

Materia vibrante

Una ecología política de las cosas

Jane Bennett

Nota editorial

Esta publicación reúne los dos primeros apartados (el prefacio y el primer capítulo) del libro *Vibrant Matter*, de la filósofa Jane Bennett. El proyecto político y ecológico que reposa en el discurso de su propuesta parte de la llamada *filosofía de los afectos* y busca activar vías de entendimiento y sensibilidad hacia la vida inorgánica y la complejidad propia de los agentes que comparten y sustentan la vida en el planeta con la humanidad. La búsqueda de Bennett podría resumirse en buscar un mejor lugar común, integrando precisamente a lo «común» todos esos cuerpos y *actantes* que no notamos o vinculamos con lo vivo. La vitalidad que Bennett resalta en toda la materia tiene para mí el encanto y la belleza propias del mundo de *Mushi-shi*, un manga y anime de Yuki Urushibara, que sigo desde hace algún tiempo. La cercanía de estas dos obras me ha brindado el ánimo para emprender la labor de edición y traducción de la presente publicación y, precisamente, hacia allá quisiera dibujar el camino de lectura. Es decir, propongo que el encuentro con este fanzín pueda acompañarse de la visita al mundo de los mushis de Urushi-

bara, ya sea en la revisión del manga o a través de la animación. Los ecos y conexiones con otras obras, libros o experiencias son muchas, claro, y eso quizá puedan vivirlo cada unx de ustedes, lectorxs amigxs. Yo no me quería quedar sin las ganas de mencionar esta preciosa cercanía. Llevo conmigo ambas cosas como amuletos.

Por último, coincide con la traducción publicada por Caja Negra en el año 2022, claro, pero también con la intención de llevar el texto de Bennett por territorios distintos (aunque sea un poco) a los que la obra completa puede permitir, dado los costos del libro en Colombia (94 Lukas, para el momento en que escribí esta nota).

Sobre esta traducción

Sin que Andrés Laguens supiera, traduje este fanzín con su ayuda. Luego de encontrar en internet su traducción del prefacio, me dediqué de a pocos a revisar el primer capítulo. Agrupé ambas propuestas y me dediqué a revisar, completar y corregir algunas cosas de su texto (notas al pie y citas, principalmente). Al final del proceso, la lectura de la traducción de Maximiliano Gonnet para Caja Negra (2020) sirvió para aclarar y pulir algunos detalles generales de la traducción tanto de Laguens como mía.

Traté también de actualizar lo mejor que pude la bibliografía para que quienes se arrimen a esta traducción puedan encontrar un camino trazado entre los textos

que componen, desde el nivel superficial, la propuesta de Bennett. Recomiendo muchísimo arrimarse a estos otros cuerpos, revisarlos, leer en paralelo, preguntarse por las fuerzas de atracción y tensiones que, precisamente, estas citas exponen en un plano central. Para mí, la lectura de filosofía ha funcionado mejor de este modo discontinuo, sobre todo mientras cada quien va cogiéndole el tiro a los códigos, materiales, formas y motivos propios de este campo del conocimiento y la escritura. Para colaborar a ello, agrego aquí un QR que dirigirá a quien quiera a una carpeta con todos los PDF usados para la traducción de este texto, incluyendo por supuesto el original *Vibrant Matter*. Por supuesto, hay algunas excepciones (como el texto de Margulis y Sabañ, *¿Qué es la vida?*, que consulté en la biblioteca Luis Ángel Arango); por lo que debe entenderse que los archivos que están para descargar son aquellos que pude encontrar en digital; por suerte, la gran mayoría.

Por último, agrego aquí una nota sobre el apartado «Poder-cosa (5): poder-cosa y la no-identidad en Adorno». Bennett cita en su libro la traducción al inglés realizada por E. B. Ashton, editada por Routledge. No sé alemán, la verdad, por lo que el trabajo de traducción/adaptación lo realicé a partir de las dos traducciones de la *Dialéctica negativa* que han circulado: una realizada por José María Ripalda, y editada por Taurus en 1975, y otra realizada por Alfredo Brotons Muñoz

editada por Akal en 2007. Por lo general, he tomado como base la traducción de Ripalda, de ahí que siempre se referencia primero la paginación de esta. Las ocasiones en que la edición de Ripalda no sea la base, habrá una nota al respecto. Así sucede con la decisión de mantener la traducción del término *Nichtidentität* como «diferencia» por el deseo de lograr un estilo más ligero y directo en el español, aunque esto arriesgue la «rigurosidad» conceptual de la filosofía. Sin embargo, que Ripalda decida traducir este concepto por el de «diferencia», en apariencia más claro, nos ofrece una pista interpretativa (si lo podemos llamar así) de la propuesta de Adorno. El uso de esta categoría *diferencia* en filosofía está relacionada al problema de identidad ontológica, y de ahí a problemas morales y éticos, y no meramente a un término propio de la lógica. Esto será más claro para lxs lectorxs una vez hayan llegado a dicho apartado, donde agregué una pequeña nota editorial aclarando un poco el devenir filosófico de la diferencia como concepto y problema. Por lo demás, vale mencionar que decidí, entonces, realizar unas reversiones de las citas de Adorno hechas por Bennett a partir de las dos traducciones mencionadas y, para cada caso, la referencia estará agregada en la nota al pie para cada quien revise, a gusto, la versión de Ripalda y la de Brotons.

Prefacio

Este libro tiene un proyecto filosófico y, en relación con él, uno político. El proyecto filosófico es el de pensar lentamente una idea que corre velozmente a través de las cabezas modernas: la idea de la materia como algo pasivo, tosco, bruto o inerte. Este hábito de diseccionar en materia apagada (ello, cosas) y vida vibrante (nosotros, el ser) es una «partición de lo sensible» para usar la frase de Jacques Rancière.[1] Las cuarentenas de la materia y la vida nos estimulan a ignorar la vitalidad *de* la materia y del poder animado, *de* las formaciones materiales, tales como el modo en que los ácidos grasos omega-3 pueden alterar la disposición de ánimo de los humanos, o la manera en que nuestra basura no está «lejos» en los rellenos sanitarios, sino generando corrientes animadas de químicos y vientos volátiles de metano mientras hablamos.[2] Retornaré a las figuras de «vida» y «materia» una y otra vez, preocupándome de ello hasta que parezcan extrañas, algo parecido al modo en que repetir una palabra puede convertirse en un sonido extraño, sin sentido. En el espacio creado por este extrañamiento puede comenzar a tomar forma una *materialidad vital*.[3]

O, más bien, puede tomar forma nuevamente, en tanto una versión de esta idea ya encuentra expresión en las experiencias infantiles de un mundo poblado de cosas inanimadas más que de objetos pasivos. Voy a tratar de re-invocar este sentido, de despertar lo que Henri Bergson describió como «una creencia latente en la espontaneidad de la naturaleza».[4] La idea de materia vibrante tiene una historia filosófica larga (sino latente, al menos no dominante) en Occidente. Voy a re-invocar esta historia también, tomando en particular conceptos y enunciados de Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche, Henry David Thoreau, Charles Darwin, Theodor Adorno, Gilles Deleuze y los vitalismos de inicios del siglo XX de Bergson y Hans Driesch.

El proyecto del libro, para ponerlo de manera más ambiciosa, es encarar compromisos más inteligentes y sostenibles con la materia vibrante y las cosas vivientes. Una cuestión que nos guía: ¿Cómo cambiarían las respuestas políticas a los problemas públicos si tomáramos seriamente de vitalidad de los cuerpos (no-humanos)? Por «vitalidad» me refiero a la capacidad de las cosas —comestibles, bienes, tormentas, metales— no sólo de impedir o bloquear el deseo y diseños de los humanos, sino también a la de actuar como cuasi agentes o fuerzas con trayectorias, propensiones o tendencias propias. Mi aspiración es articular la materialidad vibrante que corre alrededor y dentro de los humanos para ver cómo

los análisis de los eventos políticos podrían cambiar si le damos a la fuerza de las cosas la importancia que le corresponde. ¿Cómo cambiarían, por ejemplo, los patrones de consumo si no nos enfrentásemos con basura, residuos, desperdicios o «el reciclado», sino con una pila acumulable de materia vivientes y potencialmente peligrosa? ¿Qué diferencias produciría en la salud pública si el comer fuera entendido como un encuentro entre varios y variados cuerpos, entre ellos el mío, la mayoría de ellos no, y ninguno de los cuales nunca toma la delantera? ¿Qué temas rodearía la investigación con células madre en ausencia de la suposición de que la única fuente de vitalidad en la materia es un alma o espíritu? ¿Qué diferencia habría con el curso de la política energética si no fuera la electricidad imaginada simplemente como un recurso, mercancía o instrumento, sino también, y más radicalmente, como un «actante»?

El término es de Bruno Latour: un actante es una fuente de acción que puede ser tanto humana como no humana; es aquello que tiene eficacia, que puede *hacer* cosas, tiene suficiente coherencia para hacer una diferencia, producir efectos, alterar el curso de los eventos. Es «cualquier entidad que modifica a otra entidad en una prueba», algo cuya «competencia se deduce de [su] performance» antes que postulada anticipadamente a la acción.[5] Algunos actantes son descriptos mejor como protoactantes, ya que esas performances o energías son

muy pequeñas o muy rápidas para ser «cosas».[6] Admiro el intento de Latour por desarrollar un vocabulario que apunte a los múltiples grados y modos de efectividad, para comenzar a describir una agencia más *distributiva*. Latour omite estratégicamente lo que comúnmente es tomado como distintivo o inclusive único sobre los humanos, y así lo haré yo. Al menos por un tiempo y hasta cierto punto. Prodigio atención a determinadas «cosas», señalando las capacidades distintivas o poderes eficaces de configuraciones materiales particulares. Intentar presentar, como lo hago, a los actantes humanos y no-humanos en un plano menos vertical de lo que es común, es poner entre paréntesis la cuestión de lo humanos y omitir la rica y diversa literatura sobre la subjetividad y su génesis, sus condiciones de posibilidad y sus límites. El proyecto filosófico de nominar donde empieza y termina la subjetividad está muy a menudo ligado a fantasías acerca de una singularidad humana a los ojos de Dios, de escapar de la materialidad o del dominio de la naturaleza; y aun cuando no lo es, sigue siendo una tarea aporética[7] o quijotesca.

En lo que sigue el tema por demás importante de la subjetividad es subestimado de modo que pueda concentrarme en la tarea de desarrollar un vocabulario y una sintaxis para, y por ende un mejor discernimiento de, los poderes activos emitidos desde los no sujetos. Quiero resaltar aquello que típicamente es tirado a las

sombras: la agencia material o la efectividad de las cosas no-humanas o no-del-todo-humanas. Trataré de hacer un banquete de las migajas de la fiesta de la teoría política hecha en el estilo antropocéntrico. Al hacer esto, me enamoro de la carga de la autocontradicción performativa: ¿no es un sujeto humano quien, después de todo, está articulando estas teorías de la materia vibrante? Sí y no, en tanto sostendré que lo que parece una contradicción performativa bien puede disiparse si son consideradas revisiones en nociones operativas de materia, vida, sí mismo, autointerés, voluntad y agencia.

¿Por qué promover la vitalidad de la materia? Debido a que mi corazonada es que la imagen de la materia muerta o completamente instrumentalizada alimenta a la arrogancia humana y nuestras fantasías de conquista y consumo destructoras de la tierra. Lo hace mediante la evitación que nosotros detectemos (viendo, escuchando, oliendo, degustando, sintiendo) una gama más completa de poderes no-humanos que circulan alrededor y dentro de nuestros cuerpos humanos. Estos poderes materiales, que pueden ayudar o destruir, enriquecer o deshabilitar, ennoblecer o degradarnos, en cualquier caso, requieren nuestra atención o, incluso, el «respeto» (siempre que el término se extienda más allá de su sentido kantiano). La imagen de una materia intrínsecamente inanimada puede ser uno de los impedimentos del surgimiento de modos de producción y

consumos más ecológicos y más sustentables materialmente. Mis afirmaciones aquí están motivadas por una preocupación egoísta o conativa para la supervivencia y la felicidad *humana*: quiero promover formas más verdes de la cultura humana y encuentros más atentos entre gente-materialidades y cosa-materialidades. (El carácter «ecológico» de un vitalismo material es el foco de los dos últimos capítulos).

En el «Tratado de nomadología», Deleuze y Félix Guattari experimentan con la idea de una «vitalismo material», de acuerdo con el cual la vitalidad es inmanente en la materia-energía.[8] Ese proyecto ha ayudado a inspirar el mío. Como Deleuze y Guattari, me baso selectivamente en las tradiciones epicúrea, spinozista, nietzscheana y vitalista, así como de una mezcla de escritores contemporáneos de ciencia y literatura. Necesito toda la ayuda que pueda conseguir en tanto este proyecto contempla la búsqueda de varias tareas simultáneamente: (1) describir una ontología positiva de la materia vibrante, que expande los conceptos recibidos de agencia, acción y libertad a veces hasta el punto límite; (2) disipar los pares onto-teológicos de vida/materia, humano/animal, voluntad/determinación y orgánico/inorgánico usando argumentos y otros medios retóricos para inducir en los cuerpos humanos una apertura estético-afectiva hacia la vitalidad material; y (3) esquematizar un estilo de análisis político que pueda

dar cuenta mejor de las contribuciones de actantes no-humanos.

En lo que sigue, entonces, trato de dar testimonio de las materialidades vitales que fluyen a través y alrededor nuestro. Aunque los movimientos y efectividad de las células madre, la electricidad, la comida, la basura y los metales son cruciales para la vida política (y la vida humana *per se*), casi tan pronto como aparecen en público (usualmente al principio interrumpiendo los proyectos o expectativas humanas), estas actividades y poderes son representadas como ánimo humano, acción, significado, agenda o ideología. Esta rápida sustitución mantiene la fantasía que «nosotros» realmente estamos a cargo de todos aquellos «esos»; esos que, de acuerdo con la tradición del materialismo (no mecanicista, no teleológica) en la que me baso, se revelan a sí mismo como agentes potencialmente poderosos.

Spinoza surge como una piedra de toque para mí en este libro, pese a que él en sí mismo no era muy materialista. Yo recupero su idea de cuerpos conativos que luchan por aumentar su poder de actividad formando alianzas con otros cuerpos, y comparto su fe en que todo está hecho de la misma sustancia. Spinoza rechazaba la idea que el hombre «perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza» y promete en cambio «considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos».[9] Lucrecio,

también, expresó un tipo de monismo en su *De Rerum Natura*: todo, dice, está hecho de la misma materia estrafalaria, los mismos bloques constructivos, si se quiere. Lucrecio los llama *primordia*; hoy lo podríamos llamar átomos, quarks, flujos de partículas o materia-energía. Esta afirmación del mismo-material, esta insinuación que en el fondo todo está conectado y es irreductible a un sustrato sencillo, es resonante con una *sensibilidad ecológica*, y eso también es importante para mí. Pero en contraste con algunas versiones de la ecología profunda, mi monismo no postula ni una suave armonía de las partes ni una diversidad unificada por un espíritu común. La fórmula aquí, escribe Deleuze, es «ontológicamente una, formalmente diversa».[10] Esto es, como dice Michel Serres en *El nacimiento de la física*, un campo turbulento e inmanente en el que diversas y variables materialidades colisionan, se congelan, se transforman y se desintegran.[11] Aunque considero que el epicureísmo es demasiado simple en sus imágenes de átomos individuales cayendo y desviándose en el vacío, comparto su convicción de que allí sigue residiendo una *tendencia* natural a cómo son las cosas, y de que se fomentará la dignidad humana y una política digna si nos sintonizamos con la extraña lógica de la turbulencia.

Afecto impersonal

Cuando escribí *The Enchantment of Modern Life*, mi atención se centró en la relevancia ética del afecto humano, más específicamente, en el estado de ánimo del encantamiento o esa extraña combinación de deleite y perturbación. La idea era que los momentos de encanto sensual con el mundo cotidiano, con la naturaleza, pero también con las mercancías y otros productos culturales, podrían aumentar la energía de motivación necesaria para pasar del respaldo de los principios éticos a la práctica real de los comportamientos éticos.

El tema de ese libro participó en una tendencia más amplia dentro de la teoría política, una especie de giro ético y estético inspirado en gran parte por estudios feministas del cuerpo y por el trabajo de Michel Foucault sobre el «cuidado del yo». Estas preguntas ayudaron a poner el «deseo» y las prácticas corporales como el ejercicio físico, la meditación, la sexualidad y la alimentación en la pantalla del radar ético. Algunos en teoría política, quizás más notablemente Nancy Fraser, en *Justice Interruptus*, criticó este giro como un retiro a los problemas de identidad blandos y psicoculturales a expensas de los duros problemas políticos de la justicia económica, la sostenibilidad ambiental, los derechos humanos o la gobernanza democrática. Otros (estoy en este campo) respondieron que las disciplinas corpora-

les a través de las cuales se forman y reforman las sensibilidades éticas y las relaciones sociales son en sí mismas políticas y constituyen un campo completo (subexplorado) de «micropolítica» sin el cual ningún principio o política corre el riesgo de ser justo. Un montón de palabras. No habrá ecologización de la economía, no habrá redistribución de la riqueza, no se hará cumplir ni se extenderán los derechos sin disposiciones humanas, estados de ánimo y conjuntos culturales hospitalarios a estos efectos.

El giro ético alentó a los teóricos políticos a prestar más atención a películas, prácticas religiosas, rituales en los medios de comunicación, experimentos neurocientíficos y otros medios no canónicos de formación de la voluntad ética. En el proceso, la «ética» ya no podía referirse principalmente a un conjunto de doctrinas; tuvo que ser considerado como un conjunto complejo de transmisiones entre contenidos morales, estilos estético-afectivos y estados de ánimo públicos. Aquí los teóricos políticos afirmaron lo que los pensadores románticos (estoy pensando en Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Schiller, Nietzsche, Ralph Waldo Emerson, Thoreau y Walt Whitman) habían notado durante mucho tiempo: si un conjunto de principios morales realmente se ha de vivir, el estado de ánimo correcto o el paisaje de afecto debe estar en su lugar.

Sigo pensando que el afecto es fundamental para la política y la ética, pero en este libro me ramifico a un «afecto» no específico de los cuerpos humanos. Ahora quiero centrarme menos en la mejora de las capacidades relacionales humanas resultantes de los catalizadores afectivos y más en el catalizador en sí, tal como existe en los cuerpos no-humanos. Este poder no es transpersonal o intersubjetivo, sino impersonal, un efecto intrínseco a las formas que no pueden ser imaginadas (ni siquiera idealmente) como personas. Ahora enfatizo aún más cómo la figura del encantamiento apunta en dos direcciones: la primera, hacia los humanos que *se sienten* encantados y cuyas capacidades físicas pueden fortalecerse; y, la segunda, hacia la agencia de las cosas que *producen* efectos (útiles, dañinos) en los humanos y otros cuerpos.[12] Los cuerpos orgánicos e inorgánicos, los objetos naturales y culturales (estas distinciones no son particularmente importantes aquí) son todos afectivos. Aquí estoy recurriendo a una noción spinozista de afecto, que se refiere en general a la capacidad de cualquier cuerpo para la actividad y la capacidad de respuesta. Deleuze y Guattari lo expresan de esta manera:

Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él,

ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente.[13]

O, según David Cole,

los efectos implican la colisión de fuerzas de partículas que delinean el impacto de un cuerpo sobre otro; esto también podría explicarse como la capacidad de sentir la fuerza antes [o sin] la emoción subjetiva [...]. Los afectos crean un campo de fuerzas que no tienden a congelarse en una subjetividad.[14]

Lo que yo llamo afecto impersonal o vitalidad material no es un suplemento espiritual o «fuerza vital» añadida a la materia que se dice que lo alberga. El mío no es un vitalismo en el sentido tradicional; equiparo el afecto con la materialidad, en lugar de plantear una fuerza separada que puede entrar y animar un cuerpo físico.

Mi objetivo, de nuevo, es teorizar una vitalidad intrínseca a la materialidad como tal y separar la materialidad de las figuras de la sustancia pasiva, mecanicista o divinamente infundida. Esta materia vibrante no es la materia prima para la actividad creativa de los humanos o de Dios. Es mi cuerpo, pero también los cuerpos de la basura de Baltimore (capítulo uno), las cadenas de Prometeo (capítulo cuatro) y las lombrices de Darwin

(capítulo siete), así como los no-exactamente-cuerpos electricidad (capítulo dos), la comida ingerida (capítulo tres) y las células madre (capítulos cinco y seis).

Una nota sobre metodología

Persigo un materialismo en la tradición de Demócrito-Epicuro-Spinoza-Diderot-Deleuze más que Hegel-Marx-Adorno. Es importante seguir el rastro del poder humano para exponer las hegemonías sociales (como lo hacen los materialistas históricos). Pero mi argumento es que también hay un valor público en seguir el aroma de un poder no-humano, de las cosas, la agencia material de cuerpos naturales y artefactos tecnológicos. Aquí quiero decir «seguir» en el sentido en que Jacques Derrida lo desarrolla en el contexto de su meditación sobre los animales. Derrida señala la intimidad entre ser y seguir: ser (cualquier cosa, cualquiera) es siempre estar siguiendo (algo, a alguien), es siempre estar respondiendo a la llamada de algo, por muy no-humano que sea.[15]

¿Qué método podría ser apropiado para la tarea de hablar algo acerca de la materia vibrante? ¿Cómo describir sin borrar con ello la independencia de las cosas? ¿Cómo reconocer la oscura pero ubicua intensidad del afecto impersonal? Lo que parece ser necesario es una cierta disposición a parecer ingenuo o tonto, para afirmar lo que Adorno llamó sus payasadas.[16] Esto impli-

ca, en mi caso, una disposición a teorizar eventos (un apagón, una comida, un encarcelamiento en cadenas, una experiencia de basura) como encuentros entre actantes ontológicamente diversos, algunos humanos, otros no, aunque completamente materiales.[17]

Lo que también se necesita es una atención sensorial, paciente y cultivada a las fuerzas no-humanas que operan fuera y dentro del cuerpo humano. He intentado aprender cómo inducir una atención a las cosas y sus afectos de Thoreau, Franz Kafka y Whitman, así como de los filósofos ecológicos y ecofeministas Romand Coles, Val Plumwood, Wade Sikorski, Freya Mathews, Wendell Berry, Angus Fletcher, Barry Lopez y Barbara Kingsolver. Sin tener competencias en este tipo de percepción contracultural, el mundo parece estar compuesto sólo por sujetos humanos activos que se enfrentan a objetos pasivos y sus mecanismos gobernados por leyes. Esta apariencia puede ser indispensable para la percepción orientada a la acción de la que depende nuestra supervivencia (como sostienen Nietzsche y Bergson a su manera), pero también es peligroso y contraproducente vivir esta ficción todo el tiempo (como también notan Nietzsche y Bergson), y tampoco conduce a la formación de una sensibilidad «más ecológica».

Para esta tarea, la desmitificación, la más popular de las prácticas en teoría crítica, debe usarse con precaución y con moderación, porque esta supone que en el

centro de cualquier evento o proceso se encuentra una agencia humana que se ha proyectado ilícitamente en las cosas. Esta hermenéutica de la sospecha exige que los teóricos estén en alerta máxima por signos de la verdad secreta (una voluntad humana de poder) por debajo de la apariencia falsa de la agencia no-humana. Karl Marx trató de desmitificar las mercancías y evitar su fetichización mostrando lo investidas que están de una agencia que pertenece a los humanos; los estadounidenses patrióticos bajo el régimen de Bush expusieron el interés propio, la avaricia o la crueldad dentro de la «guerra global contra el terror» o dentro de la versión del estado de derecho del ex fiscal general Alberto Gonzáles; la teórica feminista Wendy Brown desmitifica cuando promete «quitar las escamas de nuestros ojos» y revelar que «el discurso de la tolerancia [...] [valoriza] a Occidente, diferenciando al resto [...] mientras finge no hacer más que [...] ampliar los beneficios del pensamiento y las prácticas liberales».[18]

La desmitificación es una herramienta indispensable en una política democrática y pluralista que busca responsabilizar a los funcionarios del estado de derecho (en sus versiones menos injustas) y verificar los intentos de imponer un sistema de dominación (racial, civilizatoria, religiosa, sexual, de clase). Pero hay límites para su eficacia política, entre ellos que las denuncias de ilegalidad, avaricia, mendacidad, oligarquía o hipo-

creía no producen indignación moral de manera confiable y que, si lo hacen, esta indignación puede no provocar una acción de mejora. Brown también reconoce que, incluso si la exposición de los «falsos conceptos» de la tolerancia liberal debilitara la justificación para la búsqueda liberal del imperio, esto no necesariamente debilitaría la «motivación» para el imperio.[19] Además, la acción política ética por parte de los humanos parece requerir no sólo una crítica vigilante de las instituciones existentes, sino también alternativas positivas, incluso utópicas.[20] Jodi Dean, otro defensor de la desmitificación, reconoce esta responsabilidad: «Si todo lo que podemos hacer es evaluar, criticar o desmitificar el presente, ¿qué es lo que esperamos lograr?».[21] Un enfoque implacable hacia la desmitificación funciona en contra de la posibilidad de formulaciones positivas. En una discusión sobre el gobierno de François Mitterand, Foucault rompió con su antigua tendencia a confiar en la desmitificación y propuso reformas específicas en el dominio de la sexualidad:

Me ha irritado bastante una actitud que durante mucho tiempo fue mía, también, y a la que ya no me suscribo, que consiste en decir: nuestro problema es denunciar y criticar; dejar que sigan con su legislación y reformas. Eso no me parece la actitud correcta.[22]

El punto, una vez más, es que necesitamos tanto críticas como formulaciones positivas de alternativas,

alternativas que se convertirán en el objeto de críticas y reformas posteriores.

Lo que descubre la desmitificación es siempre algo humano, por ejemplo, la búsqueda oculta de la dominación por parte de algunos humanos sobre otros, un deseo humano de desviar la responsabilidad por daños causados o una distribución injusta del poder (humano). La desmitificación tiende a filtrar de la vista la vitalidad de la materia y reducir la agencia política a la agencia humana. Esas son las tendencias que resisto.

La capacidad de detectar la presencia de un afecto impersonal requiere que uno esté atrapado en él. Uno necesita, al menos por un tiempo, suspender las sospechas y adoptar un comportamiento más abierto. Si creemos que ya sabemos lo que hay ahí fuera, casi seguramente vamos a dejar pasar gran parte de ello.

Materialismos

Hace varios años mencioné a un amigo que la noción de Thoreau de lo Salvaje tenía afinidades interesantes con la idea de Deleuze de lo virtual y con la noción de Foucault de lo no pensado. Los tres pensadores están tratando de reconocer una fuerza que, aunque real y poderosa, es intrínsecamente resistente a la representación.[23] Mi amiga respondió que no le importaba mucho el postestructuralismo francés, porque «carecía de una perspectiva materialista». En el momento tomé es-

ta respuesta como una forma de hacerme saber que estaba comprometida con una política igualitaria inspirada en Marx. Pero el comentario se quedó y, finalmente, provocó estos pensamientos: ¿por qué la preocupación de Foucault con los «cuerpos y placeres» o el interés de Deleuze y Guattari en los «agenciamientos maquínicos» no cuentan como *materialistas*? ¿Cómo la noción de la materialidad de Marx —como estructuras económicas e intercambios que provocan muchos otros eventos— llegó a representar la perspectiva materialista *per se*? ¿Por qué no hay un debate más sólido entre las filosofías de materialidad o entre las versiones rivales de cómo la materialidad es importante para la política?

Durante algún tiempo la teoría política ha reconocido que la materialidad es importante. Pero esta materialidad se refiere con mayor frecuencia a las estructuras sociales humanas o al significado humano «encarnado» en ellas y en otros objetos. Debido a que la política en sí misma a menudo se interpreta como un dominio exclusivamente humano, lo que se registra en ella es un conjunto de restricciones materiales o un contexto para la acción humana. La resistencia obstinada al antropocentrismo es quizás la principal diferencia entre el materialismo vital que persigo y este tipo de materialismo histórico.[24] Enfatizaré, incluso enfatizaré en exceso, las contribuciones agenciales de las fuerzas no humanas (que operan en la naturaleza, en el cuerpo hu-

mano y en los artefactos humanos) en un intento de encontrar el reflejo narcisista del lenguaje y el pensamiento humanos. Necesitamos cultivar un poco de antropomorfismo, la idea de que la agencia humana tiene algunos ecos en la naturaleza no-humana, para contrarrestar el narcisismo de los humanos a cargo del mundo.

Materia vibrante

Debo dejar que mis sentidos vaguen mientras mi pensamiento, mis ojos ven sin mirar... No vayas al objeto; déjalo venir a ti.

H. D. THOREAU, *The Journal of Henry David Thoreau*.

Jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma.

B. SPINOZA, *Tratado breve*; II, 16.

La fuerza de las cosas

A raíz de la muerte de Michel Foucault en 1984, hubo una explosión de estudios acerca del cuerpo y su construcción social, acerca de las operaciones del biopoder. Estos estudios genealógicos (en el sentido nietzscheano del término) expusieron varias de las técnicas micro y macropolíticas a través de las cuales el cuerpo humano es disciplinado, normalizado, acelerado o ralentizado, *generado*, sexuado, nacionalizado, globalizado, vuelto desechable y compuesto de diversas maneras. La idea inicial era revelar cómo las prácticas culturales producen lo que es experimentado como «natural», aunque muchxs teóricxs también insistían en la *obstinación material* de tales producciones culturales.[25] Aunque el género, por ejemplo, sea el efecto corporal solidificado de repeticiones y normas históricas, su estatus como artefacto *no* implica que sea humanamente fácil de comprender, reformar o controlar. El punto era mostrar que las formas culturales son auténticamente poderosas, ensamblajes materiales con una *fuerza de resistencia*.

En lo que sigue, trataré yo también de resaltar el poder negativo o la obstinación de las cosas. Pero tam-

bién buscaré exponer el positivo y productivo poder que poseen. Y, en lugar de concentrarme en los conglomerados de diseños y prácticas («discursos») humanos, expondré el rol activo que tienen los materiales *no-humanos* en la vida pública. Resumiendo: trataré de darle voz al *poder-cosa*. Como W. J. T. Mitchell anota:

los objetos son el modo en que las cosas se aparecen ante un sujeto —es decir, con un nombre, una identidad, una *gestalt* o un patrón estereotípico [...]—. Las cosas, por otra parte, [...] [señalan] el momento cuando el objeto se convierte en el Otro, cuando la lata de sardinas mira hacia atrás, cuando el ídolo mudo habla, cuando el sujeto experimenta el objeto como misterioso y siente la necesidad de lo que Foucault llama «una metafísica del objeto o, más exactamente, una metafísica de esa profundidad nunca objetivizable desde la que el objeto emerge hacia nuestro superficial conocimiento»[26]

Poder-cosa, o el a-fuera

Spinoza atribuye a los cuerpos una peculiar vitalidad: «Cada cosa [*res*] se esfuerza [*conatur*], cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser».[27] *Conatus* nombra un «impulso activo» o una tendencia consciente a persistir.[28] Aunque Spinoza distingue el cuerpo humano de los otros cuerpos por la «virtud» consistente en

ninguna otra más que «vivir según la guía de la razón».[29] *cada* cuerpo no-humano comparte con cada cuerpo humano una naturaleza conativa (y así una «virtud» propia de su configuración material compartida). Conatus nombra el poder presente en cada cuerpo: «una cosa cualquiera, sea más o menos perfecta, podrá perseverar siempre en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de manera que, por lo que a esto toca, todas son iguales».[30] Incluso una piedra que cae, escribe Spinoza, «mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose».[31] Tal como Nancy Levenxe anota: «Spinoza continuamente enfatiza esta continuidad entre el humano y las otras cosas», de modo que «no sólo evita que los seres humanos formen, de ellos mismos, un imperio separado; ellos ni siquiera rigen el imperio (la Naturaleza) del que son parte».[32]

La idea del *poder-cosa* pertenece a una familia semejante a la del conatus spinoziano, al igual de lo que Henry David Thoreau llamó lo Salvaje o la misteriosa y rara presencia que conoció en los bosques Concord, en la cima del Monte Ktaadn, y que también reside en aquel monstruo llamado ferrocarril y ese alienígena llamado Genio. Lo Salvaje era una fuerza no-tan-humana que se adhiere y altera al humano y a otros cuerpos. Nombra una irreductible y extraña dimensión de la materia, un a-fuera. El poder-cosa también se emparenta con lo que

Hent de Vries, en el contexto de la teología política, llamó «el absoluto» o aquel obstinado «intangibile e imponderable».[33] Aunque el absoluto se equipara a menudo con Dios, especialmente en teologías que enfatizan en la divina omnipotencia o la alteridad radical, de Vries define este absoluto de una manera más amplia como «aquello que tiende a disolver sus vínculos con los contextos existentes».[34] Esta definición cobra sentido cuando echamos una mirada a la etimología de *absoluto*: *ab* (privación; relacionada con el *apo-* griego que significa fuera, lejos, aparte) y *solver* (soltar, pero también liberar o aflojar). El absoluto es aquello que *está liberándose*, lo que está suelto o liberado. Cuando, por ejemplo, un sacerdote católico performa el acto de absolución, él es el vehículo de la divina gracia que *libera* pecados adheridos a un alma particular: los pecados se sitúan aparte, desplazados, como foráneos viviendo por sí mismos una vida extraña e impersonal. Cuando de Vries habla del absoluto, él trata de puntualizar lo que un no-hablante puede (probablemente) ver, es decir: una cierta-cosa que no es propiamente un objeto de conocimiento, que está desvinculada o radicalmente liberada de la representación y, con ello, una no-cosa. Es decir, nada más que la fuerza o efectividad de la desvinculación.

La noción de absoluto de de Vries, así como el poder-cosa que busco expresar, trata de reconocer que

aquello que se niega a disolverse completamente en el medio humano de conocimiento. Pero existe una diferencia de énfasis entre una y otra. De Vries concibe esta exterioridad, este a-fuera, primero como un límite epistemológico: en presencia del absoluto, nosotros no *conocemos*. Precisamente, es del conocimiento humano que el absoluto se desata; el absoluto nombra los límites de la inteligibilidad. Las formulaciones que hace de Vries dan prioridad a la raza humana en tanto *cuerpos que conocen* mientras pasa por alto las cosas y lo que estas pueden hacer. La noción de poder-cosa busca, en cambio, tratar la cosa como *actante*. Trataré de nombrar, imposiblemente, el momento de independencia (de la subjetividad) que poseen las cosas, momento que debe estar ahí, ya que las cosas efectivamente afectan otros cuerpos, aumentando y disminuyendo su potencia. Reemplazaré el lenguaje epistemológico por el ontológico. Cambiaré el interés de una elusiva e indecisa obstinación entre inmanencia y trascendencia (lo absoluto) por una activa, práctica capacidad de lo no-tan-humano (materia vibrante). Trataré de darle voz a la vitalidad intrínseca de la materia, en el proceso de absolver la materia de su larga historia de vinculación al automatismo o al mecanicismo.[35]

Las cosas extrañamente vitales que se elevarán para conocernos en este capítulo —una rata muerta, una tapa plástica, un carrete de hilo— son personajes en una

onto-historia especulativa. Este cuento arriesga una descripción de la materialidad, aunque sea al mismo tiempo demasiado alienígena y demasiado cercana para ser vista con claridad, aunque los medios lingüísticos resultan insuficientes para esta tarea. La historia expondrá hasta qué punto el ser humano y las cosas se superponen, aquella extensión en la cual el nosotrxs y los objetos se deslizan lxs unxs hacia lxs otrxs. Una moraleja de esta historia es que nosotrxs también somos no-humanos, y que las cosas también son participantes vitales en el mundo. La esperanza es que este cuento mejore la receptividad hacia la vida impersonal que nos rodea y se funde con nos; que genere una conciencia más sutil sobre la compleja red de conexiones disonantes entre los cuerpos, y, además, permita realizar intervenciones más sabias en términos ecológicos.

Poder-cosa (1): escombros

En una soleada mañana de martes del 4 de junio, en la rejilla sobre el desagüe pluvial en la bahía de Chesapeake, en frente de Sam's Bagels en Cold Spring Lane, en Baltimore, hay:

un largo guante de plástico negro
una densa alfombra de polen de roble
una inmaculada rata muerta
una blanca tapa plástica de botella
un afable palo de madera

Guante, polen, rata, tapa, palo. Tal y como encontré estas piezas, oscilan ida y vuelta entre escombros y cosas, entre —por un lado— cosas por ignorar, salvo en la medida en que denotan una actividad humana (los esfuerzos de lxs obrerxs, la basura que arrojamos, el triunfo de un veneno para ratas), y —por otro lado— cosas que disponen de nuestra atención por sí mismas, como existentes en un exceso de su asociación con los sentidos, hábitos o proyectos humanos. En un segundo momento, estas cosas exhibían su *poder-cosa*, emitiendo una señal, incluso sin yo entender muy bien qué se estaba diciendo. Al final, esto provocó afectos en mí: me repelió la muerte de la rata (¿estaba simplemente durmiendo?) y me consternó la basura, pero también sentí algo más: una innombrable consciencia de la imposible singularidad de *esa* rata, *esa* configuración del polen, *esa* tapa de botella plástica de agua que de otra manera sería absolutamente banal.

Fui golpeada por aquello que Stephen Jay Gould llamó la «agudísima complejidad e intratabilidad» de los cuerpos no-humanos,[36] pero, al ser *golpeada*, entendí que la capacidad de esos cuerpos no se reducía a una pasiva «intratabilidad»; también incluía la habilidad de hacer cosas, de producir efectos. Cuando la materialidad del guante, la rata, el polen, la tapa y la rama empezaron brillar y chispear, en parte sucedió a causa de un «cuadro» contingente que componían en conjunto ca-

da cosa, la calle, el clima de aquella mañana, conmigo. Porque si el sol no hubiera brillado en el guante negro, puede que yo no habría visto la rata; si la rata no hubiera estado ahí, yo no habría notado la tapa plástica; etc. Pero todo estaba justo allí y, entonces, alcancé a vislumbrar una *vitalidad energética* dentro de cada una de esas cosas, cosas que generalmente concebía como inertes. En este *ensamblaje*, los *objetos* aparecen como cosas, esto es, como entidades llenas de vida que no pueden ser reducidas enteramente a los contextos en los cuales (la humanidad) las ponemos, nunca enteramente agotadas por su semiótica. En mi encuentro con este canal en Cold Spring Lane, vislumbré una cultura de las cosas irreducible a una cultura de los objetos.[37] Logré, por un momento, lo que Thoreau hizo la meta de su vida: ser apta, como Thomas Dumm lo expresa, «de sorprenderme por lo que vemos».[38]

Esta ventana hacia un exterior excéntrico fue posible gracias a la casualidad de ese ensamblaje particular, pero también a cierta preparación anticipatoria e interna de mi parte, por un estilo perceptual abierto a la aparición del poder-cosa. Para llegar al guante-polen-rata-tapa-vara con Thoreau en mi cabeza, quien me dio el valor de practicar «la disciplina de mirar siempre aquello que debe ser visto»; con la sentencia de Spinoza que afirma que todas las cosas están «animadas, aunque en grados diferentes»; y con Maurice Merleau-

Ponty, cuya *Fenomenología de la percepción* reveló para mí «un sentido inmanente o naciente en el cuerpo vivo [que] se extiende [...] a todo el mundo sensible», y me ha mostrado cómo «nuestra mirada, advertida por la experiencia del propio cuerpo, reencontrará en todos los demás «objetos» el milagro de la expresión».[39]

Como ya había notado, estos artículos en el suelo aquel día eran vibratorios; en un momento revelándose como cosas muertas y en seguida como presencias vivas: basura, luego demandante; materia inerte, luego electrificante [live wire]. Entonces, de golpe entendí de manera visceral que el «materialismo» estadounidense, que requiere la compra de un número cada vez mayor de productos adquiridos en cada vez más cortos ciclos de tiempo, es *antimaterialidad*. [40] El gran volumen de mercancías, y la necesidad del hiperconsumo de desecharlas para hacer un espacio para unas nuevas, oculta la vitalidad de la materia. En *The Meadowlands* —un *travelogue* thoreauiano que documenta el viaje a las montañas de basura a las afueras de Manhattan, en New Jersey—, a finales del siglo XX, el autor Robert Sullivan describe la vitalidad que persiste incluso en la basura:

Las montañas de basura están vivas... hay miles de millones de organismos microscópicos prosperando bajo tierra, en la oscuridad; comunidades libres de oxígeno [...]. Luego de haber ingerido la más pequeña

parte de sobras de New Jersey o New York, estas células exhalan bajo tierra grandes columnas de dióxido de carbono y del tibia-mente húmedo metano, gigantes vientos tropicales nacidos muertos que se filtran a través del suelo para alimentar el fuego del Meadowlands, o se arrastra hasta la atmósfera, donde se comen la capa de ozono [...]. Una tarde, caminé a lo largo del borde de la montaña de basura, un drumlin de cuarenta pies de basura compactada que poseía la topografía de los desperdicios de la ciudad de Newark [...]. Había llovido la noche anterior, por lo que no pasó mucho tiempo antes de que encontrara una pequeña filtración de lixiviados, un negro cieno goteando rumbo abajo por la pendiente de la montaña, como un tren *expreso* de basura. En unas pocas horas, esta corriente encontraría el camino hacia las aguas subterráneas de Meadowlands; éste se mezclaría con corrientes tóxicas [...]. Pero en este momento, aquí en su nacimiento, esta pequeña filtración era pura polución, un prístino guiso de aceite y grasa, de cianuro y arsénico, de cadmio, cromo, cobre, plomo, níquel, plata, mercurio y zinc. Toqué este fluido (las yemas de mis dedos quedaron de un color caramelo azulado) y era tibio y fres-

co. Unos metros adelante, donde la corriente se integraba a una piscina con olor a benceno, un ánade real nadaba solo.[41]

Sullivan nos recuerda que la materialidad vital no puede nunca ser desechada, pues para ésta sus actividades continúan, incluso como mercancías descartadas o no deseada. Para Sullivan, ese día, como para mí esa mañana de junio, el poder-cosa se elevó desde una pila de basura. No el Poder-Flor o el Poder-Negro o el Poder-Chica, sino un *Poder-Cosa*: la curiosa habilidad de las cosas inanimadas de animarse, de actuar, de producir sutiles y dramáticos efectos.

Poder-cosa (2): la vida no-orgánica de Odradek

Una rata muerta, una mota de polen de roble y una vara de madera me pararon en seco. Como sucedió con el guante de plástico y la tapa de la botella, el poder-cosa se alza desde los cuerpos inorgánicos al igual que desde los orgánicos. Apoyando esta afirmación, Manuel De Landa anota cómo incluso la materia inorgánica puede «autoorganizarse»:

La energía de la materia inorgánica tiene un rango mayor de alternativas de organización de estructuras que las simples transiciones de fase. [...] En otras palabras, incluso la más humilde de las formas de materia y energía tiene el potencial de autoorganizarse. Por

ejemplo, están estas ondas coherentes llamadas solidones que se forman en diferentes tipos de materiales, desde las aguas oceánicas (lo que llaman tsunamis) hasta láseres. Entonces hay [...] estados estables (o atractores) que pueden sustentar actividad cíclica coherente. [...] Finalmente, y a diferencia de los previos ejemplos de autoorganización no lineal donde la verdadera innovación no puede ocurrir, existen lo que llamamos “combinatorias no lineales”, que exploran las diferentes combinaciones en las que pueden agruparse aquellas entidades derivadas de procesos precedentes (cristales, pulsos coherentes, patrones cíclicos). [...] Todas estas formas de generación estructural espontánea en el mundo material sugieren que la materia inorgánica es mucho más variable y creativa de lo que nos imaginamos. Es por ello que esta nueva visión de la creatividad inherente a la materia debería ser asimilada en toda su riqueza conceptual por una nueva filosofía materialista.[42]

En el capítulo 4 trato de luchar filosóficamente con la idea de una vida impersonal o inorgánica, pero aquí me gustaría llamar la atención sobre una dramatización literaria de esta idea: Odradek, el protagonista del cuento «Preocupaciones de un hombre de familia», de

Franz Kafka. Odradek es un carrete de hilo que/quien puede correr y reír; este trozo de madera animado ejerce una impersonal forma de vida. De Landa habla de una «generación estructural espontánea» que ocurre, por ejemplo, cuando sistemas químicos, lejos de un estado de equilibrio, inexplicablemente escogen una vía de desarrollo en detrimento de otra. Como estos sistemas, la configuración material que es Odradek se extiende a ambos lados de la línea entre materia inerte y la vida.

Por esta razón, el protagonista del relato de Kafka tiene problemas con asignar al Odradek una categoría ontológica. ¿Odradek es un artefacto cultural, alguna clase de herramienta? Sin embargo, si así lo fuera, su utilidad sería oscura:

A primera vista resulta similar a un carrete de hilo plano y estrellado, y realmente parece recubierto de hilo; no obstante, podrían ser hilos viejos y rotos, anudados entre sí, o trozos de hilos, retorcidos y enredados, de distintas formas y colores. [...] Uno tendría la tentación de creer que este objeto tuvo antes una forma funcional, pero que ahora está roto. Sin embargo, este no parece ser el caso [...] en ninguna parte se pueden ver piezas adicionales o fracturas que pudieran indicar algo semejante. El objeto entero parece carecer de sentido, pero es perfecto en su acabado.[43]

¿Quizá Odradek es más un sujeto que un objeto, una criatura orgánica, una personita? Pero si así fuera, su cuerpo parece bastante antinatural: del centro de la estrella de Odradek sobresale un travesaño y, «con la ayuda de este bastoncito [...], y con una de las irradiaciones de la estrella [...] puede sostenerse de pie como si tuviera dos piernas».[44]

Por un lado, como un organismo activo, Odradek parece moverse deliberadamente (él es «extremadamente ágil») y habla inteligiblemente:

Vive alternativamente en el techo, en las escaleras, en el zaguán o en el pasillo. A veces no se le ve durante meses; es posible que se haya mudado a otras casas, no obstante siempre regresa sin falta a la nuestra. Con frecuencia, cuando uno sale por la puerta y él está abajo, en la barandilla de la escalera, dan ganas de hablarle. Naturalmente, no se le hacen preguntas difíciles, más bien se le trata como a un niño, su diminuto tamaño induce a ello. —¿Cómo te llamas? —le pregunto. —Odradek —responde. —¿Y dónde vives? —Domicilio incierto —dice, y se ríe. Pero se trata de una risa que sólo puede surgir sin pulmones. Suena como el crujido de las hojas secas. Con ella suele concluir la conversación. Por lo demás, no siempre se reciben estas

respuestas; con frecuencia se mantiene largo tiempo tan callado como la madera de la que parece hecho.[45]

De madera, pero animada; verbal, pero también vegetal; vivo, pero inerte; Odradek es ontológicamente múltiple. Él/eso es una materialidad viva y exhibe lo que Gilles Deleuze ha descrito como la persistencia de «un algo anímico en las plantas, un algo vegetativo en los animales».[46] El científico ruso de finales del siglo XIX, Vladimir Ivanovich Vernadsky, quien se reusaba a cualquier tipo de distinción entre vida y materia, definía los organismos como

formas fraccionadas especiales de agua [...]. Con su énfasis en la continuidad de la vida acuosa y las rocas, tal como puede comprobarse en el carbón o los arrecifes calizos fósiles, Vernadsky recalcó que estos estratos aparentemente inertes son «trazas de biosferas del pasado».[47]

Odradek expone esta continuidad de la vida acuática y las rocas, trayendo a primer plano el devenir de las cosas.

Poder-cosa (3): actantes legales

Es posible que haya conocido a un pariente de Odradek mientras serví de jurado, nuevamente en Baltimore, en el caso de un hombre acusado por intento de homicidio. Se trataba de un pequeño envase de vidrio con una

tapa metálica adhesiva: la Muestra del Residuo de la Pólvora del Arma. Este objeto/testigo fue frotado de la mano del acusado horas después del disparo y ahora ofrece al jurado la microscópica evidencia de que aquella mano disparó una pistola o, al menos, estuvo a tres pies del disparo de una. Testigos expertos mostraron la muestra al jurado varias veces y, en cada aparición, esta ejercía más fuerza, hasta hacerse vital para el veredicto. Este compuesto de vidrio, células de piel humana, pegamento, palabras, leyes, metales y emociones humanas se había convertido en un actante. *Actante*, recordemos, es el término que Bruno Latour para una fuente de acción. Un actante puede ser humano o no, o más probablemente una combinación de ambos. Latour lo define como «algo que actúa o cuya actividad es concedida por otros».[48] Un actante no es ni un objeto ni un sujeto, sino un «interferente»[49] parecido al «operador casi causal»[50] de Deleuze. Un operador es aquel que, en virtud de su particular localización en un ensamblaje y por la casualidad de estar en el lugar y en el momento adecuados, hace la diferencia, permite que las cosas pasen, convirtiéndose al catalizar un evento en la fuerza decisiva.

Actante y *operador* son palabras sustitutas para aquello que llamamos, en un vocabulario más «sujeto-centrista», agentes. La capacidad de agenciar es ahora vista, diferencialmente distribuida, en un rango más

amplio de tipos ontológicos. Esta idea está igualmente expresada en la noción de *deodand*, una figura legal inglesa funcional desde cerca de 1200 hasta su abolición en 1864. En los casos de muerte o herida accidental a un humano, el actante no-humano, por ejemplo, una gubia que se entierra carne humana o el carruaje que pisa el pie de un peatón, se convierte en un *deodand* (literalmente: «aquello que debe ser entregado a Dios»). En el reconocimiento de su peculiar eficacia (un poder que es menos magistral que la agencia, pero más activo que obstinado), el *deodand*, una materialidad «suspendida entre el humano y la cosa»[51], se entregaba a la Corona para ser usado (o vendido) para compensar el daño provocado. De acuerdo a William Pietz,

toda cultura debe establecer algún procedimiento de compensación, expiación o castigo para saldar la deuda creada por las muertes humanas involuntarias cuyas directas causas no son moralmente responsables las personas, sino los objetos materiales no-humanos. Este fue el problema tematizado en la discusión pública por [...] la ley del *deodand*. [52]

Por supuesto, existen diferencias entre el cuchillo que apuñala y el humano apuñalado, entre el técnico que toma la muestra y la muestra misma, entre la matriz de ítems en el canal de Cold Spring Lane y yo, la narradora de su vitalidad. Pero estoy de acuerdo con John Frow en que estas diferencias necesitan

ser aplanadas, leídas horizontalmente como una yuxtaposición, en vez de verticalmente como una jerarquía. Este es un rasgo de nuestro mundo que podemos y debemos distinguir [...]: cosas de personas, pero el tipo de mundo en el que vivimos hace que constantemente sea posible para estos dos grupos de seres intercambiar sus propiedades.[53]

Y para notar este hecho explícitamente, que significa también comenzar a *experimentar* la relación entre personas y otras materialidades más horizontalmente, damos un paso hacia una mayor sensibilidad ecológica.

Poder-cosa (4): minerales parlantes, minerales andantes

Odradek, la muestra del residuo de pólvora y alguna basura de la calle pueden ser fascinantes para la gente y así parecen cobrar vida. Pero ¿esta evanescencia es propiedad de las cosas o de las personas?, ¿fue este poder-cosa de los escombros que encontré una función de sentidos subjetivos e intersubjetivos, memorias y afectos que he acumulado alrededor de las ideas que tengo de estos ítems?, ¿puedo llamar *humanidad* al real agente de mi inmovilización temporal en la calle, aquel día, es decir a los significados culturales de «rata», «plástico» y «rama» en conjunto con mi propia idiosincrasia y biografía? Puede ser, pero ¿qué si el enjambre de actividad

en mi cabeza fue *por sí misma* una instancia de la materialidad vital que constituye también aquella basura?

He tratado de alzar el volumen de la vitalidad de la materia per sé, llevando a cabo esta tarea al focalizar los cuerpos no-humanos, es decir al representarlos como actantes más que como simples objetos. Ahora, el asunto de la materia activa necesita también reajustar el estatus de los actantes humanos sin negar sus asombrosos y horribles poderes, sino presentándolos a modo de evidencia de su propia constitución como materialidad vital. En otras palabras, el poder humano es en sí mismo una clase de poder-cosa. A un primer nivel esta declaración es incontrovertible: es fácil reconocer que los y las humanas son compuestas por varias partes materiales (los minerales en nuestros huesos, el metal en nuestra sangre o la electricidad en nuestras neuronas). Sin embargo, es más desafiante concebir estos materiales como vivos y autoorganizados que como medios pasivos o mecánicos bajo la dirección de algo no-material, como un alma activa o mente.

Tal vez la reclamación de una vitalidad intrínseca a la materia misma sea más plausible si una toma una mayor perspectiva. Si una adopta la perspectiva de la evolución más que la del tiempo biográfico, por ejemplo, la eficacia minera se haría visible. Aquí está el reporte hecho por De Landa respecto a la *aparición* [emergence] de nuestros huesos:

el tejido blando imperó hasta hace 500 millones de años. En ese punto, algunos de los conglomerados de materia y energía que eran los seres biológicos súbitamente sufrieron una mineralización, y así emergió un nuevo material para la construcción de criaturas vivas: el hueso. Es casi como si el mundo mineral, que había servido como sustrato para la emergencia de seres vivos, se reafirmara a sí mismo.[54]

La mineralización nombra la agencia creativa por la cual cada hueso es producido, haciendo «posible nuevas formas de controlar el movimiento de los animales, liberándolos de múltiples restricciones y literalmente empujándolos a moverse y conquistar todos los nichos alimentarios disponibles en el aire, el agua y la tierra».[55] Entonces, en un largo y lento tiempo de evolución, el material mineral aparece como el movilizador y el tamiz, el poder activo; y los seres humanos, con su famosa capacidad de acción autodirigida, aparecen como su producto.[56] Vernadsky secunda este punto de vista al describir la humanidad como una potente y particular mezcla de minerales:

lo que más le llamó la atención [a Vernadsky] fue que el material de la corteza terrestre ha sido empaquetado en forma de miríadas de seres móviles cuya reproducción y creci-

miento acumula y descompone materia a escala global. La gente, por ejemplo, redistribuye y concentra oxígeno [...] y otros elementos de la corteza planetaria en formas bípedas y erguidas con una curiosa propensión a vagabundear, excavar y alterar la superficie de la Tierra de incontables maneras. Somos minerales andantes y parlantes.[57]

Kafka, DeLanda y Vernadsky sugieren que los individuos humanos son —ellos mismos— compuestos por materiales vivos, que nuestros poderes son poderescosas. Estos materialistas vitales no reclaman que no existen diferencias entre humanos y huesos, sólo que no hay necesidad de describir estas diferencias de manera que los humanos ocupen el centro ontológico o el lugar más alto de una jerarquía. La humanidad puede ser distinguida en cambio, según Jean-François Lyotard, como una *particularmente rica y compleja* colección de materiales: el humano «es considerado como un sistema material complejo, la conciencia, como un efecto del lenguaje, y el lenguaje como un sistema material muy complejo».[58] Richard Rorty define, de manera similar, a los humanos como animales bastante complejos, no tanto como animales «con un ingrediente extra llamado “intelecto” o “alma racional”».[59]

El miedo es que, al afirmar la singularidad humana, tales opiniones autoricen el trato de las personas como

meras cosas; en otras palabras, que la fuerte distinción entre sujetos y objetos sea necesaria para prevenir la instrumentalización humana. Sí, tales críticas continúan, pues los objetos poseen un cierto poder de acción (como cuando las bacterias o productos farmacéuticos llevan a cabo proyectos hostiles o simbióticos en el cuerpo humano), y sí, algunas objetivaciones entre pares sujetos son permisibles (como cuando las personas consienten ser usadas como medios para el placer sexual), pero la división *ontológica* entre personas y cosas debe permanecer para que no exista un trasfondo moral que privilegie a la humanidad sobre los gérmenes o para condenar las formas perniciosas de la instrumentalización humana (como en los casos en que humanos con más poder explotan inmigrantes ilegales, pobres, jóvenes u otro tipo de humanos con menos poder).

¿Cómo el materialismo vital puede responder a esta importante preocupación? Primero, al reconocer que el marco que enfrenta al sujeto contra el objeto a veces trabaja para prevenir o aminorar el sufrimiento humano y promover su felicidad o su bienestar. Segundo, al notar que su acierto viene con el precio de una instrumentalización de la naturaleza no-humana que puede, por sí misma, ser poco ética y socavar a largo plazo los intereses humanos. Tercero, al señalar que el imperativo kantiano de tratar a la humanidad siempre como un fin en sí mismo y nunca como meros medios no siem-

pre funciona para prevenir el sufrimiento humano o asegurar su bienestar: es importante preguntarse por su actual e histórica eficacia para dar lugar a la aparición de prácticas éticas que no confíen en la imagen de una jerarquía esencial en el orden de las cosas. Aquí el o la materialista discute acerca de promover instrumentalizaciones saludables, mas no tratando a las personas como *finés en sí mismas*. Lo que aparece, en cambio, es un enjambre de *finés* siendo perseguidos simultáneamente por cada individuo, algunos de los cuales son saludables para el todo. Aquí lxs materialistas vitales, siguiendo los apuntes de las éticas nietzscheanas o spinozianas, favorecen los indicadores [descriptores] fisiológicos sobre los morales porque temen que el moralismo pueda, por sí mismo, convertirse en una fuente innecesaria de sufrimiento humano.[60]

Nosotrxs estamos en una mejor posición para nombrar aquella otra vía para promover salud y la felicidad humana: *elevant el estatus de la materialidad de la cual estamos compuestxs*. Cada humano es un heterogéneo compuesto de materia maravillosa y peligrosamente vibrante. Si la materia misma está viva, entonces no sólo la diferencia entre sujetos y objetos se disminuye, sino que el estatus de la materialidad compartida por todas las cosas se eleva. Todos los cuerpos devienen más que meros objetos; son poderes-cosas de resistencia y pro-teica agencia puestas más en relieve. El materialismo

vital traería, así, un tipo de red de seguridad para aquellos humanos que ahora, en un mundo donde la moralidad kantiana es el estándar, sufren cotidianamente por no conformar el particular (euro-americano, burgués, teocéntrico, etc.) modelo de sujeto. El objetivo ético será distribuir los valores de manera más generosa a estos cuerpos. Esta nueva atención a la materia y a sus poderes no resolverá el problema de la explotación u opresión humana, pero puede inspirar una mejor comprensión de la medida en que todos los cuerpos son parientes en el sentido de estar intrínsecamente enredados en una densa red de relaciones. Y en este mundo anudado por la materia vibrante, herir una sección de la red puede perfectamente resultar en la herida propia. Tal noción expandida o iluminada sobre el interés propio es *buena para los humanos*. Tal como discutiré en el capítulo 8, el materialismo vital no rechaza el interés propio como una motivación para el comportamiento ético, aunque esto lleve a cultivar una definición más amplia de nosotrxs mismxs y nuestros intereses.

Poder-cosa (5): poder-cosa y la no-identidad en Adorno

Pero quizás la mera idea de poder-cosa o de materia vibrante reclame demasiado: conocer más de lo que es posible. O, para ponerlo en los términos de Theodor Adorno, ¿no ejemplifican estas ideas la violenta arrogancia de

la filosofía occidental, una tradición que ha fallado constantemente por tener en cuenta la brecha entre concepto y realidad, objeto y cosa? Para Adorno, esta brecha no puede ser erradicada, y lo más que puede decirse con confianza acerca de la cosa es que no puede ser capturada por el concepto, que hay siempre una «no-identidad» entre esta y cualquier representación.[61] Aún más, como discutiremos, Adorno sigue buscando una vía para acceder —así sea de manera oscura, cruda o fugaz— a este afuera. Una puede detectar el rastro de este deseo en la siguiente cita de *Dialéctica negativa*:

El significado de la cosa no es algo que exista positiva, inmediatamente. Quien quiera conocerlo tiene que pensar no menos, sino más que el punto de referencia de la síntesis de la pluralidad, que en el fondo más íntimo no es pensamiento en lo absoluto.[62]

Adorno claramente rechaza la posibilidad de cualquier aprehensión directa y sensible («el significado de la cosa no es algo que exista positiva, inmediatamente»), pero no rechaza todos los modos de encuentro, para esto hay un modo: «pensar no menos, sino más», promete. En esta sección exploraré algunas de las afinidades entre la noción de no-identidad de Adorno y la mía de poder-cosa y, de manera más general, entre su «materialismo específico»[63] y mi materialismo vital.

La no-identidad es el nombre que Adorno le da a aquello que no es un sujeto de conocimiento, pero es, en cambio, distinto a todos los conceptos. Esta fuerza evasiva no es, sin embargo, totalmente externa a la experiencia humana, pues Adorno describe la no-identidad como la presencia que actúa sobre nosotrxs: lxs conocedorxs estamos atormentadxs, dice él, por una sensación dolorosa y persistente de que algo se está olvidando o dejando de lado. La dialéctica negativa es el método que Adorno asigna para enseñarnos cómo *acentuar* esta desagradable experiencia y darle un sentido. Correctamente practicada, la dialéctica negativa transformará el ruido blanco de la no-identidad en un poderoso recordatorio de que «los objetos son más que su concepto»[64] y, por lo tanto, aquella vida siempre sobrepasará nuestro conocimiento y control. El proyecto ético por excelencia, tal y como Adorno lo ve, va de mantener esto en mente y aprender a aceptarlo. Sólo entonces podremos parar de enfurecernos contra un mundo que se rehúsa en ofrecernos la «reconciliación» que, según Adorno,[65] anhelamos.[66]

No obstante, para el materialismo vital, el punto de partida para la ética se trata menos de aceptar la imposibilidad de la «reconciliación» y más de reconocer la participación humana en materialidad vital compartida. Somos materialidad vital y estamos rodeados por ella, así no siempre la veamos. El objetivo ético inmediato

aquí es cultivar la destreza para discernir la vitalidad no-humana y abrirnos perceptivamente a ella. En paralelo, el «materialismo específico» de Adorno también recomienda una serie de técnicas prácticas para entrenarnos en la detección y aceptación de la no-identidad. En otras palabras, la dialéctica negativa es la pedagogía dentro del materialismo de Adorno.

Esta pedagogía incluye ejercicios tanto intelectuales como estéticos. La práctica intelectual intenta hacer del proceso mismo de conceptualización un objeto explícito de su análisis. El objetivo aquí es ser más conscientes de que la conceptualización automáticamente oscurece la insuficiencia de sus conceptos. Adorno cree que esta crítica puede exponer este mecanismo encubierto, haciendo que esta exposición intensifique la presencia de la no-identidad. El tratamiento es homeopático: debemos desarrollar un *concepto* de no-identidad que cure la arrogancia de la conceptualización. Dicho tratamiento puede funcionar porque, por muy distorsionados que sean, los conceptos «tienen su origen en lo que no es conceptual, ya que son a su vez parte de la realidad que les obliga a formarse».[67] Los conceptos nunca pueden proveer de una clara visión de las cosas en sí mismos, pero aquel sujeto «diferenciado» que «sabe distinguir en la cosa y en su concepto lo más pequeño e inaprensible para el concepto»[68], puede hacer un mejor trabajo al señalarlos. Tengan en

cuenta que este sujeto que sabe *diferenciar* (experto en dialéctica negativa), somete sus conceptualizaciones a una reflexión de segundo orden y, también, presta una cuidadosa atención *estética* a las «componentes cualitativas»[69] del objeto, ya que estos abren la ventana para la no-identidad.

La segunda técnica de esta pedagogía es ejercitar la propia imaginación utópica. La o el dialéctico negativo debería recrear, imaginativamente, aquello que ha sido oscurecido por la distorsión propia de la conceptualización: «Los medios empleados en la dialéctica negativa para la penetración de sus endurecidos objetos es la posibilidad, aquella que la realidad les ha arrebatado y que, no obstante, aún es visible en cada uno».[70] La no-identidad reside en aquellas posibilidades arrebatadas, en el campo invisible que rodea y afecta el mundo de los objetos.

La tercera técnica es admitir el *elemento lúdico* en el pensamiento propio, estar dispuestxs a hacer payasadas. El sujeto que ejerce la dialéctica negativa «sabe lo lejos que está de» conocer la no-identidad,

y sin embargo siempre tiene que hablar como si lo entendiera por completo. En esto se parece a los payasos. No puede negar sus rasgos de payaso, menos aún porque son lo único que pueden darle esperanza de alcanzar lo que se le niega.[71]

La autocrítica de la conceptualización, la atención sensible a las singularidades cualitativas de los objetos, el ejercicio de una imaginación irreal y la valentía del payaso: por medio de estas prácticas una podría reemplazar la «rabia» contra la no-identidad por un respeto a esta que reprende nuestra voluntad de dominio. Esta rabia es, para Adorno, la fuerza motora detrás de los actos interhumanos de crueldad y violencia. Incluso va más allá al sugerir que la dialéctica negativa puede transmutar la angustia por la no-identidad en una voluntad benéfica para la acción política: la cosa frustra nuestro deseo por un dominio conceptual y práctico, y este rechazo nos enfurece, pero también nos ofrece un mandato ético, uno en el «que el dolor no debe ser, [...] debe cambiar. “Padecer es algo perecedero”. Es el punto en el que convergen lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad».[72]

Adorno encuentra su ética en una tentativa intelectual y estética que, a pesar de que siempre falla en observar con claridad su objetivo, tiene efectos saludables en los cuerpos que se esfuerzan por *ver*. Adorno, de buena gana, hace de payaso para cuestionar aquello que yo llamaría poder-cosa, pero que él llama la «preponderancia del objeto».[73] Los humanos encuentran un mundo en el cual las materialidades no-humanas tienen poder, un poder que el «yo burgués» niega con sus pretensiones de autonomía.[74] Esto es —en este punto—

aquello que Adorno identifica de materialista en la dialéctica negativa: «la transición a la prioridad del objeto convierte la dialéctica en materialista».[75]

Adorno se atreve a afirmar algo cercano al poderosa, pero no se arriesga a ser *demasiado* payaso. Él rápidamente —muy rápido, desde el punto de vista del materialismo vital— recuerda a cada lector que los objetos siempre están «entrelazados» con la subjetividad humana y que no tiene el deseo de «procurar al objeto el vacío trono del sujeto; sentado en él, el objeto no sería más que un ídolo».[76] Adorno se resiste a decir mucho acerca de la vitalidad no-humana, pues entre más dice, más se aleja de este punto de vista. No obstante, el filósofo alemán trata de atender a esta realidad aislada por medio de la dialéctica negativa, que tiene una afinidad con la teología negativa: la primera honra a la no-identidad como la segunda honraría un dios incognoscible. El «materialismo específico» de Adorno incluye la posibilidad de que exista una divinidad detrás o entre la realidad que se retira. Rechaza cualquier imagen ingenua de la trascendencia, como aquella de un Dios de amor que diseñó el mundo («la metafísica no puede resucitar»[77] después de Auschwitz). Sin embargo, él cree que el deseo por la trascendencia no puede ser eliminado: «si nada prometiera algo trascendente a la vida, tampoco sería posible experimentar nada verdaderamente vivo [...]. Lo trascendente es y no es».[78] Adorno

honra la no-identidad como un *ausente* absoluto, como una promesa mesiánica.[79]

Adorno lucha por describir una fuerza que es *material* en su resistencia a los conceptos humanos, pero *espiritual* en la medida en que puede ser la promesa oscura de un absoluto-por-acontecer. Un materialismo vital es más minuciosamente no-teísta en su presentación: el a-fuera no es una promesa mesiánica.[80] Pero, a pesar de todo, una filosofía de la no-identidad y el materialismo vital comparten la urgencia de cultivar una mayor y más cuidadosa atención al a-fuera.

La ingenua ambición del materialismo vital

Adorno nos recuerda que los humanos pueden experimentar el a-fuera sólo indirectamente, sólo a través de una vaga, aporética o inestable serie de imágenes e impresiones. Pero cuando dice que incluso los conceptos distorsionados «tienen su origen en lo que no es conceptual, ya que son a su vez parte de la realidad, que les obliga a formarse»[81], Adorno también reconoce que la experiencia humana incluye, a pesar de esto, encuentros con un a-fuera activo, enérgico y (casi) independiente. Este a-fuera puede operar a la distancia sobre nuestros cuerpos o como un extraño poder interior, como cuando sentimos la incomodidad de la no-identidad, escuchamos la voz negativa del *daemon* de Sócrates o cuando somos movidos por aquello que Lucre-

cio describió como ese algo en nuestro pecho capaz de pelear y resistir.[82] Existe una fuerte tendencia entre los humanos modernos, seculares y bien educados, de encontrar tales signos aludidos nuevamente a la agencia humana concebida como su fuente fundamental. Este impulso hacia el constructivismo cultural, histórico o lingüístico, que interpreta cualquier expresión del poder-cosa como un efecto y obra de la cultura y los poderes humanos, politiza las apelaciones morales y opresivos a la «naturaleza». Y esto es algo bueno, pero la respuesta constructivista al mundo también tiende a ocultar de la vista cualquier poder-cosa que pueda existir. Así, algo hay que decir acerca de los momentos de ingenuidad metodológica, para postergar la crítica genealógica de los objetos.[83] Este aplazamiento podría manifestarse en un subsecuente mundo de vitalidad no-humana. Para «manifestarse» es necesario tanto recibir como participar de la forma de este mundo común. Lo manifestado aparece a través de los y las humanas, pero no por entera causa de estxs.

Así, cada materialista vital tratará de persistir en aquellos momentos en los cuales se encuentren a sí mismx fascinadx por los objetos, asumiéndolos como pistas de una vitalidad material compartida. Esta sensación de extrañeza y comunalidad incompleta respecto al a-fuera puede inducir a materialistas vitales a tratar lo no-humano (animales, plantas, tierra e, incluso, arte-

factos o mercancías) de manera más cuidadosa, estratégica y ecológica. ¿Pero cómo cultivar esta *ingenuidad*? Una táctica podría ser visitar y ser temporalmente infectado por las desacreditadas filosofías de la naturaleza, tomando el riesgo de ser manchados por la «mácula de la superstición, del animismo, del vitalismo, del antropomorfismo y otras posturas premodernas».[84] Me aventuraré en el vitalismo dentro de los capítulos cinco y seis, pero permítanme hacer una pequeña parada en el antiguo atomismo de Lucrecio, el devoto epicúreo romano.

Lucrecio nos cuenta acerca de cuerpos cayendo en el vacío, cuerpos que no son cosas sin vida, sino materia en constante cambio, componiendo y dejando ensamblajes, esquivándose entre sí:

Se desvían un poco, en un tiempo indeterminado, por lo común, y en lugares no determinados del espacio, tanto que podrías decir que se transformó su movimiento. Pero si no estuvieran acostumbrados a declinar, todos ellos hacia abajo, como las gotas de lluvia, caerían a través del vacío profundo, y no hubiera nacido el choque ni hubiera sido creado el golpe para los primeros elementos: así, la naturaleza no hubiera creado nunca nada.[85]

Louis Althusser describió esto como el «materialismo del encuentro», según el cual los eventos políticos nacen de encuentros casuales entre átomos.[86] El desvío primordial dicta que el mundo no está determinado; afirma que aquello que se tilda de «inanimado» también tiene vida, que tiene en lo profundo una inexplicable vitalidad o energía, un momento de independencia y resistencia respecto a otros cuerpos, entre los que nos encontramos: una clase de poder-cosa.

Hablando con autoridad, la retórica de *De rerum natura* es realista, pues afirma una naturaleza que preexiste y vive fuera de nos: ahí están las partes constituyentes más pequeñas del ser («primordial») y los principios de asociación que los gobiernan.[87] Es fácil criticar este realismo: Lucrecio busca la cosa en sí, pero no hay tal, o al menos no hay manera de captarla o de conocerla sin que esté ya humanizada, pues su condición de objeto aparece en el mismo instante en que algo llega a nuestra conciencia. Adorno nivela esta carga explícitamente contra la fenomenología de Martin Heidegger, que Adorno interpreta como un «realismo» cuyo «empeño es atravesar la capa intermedia de los productos subjetivos convertidos en segunda naturaleza»[88] El objetivo de Heidegger de «intentar filosofar puramente a partir de las cosas, como sin forma» le resulta sin importancia a Adorno, además de que produce una violenta «rabia» contra la no-identidad.[89]

Pero los poemas de Lucrecio —como las historias de Kafka, el documental de Sullivan, las especulaciones de Vernadsky y mi relato de la cuneta en Cold Spring Lane— nos ofrecen este potencial beneficio: puede dirigir la atención sensorial, lingüística e imaginativa hacia la materialidad vital. La ventaja de estas historias, con su ambiciosa ingenuidad, es que, aunque «rechazan [...] el trabajo tropológico, psicológico y fenomenológico implicado en la producción humana de materialidad», lo hacen «en nombre de *afirmar* la fuerza que hay en cuestiones que han sido clausuradas con mucha facilidad por fetiches bastante familiares: la fetichización del sujeto, la imagen y la palabra».[90]

Bibliografía

Nota: todas referencias que tengan la marca “(*)” se pueden encontrar en la bibliografía en línea que comento al inicio del fanzín.

- Adorno, T. (2007). *Dialéctica negativa*. Trad.: Alfredo Brotons Muñoz. Akal. (*)
- (2004). *Negative Dialectics*. Trad.: E. B. Ashton. Routledge. (*)
- (1984). *Dialéctica negativa*. Trad.: José María Ripalda. Taurus. (*)
- Althusser, L. (2006). *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978-87*. Trad.: G. M. Goshgarian. Verso. (*)
- Appadurai, A. (Ed.). (1991). *La vida social de las cosas*. Grijalbo. (*)
- Bennett, J. (2020). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Trad.: Maximiliano Gonnet. Caja Negra.
- Bergson, H. (1963). La evolución creadora. En *Obras escogidas*, pp. 433-755. Trad.: José Antonio Miguez. Aguilar. (*)
- Brown, W. (2006). *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton University Press. (*)
- (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late*

- Modernity. Princeton University Press. (*)
- Buell, J.; DeLuca, T. (1996). *Sustainable Democracy: Individuality and the Politics of the Environment*. Sage.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Trad.: Alcira Bixio. Editorial Paidós. (*)
- (1997). Merely Cultural. *Social Text*, no. 52/53: 265-77. (*)
- Cole, D. (2005) *Affective Literacy*. Ponencia presentada en la ALEA/AATE National Conference, Gold Coast, Queensland, Australia. (*)
- Coole, D. (2000). *Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Post-Structuralism*. Routledge. (*)
- Coole, D.; Frost, S. (2010). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Duke University Press. (*)
- Crawford, T. (1993). An Interview with Bruno Latour; *Configurations* 1, n. 2: 247-68.
- Dean, J. (2002). *Publicity's Secret: How Technoculture Capitalizes on Democracy*. Cornell University Press. (*)
- Deleuze, G. (2014). *Conversaciones*. Trad.: José Luis Pardo. Pre-Textos. (*)
- (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad.: Horst Vogel. Muchnik Editores. (*)
- (1987). *El bergsonismo*. Trad.: Luis Ferrero Carracedo. Ediciones Cátedra. (*)

- Deleuze, G.; Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad.: José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. (*)
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad.: Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Editorial Trotta. (*)
- Dumm, T. L. (1999). *A Politics of the Ordinary*. New York University Press. (*)
- de Vries, H. (2006). Introduction: Before, Around, and Beyond the Theologico-Political. En *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, pp. 1-88. Fordham University Press. (*)
- Edensor, T. (2005). Waste Matter: The Debris of Industrial Ruins and the Disordering of the Material World. *Journal of Material Culture* 10, n. 3: 311-32.
- Feher, M.; Naddaff, R.; Tazi, N. (1989). *Fragments for a History of the Human Body*. Zone.
- Ferguson, K. (1993). *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory*. University of California. (*)
- Foucault, M. (1988). *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*. Trad.: Alan Sheridan. Routledge. (*)
- Gatens, M. (1996). *Imaginary Bodies: Ethics, Power, and Corporeality*. Routledge. (*)
- Gould, S. J. (2002). *The Structure of Evolutionary Theory*. Belknap. (*)

- Hawkins, G. (2006). *The Ethics of Waste: How We Relate to Rubbish*. University of New South Wales Press. (*)
- Heidegger, M. (2009). *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*. Trad.: José M. García Gómez del Valle. Palamedes Editorial. (*)
- Kafka, F. (2009). *Cuentos completos*. Trad.: José Rafael Hernández Arias. Titivillus. (*)
- Lacan, J. (2017). *Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Trad.: Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre. Titivillus. (*)
- Latour, B. (s.f.). *Glosario*. En: *Políticas de la naturaleza. Cómo hacer entrar las ciencias en democracia*. Trad.: Horacio Alperin. Recuperado de https://www.brunolatourenespanol.org/00_Glosario_actante.htm
- _ (s.f.). *Políticas de la naturaleza*. Trad.: Horacio Alperin. Recuperado de https://www.brunolatourenespanol.org/01_destacados_02_pol%20nat%2024.htm; https://www.brunolatourenespanol.org/01_destacados_02_pol%20nat%2000.htm
- _ (2001). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Trad.: Tomás Fernández Aúz. Gedisa Editorial. (*)

- _ (1996). On Actor–Network Theory: A Few Clarifications. *Soziale Welt* 47, n. 4: 369-381. (*)
- Levene, N. (2004). *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*. Cambridge University Press. (*)
- Lucrecio. (2020). *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*. Trad.: Liliana Mercedes Victoria Pégolo y equipo. Editorial Las Cuarenta. (*)
- _ (2001). *On the Nature of Things*. Trad.: Martin Ferguson Smith. Hackett Publishing Company. (*)
- Lyotard. (1996). *Moralidades posmodernas*. Trad.: Agustín Izquierdo. Tecnos. (*)
- Margulis, L.; Sagan, D. (2005). *¿Qué es la vida?* Trad.: Ambrosio García. Tusquets Editores.
- Mathews, F. (2003). *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*. State University of New York Press. (*)
- Melamed, Y. (2011). Spinoza's Anti-Humanism: An Outline. En *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, pp. 147-166. Springer Dordrecht. (*)
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Trad.: Jem Cabanes. Editorial Planeta-De Agostini. (*)
- Mitchell, W. J. T. (2017) *¿Qué quieren las imágenes?* Trad.: Isabel Mellén. Sans Soleil Ediciones. (*)
- _ (2005). *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. University of Chicago Press. (*)
- Rahman, M.; Witz, A. (2002). *What Really Matters? The*

- Elusive Quality of the Material in Feminist Thought. *Feminist Theory* 4, n. 3: 243-261. (*)
- Rancière, J. (2003). Comment and Responses. *Theory and Event* 6, n. 4: n.p.
- (2001). Ten Theses on Politics. *Theory and Event* 5, n. 3: n.p.
- Rorty, R. (1995). Philosophy and the Future. En H. Saatkamp Jr (Ed.) *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, pp. 197-205. Vanderbilt University Press. (*)
- Saler, M. (2004). Modernity, Disenchantment, and the Ironic Imagination. *Philosophy and Literature* 28, n. 1: 137-49.
- Sargisson, L. (2000). *Utopian Bodies and the Politics of Transgression*. Routledge. (*)
- Sharp, H. (2007). The Force of Ideas in Spinoza. *Political Theory* 35, n. 6: 732-55 (*)
- Serres, M. (1994). *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*. Trad.: José Luis Pardo Torío. Pre-Textos.
- Spinoza, B. (2002). *Complete Works*. Trad.: Samuel Shirley. Hackett Publishing Company. (*)
- (1990). *Tratado breve*. Trad.: Atilano Domínguez. Alianza Editorial. (*)
- (1988). *Correspondencia*. Trad.: Atilano Domínguez. Alianza Editorial. (*)
- (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad.: Vidal Peña. Ediciones Orbis.

- Sullivan, R. (1998). *The Meadowlands: Wilderness Adventures on the Edge of a City*. Doubleday.
- Thoreau, H. D. (1949). *The Journal of Henry David Thoreau*. Vol. 2. Houghton Mifflin.
- (1992) *Walden and Resistance to Civil Government*. W. W. Norton.
- (1973). *The Writings of Henry David Thoreau: Walden*. Princeton University Press.
- Tiffany, D. (2001). Lyric Substance: On Riddles, Materialism, and Poetic Obscurity. *Critical Inquiry* 28 n 1: 72-98. (*)

[1] «El reparto de lo sensible es la división del mundo y de mundo [...] una separación entre lo que es visible y lo que no, entre aquello que puede ser oído de lo inaudible». Rancière, «Ten Theses on Politics».

[2] Rancière declara que «la política en general trata de la configuración de lo sensible», es decir que la política consiste en la discusión sobre qué es «lo dado»; trata «acerca de las visibilidades de los lugares y las capacidades de los cuerpos en aquellos lugares» (Rancière, «Comment and Responses»). Concuero con que la política se trate del ordenamiento y reordenamiento del territorio que lxs humanxs pueden sentir o percibir, pero, a diferencia de Rancière, estoy interesada en las «capacidades» de los cuerpos no-humanos (artículos, metales, bayas salvajes, electricidad, células madre y gusanos). En el capítulo siete, me detengo a considerar la teoría de democracia de Rancière.

[3] *Vibrant* en inglés se debe entender como algo viviente, llena de vida, energético, vigoroso, vital, animado, dinámico, no como algo que vibra o brilla. [Nota de Andrés Laguens].

[4] Bergson, «La evolución creadora», p. 477.

[5] Latour, https://www.brunolatourenespagnol.org/00_Glosario_actante.htm

[6] A cerca de este punto, Latour afirma que la frase *nombre de acción* es más apropiada que *actante*, ya que «Sólo más tarde, y partiendo de esas realizaciones, será posible deducir una competencia» (Latour, *La esperanza de Pandora*, p. 367).

[7] Aporético viene de *aporía*: el término *aporía* hace referencia a los razonamientos en los cuales surgen contradicciones o paradojas irresolubles; en tales casos las *aporías* se presentan como dificultades lógicas casi siempre de índole especulativa. [Nota de A. L.]

[8] Deleuze y Guattari, «1227. Tratado de nomadología: la máquina de guerra», *Mil mesetas*, pp. 359-431.

[9] Spinoza, *Ética*, pp. 167-168.

[10] Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 59.

[11] Serres, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*.

[12] Como Michael Saler anota, este encantamiento, desde la Edad Media, ha «significado [para el humano] tanto el “deleite” de cosas maravillosas como el potencial de ser embrujado, de ser engañado» («Modernity, Disenchantment, and the Ironic Imagination», p. 138).

[13] *Mil mesetas*, p. 261.

[14] Cole. «Affective Literacy», pp. 5-9.

[15] Ver *El animal que luego estoy si(gui)endo*, de Derrida.

- [16] Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 23. En el primer capítulo discuto esta actitud payasa de Adorno.
- [17] Bruno Latour describe de «simétrica» a esta disposición de tratar a lo humano y a las cosas. Para mejor comprensión de este tema, ver «Interview with Bruno Latour», de Crawford.
- [18] Brown, *Regulating Aversion*, pp. 11, 203.
- [19] «No confundir la justificación con la motivación. Las actuales políticas imperiales de Estados Unidos han sido forjadas desde los intereses del poder político que tienen poco que ver con [...] los temas que he discutido aquí». *Ibid.*, p. 251.
- [20] Ver el libro *Utopian Bodies and the Politics of Transgression*, de Lucy Sargisson.
- [21] Puede revisarse el libro *Publicity's Secret*, de Jodi Dean.
- [22] Foucault, «Confinement, Psychiatry, Prison», *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, p. 209.
- [23] Diana Coole ofrece una historia de este motivo en *Negativity and Politics*.
- [24] Para una mejor discusión acerca del lugar de la noción del materialismo activo en el materialismo histórico, ver el artículo «The Inertia of Matter and the Generativity of Flesh», de Diana Coole en el libro

New Materialisms, pp. 92-115.

[25] Hay una gran variedad de buen trabajo sobre teorías feministas, estudios *queer* y estudios culturales por citar aquí. Los tres volúmenes de *Fragments for a History of the Human Body*, editados por Feher, Nadaff y Tazi, ofrece un mapa de este terreno. Ver también «What Really Matter?», de Rahman y Witz; *Cuerpos que importan* o «Merely Cultural», de Butler; *States of Injury*, de Brown; *The Man Question*, de Ferguson; e *Imaginary Bodies*, de Gatens.

[26] ¿Qué quieren las imágenes?, pp. 200-201. La cita de Foucault es de *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, p. 245 y está traducida por Isabel Mellén. La lata de sardinas hace su aparición en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, de Jacques Lacan: «Un día, estaba en un pequeño barco con unas pocas personas que eran miembros de una familia de pescadores de un pequeño puerto. En aquel momento, nuestra Bretaña aún no había alcanzado la etapa de la gran industria, ni del barco pesquero, y el pescador pescaba en su cáscara de nuez, por su cuenta y riesgos. [...] Así que un día, cuando esperábamos el momento de retirar las redes, el tal Petit-Jean [...] me enseñó algo que estaba flotando en la superficie de las olas. Se trataba de una pequeña lata, más precisamente, de una lata de sardinas. Floataba bajo el sol, testimonio de la industria de conservas que, por lo demás, nos tocaba abastecer. Resplan-

decía bajo el sol. Y Petit-Jean me dice —¿Ves esa lata? ¿La ves? Pues bien, ¡ella no te ve! [...] Si algún sentido tiene que Petit-Jean me diga que la lata no me ve se debe a que, en cierto sentido, pese a todo, ella me mira. Me mira a nivel del punto luminoso, donde está todo lo que me mira, y esto no es una metáfora» (pp. 80-81).

[27] Spinoza, *Ética*, III, proposición VI.

[28] Mathews, *For Love of Matter*, p. 48.

[29] Spinoza, *Ética*, IV, proposición XXXVII, escolio I.

[30] *Ibid.*, IV, prefacio.

[31] Spinoza, *Correspondencia*, p. 337. En esta famosa carta, Spinoza vincula su teoría del conatus a una crítica de la noción de libre albedrío humano: «Sin duda esa piedra, como tan sólo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creará que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere. Y esta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados». (*Ibid.* p. 337). Hasana Sharp argumenta que la analogía entre humanos y piedras «no es hiperbólica como pareciera a primera vista. Para Spinoza todos los seres, incluidas las piedras, [...] tienen una potencia de pensar que corresponder a una potencia de sus cuerpos para estar dispuestos de

distintas maneras, para afectar y ser afectados. [...] Asimismo, cada ser en la medida en que preserva su integridad entre una infinidad de otros seres, como una piedra seguramente hace, está dotado de [...] un deseo de [...] preservar y mejorar su vida en la medida en que su naturaleza lo permita». (Sharp, «The Force of Ideas in Spinoza», p. 740).

[32] Levene, *Spinoza's Revelation*, p. 3. Yitzhak Melamed va aún más lejos al decir que «ya que la doctrina del conatus [...] provee los fundamentos para la teoría moral spinoziana, parece que podríamos, incluso, construir una teoría moral para hipopótamos y rocas». (Melamed, «Spinoza's Anti-Humanism», p. 161).

[33] De Vries, «Introduction: Before, Around, and Beyond the Theologico-Political», p. 4

[34] *Ibid.*, p. 6.

[35] De Vries parece afirmar esta sentencia cuando se pregunta si la imagen de Spinoza de la interacción de unos *cuerpos* movidos por el conatus pueden dar cuenta de la aparición de lo nuevo: «pareciera que el exceso, el don, el evento [...] no tienen lugar aquí» (*Ibid.*, p. 22). ¿Por qué? Porque el único lugar plausible de creatividad es, para de Vries, uno que es «casi-espiritual» y, por ende, responde al segundo atributo de Dios/Naturaleza de Spinoza: *pensamiento* o ideas. Pero, ¿qué pasa si la materialidad misma alberga una vitalidad creativa?

[36] Gould, *Structure of Evolutionary Theory*, p. 1338.

[37] Acerca de la efectividad de la basura, ver el fascinante texto «Waste Matter», de Edensor, y *The Ethics of Waste*, de Hawkins.

[38] Ver *Politics of the Ordinary*, p. 7, de Dumm, para una evaluación más detallada del «oscuro poder de lo ordinario». Mi intento de hablar a nombre de las «cosas» es un proyecto complementario al intento de este autor de extraer lo ordinario como un posible lugar de resistencia a las prácticas convencionales y normalizadoras.

[39] Thoreau, *Writings*, p. 111 (Thoreau entrenó su mirada hacia las cosas con la fe de que «la percepción de las superficies siempre tendrá el efecto de un milagro para una mente cuerda», *Journal*, p. 313); Spinoza, *Ética*, II, proposición XIII, escolio; Merlau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 214.

[40] Para un buen análisis de las implicaciones para la democracia de la cultura del *trash-and-waste*, pueden revisar *Sustainable Democracy*, de John Buell y Thomas DeLuca.

[41] Sullivan, *Meadowlandas*, pp. 96-97.

[42] De Landa, *A Thousand Years of Nonlinear History*, p. 16. Aunque encontré una versión traducida por Carlos De Landa, preferí tener como referente el original en inglés debido a algunas discrepancias muy notorias entre ambas versiones. [Nota del José].

- [43] Kafka, *Cuentos completos*, p. 229.
- [44] *Ibid.*
- [45] *Ibid.*
- [46] *El bergsonismo*, p. 100.
- [47] Margulis & Sagan, *¿Qué es la vida?*, p. 45.
- [48] Latour, «On Actor-Network Theory: A Few Clarifications», p. 373.
- [49] Latour, *Políticas de la naturaleza*.
- [50] De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, p. 123.
- [51] Tyffany, «Lyric Substance», p. 74. Tiffany expone una analogía entre los acertijos [de tradición lírica anglosajona] y materialidad per sé: ambas están suspendidas entre el sujeto y el objeto y se comprometen en «transustanciaciones» de lo orgánico a lo inorgánico y de lo terrenal a lo divino. En el desarrollo de su materialismo, a partir de un análisis de formas literarias, Tiffany desafía la longeva norma que dicta que la ciencia es «el único árbitro en la determinación de la materia» (p. 75). El autor quiere forzar «la cerradura que actualmente bloquea al crítico literario de abordar el problema de la sustancia material» (p. 77).
- [52] Pietz, «Death of the Deodand».
- [53] Frow, «A Pebble, a Camera, a Man», p. 283.

[54] De Landa, *A Thousand Years of Nonlinear History*, p. 26.

[55] *Ibid.*, pp. 26-27.

[56] A pesar de esto, como lo discutiré en el capítulo dos, es más preciso decir que esta eficacia pertenece menos a los minerales solos que a las actividades combinadas de una diversidad de cuerpos y fuerzas actuando como un *agente-ensamblaje* [agentic assemblage].

[57] Margulis y Sagan, *¿Qué es la vida?*, p. 44.

[58] Lyotard, *Moralidades posmodernas*, p. 72.

[59] Rorty, "Philosophy and the Future", *Rorty and Pragmatism*, p. 199.

[60] También discutiré, al final del capítulo dos, que la eficacia de la moral para abordar problemas sociales está sobrevalorada. El antimoralismo que trae consigo el materialismo vital es un juego peligroso, y deseo que nadie lo lleve a su extremo lógico. No apunto a eliminar la práctica del juicio moral, sino a incrementar la fricción contra el «reflejo moralista».

[61] Conviene, a mi modo de ver, no dejarse «achicopalar» por la jerga filosófica que, en este apartado, Bennett apropia de Adorno (con su característico —denso— estilo). Como mencioné en la nota sobre esta traducción, el asunto de la *diferencia*, como problema filosófico en Occidente es importante, por lo

que vale la pena traerlo a colación, sobre todo para quienes no están familiarizados con este campo (que podría resultar en una experiencia medio desagradable de lectura de este texto que, hasta el momento, no resultaba tan técnico). Luego de la Edad Media (y por «herencia» aristotélica), la identidad, el sujeto y el ser están solapados. Se entendía por diferencia los accidentes en los sujetos y, por tanto, aspectos no constitutivos de los seres, universales y trascendentes. La diferencia se entiende, en este momento, no sólo como aquello que hace particular a una entidad, sino también aquello que lo hace «imperfecto» y, de ahí, «malvado» o «abyecto», pero también aquello que resulta ser un «afuera del conocimiento» (como el noúmeno kantiano). Sin duda, este aspecto moral de la diferencia ha sido estudiada también desde la filosofía del siglo XX para entender la génesis de la biopolítica y las particulares formas de aparición de gestión de esa diferencia. Es decir, lo que resulta ser en una primera instancia un problema epistemológico (cómo conocer o cómo conocemos el mundo) y ontológico (qué es el mundo) se convierte para Adorno en un problema moral y ético y, sumado a esto —y siguiendo el programa de Bennett—, en un problema ecológico. En este caso, la no-identidad de las cosas, de la materia vibrante, tiene que ver con tratar aquello que de diferente tiene respecto al «imperio» humano, puesto en duda por la filósofa en su texto. Su búsqueda es, precisamente, ver que este supuesto imperio contiene

dentro de sí aquella vitalidad que al mismo tiempo nota en las cosas, es decir, aquella diferencia que resultaba abyecta en otro momento, desechable.

[62] En el original, la cita que Bennett hace es extraída de la traducción al inglés de E. B. Asthon, de 1973, publicada por Continuum, en Nueva York. En esta traducción, la cita es la siguiente: **“What we may call the thing itself is not positively and immediately at hand. He who wants to know it must think more, not less, than the point of reference of the synthesis of diversity, which is the same, at bottom, as not to think at all”** (en adelante: EA, 189). Lo resaltado en negrita corresponde a la cita textual hecha por la filósofa que, como puede verse, no corresponde exactamente a la aquí presentada. La construcción sintáctica en ambas varía un poco, por lo que, para mantener lo mejor posible el sentido total de la frase original de Adorno, he decidido dejar la frase completa sin cortarla, como sí lo hace la autora. En las obras consultadas: traducción de Ripalda, en adelante JR (Adorno, 1975), p. 190; y la de Brotons, en adelante AB (Adorno, 2007), p. 179. [N. J.].

[63] Aquí las traducciones de JR y AB difieren, nuevamente, de la de EA: «The physical moment tells our knowledge that suffering ought not to be, that things should be different “Woe speaks: ‘Go.’” Hence the convergence of specific materialism with criticism, with social change in practice. It is not up to the individual sufferer to abolish suffering or mitigate it to a

degree which theory cannot anticipate, to which it can set no limit», p. 203.

En JR: «La componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar. “Padecer es algo preceder”. Es el punto en que convergen lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad. Suprimir el sufrimiento o aliviarlo (hasta un grado indeterminable teóricamente, que no se deje imponer límites) no es cosa del individuo que lo padece [...]» p. 204.

En AB: «El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar. “El dolor habla: pasa”. Por eso lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora. La abolición del sufrimiento o su alivio hasta un grado que no se puede anticipar teóricamente [...]», p. 191.

[64] De nuevo, aquí hay una discrepancia entre las fuentes consultadas, las revisadas por mí en español y la citada por Bennett en inglés. La cita que agrega aquí la filósofa puede traducirse, de manera más o menos literal desde el inglés, de la siguiente manera: «los objetos no se convierten en conceptos sin dejar detrás de sí un residuo» («objects do not go into their concepts without leaving a remainder», EA, p. 5). Por otro lado, las traducciones al español pierden esa suerte de imagen mecanicista que sí tiene la fórmula de Ashton. Dejo esta versión, ajustada a las consultadas en es-

pañol, más que todo para facilitar la consulta a quienes se interesen en profundizar. JR, p. 13; AB, p. 17. [N. J.].

[65] JR, p. 15; AB, p. 19.

[66] Romand Coles ofrece una duradera interpretación de Adorno como un teórico ético: la dialéctica negativa es una «moral del pensamiento» que puede promover la generosidad hacia otros y hacia la *diferencia* en un mismo. Coles argumenta que Adorno busca una manera de reconocer y, de este modo, mitigar la violencia ejercida por la conceptualización y el sufrimiento impuesto por la búsqueda de conocer y controlar todas las cosas. Coles, *Rethinking Generosity*, capítulo dos.

[67] JR, p. 20. «En verdad todos los conceptos, incluidos los filosóficos, acaban en lo no-conceptual, pues son por su parte momentos de la realidad, la cual -primariamente con fines de dominio de la naturaleza- necesita de su formación», AB, p. 23.

[68] JR, p. 50. «[...] sabe distinguir aun lo mínimo y lo que se escabulle al concepto [...]», AB, p. 52.

[69] JR, p. 50. Esta cita en AB no aparece. Hay aquí una discrepancia bastante fuerte; revisar: pp. 51-52.

[70] Esta traducción es mía desde la versión en inglés. La de JR es: «La dialéctica negativa entrena en sus endurecidos objetos aquella posibilidad que les robó

su realidad, pero sigue transparentándose en cada uno de ellos», p. 58. La diferencia entre ambas me parece palpable y, sobre todo por cuestiones de cercanía al texto de Bennett, preferí traducir la versión de EA. La de AB es más parecida, pero menos clara gramaticalmente: «Aquello con que la dialéctica negativa penetra sus endurecidos objetos es la posibilidad por la que la realidad de éstos ha engañado y que sin embargo se ve en cada uno de ellos», p. 59. [N. J.]

[71] JR, p. 23; AB, p. 25.

[72] JR p. 204; AB, p. 191.

Adorno también describe este dolor como la «culpa de una vida que, como un mero hecho, sofocará otra vida». Para Coles es una «incomodidad continua que pide nuestros esfuerzos críticos» (*Rethinking Generosity*, p. 89). Adorno no elabora o defiende su afirmación acerca de cómo el dolor surgido de una falla conceptual puede provocar o motivar una voluntad ética que compense el dolor de la injusticia social. Sin embargo, alguna defensa sí es necesaria, ya que la historia ha demostrado que, incluso si los dolores de la no-identidad engendran en el yo la idea de que «las cosas deben ser diferentes», este despertar moral no siempre resulta en un «cambio social en la práctica». En otras palabras, parece haber una segunda brecha en seguida de la brecha entre la cosa y el concepto que necesita ser direccionada: una brecha entre reconocer el sufrimiento de otros y un compromiso en

acciones que mejoren estas situaciones. En otro espacio he argumentado que una fuente de energía necesaria es el amor hacia el mundo, o un encantamiento hacia el mundo de la materialidad vital [or an enchantment with a world of vital materiality]. Adorno ve, por otro lado, más potencia ética en el sufrimiento y en el sentimiento de pérdida. Él «desdeñó el paso a la afirmación» (AB, p. 353; JR, p. 385), afirmando que la experiencia de la «plenitud de la vida» es «inseparable [...] de un deseo en el que la violencia y la subyugación son inherentes [...]. No hay plenitud sin presunción» (JR, p. 378; AB, p. 347). En la no-identidad hay oscuridad y pesadumbre y se hace a sí misma cognoscible con una mínima distorsión en la forma de un inarticulado sentimiento de resistencia, sufrimiento o dolor. Desde la perspectiva del materialismo vital, Adorno se tambalea en el límite de lo que Thomas Dumm describió como «la abrumadora sensación de pérdida que podría empantanarnos cuando se acerca a nosotros la incompresible vastedad de las cosas» (*Politics of the Ordinary*, p. 169).

[73] JR, p. 185; AB, p. 174.

[74] «Una filosofía exigente mirará con recelo todo lo que sea pensar en el predominio del objeto. [...] Ya según Kant, la autonomía no puede ser dominada por la prepotencia de lo heterónomo, y tal aseveración, después repetida infinitas veces y en infinitas variaciones, querría conjurar la sospecha lacerante de la

contraria. Este subjetivismo filosófico acompaña ideológicamente, en forma de fundamentación, la emancipación del yo burgués» (JR, p. 190). [Para revisar la versión de AB: p. 179. N. J.].

[75] JR, p. 193; AB, 182.

[76] JR, p. 183; AB, 172.

[77] JR, p. 402; AB, p. 369.

[78] JR, p. 375; AB, p. 344.

Puede que la brecha entre concepto y cosa nunca se cierre y, de acuerdo a Albrecht Wellmer, Adorno cree que esta falta de conciliación puede ser soportada sólo «en el *nombre* de un absoluto, el cual, a pesar de estar a oscuras, no es la *nada*. Entre el ser y el no-ser del absoluto permanecen una infinidad de pequeñas grietas a través de las cuales un destello de luz cae sobre el mundo, la luz de un absoluto que está por existir» (Wellmer, *Endgames*, p. 171; énfasis de J. Bennett).

[79] Gracias a Lars Tønder por alertarme acerca de la dimensión mesiánica del pensamiento de Adorno. Una puede aquí notar la admiración del filósofo por Kant, a quien había como si hubiera encontrado una forma de asignarle a la trascendencia un rol importante mientras lo hacía en principio inaccesible: «Lo que los seres limitados dicen sobre la trascendencia es la apariencia de esta; pero, como bien notó Kant, una apa-

riencia necesaria. De ahí tiene la salvación de la apariencia, objeto de la estética, su incomparable importancia metafísica» (JR, p. 392. [AB, p. 360]). Para Adorno, «la idea de verdad, la primera entre las ideas metafísicas, [impulsa a] quien cree en Dios, por eso mismo no puede en él. La posibilidad a que se refiere el nombre de la divinidad, la retiene el que no cree» (JR, p. 399. [AB, p. 367]). De acuerdo a Coles, a Adorno no le importa si el reino trascendente existe realmente; lo que le importa es «exigir [...] que tenga un lugar en el pensamiento» por su promesa (*Rethinking Generosity*, p. 114).

[80] No hay, por supuesto, una manera definitiva de probar cualquier imaginario ontológico. Morton Schoolman argumenta que la aproximación de Adorno, que explícitamente deja abierta la posibilidad de un poder divino de la trascendencia, es preferible a un materialismo que parezca clausurar la cuestión. Para más, ver *Reason and Horror*, de M. Schoolman.

[81] JR, p. 20; AB, p. 23.

[82] «¿Acaso ya ves, entonces, aunque una fuerza impulse a muchos y los obligue a avanzar siempre en posición a su voluntad y a ser arrastrados con precipitación, que, no obstante, existe en nuestro pecho algo que puede luchar en contra y ser un obstáculo?». Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, p. 259. El equipo de traducción al español agrega una nota que se me hace simpático agregar: «El

sustantivo *pectus* primeramente refiere al pecho como sede del ánimo (*animus*) y del corazón (*cor*). Entre otras cosas el ánimo es facultad intelectual que interpreta los estímulos sensoriales y dirige la intención del cuerpo. *Pectus*, por otro lado, puede reflejar el aspecto emocional y moral de un ser humano», *ibid.*, p. 259. [N. J.].

[83] En respuesta a la declaración de Foucault: «acaso un día el siglo será deleuziano», Deleuze describe su propia obra como «ingenua»: «[Foucault] quizá quisiera decir que yo era el más ingenuo de los filósofos de nuestra generación. En todos nosotros se encuentran temas como la multiplicidad, la diferencia, la repetición. Pero yo propongo conceptos casi en bruto, mientras que otros trabajan con más mediaciones. Nunca me han preocupado la superación de la metafísica o la muerte de la filosofía [...]. Nunca he abandonado un cierto empirismo [...]. Quizá fuera eso lo que Foucault quería decir: yo no era el mejor sino el más ingenuo, [produciendo] como una especie de arte bruto, si puede decirse así; no es el más profundo sino el más inocente» (Deleuze, *Conversaciones*, p. 144). Agradezco a Paul Patton por esta referencia.

[84] Mitchell, *¿Qué quieren las imágenes?*, p. 192.

[85] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, p. 253. Para el filósofo romano no existen cuerpos o fuerzas sobrenaturales. Si algunas veces parece que tenemos experiencias espirituales

eso sólo ocurre porque algunas clases y colecciones de cuerpos existen por debajo del umbral de la percepción sensorial humana.

[86] “Sin desvío y encuentros, [no habría] más que elementos abstractos [...]. Tanto es así que podemos decir que la existencia misma de los átomos se debe nada más que al desvío y al encuentro previo el cual sólo llevaban a una existencial fantasmal”; Althusser, *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978-87*, p. 169.

[87] La física lucreciana es la base de su rechazo a la religión; su exposición sobre la muerte como la reconfiguración de un estado primordial basada, necesariamente, en la movilidad esencial de la materia; y su consejo ético acerca de cómo vivir bien mientras existe en uno la configuración material vigente.

[88] JR, pp. 82-83 [AB, p. 83]. Para Adorno, Heidegger, víctima del «tedio que produce el encarcelamiento subjetivo del conocimiento», se convence de que lo trascendente es inmediato a la subjetividad, pero sin que esta resulte manchada por el concepto (ibid., p. 83). Pero a mí no me parece que Heidegger reclame por la inmediación. Para más al respecto, ver *La pregunta por la cosa*, de Heidegger.

[89] Para Marx también el realismo ingenuo es la filosofía por superar. Escribió su disertación doctoral acerca del «materialismo metafísico» de Demócrito y,

en él, Marx estuvo en contra del objetivismo ingenuo que eventualmente daría forma a su «materialismo histórico». Este no se centrará en la materia, sino en las estructuras socioeconómicas cargadas del poder humano.

[90] Esta es una explicación que hace Bill Brown acerca del libro *La vida social de las cosas*, de Arjun Appadurai, en su ensayo «*Thing Theory*» (pp. 6-7).

Este librito fue diagramado en
Scribus, impreso en riso y
armado a mano en el taller sin
nombre en el año 2023.

Para piratiar este texto se usó
la familia de fuentes Lora.

las gracias son para ele, samti y riso rp

MATERIA VIBRANTE
UNA ECOLOGÍA POLÍTICA DE LAS COSAS

Jane Bennet

Traducción: Andrés Laguens
e ignacio escobar

Portada por: __nube

Esta publicación pirata puede ser
reproducida por los medios que se crean
necesarios y la imaginación permita