

Una montaña de basura, un trozo de metal, gusanos hambrientos, huracanes y células madre son algunos de los protagonistas de este ambicioso trabajo de Jane Bennett en el que expone por primera vez su teoría de una materialidad viva. Nuestro hábito conceptual tiende a dividir el mundo en elementos inorgánicos y vida orgánica y a trazar una distinción jerárquica entre lo humano y lo no-humano. ¿Pero qué pasaría si asumiéramos el desafío de dejar de considerar a la materia como una sustancia no organizada o inerte? ¿Y si en lugar de relegar a la naturaleza a ser el escenario pasivo de nuestro drama humano le otorgáramos también capacidad de acción?

La perspectiva materialista ha ocupado, desde Marx en adelante, un rol central en el campo de las ciencias sociales. Pero la mayoría de las veces se refiere a las estructuras económicas o a los significados humanos "encarnados" en los objetos y suele pasar por alto lo que estos objetos mismos son capaces de hacer. Los nuevos materialismos, un rico campo de investigación crítica surgido en los últimos años y del que esta obra es un claro exponente, se proponen profundizar esta preocupación. Valiéndose de autores como Spinoza, Bergson, Deleuze o Latour, Bennett desarrolla aquí una teoría de la agencia distributiva que expresa los poderes activos que emanan de las cosas. La coexistencia y la mutua afectación entre entidades biológicas, tecnológicas, geológicas y climáticas se vuelven cada vez más evidentes en el contexto actual de crisis ambiental por lo que este libro implica un proyecto filosófico, pero también político. Tal como sugiere la autora, los patrones de consumo podrían cambiar si cayéramos en la cuenta de que aquello que vemos como desperdicio es en realidad un mundo sujeto a infinidad de imperceptibles transformaciones. Lo mismo podría ocurrir en el campo de la salud pública, si el acto de alimentarse, por ejemplo, fuera entendido como un encuentro entre cuerpos diversos. ¿Y qué supondría para el rumbo de la política energética si no tratáramos a la electricidad simplemente como un recurso o una mercancía, sino también como un ensamblaje complejo de electrones, carbón, viento y programas informáticos?

Traducción / Maximiliano Gonnet

COLECCIÓN
FUTUROS PRÓXIMOS

45



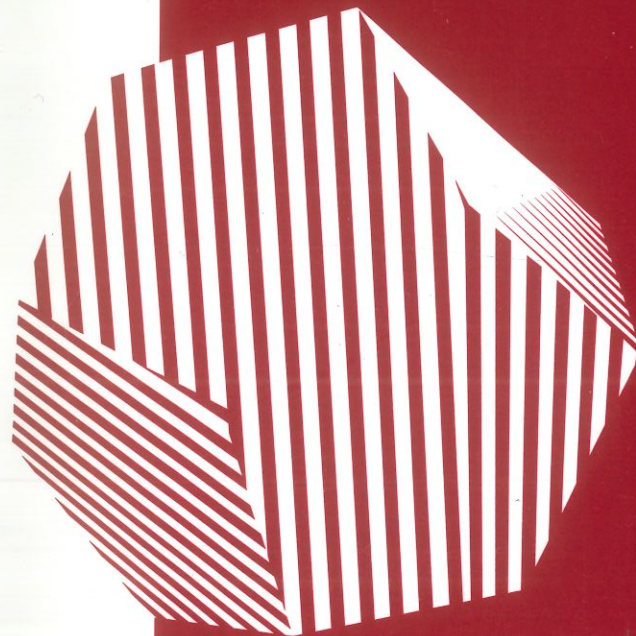
MATERIA VIBRANTE

JANE BENNETT

JANE BENNETT

MATERIA VIBRANTE

Una ecología política de las cosas



Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Queda prohibida la reproducción total o parcial de
esta obra sin la autorización por escrito del editor.

Bennett, Jane
Materia vibrante. Una ecología política de las cosas
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
Caja Negra, 2022.
268 p.; 20 x 13 cm. - (Futuros Próximos, 45)

Traducción de Maximiliano Gonnet
ISBN 978-987-48226-8-0

1. Filosofía Contemporánea. 2. Política. 3. Ecología.
I. Gonnet, Maximiliano, trad. II. Título.
CDD 191

Título original: *Vibrant Matter*.
A Political Ecology of Things (Duke University Press)

© Duke University Press, 2010
© Caja Negra Editora, 2022

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Coordinación: Sofía Stel
Diseño de colección: Consuelo Parga
Diseño de tapa: Emmanuel Prado
Maquetación: Cecilia Loidi
Corrección: Yasmín Fardjome

JANE BENNETT

MATERIA VIBRANTE

Una ecología política de las cosas

Traducción / Maximiliano Gonnet

CAJA
NEGRA 03
FUTUROS
PRÓXIMOS

ÍNDICE

<u>9</u>	Prefacio
<u>33</u>	1. La fuerza de las cosas
<u>69</u>	2. La agencia de los ensamblajes
<u>105</u>	3. Materia comestible
<u>131</u>	4. Una vida del metal
<u>151</u>	5. Ni vitalismo ni mecanicismo
<u>189</u>	6. Las células madre y la cultura de la vida
<u>211</u>	7. Ecologías políticas
<u>239</u>	8. Vitalidad e interés propio
<u>263</u>	Agradecimientos



PREFACIO



Este libro tiene un proyecto filosófico y, asociado a él, un proyecto político. El proyecto filosófico es el de pensar detenidamente una idea extendida entre las mentes modernas: la idea de la materia como algo pasivo, rudo, bruto o inerte. Este hábito de analizar el mundo en términos de materia sorda (ello, las cosas) y vida vibrante (nosotros, los seres) es un "reparto de lo sensible", para decirlo con Jacques Rancière.¹ Las cuarentenas de la materia y la vida hacen que ignoremos la vitalidad *de* la materia y los vívidos poderes *de* las formaciones materiales, como por ejemplo el modo en que los ácidos grasos omega-3 pueden alterar los estados de ánimo humanos, o el modo en que nuestra basura no se encuentra "lejos" en los vertederos, sino que en este preciso momento está generando corrientes dinámicas de sustancias químicas y gases volátiles de metano.² Volveré una y otra vez sobre las figuras de la "vida" y la "materia", desestabilizándolas hasta que empiecen a parecer extrañas, más o menos como el modo en que una palabra habitual puede, al ser repetida, convertirse

en un sonido extraño y sin sentido. En el espacio abierto por este extrañamiento puede comenzar a tomar forma una *materialidad vital*.

O, más bien, puede tomar forma nuevamente, pues una variante de esta idea ya encontró su expresión en las experiencias infantiles de un mundo habitado por cosas animadas antes que por objetos pasivos. Intentaré volver a invocar, despertar eso que Henri Bergson describió como "una creencia latente en la espontaneidad de la naturaleza".³ Asimismo, la idea de materia vibrante tiene una larga (y, si no latente, al menos no dominante) historia filosófica en Occidente. También volveré a invocar esta historia, valiéndome en particular de los conceptos y afirmaciones de Baruch de Spinoza, Friedrich Nietzsche, Henry David Thoreau, Charles Darwin, Theodor Adorno, Gilles Deleuze y los vitalismos de principios de siglo XX de Bergson y Hans Driesch.

El proyecto político del libro es, para decirlo de la manera más ambiciosa, promover interacciones más inteligentes y sustentables con la materia vibrante y las cosas animadas. Una pregunta rectora: ¿cómo cambiarían las respuestas políticas a los problemas públicos si nos tomáramos en serio la vitalidad de los cuerpos (no-humanos)? Por "vitalidad" entiendo la capacidad de las cosas -comestibles, mercancías, tormentas, metales- no solo para obstaculizar o bloquear la voluntad y los designios de los humanos, sino también para actuar como cuasi agentes o fuerzas con sus propias trayectorias, inclinaciones o tendencias. Mi aspiración es la de articular una materialidad vibrante que corre en paralelo a y al interior de los humanos, a fin de ver cómo los análisis de los acontecimientos políticos podrían cambiar si le diéramos más importancia a la fuerza de las cosas. ¿Cómo cambiarían los patrones de consumo, por ejemplo, si lo que tuviéramos enfrente no fueran desperdicios, desechos, basura o "el reciclado", sino una acumulación cada vez

mayor de materia vibrante y potencialmente peligrosa? ¿Qué diferencia implicaría para la salud pública si el acto de comer fuera entendido como un encuentro entre cuerpos diversos y abigarrados, uno de los cuales es el mío, la mayoría no, y ninguno de los cuales logra nunca imponerse por sobre los demás? ¿Qué problemas surgirían de la investigación con células madre en ausencia del supuesto según el cual la única fuente de vitalidad en la materia es un alma o un espíritu? ¿Qué diferencia implicaría para el rumbo de la política energética si la electricidad no fuera entendida simplemente como un recurso, una mercancía o una instrumentalidad, sino también, y en un sentido más radical, como un "actante"?

El término es de Bruno Latour: un actante es una fuente de acción que puede ser o bien humana o bien no-humana; es aquello que posee eficacia, que es capaz de *hacer* cosas, que tiene la suficiente coherencia como para introducir una diferencia, producir efectos, alterar el curso de los acontecimientos. Es "cualquier entidad que modifica a otra entidad en una prueba", algo cuya "competencia es deducida de [su] rendimiento" antes que postulada con anterioridad a la acción.⁴ Algunos actantes quedan mejor caracterizados como protoactantes, pues estos rendimientos o energías son demasiado pequeños o demasiado veloces como para ser "cosas".⁵ Admiro el esfuerzo de Latour por desarrollar un vocabulario que aborde las múltiples modalidades y grados de efectividad, por empezar a describir una agencia más *distributiva*. Latour elude estratégicamente eso que con frecuencia se considera como distintivo o incluso exclusivo de los humanos, y yo haré lo mismo. Al menos por un momento y hasta cierto punto. Pongo la máxima atención en "cosas" específicas, observando las peculiares capacidades o los poderes efectivos de determinadas configuraciones materiales. Intentar, como lo hago, presentar a los actantes humanos y no-humanos en un plano menos vertical de lo

habitual equivale a poner entre paréntesis la cuestión de lo humano, así como a eludir la rica y diversa literatura sobre la subjetividad y su génesis, sobre sus condiciones de posibilidad y sus límites. El proyecto filosófico de nombrar el punto donde comienza y termina la subjetividad muy a menudo está ligado a fantasías acerca de una singularidad humana a ojos de Dios, de una huida de la materialidad o de una dominación de la naturaleza; e incluso allí donde no lo está, sigue siendo una empresa aporética o quijotesca.

Así pues, en lo que sigue dejo en un segundo plano la cuestión, por lo demás importante, de la subjetividad, a fin de poder concentrarme en la tarea de desarrollar un vocabulario y una sintaxis para -y, por tanto, un mejor discernimiento de- los poderes activos que emanan de los no-sujetos. Quiero destacar eso que habitualmente es mantenido en la sombra: la agencia material o la efectividad de las cosas no-humanas o no-del-todo-humanas. Intentaré hacer una comida con los restos que quedan fuera del banquete de la teoría política elaborada al estilo antropocéntrico. En este sentido, soy consciente del cargo de autocontradicción performativa: ¿no es, en definitiva, un sujeto humano el que formula esta teoría de la materia vibrante? Sí y no, pues argumentaré que lo que parece ser una contradicción performativa bien puede disiparse si uno somete a revisión las nociones estratégicas de materia, vida, interés propio, voluntad y agencia.

¿Por qué reivindicar la vitalidad de la materia? Porque sospecho que la imagen de una materia muerta o completamente instrumentalizada alimenta la soberbia humana y esas fantasías nuestras de conquista y consumo que están destruyendo la Tierra. Esa imagen nos impide reconocer (ver, escuchar, oler, saborear, sentir) una gama más amplia de los poderes no-humanos que circulan alrededor y al interior de los cuerpos humanos. Estos poderes materiales, que pueden ayudar o destruir,

enriquecer o inhabilitar, ennoblecer o degradarnos, en cualquier caso exigen nuestra atención, o incluso nuestro "respeto" (siempre y cuando se entienda este término más allá de su sentido kantiano). Puede que la figura de una materia intrínsecamente inanimada sea uno de los factores que obstaculizan el surgimiento de modos de producción y consumo más ecológicos y materialmente sustentables. Lo que motiva mis afirmaciones es una preocupación interesada o conativa por la supervivencia y la felicidad *humanas*: quiero promover formas de cultura humana más ecológicas y encuentros más amables entre las materialidades de las personas y las materialidades de las cosas. (El carácter "ecológico" de un materialismo vital es el foco de los últimos dos capítulos.)

En el "Tratado de nomadología", Deleuze y Guattari experimentan con la idea de un "vitalismo material" según el cual la vitalidad es inmanente a la materia-energía.⁶ Ese proyecto ha ayudado a inspirar el mío. Al igual que Deleuze y Guattari, me baso selectivamente en las tradiciones epicúrea, spinozista, nietzscheana y vitalista, así como en una serie de escritores contemporáneos de ciencia y literatura. Necesito toda la ayuda posible, pues este proyecto supone la realización de distintas tareas simultáneamente: (1) delinear una ontología positiva de la materia vibrante que en ocasiones tensa hasta un punto crítico los conceptos heredados de agencia, acción y libertad; (2) disolver los binomios ontoteológicos vida/materia, humano/animal, voluntad/determinación y orgánico/inorgánico utilizando argumentos y otros medios retóricos para provocar en los cuerpos humanos una apertura estético-afectiva hacia la vitalidad material; (3) esbozar un estilo de análisis político que pueda dar mejor cuenta de las contribuciones de los actantes no-humanos.

De manera que, en lo que sigue, intentaré dar cuenta de las materialidades vitales que fluyen a través y alrededor de nosotros. Aunque los movimientos y la efectividad

de las células madre, la electricidad, la comida, la basura y los metales son fundamentales para la vida política (y para la vida humana *per se*), casi tan pronto como aparecen en público (a menudo, en un primer momento, trastocando los proyectos o las expectativas humanas), estas actividades y poderes son representados como estado de ánimo, acción, significado, planificación o ideología humanas. Esta rápida sustitución reafirma la fantasía de que "nosotros" estamos verdaderamente a cargo de todos esos "ellos" –ellos que, de acuerdo con la tradición (no mecanicista, no teleológica) en la que me inspiro, se revelan como agentes potencialmente poderosos–.

Spinoza constituye para mí una piedra angular en este libro, pese a que él mismo no era exactamente un materialista. Me apoyo en su idea de los cuerpos conativos que procuran incrementar su poder de acción formando alianzas con otros cuerpos, y comparto su creencia en que todo está hecho de la misma sustancia. Spinoza rechazaba la idea de que el hombre, "más que seguir el orden de la Naturaleza, lo perturba", prometiendo en cambio considerar "las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos".⁷ También Lucrecio formuló una especie de monismo en su *De rerum natura*: todo, afirma, está hecho de la misma peculiar sustancia, de los mismos bloques de construcción, si se quiere. Lucrecio los llama "elementos primeros"; hoy podríamos llamarlos átomos, cuarks, corrientes de partículas o materia-energía. Este supuesto de una única sustancia, esta insinuación de que en lo más profundo todo está conectado y es irreductible a un mero sustrato, resuena con una *sensibilidad ecológica*, lo cual también es importante para mí. Pero, a diferencia de algunas versiones de la ecología profunda, mi monismo no postula ni una armonía homogénea entre las partes ni una heterogeneidad unificada por un espíritu común. La fórmula aquí es, escribe Deleuze, "ontológicamente uno, formalmente diverso".⁸ Este es, como afirma Michel Serres

en *El nacimiento de la física*, un campo inmanente y turbulento en el cual materialidades diversas y divergentes chocan, cuajan, mutan, evolucionan y se desintegran.⁹ Si bien considero que el epicureísmo es demasiado simple en su imaginaria de átomos que se desploman y dan vueltas en el vacío, comparto su convicción de que sigue habiendo una *tendencia* natural en lo que respecta al modo en que las cosas existen –y de que la dignidad humana y una política digna se ven favorecidas si sintonizamos con la extraña lógica de la turbulencia–.

AFECTO IMPERSONAL

Cuando escribí *The Enchantment of Modern Life*, mi foco estaba puesto en la relevancia ética del afecto humano, más específicamente, del estado de encantamiento o de esa extraña combinación de deleite y perturbación que se da en los humanos. La idea era que los momentos de encantamiento con el mundo cotidiano –con la naturaleza, pero también con las mercancías y otros productos culturales– podrían aumentar la energía motivacional que se necesita para que el yo pase de la adhesión a determinados principios éticos a la práctica efectiva de comportamientos éticos.

El tema de ese libro se inscribía en una tendencia más general dentro de la teoría política, en una especie de giro ético y estético inspirado en gran medida por los estudios feministas del cuerpo y por los trabajos de Michel Foucault en torno al "cuidado de sí". Estas indagaciones sirvieron para volver a poner en la pantalla del radar ético el "deseo" y otras prácticas corporales como el ejercicio físico, la meditación, la sexualidad y la alimentación. Algunas voces de la teoría política, quizá en particular la de Nancy Fraser en *Iustitia Interrupta*, criticaron este giro como un repliegue sobre las cuestiones blandas, psicoculturales de

la identidad a expensas de las cuestiones duras, políticas de la justicia económica, la sustentabilidad medioambiental, los derechos humanos o la democracia. Otras (me incluyo en este grupo) respondieron que las disciplinas corporales por medio de las cuales se construyen y se reconstruyen las sensibilidades éticas y las relaciones sociales son *en sí mismas* políticas y conforman todo un campo -inexplorado- de "micropolítica" sin el cual cualquier principio o política corre el riesgo de ser mera palabrería. No habrá ecologización de la economía, redistribución de la riqueza, cumplimiento o ampliación de derechos sin disposiciones humanas, estados de ánimo y ensamblajes culturales que sean hospitalarios a estos efectos.

El giro ético alentó a los teóricos políticos a prestar más atención a los films, las prácticas religiosas, los rituales de los medios de comunicación, los experimentos neurocientíficos y otros medios que intervienen en la formación de la voluntad ética. Entretanto, la "ética" ya no podía hacer referencia principalmente a un conjunto de doctrinas; tenía que ser considerada como una compleja serie de relevos entre contenidos morales, estilos estético-afectivos y estados de ánimo públicos. Aquí, los teóricos políticos confirmaron eso que los pensadores románticos (estoy pensando en Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Schiller, Nietzsche, Ralph Waldo Emerson, Thoreau y Walt Whitman) habían advertido hace tiempo: para poder vivir realmente de acuerdo con un conjunto de principios morales tiene que haberse establecido el estado de ánimo o el paisaje afectivo apropiado.

Sigo pensando el afecto como algo esencial para la política y la ética, pero en este libro lo hago extensivo a un "afecto" que no es específico de los cuerpos humanos. Ahora quiero enfocarme menos en la mejora de las capacidades relacionales humanas resultantes de los catalizadores afectivos y más en el propio catalizador tal como existe en los cuerpos no-humanos. Este poder no es

transpersonal o intersubjetivo sino impersonal, un afecto inherente a formas que no pueden ser imaginadas -ni siquiera idealmente- como personas. Ahora enfatizo todavía más cómo la figura del encantamiento apunta en dos direcciones: en primer lugar, hacia los humanos que *se sienten* encantados y cuyas capacidades de agencia pueden verse así fortalecidas y, en segundo lugar, hacia la agencia de las cosas que *producen* efectos (beneficiosos, perjudiciales) en los cuerpos humanos y en otros cuerpos.¹⁰ Los cuerpos orgánicos e inorgánicos, los objetos naturales y culturales (estas distinciones no son particularmente significativas aquí) son *todos* afectivos. Aquí me apoyo en una noción spinozista del afecto, que refiere en líneas generales a la capacidad de acción y reacción que cualquier cuerpo tiene. Deleuze y Guattari lo expresan en estos términos: "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".¹¹ O bien, de acuerdo con David Cole, "los afectos suponen el choque de fuerzas-partículas que definen el impacto de un cuerpo sobre otro; esto también podría explicarse como la capacidad de sentir la fuerza antes de [o sin] la emoción subjetiva [...] Los afectos crean un campo de fuerzas que tienden a no coagular en subjetividad".¹² Lo que aquí denomino afecto impersonal o vivacidad material no es un suplemento espiritual o una "fuerza vital" añadida a la materia que ha de albergarla. El mío no es un vitalismo en el sentido tradicional; equiparo afecto con materialidad, antes que postular una fuerza separada que es capaz de entrar y animar a un cuerpo físico.

Mi propósito, una vez más, es teorizar una vitalidad intrínseca a la materialidad en cuanto tal y despegar a esta de las figuras de una sustancia pasiva, mecanicista o

infundida por la divinidad. Esta materia vibrante *no* es el material en bruto para la actividad creadora de los humanos o de Dios. Es mi cuerpo, pero también los cuerpos de la basura de Baltimore (capítulo 1), las cadenas de Prometeo (capítulo 4) y las lombrices de Darwin (capítulo 7), así como los no-exactamente-cuerpos de la electricidad (capítulo 2), la comida ingerida (capítulo 3) y las células madre (capítulos 5 y 6).

UNA NOTA SOBRE EL MÉTODO

Persigo un materialismo en la tradición de Demócrito-Epicuro-Spinoza-Diderot-Deleuze antes que en la de Hegel-Marx-Adorno. Es importante seguir el rastro del poder humano a fin de desenmascarar las hegemonías sociales (tal como lo hacen los materialistas históricos). Pero mi argumento es que también hay un valor público en seguir la pista de un poder no-humano, cósmico, de la agencia material de los cuerpos naturales y los artefactos tecnológicos. Me refiero a "seguir" en el sentido en que Jacques Derrida lo desarrolla en el contexto de su meditación sobre los animales. Derrida apunta al estrecho vínculo existente entre ser y seguir: ser -algo, alguien- es siempre estar siguiendo -a algo, a alguien-, estar respondiendo siempre a la llamada de algo, sin importar cuán no-humano pueda ser.¹³

¿Qué método sería el apropiado para la tarea de decir algo acerca de la materia vibrante? ¿Cómo describir sin con ello eliminar la independencia de las cosas? ¿Cómo reconocer la opaca pero ubicua intensidad del afecto impersonal? Lo que parece necesitarse es cierta predisposición a sonar ingenuo o necio, a afirmar eso que Adorno llamó sus rasgos de "payasada".¹⁴ Esto supone, en mi caso, una predisposición a teorizar determinados acontecimientos (un apagón, una comida, un encarcelamiento en cadenas,

una experiencia de la basura) como encuentros entre actantes ontológicamente diversos, algunos de ellos humanos y otros no, pero todos enteramente materiales.¹⁵

Lo que se necesita es también una atención cultivada, paciente, sensorial hacia las fuerzas no-humanas que operan fuera y dentro del cuerpo humano. He intentado aprender cómo provocar una atención hacia las cosas y sus afectos a partir de autores como Thoreau, Franz Kafka y Whitman, así como de los filósofos ecológicos y ecofeministas Romand Coles, Val Plumwood, Wade Sikorski, Freya Mathews, Wendel Berry, Angus Fletcher, Barry Lopez y Barbara Kingsolver. Sin una pericia para esta forma contracultural de percepción, el mundo aparece como si solo consistiera en sujetos humanos activos que se enfrentan a objetos pasivos y a sus mecanismos gobernados por leyes. Puede que esta apariencia sea indispensable para la percepción orientada a la acción de la que depende nuestra supervivencia (tal como sostienen Nietzsche y Bergson, cada uno a su manera), pero también es peligroso y contraproducente vivir todo el tiempo en esta ficción (como asimismo observan Nietzsche y Bergson), y tampoco conduce a la formación de una sensibilidad "más ecológica".

Pues *esta* tarea, la desmitificación -la más generalizada de las prácticas en la teoría crítica-, debería realizarse con precaución y moderación, en la medida en que supone que en el núcleo de cualquier suceso o proceso yace una agencia *humana* que ha sido proyectada ilícitamente en las cosas. Esta hermenéutica de la sospecha exige de quienes teorizan que estén sumamente alerta a los signos de la verdad secreta (una voluntad de poder humana) que se encuentra por debajo de la falsa apariencia de la agencia no-humana. Karl Marx buscó desmitificar las mercancías y prevenir su fetichización mostrando hasta qué punto ellas están investidas con una agencia que les pertenece a los humanos; los patriotas estadounidenses bajo el régimen de

Bush desenmascararon el interés personal, la codicia o la crueldad operando al interior de la "guerra global contra el terrorismo" o 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, despreciando al resto [...] mientras simula no hacer otra cosa que [...] extender los beneficios del pensamiento y de las prácticas liberales".¹⁶

La desmitificación es un instrumento indispensable en una política democrática y pluralista que procura pedir cuentas a los funcionarios del estado de derecho (en sus versiones menos injustas) y mantener a raya los intentos de imponer un sistema de dominación (racial, civilizatoria, religiosa, sexual, de clase). Pero hay límites en cuanto a su eficacia política, entre ellos, el hecho de que las denuncias de ilegalidad, afán de lucro, mendacidad, oligarquía o hipocresía no siempre producen indignación moral, y que, si la producen, esta indignación puede desencadenar o no una acción de mejora. También Wendy Brown reconoce que, incluso si la denuncia de las "falsas presunciones" de la tolerancia liberal debilitara la "justificación" de la búsqueda liberal de imperio, no necesariamente debilitaría la "motivación" para el imperio.¹⁷ Además, la acción ético-política por parte de los humanos parece requerir no solo de una crítica atenta de las instituciones existentes, sino también de alternativas positivas, incluso utópicas.¹⁸ Jodi Dean, otra defensora de la desmitificación, reconoce este inconveniente: "Si todo lo que podemos hacer es evaluar, criticar o desmitificar el presente, entonces ¿qué es lo que estamos esperando lograr?".¹⁹ Un abordaje implacable en términos de desmitificación va en contra de la posibilidad de formulaciones positivas. En una discusión sobre el gobierno de François Mitterand, Foucault rompió con su tendencia previa a confiar en la desmitificación y propuso reformas específicas en el ámbito de la sexualidad:

"Finalmente estoy un poco irritado con una actitud que ha sido, por otra parte, la mía durante largo tiempo y que ya no suscribo, que consiste en decir: para nosotros, nuestro problema es denunciar y criticar; que se despabilen con su legislación y sus reformas. No me parece una actitud justa".²⁰ El punto, una vez más, es que necesitamos tanto de la crítica como de formulaciones positivas de alternativas, alternativas que se volverán ellas mismas objeto de críticas y reformas posteriores.

Lo que la desmitificación desvela es siempre algo humano, como por ejemplo la oculta búsqueda de dominación por parte de algunos humanos sobre otros, el deseo humano de desentenderse de la responsabilidad por los daños ocasionados o una injusta distribución del poder (humano). La desmitificación tiende a pasar por alto la vitalidad de la materia y a reducir la agencia *política* a agencia *humana*. Esas son las tendencias a las que me opongo.

La capacidad para detectar la presencia del afecto impersonal requiere que uno esté atrapado en él. Uno necesita, al menos por un momento, suspender la sospecha y adoptar un comportamiento más abierto. Si pensamos que ya sabemos lo que hay ahí afuera, es casi seguro que nos perderemos gran parte de ello.

MATERIALISMOS

Hace varios años le comenté a una amiga que la noción de Thoreau acerca de lo Salvaje tenía interesantes afinidades con la idea de lo virtual en Deleuze y con la noción de lo no pensado en Foucault. Los tres pensadores están tratando de reconocer una fuerza que, aunque plenamente real y profunda, es intrínsecamente refractaria a la representación.²¹ Mi amiga me respondió que a ella no le interesaba mucho el postestructuralismo francés, ya que "carecía de una perspectiva materialista". En ese momento, tomé esta

respuesta como un modo de hacerme saber que ella estaba comprometida con una política igualitaria inspirada en Marx. Pero el comentario se me quedó grabado y eventualmente dio lugar a estos pensamientos: ¿por qué la preocupación de Foucault por los "cuerpos y placeres" o el interés de Deleuze y Guattari en los "agenciamientos maquínicos" no contaban como *materialistas*? ¿Cómo es que la noción marxiana de la materialidad –entendida como las estructuras y los intercambios económicos que desencadenan muchos otros acontecimientos– llegó a ser sinónimo de la perspectiva materialista *per se*? ¿Por qué no hay un debate más intenso entre las distintas filosofías de la materialidad, o entre las distintas explicaciones de cómo la materialidad importa para la política?

Desde hace ya un tiempo, la teoría política ha reconocido que la materialidad importa. Pero esta materialidad la mayoría de las veces refiere a las estructuras sociales humanas o a los significados humanos "encarnados" en ellas y en otros objetos. Puesto que la propia política es interpretada a menudo como un ámbito exclusivamente humano, lo que se inscribe en ella es un conjunto de limitaciones materiales o un contexto para la acción humana. La férrea resistencia al antropocentrismo es quizá la principal diferencia entre el materialismo vital que yo persigo y este tipo de materialismo histórico.²² Enfatizaré, incluso exageraré las contribuciones agenciales de las fuerzas no-humanas (operantes en la naturaleza, en el cuerpo humano y en los artefactos humanos), en un intento de contrarrestar el reflejo narcisista del lenguaje y el pensamiento humanos. Necesitamos cultivar un poco de antropomorfismo –la idea de que la agencia humana tiene ciertos ecos en la naturaleza no-humana– para contrarrestar el narcisismo de los humanos que están a cargo del mundo.

En el capítulo 1, "La fuerza de las cosas", exploro dos términos en el vocabulario de un materialismo vital: el

poder-cosa y el *a-fuera*. El poder-cosa da cuenta de la extraña capacidad que los artículos ordinarios de fabricación humana tienen para exceder su estatus de objetos y para manifestar rasgos de independencia o de vitalidad, conformando así el afuera de nuestra propia experiencia. Observo cómo los objetos encontrados (mis ejemplos provienen de la basura en la calle, una criatura de juguete en un relato de Kafka, un aparato técnico utilizado en las investigaciones de crímenes) pueden convertirse en cosas vibrantes con cierta efectividad propia, con un grado tal vez reducido pero irreductible de independencia respecto de las palabras, las imágenes y los sentimientos que ellas provocan en nosotros. Presento esto como una vitalidad inherente a la materialidad de la cosa anteriormente conocida como objeto. Lo cual plantea una meta-pregunta: ¿es realmente posible teorizar esta vivacidad, o es –como dice Adorno que es– una búsqueda que no solo es inútil, sino que también está ligada a la arrogante voluntad humana de comprenderlo todo y a la violenta voluntad humana de dominar y controlar? A la luz de su crítica, y dados los esfuerzos del propio Adorno, en *Dialéctica negativa*, por "avanzar a tientas hacia la primacía del objeto", defiendo la ambición "ingenua" de un materialismo vital.²³

El concepto de poder-cosa ofrece una alternativa al objeto como un modo de experimentar el mundo no-humano. Asimismo, tiene –al menos– dos desventajas: en primer lugar, presta atención solo a la vitalidad de las entidades estables o fijas –cosas– y, en segundo lugar, presenta esta vitalidad en términos demasiado individualistas (aun cuando los individuos no sean seres humanos). En el capítulo 2, "La agencia de los ensamblajes", amplió la imagen de la agencia material mediante la noción de "ensamblajes",²⁴ tomada de Deleuze y Guattari. El locus de la agencia es siempre un grupo de trabajo humano/no-humano. Avanzo desde la vitalidad de una cosa discreta hacia la vitalidad entendida como una función (spinozista) de la tendencia

de la materia a conglomerarse o a formar agrupamientos heterogéneos. Luego exploro la agencia de los ensamblajes humanos/no-humanos mediante el ejemplo de la red de energía eléctrica, centrándome en un apagón del año 2003 que afectó a gran parte de Norteamérica.

En el capítulo 3, "Materia comestible", repito el experimento enfocándome ahora en la comida. Partiendo de los estudios sobre la obesidad, de la escritura reciente en torno a la comida y de las ideas sobre la alimentación formuladas por Thoreau y Nietzsche, argumento en favor de la materia comestible entendida como un actante que opera dentro de y paralelamente a la humanidad, influyendo sobre los estados de ánimo, los temperamentos y las decisiones. Aquí empiezo a defender una concepción del yo, desarrollada en los capítulos posteriores, como un ensamblaje en sí mismo impuro, humano/no-humano. También analizo –pero finalmente rechazo– el punto de vista alternativo según el cual la vitalidad que postulo en la materia corresponde atribuirla a una fuente no material, a un espíritu o "alma" que la anima.

El capítulo 4, "Una vida del metal", continúa erosionando el binomio vida/materia, esta vez mediante el concepto de "una vida". Acepto el desafío de argumentar en favor de un materialismo (no mecanicista) que concibe la materia como algo intrínsecamente vital (pero carente de alma): el desafío de la materia inorgánica. Mi ejemplo es el metal. ¿Qué puede significar el hecho de decir que el metal –habitualmente considerado como el avatar de una sustancia rígida e inerte– es materia vibrante? Comparo las "cadenas diamantinas" que amarran a una roca al Prometeo de Esquilo con el metal policristalino del que habla el historiador de la ciencia Cyril Smith.

En cuanto doctrina, el materialismo vital posee afinidades con diversas formas no modernas (y a menudo desacreditadas) de pensamiento, entre ellas el animismo, la búsqueda romántica de la Naturaleza y el vitalismo.

Abraza algunas de estas afinidades, mientras que otras no. Rechazo la dicotomía vida/materia en la que se basa el vitalismo clásico. En los capítulos 5 y 6 me pregunto por qué esta división ha persistido tanto y ha sido defendida tan militantemente, sobre todo teniendo en cuenta que los desarrollos en las ciencias naturales y en bioingeniería han vuelto cada vez más problemática la frontera entre lo orgánico y lo inorgánico, entre la vida y la materia. En el capítulo 5, "Ni vitalismo ni mecanicismo", me enfoco en tres fascinantes intentos de nombrar la "fuerza vital" en la materia: el *Bildungstrieb* de Immanuel Kant, la entelequia del embriólogo Driesch y el *élan vital* de Bergson. Tanto Driesch como Bergson procuraron poner en relación la filosofía con la ciencia de su época, y ambos fueron escépticos con respecto a los modelos mecanicistas de la naturaleza. Sus vitalismos han influido decisivamente en mí, ayudándome a mantener un espacio abierto que una filosofía de la materialidad vibrante podría llenar.

En el capítulo 6, "Las células madre y la cultura de la vida", exploro el vitalismo de los Últimos Días de George W. Bush y de otros paladines evangélicos de una "cultura de la vida" tal como se puso de manifiesto en los debates políticos acerca de la investigación con células madre embrionarias durante los últimos años del gobierno de Bush. Si bien reconozco la pluripotencialidad de las células madre, me opongo al esfuerzo de los abogados de la cultura de la vida por situar estas células en uno de los lados de una división tajante entre vida y no-vida.

El capítulo 7, "Ecologías políticas", fue el más difícil de concebir y escribir, ya que allí pongo en escena un encuentro entre la (meta)física del materialismo vital y la teoría política. Exploro cómo una concepción de la materia vibrante podría tener resonancias en una serie de conceptos clave de la teoría política, entre ellos los del "público", la "participación política" y lo "político". Empiezo discutiendo un último ejemplo de materia

vibrante, las creativas lombrices estudiadas por Darwin. Darwin considera las lombrices como actantes que operan no solo en la naturaleza, sino también en la *historia*: "Las lombrices han jugado un papel más importante en la historia del mundo de lo que la mayoría de las personas supondría a primera vista".²⁵ La antropomorfización de Darwin me da pie para reflexionar sobre el caso inverso: la cuestión de si un orden político podría ser en sí mismo una especie de ecosistema. Para defender esta idea, utilizo (y amplío) el modelo de John Dewey de un público entendido como el efecto emergente de un problema. Pero también analizo la objeción a ese modelo planteada por Rancière, quien habla de las disonancias provenientes desde fuera del régimen de inteligibilidad política a la vez que concibe la política como un ámbito singular de quehaceres exclusivamente humanos. Termino el capítulo ratificando una definición de la política en cuanto *ecología* política y una noción de los públicos como colectivos humanos/no-humanos que tienen su origen en la experiencia compartida de un daño. Me represento a este público como una de esas "interrupciones" que para Rancière constituyen el acto político por excelencia.

En el último capítulo, "Vitalidad e interés propio", reúno los diversos vínculos entre la ecofilosofía y un materialismo vital. ¿Cuáles son las tácticas para cultivar la experiencia de nuestros yoes como materia vibrante? La tarea consiste en explorar modos de vincularnos de manera efectiva y sustentable con esta encantadora y peligrosa materia-energía.

1. "El reparto de lo sensible es el recorte del mundo y de mundo [...], un reparto de lo que es visible y lo que no lo es, de lo que se escucha y lo que no se escucha". Jacques Rancière, "Diez tesis sobre la política", en *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile, LOM, 2007, pp. 70-71.
2. Rancière sostiene que "la política en general gira en torno a la configuración de lo sensible", lo cual significa que la política consiste en la disputa acerca de aquello que constituye "lo dado". Se trata de "las visibilidades de los lugares y de las capacidades del cuerpo en esos lugares" (Jacques Rancière, "Comment and Responses", *Theory and Event*, vol. 6, n° 4, 2003). Coincido en que la política es la configuración y reconfiguración del paisaje que los humanos pueden sentir o percibir, pero, a diferencia de Rancière, también estoy interesada en las "capacidades" [*abilities*] de los cuerpos no-humanos -los artefactos, los metales, las bayas, la electricidad, las células madre y los gusanos-. Analizo la teoría rancieriana de la democracia en el capítulo 7.
3. Henri Bergson, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 50.
4. Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*, Barcelona, RBA, 2013.
5. En este punto, Latour indica que la expresión *nombre de acción* es más apropiada que actante, pues "solo más tarde, y partiendo de esos rendimientos [performances], será posible deducir una competencia" (Bruno Latour, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 361, 367). [Traducción modificada.]
6. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 359-431.
7. Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000, Tercera Parte: "De la naturaleza y origen de los afectos", Prólogo, pp. 125-126.
8. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1999, p. 59.
9. Michel Serres, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, Valencia, Pre-Textos, 1994.

10. Como observa Michael Saler, el encantamiento, al menos desde la Edad Media, ha "significado tanto el 'deleite' [humano] en cosas maravillosas como el potencial de ser colocado bajo *su* hechizo, de ser hechizado". Michal Saler, "Modernity, Disenchantment, and the Ironic Imagination", *Philosophy and Literature*, vol. 28, n° 1, 2004, pp. 137-149 (mi subrayado).
11. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 261.
12. David Cole, "Affective Literacy". Ponencia leída en el Congreso Nacional ALEA/AATE, Gold Cast, Queensland, Australia, 2005.
13. Ver Jacques Derrida, "El animal que luego estoy si(gui)endo (continuará)", en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 15-68.
14. Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2011, p. 25.
15. Bruno Latour describe esta actitud como la de tratar "simétricamente" a las personas y a las cosas. Para una buena explicación al respecto, ver T. Hugh Crawford, "An Interview with Bruno Latour", *Configurations*, vol. 1, n° 2, 1993, pp. 247-268.
16. Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2006, pp. 11, 203.
17. "La justificación no ha de ser confundida con la motivación. Las actuales políticas imperiales de los Estados Unidos están forjadas por motivaciones políticas y de poder que poco tienen que ver con los [...] discursos que vengo discutiendo aquí" (ibíd., p. 175).
18. Ver Lucy Sargisson, *Utopian Bodies and the Politics of Transgression*, Nueva York, Routledge, 2000.
19. Para un buen ejemplo de cómo opera la desmitificación, ver Jodi Dean, *Publicity's Secret: How Technoculture Capitalizes on Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 2002. Es en el contexto de un examen del poder político de la obra de Slavoj Žižek que la autora se pregunta: "Si todo lo que podemos hacer es evaluar, criticar o desmitificar el presente, entonces, ¿qué es lo que estamos esperando lograr? Tal vez podamos empezar a sentar las bases para mostrar los límites del capitalismo comunicativo, a pensar lo no pensado del presente a fin de liberarnos para una nueva posibilidad. Y si Žižek puede usar su celebridad para trabajar en pos de este objetivo, entonces tanto mejor, ¿no?" (disponible en jdeanice.typepad.com).
20. Michel Foucault, "Encierro, psiquiatría, prisión. Diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault y Marine

- Zecca", en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 2000, p. 126.
21. Diana Coole ofrece una historia de este motivo en *Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*, Nueva York, Routledge, 2000.
22. Para una buena discusión acerca del lugar que le cabe a la noción de la materialidad activa en el materialismo histórico, ver el artículo de Diana Coole "The Inertia of Matter and the Generativity of Flesh", en Diana Coole y Samantha Frost (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham, Duke University Press, 2010, pp. 92-115.
23. Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 174.
24. La palabra que Bennett utiliza a lo largo de todo el libro, y a la que le otorga un sentido específico, es siempre *assemblage*, que en el contexto anglosajón corresponde –al menos en una de sus acepciones, y en traducción más o menos libre– al término francés *agencement* (ver capítulo 2, nota 13) introducido por Deleuze y Guattari en *Kafka. Por una literatura menor*, y ampliamente utilizado en *Mil mesetas*. Hemos renunciado a traducirla como "agenciamiento" (tal como se la traduce en la versión española de *Mil mesetas*) por considerar que la cualidad "agencial" que parece estar implícita en esta última variante no es evidente de suyo en las discusiones y en las distintas constelaciones conceptuales que aquí se ponen en juego. Así, la autora dirá en reiteradas ocasiones "the agency of assemblages" o "agentic assemblages", construcciones que no podían ser traducidas como "la agencia de los agenciamientos" o "agenciamientos agenciales" sin caer en redundancias que hemos creído conveniente evitar. Por lo demás, el debate en torno al significado y los alcances del concepto de *assemblage* (cuyo uso goza ya de cierta aceptación en las ciencias humanas y sociales y, por lo tanto, excede los límites de la exégesis de la obra deleuziana/guattariana) tampoco parece estar saldado en el contexto anglosajón. Ver al respecto el interesante prefacio a la traducción del libro de Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times (Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, Barcelona, Bellaterra, 2017, pp. 11-15), donde la traductora reconstruye clarificadoramente la problemática de este "trasvase semántico/filosófico" del francés al inglés y, por consiguiente, del inglés al castellano. Ver también Manuel

DeLanda, *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2021. [N. del T.]

25. Charles Darwin, *La formación del mantillo vegetal por la acción de las lombrices, con observaciones de sus hábitos*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2011, p. 217. [Traducción modificada.]

Debo dejar que mis sentidos vaguen como mi pensamiento,
que mis ojos vean sin mirar...
No ir hacia el objeto; dejar que él venga a ti...
Henry Thoreau, *El diario (1837-1861)*

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.
Baruch de Spinoza, *Tratado breve, II*



LA FUERZA DE LAS COSAS

Tras la muerte de Michel Foucault en 1984, hubo una verdadera explosión de investigaciones en torno al cuerpo y a su construcción social, a las operaciones del biopoder. Estos estudios genealógicos (en el sentido nietzscheano) ponían de manifiesto las múltiples técnicas micropolíticas y macropolíticas a través de las cuales el cuerpo humano ha sido disciplinado, normalizado, acelerado y desacelerado, dotado de un género, sexuado, nacionalizado, globalizado, descartado o, por lo demás, producido. La idea inicial era revelar cómo las prácticas culturales engendran aquello que es experimentado como lo "natural", pero muchos teóricos también insistieron en la *tenacidad material* de tales producciones culturales.¹ Aunque el género, por ejemplo, era un efecto corporal coagulado de normas y repeticiones históricas, su estatus de artefacto *no* implica una mera susceptibilidad a la comprensión, a la reforma o al control humanos. El punto era que las formas culturales son en sí mismas poderosos ensamblajes materiales dotados de una *fuerza de resistencia*.

En lo que sigue, yo también destacaré el poder negativo de la tenacidad de las cosas. Pero además intentaré subrayar un poder positivo, productivo que les es propio. Y, en lugar de enfocarme en los colectivos concebidos principalmente como conglomerados de prácticas y designios *humanos* (como "discurso"), haré hincapié en el papel activo de los materiales no-humanos en la vida pública. En pocas palabras, trataré de dar voz al poder-cosa. Tal como observa W.J.T. Mitchell,

los objetos son el modo en que las cosas se aparecen ante un sujeto —es decir, con un nombre, una identidad, una *gestalt* o patrón estereotípico [...]—. Las cosas, por otra parte, [...] [señalan] el momento en el que el objeto se convierte en el Otro, en el que la lata de sardinas mira hacia atrás, en el que el ídolo mudo habla, en el que el sujeto experimenta el objeto como extraño y siente la necesidad de lo que Foucault llama una "metafísica del objeto" o, más exactamente, una metafísica de esa profundidad nunca objetivable desde la que el objeto llega hasta nuestro superficial conocimiento.²

EL PODER-COSA, O EL A-FUERA

Spinoza le atribuye a los cuerpos una peculiar vitalidad: "Cada cosa [*res*], en cuanto está en ella, se esfuerza [*conatur*] por perseverar en su ser".³ *Conatus* designa un "impulso activo" o una tendencia a persistir.⁴ Si bien Spinoza distingue el cuerpo humano respecto de los otros cuerpos señalando que su "virtud" no consiste en "otra cosa que vivir bajo la sola guía de la razón",⁵ cualquier cuerpo no-humano tiene en común con cualquier cuerpo humano una naturaleza conativa (y, por lo tanto, una "virtud" acorde a su configuración material). El *conatus*

designa un poder presente en *todo* cuerpo: "Una cosa cualquiera, sea más perfecta o menos, siempre podrá perseverar en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de tal suerte que en esto todas son iguales".⁶ Incluso una piedra que cae, escribe Spinoza, "se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose".⁷ Como observa Nancy Levene, "Spinoza acentúa una y otra vez esta continuidad entre los seres humanos y los otros seres", pues "no solo los seres humanos no constituyen por sí mismos un imperio separado; ni siquiera están al mando del imperio, de la naturaleza de la que son parte".⁸

La idea del poder-cosa tiene un aire de familia con el *conatus* de Spinoza, así como con aquello que Henry David Thoreau denominó "lo Salvaje" o esa misteriosa presencia con la que se encontró en los bosques de Concord y en la cima del Monte Katahdin, y que habitaba también en/como ese engendro llamado ferrocarril y ese ser extraño llamado su Genio. El salvajismo era una fuerza no-exactamente-humana que pudría y alteraba los cuerpos humanos y otros cuerpos. Designaba una dimensión de la materia irreductiblemente extraña, un *a-fuera*. El poder-cosa también es afín a lo que Hent de Vries llamó, en el contexto de la teología política, "lo absoluto" o esa "intangible o imponderable" tenacidad.⁹ Si bien a menudo se equipara lo absoluto con Dios, en especial en las teologías que enfatizan la omnipotencia divina o su alteridad radical, De Vries lo define más indeterminadamente como "aquello que tiende a liberarse de sus nexos con los contextos existentes".¹⁰ Esta definición tiene sentido si nos detenemos en la etimología de la palabra *absoluto*: *ab* (de) + *solver* (soltar). Lo absoluto es aquello que está *suelto* y *en libertad*. Cuando, por ejemplo, un sacerdote católico realiza el acto de la ab-solución, él es el vehículo de una agencia divina que libera a los pecados de su vínculo con un alma en particular: los pecados ahora están separados, son extranjeros desplazados que viven una vida extraña

e impersonal que les es propia. Así pues, cuando De Vries habla de lo absoluto está tratando de señalar aquello que ningún hablante podría eventualmente ver, esto es, un algo [*some-thing*] que no es un objeto de conocimiento, que está separado o radicalmente liberado de toda representación, un algo que, por lo tanto, no es nada [*no-thing*] en absoluto. Es decir, algo que no es sino la fuerza o la efectividad de la separación.

La noción de lo absoluto en De Vries, al igual que el poder-cosa que intentaré describir, procura reconocer eso que se resiste a ser disuelto por completo en el medio del conocimiento humano. Pero también hay una diferencia de énfasis. De Vries concibe esta exterioridad, este a-fuera, principalmente como un límite epistemológico: en presencia de lo absoluto, no podemos *conocer*. Es del pensamiento humano que lo absoluto se ha separado; lo absoluto designa los límites de la *inteligibilidad*. De esta manera, las formulaciones de De Vries le dan prioridad a los humanos en cuanto cuerpos que conocen, mientras que tienden a pasar por alto las cosas y lo que *ellas* son capaces de hacer. La noción de poder-cosa, en cambio, apunta a prestar atención al ello [*it*] en cuanto actante; intentaré, imposiblemente, nombrar el momento de independencia –respecto de la subjetividad– que poseen las cosas, un momento que debe existir dado que las cosas efectivamente afectan a otros cuerpos, potenciando o debilitando su poder. Me desplazaré desde el lenguaje de la epistemología hacia el de la ontología, desde el foco en una elusiva tenacidad que flota entre la inmanencia y la trascendencia –lo absoluto– hacia el foco en una capacidad activa, terrenal y no-exactamente-humana –la materia vibrante–. Intentaré dar voz a una vitalidad inherente a la materialidad, absolviendo a la materia, entretanto, de la larga historia de sus asociaciones con el automatismo o el mecanicismo.¹¹

Las cosas extrañamente vitales con las que nos toparemos en este capítulo –una rata muerta, una tapa

de plástico, un carrito de hilo– son personajes en un onto-relato especulativo. Este relato arriesga una explicación de la materialidad, aun cuando esta sea a la vez muy extraña y muy familiar como para que la veamos con claridad, y aun cuando los medios lingüísticos resulten inadecuados para la tarea. El relato destacará el grado en que el ser humano y la cosidad se solapan, el grado en que el nosotros y el ello se deslizan uno hacia el otro. Una de las moralejas es que somos asimismo no humanos y que también las cosas juegan un papel crucial en el mundo. La esperanza es que el relato potencie la receptividad a la vida impersonal que nos rodea y se imprime en nosotros, que genere una conciencia más sutil acerca de la compleja red de conexiones disonantes que se dan entre los cuerpos, y que permita intervenciones más sabias en esa ecología.

PODER-COSA I: DESECHOS

En la soleada mañana de un 4 de junio, en la rejilla del desagüe pluvial de la bahía de Chesapeake que se encuentra frente al Sam's Bagels de la calle Cold Spring de Baltimore, había lo siguiente:

- | un guante de trabajo de plástico para hombre de tamaño grande
- | un tupido felpudo de polen de roble
- | una inmaculada rata muerta
- | una tapa de botella de plástico
- | una vara de madera lisa

Guante, polen, rata, tapa, vara. Mientras me iba topando con ellos, estos artículos se movían de un lado al otro, entre el desecho y el objeto: entre su presencia, por un lado, como cosas a ser ignoradas, excepto en la

medida en que dieran cuenta de la actividad humana (los esfuerzos del trabajador, el vertido de la basura, el éxito del envenenador de la rata), y, por otro lado, como cosas que llamaban la atención por sí mismas, en cuanto existencias que excedían su asociación con significados, hábitos o proyectos humanos. En el segundo momento, las cosas exhibían su poder-cosa: hacían un llamado, aun cuando yo no entendiera del todo qué estaban diciendo. Como mínimo, suscitaban en mí distintos afectos: me dio asco la rata muerta (¿o solo estaba durmiendo?) y me espantó la basura, pero también sentí algo más: una indescriptible conciencia de la implacable singularidad de *esa* rata, de *esa* configuración de polen, de *esa* tapa de botella de agua por lo demás absolutamente trivial y de fabricación masiva.

Me impresionó eso que Stephen Jay Gould llamó la "insoponible complejidad e insolubilidad" de los cuerpos no humanos,¹² pero, al verme *impresionada*, me di cuenta de que la capacidad de estos cuerpos no se limitaba a una "insolubilidad" pasiva, sino que suponía también una aptitud para hacer que sucedan cosas, para producir efectos. Si la materialidad del guante, de la rata, del polen, de la tapa de la botella y de la vara comenzaron a relucir y a echar chispas, esto se debía en parte al contingente cuadro que esas materialidades componían unas con otras, así como con la calle, con el clima de esa mañana, conmigo. Porque si el sol no se hubiera reflejado en el guante negro, yo no podría haber visto la rata; si la rata no hubiera estado ahí, yo no podría haber advertido la tapa de la botella, etc. Pero todas estas cosas *estaban* ahí simplemente en cuanto tales, y así pude vislumbrar una vigorosa vitalidad dentro de cada una de esas cosas que yo por lo general concebía como inertes. En este ensamblaje, los *objetos* aparecían como *cosas*, es decir, como entidades vividas no del todo reductibles a los contextos en los cuales los sujetos (humanos) las disponen, nunca

enteramente agotadas por su semiótica. En mi encuentro con la boca de la alcantarilla de la calle Cold Spring pude entrever una cultura de las cosas irreductible a la cultura de los objetos.¹³ Logré, por un momento, eso que Thoreau se había propuesto como la meta de su vida: ser capaz de, como lo formula Thomas Dumm, "ser sorprendido por lo que vemos".¹⁴

Esta ventana hacia un a-fuera excéntrico fue posible gracias al carácter fortuito de ese particular ensamblaje, pero también gracias a una cierta disposición anticipatoria de parte de mi a-dentro, a un estilo perceptual abierto a la aparición del poder-cosa. Pues llegué al guante-polen-rata-tapa-vara con Thoreau en mente, quien me había estimulado a practicar "la disciplina de mirar siempre lo que hay para mirar"; con la afirmación de Spinoza según la cual todas las cosas, "aunque en diversos grados, son animadas"; y con Maurice Merleau-Ponty, cuya *Fenomenología de la percepción* me había revelado "un sentido inmanente o incipiente en el cuerpo vivo, [el cual] se extiende [...] a todo el mundo sensible", y me había mostrado cómo "nuestra mirada, advertida por la experiencia del propio cuerpo, reencontrará en todos los demás 'objetos' el milagro de la expresión".¹⁵

Como ya he señalado, los artículos que estaban en el suelo ese día eran vibratorios, revelándose en un momento como cosas muertas y al siguiente como presencias vivas: trastos, luego intrigantes; materia inerte, luego hilo conductor. Entonces me percaté visceralmente de cómo el materialismo estadounidense, que exige la compra de cantidades cada vez mayores de productos adquiridos en ciclos cada vez más cortos, es *antimaterialidad*.¹⁶ La enorme cantidad de mercancías y la necesidad híper consumista de tirarlas a la basura a fin de hacer lugar para mercancías nuevas encubre la vitalidad de la materia. En *The Meadowlands*, un diario de viaje "thoreauiano" de finales del siglo XX por las montañas de basura en las afueras de

Manhattan, Robert Sullivan describe la vitalidad que persiste incluso en los desechos:

Las [...] montañas de basura están vivas [...]. Hay billones de organismos microscópicos floreciendo subterráneamente en comunidades oscuras y sin oxígeno [...]. Luego de haber ingerido la más diminuta porción de las sobras de Nueva Jersey o Nueva York, estas células exhalan enormes columnas subterráneas de dióxido de carbono y de metano húmedo y caliente, gigantes vientos tropicales mortinatos que se filtran por el suelo para alimentar las llamas de Meadowlands o se elevan hacia la atmósfera, donde corroen el [...] ozono [...]. Una tarde [...] caminé por el filo de una montaña de basura, un drumlin de cuarenta pies de basura compactada que debía su topografía a los residuos de la ciudad de Newark [...]. Había llovido la noche anterior, de manera que no tardé en encontrar una pequeña filtración de lixiviados, un cielo negro que se escurría por la ladera de la montaña, un expreso de desechos. En unas pocas horas, esta corriente desembocaría en las aguas freáticas de Meadowlands; se mezclaría con las corrientes tóxicas [...]. Pero en este momento, aquí en su nacimiento, [...] esta pequeña filtración era contaminación pura, un prístino guisado de aceite y grasa, de cianuro y arsénico, de cadmio, cromo, cobre, plomo, níquel, plata, mercurio y zinc. Toqué este fluido –la punta de mi dedo era de un color caramelo azulado– y era caliente y fresco. A unos metros de distancia, donde la corriente se detenía en una piscina con aroma a benceno, un ánade real nadaba en soledad.¹⁷

Sullivan nos recuerda que una materialidad vital nunca puede realmente “desecharse”, pues continúa su derrotero incluso en cuanto mercancía descartada o no deseada. Para Sullivan ese día, tal como para mí en aquella mañana de junio, el poder-cosa salió a la luz a partir de un cúmulo

de basura. No un “Flower Power”, o un “Black Power”, o un “Girl Power”, sino un *Thing-Power*: la curiosa habilidad de las cosas inanimadas para animar, para actuar, para producir efectos dramáticos y sutiles.

PODER-COSA II: LA VIDA NO-ORGÁNICA DE ODRADEK

Una rata muerta, unos restos de polen de roble y una vara de madera me detuvieron en seco. Pero también lo hicieron el guante de plástico y la tapa de botella: el poder-cosa emana de los cuerpos inorgánicos tanto como de los orgánicos. En favor de esta afirmación, Manuel De Landa observa cómo incluso la materia inorgánica puede “autoorganizarse”:

La materia-energía inorgánica posee un rango más amplio de alternativas para la generación de estructura que las meras transiciones de fase [...]. En otras palabras, incluso las formas más modestas de materia-energía poseen un potencial de *autoorganización* que va más allá del tipo relativamente sencillo implicado en la creación de cristales. Existen, por ejemplo, esas ondas coherentes llamadas “concentrados” que se forman en muchos diferentes tipos de materiales, desde las aguas oceánicas (donde se las llama tsunamis) hasta los láseres. Luego existen [...] estados estables (o atractores) que pueden sostener una actividad cíclica coherente [...]. Finalmente, y a diferencia de los ejemplos anteriores de autoorganización no lineal, donde no puede tener lugar la verdadera innovación, existen [...] diferentes combinaciones en las cuales pueden tomar parte las entidades derivadas de los procesos anteriores (cristales, pulsos coherentes, patrones cíclicos). Tomadas en su conjunto, estas formas de generación espontánea de estructura sugieren que la materia inorgánica es mucho más variable

y creativa de lo que jamás imaginamos. Y esta idea acerca de la creatividad inherente a la materia tiene que ser incorporada en toda su riqueza en nuestras nuevas filosofías materialistas.¹⁸

En el capítulo 4 intentaré discutir filosóficamente la idea de vida impersonal o no-orgánica, pero aquí me gustaría dirigir la atención hacia una dramatización literaria de esta idea: hacia Odradek, el protagonista de "Las preocupaciones de un padre de familia", el breve relato de Franz Kafka. Odradek es una bobina de hilo, quien/que puede correr y reír; esta madera animada exhibe una forma impersonal de vitalidad. De Landa habla de una "generación espontánea de estructura" que ocurre cuando, por ejemplo, sistemas químicos que se encuentran en estados lejanos al equilibrio inexplicablemente eligen seguir una trayectoria en lugar de otra. Al igual que estos sistemas, la configuración material que es Odradek se sitúa a uno y otro lado de la frontera entre materia inerte y vida vital.

Es por esta razón que al narrador de Kafka le resulta difícil asignarle a Odradek una categoría ontológica. ¿Es Odradek un artefacto cultural, algún tipo de instrumento? Tal vez, pero, si ese es el caso, su propósito es incierto:

A primera vista parece una bobina de hilo, chata, con forma de estrella; y es que en realidad parece estar cubierto de hilos; claro que se trata solamente de hilos entremezclados, viejos, anudados unos con otros, pero hay también, entremezclados y anudados, hilos de otros tipos y colores [...]. Uno se sentiría tentado a pensar que este ser debió de tener antes alguna forma razonable y que ahora está deshecho. Pero este no parece haber sido el caso; [...] por ningún lado se pueden ver añadidos ni roturas. El todo parece por cierto sin sentido, pero, a su modo, completo.¹⁹

¿O es tal vez Odradek un sujeto -un ser orgánico, una pequeña persona- antes que un objeto? Pero, si ese es el caso, el/la/eso que lo encarna parece más bien innatural: del centro de la estrella de Odradek emerge perpendicular un pequeño palito, y "con este último palito [...] y uno de los rayos de la estrella [...], el todo puede estarse derecho, como sobre dos patas".²⁰

Por un lado, y al igual que un organismo activo, Odradek parece moverse de manera deliberada (es "extraordinariamente movedizo") y hablar de manera inteligible:

Se le suele ver alternativamente en la buhardilla, en la escalera, por los pasillos, en el vestíbulo. A veces no se deja ver durante meses; en esos casos seguro que se ha mudado a otra casa; pero irremisiblemente vuelve a la nuestra. A veces, cuando uno sale por la puerta y él está justamente debajo, recostado sobre el pasamanos de la escalera, uno siente ganas de hablarle. Naturalmente, uno no le hace preguntas difíciles, sino que lo trata -ya su misma pequeñez tiente a eso- como a un niño. "¿Cómo te llamas, a ver?" -le pregunta uno-. "Odradek" -dice él-. "¿Y dónde vives?". "Sin domicilio fijo" -dice y ríe-.

Y, sin embargo, por otro lado, y al igual que un objeto inanimado, la supuesta risa de Odradek es una risa "sin pulmones" y "suena algo así como pasar corriendo sobre hojas caídas. Por lo general la conversación termina con eso. Además, ni siquiera estas respuestas se pueden obtener siempre; muchas veces permanece largo rato mudo, como la madera que parece ser".²¹

De madera pero animado, verbal pero vegetal, vivo pero inerte, Odradek es ontológicamente múltiple. Él/eso es una materialidad vital y exhibe lo que Gilles Deleuze describió como "un algo de animado en las plantas, un algo de vegetativo en los animales".²² El científico ruso de finales del siglo XIX Vladimir Ivanovich Vernadsky, quien

también rechazaba toda distinción tajante entre vida y materia, definió los organismos como "formas específicas, diseminadas del mineral común, el agua [...]. Al enfatizar la continuidad entre la vida acuática y las rocas, tal como se puede apreciar en los arrecifes de carbón o de fósiles de piedra caliza, Vernadsky advirtió cómo estos estratos aparentemente inertes constituyen 'vestigios de antiguas biósferas'".²³ Odradek da cuenta de esta continuidad entre vida acuática y rocas; él/eso pone de manifiesto el devenir de las cosas.

PODER-COSA III: ACTANTES LEGALES

Puede que me haya topado con un pariente de Odradek mientras cumplía funciones como integrante de un jurado, de nuevo en Baltimore, en el juicio de un hombre por intento de homicidio. Se trataba de un pequeño frasco de vidrio con una tapa metálica recubierta de adhesivo: la Muestra de Residuos de Pólvora. Este objeto/testigo había sido frotado sobre la mano del acusado horas después de los disparos y ahora le proporcionaba al jurado su evidencia microscópica de que la mano, o bien había disparado un arma, o bien había estado a menos de un metro de distancia del disparo de un arma. Testigos expertos presentaron la muestra varias veces ante el jurado: ella ejercía cada vez más fuerza con cada aparición, hasta que finalmente se volvió crucial para el veredicto. Este compuesto de vidrio, células cutáneas, pegamento, palabras, leyes, metales y emociones humanas se había convertido en un actante. *Actante*, recordemos, es el término de Bruno Latour para designar una fuente de acción; un actante puede ser humano, no-humano o, más probablemente, una combinación de ambos. Latour lo define como "algo que actúa o a lo que otros le adjudican actividad. No implica ninguna motivación específica de actores humanos individuales, ni

de los seres humanos en general".²⁴ Un actante no es ni un objeto ni un sujeto, sino un "interviniente",²⁵ afín al "operador cuasi-causal" deleuziano.²⁶ Un operador es aquello que, como consecuencia de su particular ubicación dentro de un ensamblaje y de la casualidad de estar en el lugar y en el momento justo, marca la diferencia, hace que sucedan cosas, se convierte en la fuerza decisiva que cataliza un acontecimiento.

Actante y *operador* son palabras sustitutas para designar lo que en un vocabulario más centrado en el sujeto se denomina agentes. La capacidad de agencia se concibe ahora como algo diferencialmente distribuido en una gama más amplia de tipos ontológicos. Esta idea también queda expresada en la noción de "*deodand*", una figura de la ley inglesa vigente desde principios del siglo XIII hasta su abolición en 1846. En casos de muerte accidental o lesión infligida a un humano, el actante no-humano—por ejemplo, el cuchillo para trinchar que se hincó en la carne humana o el carruaje que pasó por encima de la pierna de un peatón— se convertía en un *deodand* (en sentido literal, "aquello que debe ser ofrecido a Dios"). En reconocimiento de su peculiar eficacia (un poder que es menos magistral que la agencia, pero más activo que la tenacidad), el *deodand*, una materialidad "suspendida entre el humano y la cosa",²⁷ era entregado a la corona para ser utilizado (o vendido) como compensación por el daño ocasionado. De acuerdo con William Pietz, "toda cultura debe establecer algún mecanismo de compensación, expiación o castigo a fin de saldar la deuda generada por muertes humanas no intencionales cuya causa directa no es una persona moralmente responsable, sino un objeto material no-humano. Este era el problema tematizado en el discurso público por [...] la ley del *deodand*".²⁸

Por supuesto, existen diferencias entre el cuchillo que empala y el hombre empalado, entre el técnico que frota la muestra y la propia muestra, entre la variedad

de artículos en la alcantarilla de la calle Cold Spring y yo, la narradora de su vitalidad. Pero coincido con John Frow en que estas diferencias necesitan "ser aplanadas, leídas horizontalmente como una yuxtaposición antes que verticalmente como una jerarquía de la existencia. Es una característica de nuestro mundo el que podamos distinguir y efectivamente distingamos [...] las cosas de las personas. Pero el tipo de mundo en el que vivimos constantemente hace posible que estos dos conjuntos de especies intercambien sus propiedades".²⁹ Y advertir este hecho de manera explícita –lo cual significa también empezar a *experimentar* más horizontalmente la relación entre las personas y otras materialidades– es dar un paso en dirección a una sensibilidad más ecológica.

PODER-COSA IV: MINERALES ANDANTES, HABLANTES

Odradek, una muestra de residuo de pólvora y algo de basura en la calle son cosas que pueden fascinar a las personas a tal punto que puede parecer que ellas cobran vida. Pero ¿es esta evanescencia una propiedad de las cosas o de las personas? ¿No era el poder-cosa de los desechos con los que me topé acaso una función de las connotaciones subjetivas e intersubjetivas, de los recuerdos y los afectos que se habían reunido en torno a mis ideas de estos artículos? ¿Era la *humanidad*, es decir, los significados culturales de "rata", "plástico" y "madera", en conjunción con mi propia e idiosincrática biografía, el verdadero agente de la parálisis transitoria que sentí ese día en la calle? Podría ser. Pero ¿y si la pululante actividad dentro de mi cabeza fuera *en sí misma* un ejemplo de esa materialidad vital de la que también estaba compuesta la basura?

He estado intentando poner de relieve la vitalidad de la materialidad *per se*, centrándome hasta ahora en retratar los cuerpos no humanos como actantes antes que como

objetos. Pero la argumentación en favor de la materia entendida como algo activo necesita a su vez redefinir el estatus de los actantes humanos: no negando los poderes asombrosos, desastrosos de la humanidad, sino presentando estos poderes como evidencia de la propia materialidad vital que nos constituye. En otras palabras, el poder humano es él mismo una especie de poder-cosa. En cierto sentido, esta afirmación es incontrovertible: es fácil reconocer que los humanos están compuestos de diversas partes materiales (la mineralidad de nuestros huesos, o el metal de nuestra sangre, o la electricidad de nuestras neuronas). Pero es más difícil considerar estos materiales como algo vivo y autoorganizador antes que como instrumentos pasivos o mecánicos bajo la dirección de algo no material, esto es, de un alma o de una mente activa.

Quizá el postulado acerca de una vitalidad intrínseca a la propia materia se vuelve más convincente si uno toma en cuenta el tiempo en su larga duración. Si uno adopta la perspectiva del tiempo evolutivo antes que la del tiempo biográfico, se vuelve evidente, por ejemplo, la eficacia del mineral. Así explica De Landa el surgimiento de nuestros huesos:

El tejido blando (geles y aerosoles, músculo y nervio) imperó hasta hace 5000 millones de años. En ese punto, algunas de las aglomeraciones de la carnosa materia-energía que conformaban la vida sufrieron una súbita *mineralización*, y así emergió un nuevo material para la construcción de seres vivos: el hueso. Es casi como si el mundo mineral, que había servido como sustrato para el surgimiento de seres biológicos, se estuviera reafirmando a sí mismo.³⁰

La mineralización designa la agencia creativa por medio de la cual se generó el hueso, y más tarde este "hizo posibles nuevas formas de controlar el movimiento

de los animales, liberándolos de múltiples restricciones y literalmente empujándolos a moverse y conquistar todos los nichos alimenticios disponibles en el aire, el agua y la tierra".³¹ Así pues, en el largo y lento tiempo de la evolución, el material mineral aparece como el agente que impulsa y agita, como el poder activo, mientras que los seres humanos, con su muy elogiada capacidad para la acción autodeterminada, aparecen como *su* producto.³² Vernadsky secunda esta idea en su descripción del género humano como una combinación de minerales particularmente potente:

Lo que más le llamó la atención [a Vernadsky] fue el hecho de que el material de la corteza terrestre haya sido empaquetado en una miríada de seres en movimiento cuya reproducción y crecimiento compone y descompone la materia a escala planetaria. Las personas, por ejemplo, redistribuyen y concentran el oxígeno [...] y otros elementos de la corteza terrestre en formas erguidas de dos piernas que tienen una asombrosa propensión a deambular, excavar y alterar de otras innumerables maneras la superficie de la Tierra. *Somos minerales andantes, hablantes.*³³

Kafka, De Landa y Vernadsky sugieren que los individuos humanos están compuestos ellos mismos de materiales vitales, que nuestros poderes constituyen un poder-cosa. Estos materialistas vitales no sostienen que no existan diferencias entre los humanos y los huesos, sino solo que no hay necesidad de describir estas diferencias de un modo tal que sitúe a los humanos en el centro ontológico o en la cumbre jerárquica. En lugar de ello, la humanidad puede ser caracterizada, como propone Jean-François Lyotard, como una colección de materiales *particularmente rica y compleja*: "El género humano es considerado como un sistema material complejo; la

conciencia, como un efecto del lenguaje; y el lenguaje, como un sistema material altamente complejo".³⁴ De manera similar, Richard Rorty define a los humanos como animales sumamente complejos, y no como animales "dotados de un rasgo característico adicional, llamado 'entendimiento' o 'alma racional'".³⁵

El temor es que, al no conseguir afirmar la singularidad humana, este tipo de perspectivas avalen el tratamiento de las personas como meras cosas; en otras palabras, lo que se necesita es una distinción fuerte entre sujetos y objetos para impedir la instrumentalización de los humanos. En efecto, continúan tales críticas, los objetos tienen un cierto poder de acción (como cuando las bacterias o los fármacos desencadenan procesos hostiles o simbióticos dentro del cuerpo humano), y, en efecto, algunas objetivaciones de un sujeto sobre otro son admisibles (como cuando las personas consienten usar y ser usadas como un medio para el placer sexual), pero la división *ontológica* entre personas y cosas debe mantenerse ya que, de lo contrario, uno carece de todo fundamento *moral* para privilegiar al hombre por sobre el germen, o para condenar las formas perniciosas de instrumentalización de los humanos por parte de los humanos (como cuando los humanos poderosos explotan a los humanos ilegales, pobres, jóvenes o débiles en cualquier otro sentido).

¿Cómo puede el materialista vital responder a esta importante preocupación? En primer lugar, reconociendo que el marco de sujeto vs. objeto en ocasiones efectivamente ha servido para prevenir o mitigar el sufrimiento humano y para promover la felicidad y el bienestar humano. En segundo lugar, advirtiendo que los éxitos de ese marco de referencia se producen a costa de una instrumentalización de la naturaleza no humana que, por su parte, puede ser poco ética e ir en contra de los intereses humanos a largo plazo. En tercer lugar, señalando que el imperativo kantiano de tratar siempre a la humanidad como un fin en sí

mismo no ha tenido grandes éxitos en cuanto a prevenir el sufrimiento humano o promover el bienestar: es crucial plantear la cuestión de la verdadera eficacia histórica de ese imperativo, a fin de despejar el terreno para formas de prácticas éticas que no dependan de la imagen de un orden de cosas intrínsecamente *jerárquico*. Aquí el materialista habla de promover la salud y de posibilitar instrumentalizaciones antes que de tratar a las personas como fines en sí mismos, ya que hacer frente a la naturaleza compuesta del yo humano implica experimentar dificultades para dar sentido a la noción de un único fin en sí mismo. En lugar de ello, lo que tenemos ante nosotros es un enjambre de fines contrapuestos que están siendo perseguidos simultáneamente en cada individuo, algunos de los cuales son saludables para el todo, mientras que otros no. Aquí el materialista vital, siguiendo el ejemplo de las éticas de Nietzsche y Spinoza, privilegia los descriptores fisiológicos por sobre los morales, en la medida en que teme que el propio moralismo pueda convertirse en una fuente innecesaria de sufrimiento humano.³⁶

Estamos ahora en una mejor posición para nombrar ese otro modo de promover la salud y la felicidad humana: *para elevar el estatus de esa materialidad de la que estamos hechos*. Cada humano es un compuesto heterogéneo de materia maravillosamente vibrante, peligrosamente vibrante. Si la propia materia está viva, entonces no solo la diferencia entre sujetos y objetos se reduce, sino que el estatus de la materialidad común a todas las cosas se eleva. Todos los cuerpos se vuelven más que meros objetos, en la medida en que los poderes-cosa de resistencia y agencia proteicas adquieren un relieve más nítido. Así, el materialismo vital proporcionaría una especie de red de contención para aquellos humanos que hoy, en un mundo donde la moralidad kantiana es el estándar, sufren rutinariamente por no ajustarse a un modelo particular (euro-estadounidense, burgués, teocéntrico u

otro) de individualidad. El propósito ético pasa a ser el de distribuir el valor de manera más generosa, atribuyéndoselo a los cuerpos en cuanto tales. Este nuevo tipo de atención a la materia y a sus poderes no resolverá el problema de la explotación o la opresión humanas, pero puede estimular una mayor conciencia acerca de hasta qué punto todos los cuerpos son parientes, en el sentido de que están inextricablemente inmersos en una densa red de relaciones. Y en un enredado mundo de materia vibrante, dañar un tramo de la red bien puede significar dañarse a uno mismo. Tal noción ilustrada o expandida del interés propio *es buena para los humanos*. Como argumentaré con más detalle en el capítulo 8, el materialismo vital no rechaza el interés propio entendido como una motivación para el comportamiento ético, aunque sí busca cultivar una definición más amplia del yo y del interés.

PODER-COSA V: EL PODER-COSA Y LA NO-IDENTIDAD DE ADORNO

Pero quizá la idea misma de poder-cosa o materia vibrante pretende demasiado: conocer más de lo que es posible conocer. O, para formular la crítica en los términos de Theodor Adorno, ¿no constituye esta idea un ejemplo más de esa impetuosa arrogancia de la filosofía occidental, una tradición que una y otra vez ha pasado por alto la brecha entre concepto y realidad, entre objeto y cosa? Para Adorno, esta brecha es inextirpable, y lo máximo que se puede decir con certeza acerca de la cosa es que se resiste a ser capturada por el concepto, que hay siempre una "no-identidad" entre ella y toda representación. Y, sin embargo, como habré de argumentar, incluso Adorno sigue buscando un modo de acceso –sin importar cuán vago, rudimentario o efímero– a este a-fuera. Uno puede detectar un rastro de este anhelo en el siguiente pasaje

de *Dialéctica negativa*: "Lo que la cosa misma pueda significar no está positiva, inmediatamente dado; quien quiera conocerlo debe pensar más, no menos".³⁷ Adorno rechaza claramente la posibilidad de cualquier aprehensión directa, sensible ("lo que la cosa misma pueda significar no está positiva, inmediatamente dado"), pero no rechaza todas las modalidades de experiencia, pues hay una modalidad prometedora, "pensar más, no menos". En esta sección exploraré algunas de las afinidades entre la no-identidad de Adorno y mi poder-cosa, así como, en términos más generales, entre lo "específicamente materialista" adorniano (*DN*, 191) y un materialismo vital.

No-identidad es el nombre que Adorno le da a aquello que no está sujeto al conocimiento, sino que, por el contrario, es "heterogéneo" a todos los conceptos. Esta fuerza elusiva, sin embargo, no está totalmente al margen de la experiencia humana, pues Adorno describe la no-identidad como una presencia que actúa sobre nosotros: a nosotros los conocedores nos acecha un doloroso e inquietante sentimiento de que algo está siendo olvidado o excluido. Esta desconcertante conciencia de lo inadecuado de la representación subsiste sin importar cuán sofisticados o analíticamente precisos lleguen a ser nuestros conceptos. La "dialéctica negativa" es el método que Adorno diseña para enseñarnos cómo *acentuar* esta desconcertante experiencia y cómo darle un sentido. Cuando se la practica correctamente, la dialéctica negativa transformará el zumbido estático de la no-identidad en un poderoso recordatorio de que "los objetos no se reducen a su concepto" y de que, por lo tanto, la vida siempre estará más allá de nuestro conocimiento y control. El proyecto ético por excelencia, tal como Adorno lo concibe, es el de insistir en recordar esto y aprender a aceptarlo. Solo entonces somos capaces de dejar de protestar contra un mundo que se rehúsa a brindarnos esa "reconciliación" que, según Adorno, nosotros ansiamos (*DN*, 17-18).³⁸

Para el materialista vital, no obstante, el punto de partida de la ética no es tanto la aceptación de la imposibilidad de la "reconciliación" como el reconocimiento de la participación humana en una común materialidad vital. *Somos* materialidad vital y estamos rodeados de ella, aunque no siempre lo veamos así. La tarea ética es aquí la de cultivar la habilidad para discernir la vitalidad no-humana, para abrirnos perceptualmente a ella. De manera análoga, el "materialismo específico" de Adorno también recomienda una serie de técnicas prácticas tendientes a entrenarse a uno mismo para detectar mejor y para aceptar la no-identidad. La dialéctica negativa es, en otras palabras, la pedagogía implícita en el materialismo de Adorno.

Esta pedagogía incluye ejercicios intelectuales a la vez que estéticos. La práctica intelectual consiste en el intento de hacer del proceso mismo de conceptualización un objeto explícito del pensamiento. La meta aquí es adquirir mayor conciencia de que la conceptualización automáticamente oculta la inadecuación de sus conceptos. Adorno cree que la reflexión crítica es capaz de desenmascarar este mecanismo de encubrimiento, y que el desenmascaramiento intensificará la experiencia de la no-identidad. El tratamiento es homeopático: debemos desarrollar un *concepto* de no-identidad a fin de curar la arrogancia de la conceptualización. El tratamiento puede funcionar porque, sin importar cuán distorsionantes sean, los conceptos "acaban en lo no-conceptual". Esto se debe a que los conceptos "son por su parte momentos de la realidad, la cual necesita [...] de su formación" (*DN*, 22-23). Los conceptos nunca pueden proporcionar una imagen nítida de las cosas en sí mismas, pero quien está "diferenciado", quien "en la cosa y en el concepto de esta sabe distinguir aun lo mínimo y lo que escapa al concepto" (*DN*, 52) puede cumplir mejor la tarea de señalar en dirección a ellas. Nótese que el individuo "diferenciado" (versado en la dialéctica

negativa), a la vez que somete sus conceptualizaciones a una reflexión de segundo orden, presta especial atención *estética* a los "momentos cualitativos" (DN, 50), pues estos momentos abren una ventana a la no-identidad.

Una segunda técnica de la pedagogía consiste en ejercitar nuestra imaginación utópica. El dialéctico negativo debería recrear de manera imaginativa lo que ha sido ocultado por la distorsión de la conceptualización: "Aquello con que la dialéctica negativa penetra sus endurecidos objetos es la posibilidad por la que la realidad de estos ha engañado y que sin embargo se ve en cada uno de ellos" (DN, 59). La no-identidad habita en esas posibilidades negadas, en el ámbito invisible que rodea y se imprime en el mundo de los objetos.

Una tercera técnica es la de admitir un "momento de juego" inherente a nuestro pensamiento y estar dispuesto a hacerse el tonto. El dialéctico negativo "sabe cuán lejos está" de conocer la no-identidad, "y sin embargo debe siempre hablar como si la tuviera completamente. Esto lo aproxima a la payasada. Los rasgos de esta puede negarlos tanto menos cuanto que son lo único que le abre la esperanza a lo que le está vedado" (DN, 25).

La autocrítica de la conceptualización, una atención sensorial a las singularidades cualitativas del objeto, el ejercicio de una imaginación poco realista y el coraje de un payaso: por medio de tales prácticas uno puede reemplazar la "furia" contra la no-identidad por un respeto hacia ella, un respeto que corrige nuestra voluntad de dominio. Esa furia es para Adorno la fuerza impulsora que está por detrás de los actos interhumanos de crueldad y violencia. Adorno va todavía más lejos al sugerir que la dialéctica negativa puede transmutar la angustia de la no-identidad en una voluntad de acción política paliativa: la cosa frustra nuestro deseo de dominio conceptual y práctico, y esta denegación nos enfurece; pero también nos proporciona un mandato ético, de acuerdo

con el cual "el sufrimiento no debe ser [...], las cosas deben cambiar. 'El dolor habla: pasa'. Por eso lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora" (DN, 191).³⁹

Adorno funda su ética en una atención intelectual y estética que, si bien siempre fracasará en el intento de ver claramente su objeto, tiene, con todo, efectos saludables en los cuerpos que se esfuerzan por ver. Adorno de buena gana se hace el tonto al perseguir lo que yo llamaría el poder-cosa, pero que él llama la "primacía"⁴⁰ del objeto" (DN, 174). Los humanos experimentan un mundo en el cual las materialidades no-humanas tienen poder, un poder que el "yo burgués" -con sus pretensiones de autonomía- niega.⁴¹ Es en este punto que Adorno identifica la dialéctica negativa como un materialismo: es solo "con el paso a la prelación del objeto" que "la dialéctica se convierte en materialista" (DN, 182).

Adorno se atreve a afirmar algo así como el poder-cosa, pero no quiere hacerse el tonto por *mucho* tiempo. Se apresura -demasiado, desde el punto de vista del materialista vital- a recordarle al lector que los objetos están "entrelazados" con la subjetividad humana, y que él no tiene ninguna intención de "procurar al objeto el trono vacío del sujeto, en el que el objeto no sería nada más que un ídolo" (DN, 172). Adorno se muestra reacio a decir demasiado acerca de la vitalidad no humana, pues cuanto más se dice, más se la pierde de vista. No obstante, sí intenta dar cuenta de esta escurridiza realidad por medio de una dialéctica negativa. La dialéctica negativa tiene cierta afinidad con la teología negativa: respeta la no-identidad tal como uno respetaría a un dios incognoscible; el "materialismo específico" de Adorno encierra la posibilidad de que haya una divinidad detrás o dentro de la realidad que se sustrae. Adorno rechaza toda imagen ingenua de la trascendencia, como por ejemplo la de un Dios amoroso que habría diseñado el mundo ("la

metafísica no puede ciertamente resucitar" [DN, 369] después de Auschwitz), pero el anhelo de trascendencia, según cree, no puede ser eliminado: "Nada podría experimentarse como verdaderamente vivo que no prometiera también algo trascendente a la vida [...]. [Lo trascendente] es y no es" (DN, 344).⁴² Adorno respeta la no-identidad como a un absoluto *ausente*, como a una promesa mesiánica.⁴³

Adorno se esfuerza por describir una fuerza que es *material* en su resistencia a los conceptos humanos, pero *espiritual* en la medida en que puede representar la incierta promesa de un absoluto por venir. El materialismo vital se presenta de una manera más cabalmente no teísta: el a-fuera carece de toda promesa mesiánica.⁴⁴ Sin embargo, la filosofía de la no-identidad y el materialismo vital tienen en común la vocación de cultivar una atención más minuciosa hacia el a-fuera.

LA INGENUA AMBICIÓN DEL MATERIALISMO VITAL

Adorno nos recuerda que los humanos pueden experimentar el a-fuera solo de manera indirecta, por medio de imágenes e impresiones vagas, aporéticas o inestables. Pero, al decir que incluso los conceptos distorsionantes siguen refiriendo a "lo no-conceptual, pues son por su parte momentos de la realidad, la cual necesita de su formación" (DN, 22), Adorno reconoce a su vez que la experiencia humana incluye encuentros con un a-fuera que es activo, pujante y (cuasi)independiente. Este a-fuera puede operar a distancia de nuestros cuerpos o bien como un poder extraño interno a ellos, como por ejemplo cuando sentimos el malestar de la no-identidad, o cuando escuchamos la voz negadora del demonio de Sócrates, o cuando nos conmueve lo que Lucrecio describió como ese "algo en nuestro pecho" capaz de oponérsenos y ser un

obstáculo.⁴⁵ Entre los humanos modernos, seculares y bien educados existe una tendencia a remitir tales cosas a una agencia humana entendida como su fuente última. Este impulso hacia un constructivismo cultural, lingüístico o histórico, que interpreta toda expresión del poder-cosa como un efecto de la cultura y del juego de los poderes humanos, politiza las apelaciones moralistas y opresivas a la "naturaleza". Y eso es algo bueno. Pero la respuesta constructivista al mundo también tiende a desdibujar cualquier poder-cosa que pueda existir. Por lo tanto, hay algo que decir con respecto a los momentos de ingenuidad metodológica, al aplazamiento de una crítica genealógica de los objetos.⁴⁶ Este retardo podría servir para poner de manifiesto un mundo subyacente de vitalidad no-humana. "Poner de manifiesto" significa tanto recibir como participar en la forma que se le da a eso que se recibe. Lo manifiesto sobreviene a través de los humanos, pero no enteramente a causa de ellos.

Así pues, los materialistas vitales intentarán demorar-se en esos momentos durante los cuales se sienten fascinados por los objetos, considerándolos como indicios de la vitalidad material que estos objetos comparten con ellos. Puede que esta sensación de una extraña e incompleta homogeneidad con el a-fuera conduzca a los materialistas vitales a tratar a los no-humanos —los animales, las plantas, la Tierra, incluso los artefactos y las mercancías— de manera más cuidadosa, más estratégica, más ecológica. Pero ¿cómo desarrollar esta capacidad para la ingenuidad? Una táctica podría consistir en visitar y dejarse infectar temporariamente por filosofías de la naturaleza caídas en descrédito, exponiéndose a "la mácula de la superstición, del animismo, del vitalismo, del antropomorfismo y de otras actitudes premodernas".⁴⁷ Me aventuraré en el vitalismo en los capítulos 5 y 6, pero permítanme aquí detenerme por un instante en el antiguo atomismo de Lucrecio, el devoto romano de Epicuro.

Lucrecio habla de cuerpos que caen en un vacío, de cuerpos que no son cosas sin vida sino materia en movimiento, entrando y saliendo de ensamblajes, desviándose unos a otros:

*Los corpúsculos [...] 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 habría nacido el choque ni habría sido creado el golpe para los primeros elementos: así, la naturaleza no habría creado nunca nada.*⁴⁸

Louis Althusser describió esto como un "materialismo del encuentro", de acuerdo con el cual los acontecimientos políticos nacen a partir de encuentros casuales entre los átomos.⁴⁹ El desvío primigenio demuestra que el mundo no está determinado, que hay un factor de aleatoriedad en el núcleo de las cosas, pero también confirma que las cosas supuestamente inanimadas tienen una vida, que en lo más profundo existe una inexplicable energía o vitalidad, un momento de independencia y resistencia con respecto a nosotros y a otros cuerpos: una especie de poder-cosa.

La retórica de *De rerum natura* es realista, hablando con el tono normativo de quien pretende describir una naturaleza que preexiste y sobrevive a nosotros: estas son las partes más pequeñas de las que se compone el ser ("primordia") y estos son los principios de asociación que las gobiernan.⁵⁰ Es fácil criticar este realismo: Lucrecio busca la cosa en sí, pero no hay ningún *allí-afuera* –o, al menos, no hay ningún modo en que podamos aprehenderlo o conocerlo, pues la cosa ya está siempre humanizada; su estatus de objeto surge en el preciso instante en que

algo adviene a nuestra conciencia-. Adorno dirige esta objeción contra la fenomenología de Martin Heidegger, a la cual interpreta como un "realismo" que pretende "atravesar la capa intermedia de las posiciones subjetivas convertidas en segunda naturaleza, los muros que el pensar ha construido en torno a sí". La intención de Heidegger de "filosofar por así decir sin forma, puramente a partir de las cosas" (*DN*, 83)⁵¹ es para Adorno estéril y no da lugar más que a una violenta "furia" contra la no-identidad.⁵²

Pero el poema de Lucrecio –al igual que los cuentos de Kafka, el diario de viaje de Sullivan, las especulaciones de Vernadsky y mi relato en torno a la alcantarilla de la calle Cold Spring– sí tiene este potencial beneficio: puede dirigir una atención sensorial, lingüística e imaginativa hacia la vitalidad material. La ventaja de tales relatos, con su ambiciosa ingenuidad, es que si bien "reniegan [...] del trabajo tropológico, psicológico y fenomenológico que supone la producción humana de materialidad", lo hacen "en nombre del *reconocimiento* de la fuerza de determinadas cuestiones que muy apresuradamente han sido ocluidas por fetichizaciones más familiares: la fetichización del sujeto, de la imagen, de la palabra".⁵³

1. Algunas partes de este capítulo aparecieron previamente como "The Force of Things: Steps Toward an Ecology of Matter", *Political Theory*, vol. 32, n° 3, 2004. Hay una gran cantidad de trabajos importantes sobre teoría feminista, estudios queer y estudios culturales que se podrían citar aquí. Los tres volúmenes de Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.), *Fragments for a History of the Human Body*, Nueva York, Zone, 1989, ofrecen un buen mapa del terreno. Ver también Momim Rahman y

J
A
N
E

B
E
N
N
E
T
T

Anne Witz, "What Really Matters? The Elusive Quality of the Material in Feminist Thought", ponencia leída en el Congreso Anual de la Canadian Sociology and Anthropology Association, Universidad de Toronto, 28-31 de mayo de 2002.

2. W.J.T. Mitchell, *¿Qué quieren las imágenes? Una crítica de la cultura visual*, Vitoria-Gasteiz, Sans Soleil, 2017, pp. 200-201. [Traducción modificada; la cita de Michel Foucault está tomada no literalmente de *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 240.]

3. Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Tercera Parte, Proposición 6, p. 132.

4. Freya Mathews, *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*, Albany, State University of New York Press, 2003.

5. Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Cuarta Parte: "De la esclavitud humana o de la fuerza de los afectos", Proposición 37, Escolio 1, p. 208.

6. *Ibid.*, p. 186.

7. En esta famosa carta, Spinoza vincula su teoría del *conatus* con una crítica a la noción del libre albedrío humano: "Sin duda esa piedra, como tan solo 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 solo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados" (Spinoza, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, carta 58, p. 337). Hasana Sharp sostiene que la analogía entre los humanos y las piedras "no es tan hiperbólica como parece a primera vista. Para Spinoza, todos los seres, incluidas las piedras, [...] contienen una potencia de pensamiento que se corresponde exactamente con la potencia que sus cuerpos tienen para disponerse de diferentes maneras, para accionar y ser accionados [...]. Asimismo, todo ser, en la medida en que preserva su integridad en medio de otros infinitos seres –como una piedra sin duda lo hace–, está dotado de [...] un deseo de [...] preservar y potenciar su vida hasta donde se lo permita su naturaleza" (Hasana Sharp, "The Force of Ideas in Spinoza", *Political Theory*, vol. 35, n° 6, 2007, pp. 732-755).

8. Nancy K. Levene, *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 3. Yitshak Melamed va todavía más lejos, llegando a decir que, "dado que la doctrina del *conatus* [...] proporciona los fundamentos para la teoría moral de Spinoza,

parece plausible que podamos incluso construir una teoría moral para los hipopótamos y las rocas" (Yitshak Melamed, "Spinoza's Anti-Humanism: An Outline", en Carlos Fraenkel, Dario Perinetti y Justin E.H. Smith (eds.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Países Bajos, Springer, 2011, pp. 147-166).

9. Hent de Vries, "Introduction", en Hent de Vries y Lawrence Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*, Nueva York, Fordham University Press, 2006, p. 42.

10. *Ibid.*, p. 6.

11. De Vries parece reafirmar esta asociación cuando se pregunta si la imagen spinoziana de *cuerpos* interactuantes movidos por el *conatus* podría eventualmente explicar el surgimiento creativo de lo nuevo: "Parecería ser que el exceso, el don, el acontecimiento [...] no tienen lugar aquí" (*ibid.*, p. 22). ¿Por qué? Porque el único locus plausible de la creatividad es, para De Vries, un locus que sea "cuasi espiritual"; de ahí el segundo atributo de Dios/Naturaleza en Spinoza, esto es, el *pensamiento* o las ideas. Pero, ¿y si hubiera vitalidad creadora en la propia materialidad?

12. Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge, Belknap, 2002, p. 1338. [Existe trad. cast.: *La estructura de la teoría de la evolución*, Barcelona, Tusquets, 2004.]

13. Sobre la efectividad de la basura, ver el fascinante artículo de Tim Edensor, "Waste Matter: The Debris of Industrial Ruins and the Disordering of the Material World", *Journal of Material Culture*, vol. 10, n° 3, 2005, pp. 311-332; y Gay Hawkins, *The Ethics of Waste: How We Relate to Rubbish*, Sídney, University of New South Wales Press, 2006.

14. Para un sutil ajuste de cuentas con el "oscuro poder de lo ordinario", ver Thomas L. Dumm, *A Politics of the Ordinary*, Nueva York, New York University Press, 1999, p. 7. Mi intento de hablar en nombre de las "cosas" es un proyecto complementario al esfuerzo de Dumm por explotar lo ordinario como un sitio potencial de resistencia frente a las prácticas convencionales y normalizadoras.

15. Henry David Thoreau, *Walden o La vida en el bosque*, Buenos Aires, Losada, 2013, p. 103 (Thoreau entrenaba su mirada en las cosas con la fe en que "la percepción de las superficies siempre tendrá el efecto de un milagro para una mente sana" (*The Journal of Henry David Thoreau*, Nueva York, Houghton Mifflin, 1949, vol. 2, p. 313. [Existe trad. cast.:

- El diario (1837-1861)*, 2 vols., Madrid, Capitán Swing, 2013, 2017.]); Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Segunda Parte, Proposición 13, Escolio, p. 87; Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, p. 214.
16. Para un buen análisis de las implicancias de la cultura de la basura y el desecho para la democracia, ver John Buell y Tom DeLuca, *Sustainable Democracy: Individuality and the Politics of the Environment*, Thousand Oaks, California, Sage, 1996.
17. Robert Sullivan, *The Meadowlands: Wilderness Adventures on the Edge of a City*, Nueva York, Doubleday, 1998, pp. 96-97.
18. Manuel De Landa, *Mil años de historia no lineal. Una deconstrucción de la noción occidental del progreso y de la temporalidad*, Barcelona, Gedisa, 2017, p. 14. [Traducción modificada.]
19. Franz Kafka, "Las preocupaciones de un padre de familia", en *Relatos completos*, Madrid, Losada, 2006, pp. 224-226.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, Buenos Aires, Cactus, 2017, p. 91.
23. Lynn Margulis y Dorion Sagan, *What Is Life?*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 50. [Existe trad. cast.: *¿Qué es la vida?*, Barcelona, Tusquets, 1996.]
24. Bruno Latour, "On Actor-Network Theory: A Few Clarifications", *Soziale Welt*, vol. 47, n° 4, 1996, pp. 369-381.
25. Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza*, op. cit.
26. Manuel De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londres, Continuum, 2002, p. 123.
27. Daniel Tiffany, "Lyric Substance: On Riddles, Materialism, and Poetic Obscurity", *Critical Inquiry*, vol. 28, n° 1, 2001, p. 74. El autor traza una analogía entre los enigmas y la materialidad *per se*: ambos están suspendidos entre el sujeto y el objeto y participan de "transubstanciaciones" desde lo orgánico hacia lo inorgánico y desde lo terrenal hacia lo divino. Al desarrollar su materialismo partiendo de un análisis de las formas literarias, Tiffany cuestiona la norma de larga data que concibe a la ciencia como "el árbitro absoluto en la determinación de la materia" (*ibid.*, p. 75). El autor pretende abrir "la cerradura que le impide al crítico literario abordar el problema de la sustancia material" (*ibid.*, p. 77).

28. William Pietz, "Death of the Deodand: Accursed Objects and the Money Value of Human Life", en Francesco Pellizzi (ed.), "The Abject", *Res*, n° 31, 1997, pp. 97-108.
29. John Frow, "A Pebble, a Camera, a Man", *Critical Inquiry*, vol. 28, n° 1, 2001, pp. 270-285.
30. Manuel De Landa, *Mil años de historia no lineal*, op. cit., p. 25. [Traducción modificada.]
31. *Ibid.*, p. 26.
32. Pese a que, como argumentaré en el capítulo 2, es más exacto decir que esta eficacia pertenece menos a los minerales en sí mismos que a las actividades conjuntas de una variedad de cuerpos y fuerzas que actúan como un ensamblaje agencial.
33. Lynn Margulis y Dorion Sagan, *What Is Life?*, op. cit., p. 49; mi subrayado.
34. Jean-François Lyotard, *Moralidades posmodernas*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 72. [Traducción modificada.]
35. Richard Rorty, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 18.
36. También argumentaré, hacia el final del capítulo 2, que la eficacia del moralismo de cara a los problemas sociales está sobrevalorada. El antimoralismo que constituye una de las implicancias de cierto materialismo vital es un juego peligroso de jugar, y no uno que yo desee seguir hasta su extremo lógico. No pretendo eliminar la práctica del juicio moral, sino incrementar la fricción con el reflejo moralizante.
37. Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 179. De aquí en adelante se cita como *DN* entre paréntesis en el cuerpo del texto.
38. Romand Coles ofrece una sostenida interpretación de Adorno como un teórico de la ética: la dialéctica negativa es una "moralidad del pensamiento" que puede favorecer la generosidad hacia los otros y hacia lo no-idéntico en uno mismo. Coles argumenta que Adorno busca un modo de reconocer y, por consiguiente, mitigar la violencia ocasionada por la conceptualización y el sufrimiento impuesto por el afán de conocer y controlarlo todo. Romand Coles, *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, capítulo 2.
39. Adorno describe asimismo este dolor como "la culpa de la vida que en cuanto puro *factum* roba el aliento a otra vida" (*DN*, 333-334).

Coles lo llama el "persistente malestar que demanda nuestros esfuerzos críticos" (Romand Coles, *Rethinking Generosity*, op. cit., p. 89). Adorno no desarrolla ni defiende su afirmación según la cual el dolor del fracaso conceptual puede provocar o motivar una voluntad ética de remediar el dolor de la injusticia social. Pero indudablemente se necesita algún tipo de defensa, pues la historia ha demostrado que incluso si los tormentos de la no-identidad suscitan en el yo la idea de que "las cosas deben cambiar", este despertar moral no siempre da lugar a una "praxis socialmente transformadora". En otras palabras, además de la brecha entre concepto y cosa parece haber una segunda brecha que necesita ser atendida: la brecha entre reconocer el sufrimiento de los otros y comprometerse con una acción de mejora. En otra parte he argumentado que una fuente de la energía que se requiere es el amor por el mundo o un encantamiento con el mundo de la materialidad vital; Adorno vio un mayor potencial ético en el sufrimiento y en la conciencia de la pérdida. Desdeñó "el paso a la afirmación", sosteniendo que la experiencia de la "plenitud de la vida [...] no puede separarse de [...] un ansia que comporta un acto de violencia y una subyugación [...]. No existe ninguna plenitud sin bravuconería" (DN, 353, 346-347). La no-identidad es sombría y taciturna, dándose a conocer con la menor distorsión allí donde adquiere la forma de un inarticulado sentimiento de resistencia, sufrimiento o dolor. Desde la perspectiva del materialista vital, Adorno vacila en el umbral de lo que Thomas Dumm ha descrito como "la agobiante sensación de pérdida que podría hundirnos cada vez que nos aproximamos a la incognoscible vastedad [de la cosa]" (Thomas Dumm, *Politics of the Ordinary*, op. cit., p. 169).

40. La palabra alemana que usa Adorno es *Vorrang*, que se traduce asimismo como "preponderancia", "preeminencia", "prioridad", "prelación", "precedencia". En la versión inglesa que cita Bennett se la traduce como *preponderance*. [N. del T.]

41. "En una filosofía con pretensiones, el pensamiento de la prelación del objeto es sospechoso [...]. La aseveración de lo contrario [...] quiere conjurar la lacerante sospecha de que lo heterónimo es más poderoso que la autonomía, que ya según la doctrina kantiana no debe poder ser dominada por esa preeminencia. Tal subjetivismo filosófico acompaña ideológicamente a la emancipación del yo burgués" (DN, 179; traducción modificada).

42. La brecha entre el concepto y la cosa nunca puede cerrarse y, de

acuerdo con Albrecht Wellmer, Adorno cree que esta ausencia de reconciliación solo puede ser sobrellevada "en nombre de un absoluto que ciertamente está velado en negro pero que es algo más que nada. Entre el ser y el no-ser de lo absoluto queda una rendija infinitamente delgada, por la que penetra un débil rastro de luz: la luz de un absoluto que tiene que empezar convirtiéndose en absoluto" (Albrecht Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 210; mi subrayado).

43. Agradezco a Lars Tønder por alertarme acerca de la dimensión mesiánica del pensamiento de Adorno. Uno puede apreciar aquí la admiración de Adorno hacia Kant, a quien lee como alguien que ha encontrado una forma de atribuir a la trascendencia un papel central, haciéndola al mismo tiempo inaccesible por principio: "Lo que la esencia finita dice sobre la trascendencia es la apariencia de esta, aunque, como bien advirtió Kant, esta es una apariencia necesaria. De ahí la incomparable relevancia metafísica que tiene la salvación de la apariencia, objeto de la estética" (DN, 360; traducción modificada). Para Adorno, "[a] eso empuja la idea de verdad, entre las metafísicas la suprema. Quien cree en Dios no puede por tanto no creer en él. La posibilidad a que se refiere el nombre divino la retiene el que no cree" (DN, 367). De acuerdo con Coles, para Adorno no importa si el reino trascendente efectivamente existe; lo que importa es la "exigencia [...] depositada en el pensamiento" por su promesa (Romand Coles, *Rethinking Generosity*, op. cit., p. 114).

44. Por supuesto, no hay forma concluyente de probar ni uno ni otro imaginario ontológico. Morton Schoolman sostiene que el enfoque de Adorno, que explícitamente deja abierta la posibilidad del poder divino de la trascendencia, es por tanto preferible a un materialismo que parece clausurar la pregunta. Ver Morton Schoolman, *Reason and Horror: Critical Theory, Democracy, and Aesthetic Individuality*, Nueva York, Routledge, 2001.

45. Lucrecio, *De rerum natura: acerca de la naturaleza de las cosas*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2020, p. 259.

46. En respuesta a la afirmación de Foucault según la cual "acaso un día el siglo será deleuziano", Deleuze describió su propio trabajo como "ingenuo": "[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 ha preocupado la superación de la metafísica [...]. Nunca he abandonado un cierto empirismo [...]. Quizá fuera eso lo que Foucault quería decir: yo no era el mejor, sino el más ingenuo, alguien que hace una especie de *art brut*, por así decir; no el más profundo, sino el más inocente" (Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 76; traducción modificada). Agradezco a Paul Patton por esta referencia.

47. W.J.T. Mitchell, *¿Qué quieren las imágenes?*, op. cit., p. 192.

48. Lucrecio, *De rerum natura*, op. cit., p. 253; mi subrayado [Traducción modificada]. No hay, según Lucrecio, cuerpos o fuerzas sobrenaturales, y si en ocasiones parece que tenemos experiencias espirituales, ello se debe solo a que algunos tipos de conjuntos de cuerpos existen por debajo del umbral de la percepción sensorial humana.

49. Louis Althusser, "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, p. 34. "Sin la desviación y el encuentro los átomos no serían más que elementos *abstractos* [...]. Hasta el punto de que se puede sostener que *la existencia misma de los átomos no les viene más que de la desviación y el encuentro* antes del cual no tenían más que una existencia ilusoria" (ibíd.).

50. La física de Lucrecio es el fundamento de su rechazo de la religión, de su explicación de la muerte como una reconfiguración de los primeros elementos que se vuelve necesaria dada la esencial motilidad de la materia, y de su recomendación ética acerca de cómo vivir bien mientras uno existe en su actual configuración material.

51. Para Adorno, Heidegger, a causa del "tedio que produce el encarcelamiento subjetivo del conocimiento", llegó al "convencimiento de que lo trascendente a la subjetividad es inmediato para esta sin que sea manchada por el concepto" (DN, 83). Pero no me parece que Heidegger reclame algún tipo de inmediatez. Ver Martin Heidegger, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa, 1992.

52. También para Marx el realismo ingenuo era la filosofía a superar. Escribió su tesis doctoral sobre el "materialismo metafísico" de Demócrito, y fue en contra de ese objetivismo ingenuo que finalmente definiría su propio "materialismo histórico". El materialismo histórico

no se centraría en la materia, sino en las estructuras socioeconómicas saturadas de poder humano.

53. Este es el balance que Bill Brown hace de Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986) en su artículo "Thing Theory", *Critical Enquiry*, vol. 28, n° 1, 2001, pp. 6-7.



LA AGENCIA DE
LOS ENSAMBLAJES

El poder-cosa tiene quizá la ventaja retórica de traer a la mente la imagen infantil del mundo como repleto de todo tipo de seres animados, algunos de ellos humanos y otros no, algunos orgánicos y otros no. Pone de relieve una eficacia de los objetos que excede los significados, los designios o los propósitos humanos que esos objetos expresan o a los que sirven. Así pues, puede que el poder-cosa sea un buen punto de partida para pensar más allá de la dicotomía vida-materia, el principio organizacional predominante en la experiencia adulta. La desventaja del término, no obstante, es que a su vez tiende a sobrevalorar el carácter de cosa o la estabilidad fija de la materialidad, mientras que mi objetivo es teorizar una materialidad que es fuerza tanto como entidad, energía tanto como materia, intensidad tanto como extensión. Aquí el término *a-fuera* puede resultar más apropiado. Las piedras de Spinoza, lo absolutamente Salvaje, las rezumantes Meadowlands, el movedizo Odradek, el mudable *deodand*, una mineralidad procesual, una inconmensurable no-identidad: ninguna de estas cosas

son objetos pasivos o entidades estables (aunque tampoco son sujetos intencionales).¹ Por el contrario, todas ellas hacen referencia a materiales vibrantes.

Una segunda desventaja del poder-cosa, relacionada con la anterior, es su latente individualismo, en el sentido de que la figura de la "cosa" se presta a una comprensión atomista antes que congregacional de la agencia. Si bien el cuerpo o el fragmento más pequeño o simple puede que, en efecto, exprese un impulso vital, un *conatus* o un *clinamen*, en realidad el actante nunca actúa solo. Su eficacia o agencia depende siempre de la colaboración, de la cooperación o de la interferencia interactiva entre muchos cuerpos o fuerzas. El concepto de agencia cambia notablemente una vez que nos representamos las cosas no-humanas menos como construcciones sociales y más como actores, y una vez que a los propios humanos se los estudia no como seres autónomos sino como materialidades vitales.

En este capítulo intentaré desarrollar una teoría de la agencia *distributiva* por medio del examen de una situación de la vida real: un apagón que afectó a cincuenta millones de personas en Norteamérica en 2003. Presentaré un análisis de la red de energía eléctrica entendida como un ensamblaje agencial. ¿Cómo se relaciona la agencia de los ensamblajes con las teorías más habituales de la acción, tales como aquellas que se centran en la voluntad o la intencionalidad humana, o en la intersubjetividad, o en las estructuras (humanas) sociales, económicas o discursivas? ¿Y cómo una concepción de la agencia en cuanto unión de elementos humanos y no-humanos trastocaría las nociones arraigadas acerca de la responsabilidad moral y política?

Dos conceptos filosóficos son importantes para mi respuesta a estas preguntas: la idea de cuerpos "afectivos" de Spinoza y la de "agenciamiento" de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Por lo cual presentaré brevemente estos

conceptos antes de pasar a un relato del apagón que trata de tomarse en serio el a-fuera y mantenerse fiel a la cualidad distributiva de la "agencia".

CUERPOS AFECTIVOS

Los cuerpos conativos de Spinoza son también cuerpos *asociativos* o –se podría decir incluso– *sociales*, en el sentido de que cada uno de ellos, por su propia naturaleza de cuerpo, está continuamente afectando a y siendo afectado por otros cuerpos. Deleuze explica este punto: el poder que un cuerpo tiene para afectar a otros cuerpos supone la "correspondiente e inseparable" capacidad de ser afectado; hay "dos potencias igualmente actuales, potencia de actuar y potencia de padecer, que varían en razón inversa, pero cuya suma es constante y constantemente efectuada".² El cuerpo conativo, propenso al encuentro, surge en el contexto de una concepción ontológica según la cual todas las cosas son "modos" de una "sustancia" común.³ Ninguna cosa específica ("un zapato, un barco, un repollo, un rey" –para usar la lista de Martin Lin–,⁴ o un guante, una rata, una tapa y la narradora humana de su vitalidad –para usar mi lista–) es ni sujeto ni objeto, sino un "modo" de lo que Spinoza llama "*Deus sive Natura*" (Dios o la Naturaleza).⁵

A su vez, Spinoza sostiene que todo modo es en sí mismo un mosaico o ensamblaje de muchos cuerpos simples o, tal como lo formula Deleuze, para Spinoza "no hay modo existente que no esté compuesto de una cantidad muy grande de partes extensivas", partes que "le llegan de más allá".⁶ Resulta interesante que también Lucrecio concibiera el mosaico como la forma en que las cosas esencialmente son: "Conviene, también, en estas cosas tener [...] grabado y guardado en la mente memoriosa, que no existe nada que esté compuesto de elementos primeros de

un único género, cuya naturaleza se muestra ante los ojos, ni ninguna cosa que no exista a partir de la mezcla de los elementos seminales". Lucrecio vincula el grado de diversidad interna con el grado de *potestad* que posee la cosa: "Y cualquier cosa que posea en sí muchas más fuerzas y potestades, así enseña que son muchísimos los géneros de los elementos primeros en sí mismos, y variadas sus formas".⁷ Como habremos de ver, Spinoza argumenta de manera similar.

Para Spinoza, tanto los cuerpos simples (a los cuales quizá convenga denominar *protocuerpos*) como los modos complejos o los mosaicos que ellos forman son conativos. En el caso de aquellos, el conato se expresa como una obstinación o como una tendencia inercial a persistir; en el caso de un cuerpo complejo o modo, el conato hace referencia al esfuerzo necesario para conservar la relación específica de "movimiento y reposo" que se alcanza entre sus partes, una relación que define al modo como tal.⁸ Esta conservación no es un proceso de mera repetición de lo mismo, ya que implica una continua invención: puesto que cada modo padece las acciones que sobre él ejercen los otros modos, acciones que alteran la relación de movimiento y reposo que caracteriza a cada modo, cada uno de ellos, si es que ha de persistir, debe procurarse nuevos encuentros a fin de compensar creativamente las alteraciones o afecciones que padece. Por lo tanto, ser un "modo" significa formar alianzas y entrar en ensamblajes: mod(o)ificar y ser modificado por otros modos. El proceso de modificación no está bajo el control de ningún modo en particular -ninguno de ellos es un agente en el sentido jerárquico-. Tampoco es un proceso que carezca de tensión, pues cada modo compite con y contra las afecciones (cambiantes) de (un conjunto cambiante de) otros modos, estando sujeto entretanto al factor de azar o de contingencia inherente a todo encuentro.⁹

La sustancia conativa se convierte en cuerpos confederados, esto es, en cuerpos complejos que a su vez se congregan unos con otros en la búsqueda de incrementar su potencia. Spinoza cree, por ejemplo, que es tanto mejor para un cuerpo el hecho de poder asociarse con muchos tipos de cuerpos "porque cuanto más apto es un cuerpo para ser afectado y afectar de múltiples maneras a los cuerpos externos, más apta es el alma para pensar".¹⁰

La idea clave que quiero extraer de la rica y discutible filosofía de Spinoza, una idea que pondré al servicio de un materialismo vital, es la siguiente: los cuerpos aumentan su potencia *en o en cuanto que ensamblaje colectivo*. Lo que esto implica para el concepto de *agencia* es que la eficacia o la efectividad a la que ese término tradicionalmente ha referido ahora se distribuye a lo largo de un campo ontológicamente heterogéneo, no siendo ya una capacidad localizada en un cuerpo humano o en un colectivo producido (solo) por esfuerzos humanos. Las frases que componen el presente libro también surgieron de la agencia confederada de numerosos y afanosos macro y micro actantes: de "mis" recuerdos, intenciones, contiendas, bacterias intestinales, anteojos y azúcar en sangre, así como del teclado de plástico de la computadora, del canto del pájaro desde la ventana abierta y del aire o las partículas en la habitación, para nombrar solo algunos de los participantes. Lo que está operando aquí en la página es un conglomerado animal-vegetal-mineral-sonoro con un grado y duración de potencia específicos. Lo que está operando aquí es eso que Deleuze y Guattari denominan "agenciamiento".

¿QUÉ ES UN ENSAMBLAJE/AGENCIAMIENTO?

A finales del siglo XX, a mucha gente le pareció que el escenario en el que las cosas suceden -eso que los militares llaman el "teatro de operaciones"- se había

expandido drásticamente. Había tenido lugar la "globalización", y la Tierra misma se había vuelto el espacio de los acontecimientos. Las partes de este enorme todo estaban íntimamente interconectadas, a la vez que eran altamente conflictivas. Este hecho —la coexistencia de la mutua dependencia con la fricción y la violencia entre las partes— exigía nuevas conceptualizaciones de la relación parte-todo. Los modelos organicistas, en los cuales cada uno de los miembros sirve obedientemente al todo, eran claramente obsoletos. Se presentaron múltiples nuevas formas de nombrar el tipo de relación que se produce entre las partes de un todo tan volátil como, de alguna manera, funcional: red, malla, imperio.¹¹ El término que elijo para caracterizar este espacio-acontecimiento y el modo en que se estructura es, siguiendo a Deleuze y Guattari, el de *ensamblaje*.

Los ensamblajes son agrupamientos *ad hoc* de elementos diversos, de toda clase de materiales vibrantes. Son confederaciones vivas, palpitantes, que tienen la capacidad de funcionar a pesar de la persistente presencia de energías que las socavan desde dentro. Tienen topografías irregulares, debido a que algunos de los puntos en los cuales los distintos afectos y cuerpos cruzan sus caminos son más densamente transitados que otros, de manera que el poder no se distribuye por igual en toda su superficie. Los ensamblajes no están gobernados por ninguna cabeza central: ninguna materialidad o tipo de material específico tiene suficiente competencia como para determinar consistentemente la trayectoria o el impacto del grupo. Los efectos generados por un ensamblaje son más bien propiedades emergentes, en el sentido de que su habilidad para hacer que algo suceda (una nueva declinación del materialismo, un apagón, un huracán, una guerra contra el terrorismo) no equivale a la suma de la fuerza vital de cada materialidad considerada por separado. Cada miembro y protomiembro del ensamblaje posee una cierta

fuerza vital, pero también existe una efectividad que es propia del agrupamiento en cuanto tal: una agencia *del* ensamblaje. Y, precisamente porque cada miembro-actante conserva un pulso energético ligeramente "desconectado" del pulso del ensamblaje, el ensamblaje no es nunca un bloque impasible, sino un colectivo abierto, una "suma no totalizable".¹² Así pues, el ensamblaje no solo tiene una historia de formación distintiva, sino también un ciclo de vida finito.¹³

La red eléctrica ofrece un buen ejemplo de un ensamblaje. Consiste en un conjunto material de piezas electrificadas que efectivamente se han asociado, manteniéndose a la suficiente proximidad y coordinación como para producir determinados efectos. Los componentes del ensamblaje funcionan de manera conjunta, aunque su coordinación no alcanza el nivel de un organismo. Antes bien, su gelificación perdura junto a las energías y las partes que emanan de él y lo alteran desde dentro. Y, lo más importante para mis intereses, los componentes de este ensamblaje, a pesar de que incluyen a los humanos y a sus construcciones (sociales, legales, lingüísticas), también incluyen algunas cosas no-humanas sumamente activas y poderosas: electrones, árboles, viento, fuego, campos electromagnéticos.

La imagen de cuerpos afectivos que forman ensamblajes me permitirá subrayar algunas de las limitaciones de las teorías de la acción centradas en lo humano, así como investigar algunas de las implicancias prácticas —para los estudios en ciencias sociales y para la cultura pública— de una teoría de la acción y de la responsabilidad que traspasa la división entre lo humano y lo no-humano.

EL APAGÓN

Al día siguiente del apagón, el *International Herald Tribune* reportó que

el vasto pero tenebroso entramado del tendido eléctrico, las plantas eléctricas y las subestaciones conocido como 'la red' es el más grande artilugio jamás construido [...]. El día jueves [14 de agosto de 2003], el corazón de la red palpó [...] a causa de complicaciones que nadie podía comprender del todo, ni siquiera los expertos -[la red] vive y de vez en cuando muere siguiendo sus propias y misteriosas reglas-.¹⁴

Decir que "el corazón de la red palpó" o que "la red vive y muere siguiendo sus propias reglas" es antropomorfizar. Pero, como habré de argumentar en el capítulo 8, antropomorfizar tiene sus virtudes. Aquí sirve para señalar lo inadecuado de entender la red simplemente como una máquina o una herramienta, esto es, como una serie de piezas fijas organizadas desde fuera que cumple con un propósito externo.

Para el materialista vital, la red eléctrica se entiende mejor si se la concibe como una mezcla volátil de carbón, sudor, campos electromagnéticos, programas informáticos, flujos de electrones, afanes de lucro, calor, estilos de vida, combustible nuclear, plástico, fantasías de dominio, estática, legislación, agua, teoría económica, cable y madera -por nombrar solo algunos de los actantes-. Siempre existe algún tipo de fricción entre las partes, pero, durante esos días de agosto de 2003 en los Estados Unidos y Canadá, la disonancia fue tan grande que la cooperación se volvió imposible. El apagón de Norteamérica fue el punto final de una reacción en cadena: colapsos de tensión, interrupciones automáticas por parte de la red y decisiones y omisiones humanas. La red incluye múltiples válvulas y disyuntores que desconectan determinadas partes del ensamblaje siempre que estas se vean amenazadas por un calor excesivo. Las centrales eléctricas, por ejemplo, se apagan justo antes de entrar en la "excitación plena",¹⁵ al igual que cuando el "voltaje del sistema se ha vuelto

demasiado bajo como para proveer de energía al propio equipo auxiliar del generador, compuesto de ventiladores, pulverizadores de carbón y bombas".¹⁶ Lo que parece haber sucedido ese día de agosto es que distintas interrupciones en los generadores de Ohio y Michigan, inicialmente no relacionadas entre sí, hicieron que el patrón del flujo de electrones cambiara en todo el tendido eléctrico, lo cual, tras una serie de eventos -incluyendo un incendio forestal que quemó una línea de transmisión y luego varios encuentros entre los cables y los árboles-, condujo a una sucesiva sobrecarga de otras líneas y a una escalada en los cortes de energía. Una central tras otra se fue separando de la red, ejerciendo cada vez más presión sobre las que quedaban. En un lapso de un minuto, "veinte generadores (cargados a 2174 MW) se desconectaron del tendido a lo largo del lago Erie".¹⁷

Los investigadores todavía no entienden por qué la reacción en cadena se detuvo, luego de afectar a cincuenta millones de personas en un radio de aproximadamente veinticuatro mil kilómetros cuadrados y dejar fuera de servicio a más de cien centrales eléctricas, incluyendo veintidós reactores nucleares.¹⁸ El informe de la U.S.-Canada Power Outage Task Force [Equipo de trabajo sobre los cortes de energía de los Estados Unidos y Canadá] tenía más certezas acerca de cómo se habían desencadenado los hechos, insistiendo en una diversidad de focos agenciales.¹⁹ Entre estos focos se encontraban la *electricidad*, con su diferenciación interna entre energía "activa" y "reactiva" (más abajo diré algo más sobre esto); las *centrales eléctricas*, con un reducido personal humano pero sobreprotectoras en lo que respecta a sus mecanismos; los *cables de transmisión*, que solo soportan el exceso de calor hasta el momento en que se rehúsan a transmitir el flujo de electrones; un *incendio forestal* en Ohio; la empresa FirstEnergy de Enron y otras corporaciones que comercializan la energía, las cuales, por medios

legales e ilegales, habían estado ordeñando la red sin el debido mantenimiento de su infraestructura; los *consumidores*, cuya demanda de electricidad se incrementa y es alentada a incrementarse por parte del gobierno, sin preocupación alguna por las consecuencias; y la Federal Energy Regulatory Commission [Comisión Federal Reguladora de la Energía], cuya Ley de Política Energética de 1992 desreguló la red, separando la generación de electricidad de su transmisión y distribución y favoreciendo su privatización. Permítanme decir algo más acerca del primero y el último de estos cuerpos conativos involucrados en el ensamblaje.

En primer lugar, lo no-humano: la electricidad. La electricidad es un flujo de electrones avanzando en una corriente que se mide en amperes; la fuerza de esa corriente (la presión que la impulsa a través de los cables) se mide en voltios. En un sistema como la red norteamericana, la corriente eléctrica y el voltaje están oscilando constantemente como un par de olas.²⁰ Cuando las dos olas coinciden entre sí (subiendo y bajando exactamente al mismo tiempo), una de ellas tiene lo que se llama energía activa, o el tipo de energía más utilizado por las lámparas, los secadores de pelo y otros electrodomésticos. Pero algunos aparatos (como los motores eléctricos de las heladeras y de los acondicionadores de aire) a su vez dependen de lo que se llama energía reactiva, en la cual las olas no están sincronizadas. Aunque no ayuda a hacer girar físicamente un motor, la energía reactiva es esencial para la energía activa que la acompaña, pues mantiene el voltaje (la presión de electricidad) necesario para alimentar el campo electromagnético que requiere el sistema considerado como un todo. Se produce un déficit cuando hay demasiados aparatos que demandan energía reactiva. Para entender cómo ocurrió el déficit necesitamos tomar en cuenta a los otros actantes, entre ellos la Comisión Federal Reguladora de la Energía.

En 1992, la Comisión consiguió que el Congreso de los Estados Unidos apruebe una legislación que separaba la producción de electricidad de su distribución: ahora las compañías podían comprarle la electricidad a una central eléctrica ubicada en determinada región del país y vendérsela a empresas de servicios públicos ubicadas en lugares geográficamente distantes. Esto incrementó enormemente el comercio a larga distancia de la energía eléctrica —así como la carga sobre los cables de transmisión—. Pero aquí está el problema: “Dado que se electrifican cada vez más, las líneas de transmisión consumen más cantidad de la energía reactiva que se necesita para mantener el voltaje de transmisión adecuado”.²¹ La energía reactiva no viaja bien y se disipa a medida que crece la distancia, de manera que lo mejor es que se genere cerca del lugar en el que va a ser utilizada.²² En términos técnicos, las centrales eléctricas son perfectamente capaces de producir cantidades extra de energía reactiva, pero carecen del incentivo financiero para hacerlo, pues la producción de energía reactiva *reduce* la cantidad de energía vendible que se produce. Además, bajo las nuevas regulaciones, las empresas de suministro de energía no pueden obligar a las plantas generadoras a producir las cantidades necesarias de energía reactiva.²³

La energía reactiva, vital para toda la red, resultó ser un bien básico no rentable, y por lo tanto empezó a escasear. Aquí se puso de manifiesto eso que Garrett Hardin ha denominado la “tragedia de los bienes comunes”. Si bien para cada usuario de energía reactiva es racional aumentar su demanda del bien básico gratuito, el efecto conjunto es irracional en el sentido de que destruye la fuente que produce ese bien básico: en un mundo de recursos finitos, “la libertad en los bienes comunes conlleva la ruina para todos”.²⁴ El déficit de energía reactiva fue un efecto imprevisto por parte de los defensores de regulaciones que creaban un enorme mercado de comercio energético a

escala continental. Sus acciones tuvieron consecuencias no deseadas o, para decirlo con el vocabulario del materialista vital, estaban sujetas a la "ligera sorpresa de la acción". La frase es de Bruno Latour, y hace referencia a una efectividad propia de la acción en sí misma, una efectividad que se origina en el hacer y es, por lo tanto, independiente de toda intención, tendencia o característica de los actantes: "No hay objeto, no hay sujeto [...]. Pero sí hay acontecimientos. Yo nunca *actúo*; siempre me veo ligeramente sorprendido por lo que hago".²⁵

La ligera sorpresa de la acción, sostiene Latour, tampoco se restringe a la acción humana: "Lo que actúa a través de mí también se ve sorprendido por lo que yo hago, por encontrar de pronto la oportunidad de mutar, de cambiar y de bifurcar".²⁶ En el caso en cuestión, la electricidad también fue un actante, y sus esfuerzos también produjeron efectos aleatorios. Por ejemplo, "en el caso de un envío de energía desde el noroeste del Pacífico hacia Utah, el 33% del envío pasa por el Sur de California y el 30% por Arizona -lejos de cualquier vía contractual imaginable-".²⁷ Y, en agosto de 2003, luego de que "las líneas de transmisión que se extienden a lo largo de la orilla del lago Erie se desconectaran, la energía que había estado circulando por esa vía" modificó su comportamiento de manera drástica y sorprendente: "*Inmediatamente cambió de dirección y empezó a discurrir en un gigante bucle en sentido antihorario desde Pennsylvania hasta Nueva York, Ontario y Michigan*".²⁸ Procurando minimizar la responsabilidad de la empresa en el apagón, un vocero de FirstEnergy -la compañía con base en Ohio cuya central de energía ubicada en la ciudad de Eastlake fue un primer actante en la sucesión de los hechos y un primer blanco de las críticas- dijo que cualquier tipo de análisis tenía que "tomar en consideración importantes e imprevistos movimientos energéticos de sur a norte que eran parte de un fenómeno conocido como 'flujos circulares', los cuales ocurren cuando la energía

toma una ruta desde el productor hasta el comprador que es diferente de la que estaba prevista".²⁹ La electricidad, o la corriente de materialidades vitales llamadas electrones, está siempre en movimiento, siempre yendo hacia alguna parte, aunque el lugar de destino no es enteramente previsible. La electricidad a veces va a donde la enviamos y otras veces elige su ruta sobre la marcha, en respuesta a los otros cuerpos con los que se encuentra y a las sorpresivas oportunidades para acciones e interacciones que ellos le proporcionan.

En este relato parcial del apagón, la agencia, considerada ahora como algo que se distribuye a lo largo de un *continuum*, emana de múltiples sitios o de numerosos focos: desde un flujo de electrones fuera de lo común y un incendio espontáneo hasta los miembros del congreso y su fe neoliberal en la autorregulación del mercado. ¿Cómo se relaciona esta perspectiva con otras concepciones acerca de lo que un agente es y es capaz de hacer?

EL SUJETO VOLITIVO Y EL ÁMBITO INTERSUBJETIVO

He venido sugiriendo que no se trata tanto de un hacedor (un agente) detrás del hecho (el apagón) como de un hacer y de un efectuar llevado a cabo por parte de un ensamblaje humano/no-humano. Esta federación de actantes es una criatura a la cual el concepto de responsabilidad moral se ajusta solo vagamente y a la cual no se podrá culpabilizar del todo. Un cierto carácter vago y resbaladizo, a menudo inadvertido, es propio asimismo de las nociones de agencia más centradas en lo humano. San Agustín, por ejemplo, vinculaba la noción de agencia moral con el libre albedrío, pero la voluntad humana, como muestra en sus *Confesiones*, está dividida contra sí misma tras la caída: la voluntad quiere incluso si otra parte de la voluntad se opone a ese querer. A su vez, los agentes

volitivos pueden actuar libremente solo en favor del mal: nunca son capaces de promulgar el bien por sí mismos, pues eso requiere de la intervención de la gracia divina, una fuerza que está más allá del control humano. Por lo tanto, la agencia no es en San Agustín una idea tan clara o un poder autosuficiente.³⁰

Tampoco lo es en Immanuel Kant. Kant aspiraba a definir la agencia en términos de la voluntad autónoma de la persona que se somete a la ley moral (cuya forma está inscrita en la razón humana). Pero, como lo ha estudiado William Connolly, también Kant finalmente descubrió que la voluntad está dividida contra sí misma, esta vez por una "propensión" innata al mal, según la cual la voluntad obedece a máximas que se derivan de las inclinaciones.³¹ No es meramente que la voluntad luche contra la presión de una "sensibilidad" involuntaria: la propensión al mal reside dentro de la propia voluntad. La agencia humana se presenta una vez más como un concepto molesto, aunque sus enredos y dilemas son fáciles de superar cuando las alternativas se reducen o bien a una agencia humana libre, o bien a una materia pasiva y determinista.

Algunas explicaciones neokantianas de la agencia enfatizan la intencionalidad (el poder de formular y ejecutar intenciones) más que la voluntad moral, pero aquí la pregunta es si otras fuerzas existentes en el mundo se aproximan a algunas de las características del comportamiento intencional o deliberado por parte de los humanos.³² Puede que el reconocimiento de algo de este tipo, de una especie de poder-cosa, esté operando en el debate "agencia versus estructura" en las ciencias sociales, de acuerdo con el cual las estructuras son descritas como entidades poderosas que funcionan con y contra los propósitos humanos. Pero la categoría de "estructura" en última instancia es incapaz de darle a la fuerza de las cosas su debida importancia: una estructura puede actuar solo negativamente, como una limitación para la

agencia humana, o bien pasivamente, como un trasfondo o contexto que la propicia. La acción activa o agencia es propia únicamente de los humanos: "Todos están de acuerdo en que la agencia refiere a las decisiones intencionales que los hombres y mujeres toman al emprender acciones tendientes al cumplimiento de sus metas", aun cuando "estos actores sean seres socialmente constituidos que están inmersos en entornos socioculturales y ecológicos que definen sus metas a la vez que condicionan sus acciones".³³ Los actores están "socialmente constituidos", pero el poder "constitutivo" o productivo de las estructuras deriva de las voluntades humanas o de las intenciones al interior de ellas. No hay una agencia propia de los ensamblajes, solo la efervescencia de la agencia de individuos que actúan por su cuenta o de manera conjunta unos con otros. Las estructuras, los entornos y los contextos influyen en los resultados, pero no son exactamente materia vibrante.

Lo mismo vale, según creo, para la teoría fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty. Su *Fenomenología de la percepción* fue concebida para evitar darle demasiado peso a la voluntad, a la intencionalidad o a la razón humana. En lugar de ello, se enfocaba en el carácter encarnado de la acción humana, analizándolo mediante su concepto de intencionalidad motriz,³⁴ así como en las contribuciones agenciales del ámbito intersubjetivo.³⁵ Diane Coole, retomando la tarea de Merleau-Ponty, reemplaza el agente discreto y su "individualismo residual" por un "espectro" de "capacidades agenciales" alojadas a veces en personas individuales, a veces en procesos psicológicos o en la intencionalidad motriz de los humanos, y otras veces en las estructuras sociales humanas o el "intermundo": "En un polo [del espectro de las capacidades agenciales] ubico los procesos corporales pre-personales, no-cognitivos; en el otro, los procesos transpersonales, intersubjetivos que constituyen las instancias de un intermundo. Entre ambos

polos se encuentran las singularidades: fenómenos con una identidad relativamente individual o colectiva".³⁶

El intento de Coole de desalojar la agencia de su anclaje exclusivo en el sujeto individual, racional, es una importante piedra angular para mi intento de ampliar aún más el espectro: más allá de los cuerpos humanos y de los ámbitos intersubjetivos, en dirección a las materialidades vitales y a los ensamblajes humanos/no-humanos que ellas forman. Pues, si bien el espectro de Coole no le concede ningún privilegio especial al individuo humano, reconoce solo los poderes *humanos*: procesos biológicos y neurológicos humanos, personalidades humanas, prácticas sociales e instituciones humanas. Coole restringe el espectro de este modo porque está interesada en un tipo específicamente político de agencia, y para ella la política es un asunto exclusivamente humano. En este punto disiento y, como argumentaré en el capítulo 7, es posible demostrar la importancia de incluir a los no-humanos en la mezcla. La prevención de apagones futuros, por ejemplo, dependerá de una serie de esfuerzos colaborativos: el Congreso tendrá que armarse de valor para oponerse a esas demandas de la industria que entran en conflicto con un bien más fundamental, pero la energía reactiva también tendrá que hacer su parte, con la condición de que no se le exija que viaje demasiado lejos. El materialismo vital procura efectuar un desplazamiento del sujeto humano más radical que el que ha efectuado la fenomenología, aun cuando el propio Merleau-Ponty parecía estar avanzando en esta dirección en su inacabado libro *Lo visible y lo invisible*.

Ese libro comienza a desbaratar la presunción de que la humanidad es la única o la última depositaria de la agencia. Lo mismo hace Latour en *Aramis*, donde muestra cómo los autos, la electricidad y los imanes de un sistema experimental de transporte masivo en París actuaron positivamente (y no solo como una limitación) a la par de las

actividades de cuerpos, palabras y regulaciones humanas e intersubjetivas.³⁷ Los trabajos posteriores de Latour insisten en convocar a las personas a imaginar para las cosas otros roles aparte del de portadoras de la necesidad, o el de vehículos "plásticos" para la "ingenuidad humana", o el de "una simple pantalla en blanco que corrobora la diferenciación de la sociedad".³⁸

El materialista vital tiene que reconocer el hecho de que diferentes materialidades, compuestas de diferentes conjuntos de protocuerpos, expresarán diferentes poderes. Los humanos, por ejemplo, pueden experimentarse a sí mismos como seres que se forman intenciones y que se distancian de sus acciones a fin de reflexionar sobre ellas. Pero incluso aquí puede que sea pertinente observar hasta qué punto la reflexividad intencional es también un producto de la interacción de fuerzas humanas y no-humanas. Bernard Stiegler hace exactamente esto en su estudio acerca de cómo el uso de herramientas dio lugar a un ser dotado de un adentro, esto es, de un paisaje psicológico, de una interioridad. Stiegler sostiene que la reflexión consciente en los (proto)humanos surgió inicialmente con el uso de herramientas de piedra, dado que la materialidad de la herramienta actuaba como un marcador externo de una necesidad pasada, como un "archivo" de su función. La herramienta de piedra (su textura, su color, su peso), al dirigir la atención hacia su uso proyectado y recordado, produjo el primer hueco de reflexión.³⁹ La humanidad y la no-humanidad siempre han ejecutado entre sí un intrincado baile. Nunca hubo un tiempo en el que la agencia humana no fuera otra cosa que una red interconectada de humanidad y no-humanidad; hoy en día se ha vuelto más difícil ignorar esta interpenetración.

EFICACIA, TRAYECTORIA, CAUSALIDAD

Theodor Adorno afirmaba que no es posible "des-componer" o analizar un concepto en sus partes constitutivas: uno solo podría "rodear" al concepto, quizás hasta marearse o llegar al punto en que la no-identidad con lo real ya no pueda ser ignorada. Lo que también ocurre a medida que uno rodea al concepto es que va saliendo a la luz un conjunto de conceptos relacionados, a la manera de un enjambre de asociaciones. En el caso de la agencia, estos conceptos incluyen (entre otros) los de eficacia, trayectoria y causalidad.⁴⁰

La eficacia apunta a la creatividad de la agencia, a una capacidad de hacer que algo nuevo aparezca o suceda. En la tradición que define la agencia como capacidad *moral*, tales efectos nuevos son entendidos como algo que sobreviene a raíz de un plan o una intención previa, pues la agencia "supone no el mero movimiento, sino el movimiento voluntario o intencionado, donde el movimiento solo puede ser algo querido o intencionado por un *sujeto*".⁴¹ Una teoría de la agencia distributiva, por el contrario, no plantea al sujeto como la causa principal de un efecto. En lugar de ello, lo que hay es siempre un enjambre de vitalidades en juego. La tarea pasa a ser identificar los contornos del enjambre y el tipo de relaciones que se producen entre sus partes. Representarse la fuente generadora de efectos como un enjambre equivale a ver las intenciones humanas como estando siempre en competencia y en confederación con muchos otros esfuerzos, pues la intención es como una piedra que se arroja a una laguna, o como una corriente eléctrica que se transmite a través de un cable o una red neuronal: vibra y se fusiona con otras corrientes, a fin de afectar y ser afectada. Esta forma de entender la agencia no niega la existencia de esa fuerza propulsora que es la intencionalidad, pero sí la concibe como el menos definitivo de los resultados.

Afloja las conexiones entre la eficacia y el sujeto moral, acercando la eficacia a la idea del poder de introducir una diferencia que exige una respuesta. Y este poder, según afirmo siguiendo a Spinoza y a otros, es un poder que también poseen los cuerpos no-humanos.

Además de estar ligada a la idea de eficacia, la agencia está ligada, a su vez, a la idea de una trayectoria, una direccionalidad o movimiento por el cual algo se *aleja* de un determinado lugar, aun cuando sea incierto o ni siquiera exista un otro lugar hacia el cual se dirige. La filosofía moral se ha representado este tránsito como una finalidad o como una acción orientada hacia metas que se vincula con una mente (humana o divina) capaz de elección e intención, pero Jacques Derrida ofrece una alternativa a esta forma de pensar centrada en la conciencia, al concebir la trayectoria como una "mesianicidad". La mesianicidad es la cualidad *promisoria* y abierta de una afirmación, de una imagen o de una entidad. Esta promesa indeterminada es para Derrida la condición de posibilidad misma de la fenomenalidad: las cosas en el mundo solo se nos pueden aparecer en la medida en que nos atormentan y nos mantienen en suspenso, aludiendo a una plenitud que se encuentra en otro lugar, a un futuro que aparentemente está por venir. Para Derrida, este pagaré nunca es y nunca puede ser canjeado: el "estar lanzado hacia el acontecimiento" nunca encuentra respiro. Estar vivo es estar a la espera "de un acontecimiento, de un 'arribante' que, para 'llegar', debe desbordar y sorprender toda anticipación determinante".⁴² Al designar la promesa incumplible como la condición de la aparición de todas las cosas, Derrida le brinda al materialista vital una vía para afirmar la existencia de una cierta trayectoria o impulso hacia los ensamblajes sin la necesidad de insinuar una intencionalidad o finalidad.

El tercer elemento en el enjambre agencial es quizás el más difuso de todos: la causalidad. Si la agencia es

distributiva o confederada, entonces los ejemplos de causalidad eficiente, con su cadena de cuerpos simples que actúan como el único impulso hacia el efecto siguiente, serán sobremanera infrecuentes. ¿Es George W. Bush la causa eficiente de la invasión a Irak por parte de los Estados Unidos? ¿Lo es Osama bin Laden? Si uno amplía el horizonte temporal de la acción apenas más allá de la temporalidad del instante, la causalidad de tipo lineal⁴³ se tambalea. Junto a y al interior de los agentes humanos singulares existe un conjunto heterogéneo de actantes que poseen grados parciales, superpuestos y conflictivos de poder y efectividad.

Aquí la causalidad es emergente antes que eficiente, fractal antes que lineal. En lugar de un efecto que obedece a algo que lo determina, uno encuentra circuitos en los cuales efecto y causa alternan sus posiciones y se rebasan recíprocamente. Si la causalidad eficiente procura clasificar los actantes involucrados, considerando a algunos de ellos como causas externas y a otros como efectos derivados, la causalidad emergente pone el foco en el proceso entendido como un actante en sí mismo, como algo que posee en sí distintos grados de capacidad agencial. De acuerdo con Connolly,

la causalidad emergente es causal [...] en el sentido de que un movimiento en [un...] nivel tiene efectos en otro nivel. Pero es emergente en el sentido de que, en primer lugar, el carácter de la [...] actividad no es cognoscible [...] en detalle con anterioridad a los efectos que emergen en el segundo nivel. [Por otro lado...], los nuevos efectos se *infunden* [...] en la organización misma del segundo nivel [...], a tal punto que [...] no se puede decir que la causa sea completamente distinta del efecto generado [...]. [En tercer lugar...], entre el primer y el segundo nivel opera una serie de bucles de retroalimentación tendientes a producir el resultado estabilizado. El

nuevo emergente está moldeado no solo por las fuerzas externas que se infunden en él, sino *también por sus propias capacidades de recepción y autoorganización previamente no explotadas*.⁴⁴

Esta sensación de una fusión entre causa y efecto también queda de manifiesto en el uso habitual de la palabra *agente*, la cual puede referir tanto a un sujeto humano que es el autor único y original de un efecto (como en "agente moral") como a alguien o algo que es el mero vehículo o el conducto pasivo de la voluntad de otro (como en "agente literario" o "agente de seguros").

Si el lenguaje ordinario intuye la existencia de una modalidad de agencia no lineal, no jerárquica, no centrada en el sujeto, Hannah Arendt la demuestra explícitamente al distinguir entre "causa" y "origen" en su análisis del totalitarismo. La causa es un iniciador de efectos singular, estable y magistral, mientras que el origen es un ordenador de fuerzas complejo, móvil y heterónimo:

Los elementos del totalitarismo encierran en sí sus orígenes, si por "orígenes" no entendemos "causas". La causalidad, es decir, el factor determinante de una sucesión de hechos en la cual uno de ellos puede ser siempre explicado por otro, es probablemente una categoría por completo extraña y falsificadora en el ámbito de las ciencias históricas y políticas. Los elementos por sí mismos nunca causan nada. Se convierten en orígenes de hechos si y en cuanto que cristalizan en formas fijas y definidas. Entonces, y solo entonces, podemos rastrear su historia hacia atrás. El hecho ilumina su propio pasado, pero nunca puede ser deducido de él.⁴⁵

Para Arendt es imposible discernir de antemano la causa del totalitarismo. Por el contrario, y al igual que en todos los fenómenos políticos, sus fuentes solo pueden ser

el cuerpo colectivo, sino que, por el contrario, conservan una energía que está potencialmente en conflicto con el *shi*. Deleuze acuñó la noción de "adsorción" para describir esta clase de relaciones entre la parte y el todo: la adsorción es una reunión de elementos tal que forma una coalición y, sin embargo, preserva algo del impulso agencial de cada elemento.⁵⁰ Es debido a la actividad creativa *dentro* de los actantes que la agencia de los ensamblajes no queda correctamente descrita en términos de estructuras sociales, locución que designa un todo impasible cuya eficacia reside en su condicionante tenacidad o en su capacidad para obstruir.

El *shi* de un entorno puede ser manifiesto o discreto. Puede operar en el umbral mismo de la percepción humana, o bien de manera más violenta. Una cafetería o una escuela es una configuración móvil de personas, insectos, hedores, tinta, flujos eléctricos, corrientes de aire, caféina, mesas, sillas, fluidos y sonidos. Su *shi* podría consistir en determinado momento en la agradable y efímera afluencia de buenas vibras, y en otro momento en una fuerza más drástica capaz de engendrar un movimiento filosófico o político, tal como lo hizo en los cafés del París de Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir y en las escuelas islamistas de Pakistán hacia finales del siglo XX.

LA RESPONSABILIDAD POLÍTICA Y LA AGENCIA DE LOS ENSAMBLAJES

Al apagarse, la red eléctrica iluminó bastantes cosas: la lamentable situación de la infraestructura de los servicios públicos, el respeto de la ley por parte de los ciudadanos de Nueva York que se encontraban viviendo a oscuras, el consumo desproporcionado y acelerado de energía por parte de los norteamericanos, así como el factor de imprevisibilidad característico de ensamblajes compuestos

de elementos que se entrecruzan y resuenan unos sobre otros. Así habló la red. Uno podría decir incluso que la red puso de manifiesto un interés comunicativo. Se objetará que tal comunicación es posible solo por la intermediación de los humanos. Pero ¿es esta realmente una objeción, dado que incluso la propia comunicación lingüística necesariamente supone intermediarios? Mi discurso, por ejemplo, depende del grafito de mi lápiz, de los millones de personas, muertas y vivas, que forman parte del grupo de lenguas indoeuropeas al que pertenezco, por no mencionar la electricidad en mi cerebro y en mi *laptop*. (El cerebro humano, debidamente conectado, tiene la energía suficiente como para encender una bombilla de quince vatios.) Humanos y no-humanos por igual dependen de un conjunto "increíblemente complejo" de prótesis lingüísticas.⁵¹

Noortje Marres observa acertadamente que "a menudo es difícil aprehender cuáles son las fuentes de agencia que hacen que un determinado evento suceda", y que este "carácter inaprehensible puede que sea un aspecto [esencial] de la agencia".⁵² Pero es una apuesta segura la de partir del supuesto de que el locus de la responsabilidad política constituye un ensamblaje humano/no-humano. Si se lo examina con suficiente detalle, el poder productivo que ha dado lugar a un efecto se revelará como una confederación, y los actantes en su interior se revelarán ellos mismos como confederaciones de herramientas, microbios, minerales, sonidos y otras materialidades "externas". La intencionalidad humana puede presentarse como agencial solo por medio de tal distribución. La agencia de los ensamblajes no es el tipo de agencia fuerte, autónoma a la que aspiraban San Agustín y Kant (o un Dios omnipotente); esto se debe a que la relación entre las tendencias y los resultados, o entre las trayectorias y los efectos, es representada como algo más poroso, precario y, por lo tanto, indirecto.

La descripción de Coole del espectro de capacidades agenciales, al igual que la del tipo de agencia que está sujeta a limitaciones estructurales, no reconoce la agencia de los ensamblajes humanos/no-humanos. Y esto se debe en parte a la dificultad de teorizar la agencia dejando de lado la creencia de que los humanos son *especiales*, en el sentido de que existen, al menos parcialmente, por fuera del orden de la naturaleza material. Afirmar una vitalidad que se distribuye a lo largo de un *continuum* de tipos ontológicos e identificar el ensamblaje humano/no-humano como un locus de la agencia equivale a desestabilizar esta creencia. Pero una noción distributiva, integral de la agencia, ¿debe entonces abandonar todo intento de hacer responsables a los individuos por sus acciones, o a los funcionarios ante la sociedad? Según consta en el citado informe del equipo de trabajo, los directores de la corporación FirstEnergy estaban todos demasiado ansiosos por llegar a esta conclusión: en realidad nadie tiene la culpa. Si bien es improbable que quienes comercializan la energía compartan mi materialismo vital, yo también encuentro difícil atribuir a ellos la variante más fuerte o punitiva de la responsabilidad moral. La autonomía y la responsabilidad en sentido fuerte me parecen empíricamente falsas, de manera que invocarlas parece estar teñido de injusticia. Al enfatizar la naturaleza colectiva de la acción y las interconexiones entre personas y cosas, la teoría de la materia vibrante presenta a los individuos como seres sencillamente incapaces de asumir *plena* responsabilidad por sus efectos.

La noción de una agencia confederada efectivamente atenúa el juego de atribuir culpas, pero no por ello abandona la tarea de identificar —lo que Arendt llamó— las fuentes de los efectos nocivos. Por el contrario, tal noción amplía el abanico de lugares en los cuales buscar estas fuentes. Observemos las secuencias de los hechos a largo plazo: las intenciones egoístas, las políticas energéticas

que ofrecen oportunidades lucrativas para la comercialización de la energía, generando a su vez una tragedia de los bienes comunes, así como la resistencia psíquica a reconocer el vínculo entre el consumo energético en Norteamérica, el imperialismo estadounidense y el antiamericanismo; pero observemos también la obstinada direccionalidad de una infraestructura social de alto consumo, los inestables flujos de electrones, los conativos incendios forestales, las presiones sobre las viviendas extraurbanas, así como los ensamblajes que todas estas cosas forman. Los humanos y sus intenciones participan en cada uno de los ítems de la lista, pero ellos no son el único o necesariamente el más significativo de los actantes en el ensamblaje.

Aunque estaría encantada de decir que la desregulación y la codicia corporativa son los verdaderos culpables del apagón, lo máximo que puedo afirmar honestamente es que las corporaciones son uno de los sitios en los cuales se pueden aplicar los esfuerzos de reforma humanos, y que la regulación de las corporaciones es un lugar a partir del cual las intenciones podrían desencadenar una serie de efectos. Quizá la responsabilidad ética del individuo humano reside ahora en la respuesta que uno da a los ensamblajes en los que se encuentra participando: ¿intento librarme de los ensamblajes cuya trayectoria probablemente haga daño? ¿Me acerco a ensamblajes cuya efectividad conjunta tiende hacia la promulgación de fines más nobles? La agencia, según creo, está distribuida a lo largo y a lo ancho de un mosaico, pero también es posible decir algo acerca del tipo de esfuerzo que puede ser ejercitado por parte del humano al interior del ensamblaje. Tal vez se comprenda mejor este ejercicio con la imagen de andar en bicicleta por un camino de ripio. Uno puede orientar el peso del propio cuerpo en un sentido u otro, inclinando la bicicleta en una determinada dirección o hacia una determinada trayectoria de movimiento. Pero el ciclista no es más que uno de los actantes que intervienen en el movimiento del todo.

En un mundo de agencia distribuida, una actitud renuente a atribuir culpas individuales se convierte en una presunta virtud. Por supuesto, a veces la indignación moral, semejante a lo que Platón llamaba *thumós*, es indispensable para una política democrática y justa. En los años que antecedieron a la publicación de este libro, estas eran algunas de las cosas que me provocaban indignación: la doctrina de la guerra preventiva, la violación de los derechos humanos y de los Acuerdos de Ginebra en la Bahía de Guantánamo, la tortura de prisioneros en Irak con arreglo a una política de supuesta "rendición extraordinaria", la restricción de los manifestantes en las apariciones públicas del presidente Bush a un "sector de libre expresión" que se encontraba fuera del alcance de las cámaras de televisión, la política del ejército de los Estados Unidos de no llevar la cuenta de las muertes civiles en Irak. La indignación no desaparecerá y no debería desaparecer, pero una política enfocada demasiado exclusivamente en la condena moral y no lo suficiente en un discernimiento ilustrado de la red de capacidades agenciales no sirve de mucho. Una política moralizada del bien y el mal, de agentes singulares que deben pagar por sus pecados (ya sean Bin Laden, Saddam Hussein o Bush), se vuelve inmoral al punto de legitimar la venganza y promover la violencia como primer recurso. Una comprensión de la agencia en cuanto distributiva y confederada vuelve entonces a llamar la atención sobre la necesidad de separar la ética del moralismo, así como de elaborar guías para la acción apropiadas para un mundo de fuerzas vitales y transversales.

Estas afirmaciones son discutibles, y otros actantes, inmersos en otros ensamblajes, seguramente ofrecerán diagnósticos diferentes acerca de lo político y sus problemas. En última instancia, es una cuestión de juicio político decidir qué es lo que más se necesita hoy: ¿deberíamos reconocer la cualidad distributiva de la agencia,

a fin de analizar el poder de los ensamblajes humanos/no-humanos y de oponernos a una política de la culpa? ¿O deberíamos seguir subestimando estratégicamente la agencia material, con la esperanza de que determinados seres humanos rindan mejor cuenta de sus acciones?

1. Una versión de este capítulo apareció previamente como "The Agency of Assemblages and the North American Blackout", *Public Culture*, vol. 17, n° 3, 2005, reimpresso luego en Hent de Vries y Lawrence E. Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, op. cit. A esta lista podríamos añadir, por ejemplo, la materia radiante de Maurice Merleau-Ponty, esas tijeras y pedazos de cuero que "se presentan al sujeto como polos de acción", o la "intencionalidad motriz" de un brazo humano cuyo impulso direccional es irreductible a toda decisión subjetiva (Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 123, 128). También podríamos añadir las entidades atléticas (pelotas de baloncesto que se mueven como gimnastas, y viceversa; un grupo de ciclistas que avanzan como una bandada de pájaros, y viceversa) que aparecen en una publicidad de Nike para la televisión. Agradezco a Matthew Scherer por llamar mi atención sobre esta publicidad.

2. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 87.

3. La sustancia, escribe Spinoza, "no puede ser producida por otra cosa. En efecto, en la Naturaleza no hay nada más que las sustancias y sus afecciones" (Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Primera Parte, Proposición 6, Corolario, pp. 41-42). Asimismo: "Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí" (ibid., Definición 3, p. 39).

4. Martin Lin, "Substance, Attribute, and Mode in Spinoza", *Philosophy Compass*, vol. 1, n° 2, 2006, p. 147.

5. "Las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera" (Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Primera Parte, Proposición 25, Corolario, p. 59).

6. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 193.
7. Lucrecio, *De rerum natura*, op. cit., p. 281.
8. Ver Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 220. [Traducción modificada.]
9. Rosi Braidotti subraya el lugar del conflicto en el spinozismo: "Otra palabra para el conato de Spinoza es [...] la autoconservación, no en el sentido liberal, individualista del término, sino más bien como la actualización de la esencia de uno, es decir, del impulso ontológico de devenir. Este proceso no es ni automático ni intrínsecamente armonioso, en la medida en que implica la interconexión con otras fuerzas y, por consiguiente, también conflictos y enfrentamientos. Las negociaciones tienen que ocurrir como escalones hacia flujos sostenibles de devenir. La interacción del yo corporal con su entorno puede aumentar o disminuir el *conatus* o la *potentia* de ese cuerpo" (Rosi Braidotti, "Afirmación versus vulnerabilidad: sobre los debates éticos contemporáneos", *Círculo Spinoziano*, vol. 2, n° 2, 2020, p. 10; disponible en circulospinoziano.com).
10. Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Cuarta Parte, Apéndice, Capítulo 27, p. 237.
11. Ver Bruno Latour, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial, 2008; Francisco Varela, "Organism: A Meshwork of Selfless Selves", en Alfred I. Tauber (ed.), *Organisms and the Origin of Self*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1991, pp. 79-107; Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005; Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*, Madrid, Debate, 2004.
12. El término es de Patrick Hayden en "Gilles Deleuze and Naturalism: A Convergence with Ecological Theory and Politics", *Environmental Ethics*, vol. 19, n° 2, 1997, pp. 185-204. También para Bergson el universo es una suma no totalizable, un "todo que no está dado", ya que su evolución genera nuevos miembros y, por lo tanto, una variedad de efectos siempre cambiante. El mundo es "un proceso indivisible" de movimiento y creación, en el que hay "contingencia radical en el progreso, inconmensurabilidad entre lo que precede y lo que sigue, en fin, duración". Ver Henri Bergson, *La evolución creadora*, op. cit., p. 36 (nota al pie), así como el capítulo 4 de este volumen.
13. Mark Bonta y John Protevi definen el ensamblaje (*agencement*)

- como "una red intensiva o rizoma que da muestras de 'consistencia' o de un efecto emergente valiéndose de la habilidad que las fuerzas autoordenadoras de los materiales heterogéneos tienen para combinarse" (Mark Bonta y John Protevi [eds.], *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2004, p. 54).
14. James Glanz, "When the Grid Bites Back: More Are Relying on an Unreliable System", *International Herald Tribune*, 18 de agosto de 2003.
15. Damir Nosovel, "System Blackout Causes and Cures", *Energy Central Network*, 6 de octubre de 2003.
16. U.S.-Canada Power Outage Task Force, "Initial Blackout Timeline: August 14, 2003, Outage Sequence of Events", Canadian Department of Natural Resources, 12 de septiembre de 2003.
17. *Ibid.* De acuerdo con Nosovel, la "evaluación de los desperfectos muestra que los sistemas de protección han estado involucrados en el 70% de los apagones" (Damir Nosovel, "System Blackout Causes and Cures", op. cit.).
18. Jodi Di Menna, "Grid Grief!", *Canadian Geographic*, 14 de abril de 2009.
19. El equipo de trabajo fue designado por el primer ministro de Canadá, Jean Chrétien, y por el presidente de los Estados Unidos, George W. Bush. El primer informe (publicado el 12 de septiembre de 2003) era una descripción de cerca de veinte "incidentes" que habían tenido lugar en la red entre las 2:02 p.m. y las 4:11 p.m. (hora del Este) del 14 de agosto de 2003.
20. La red es un sistema de CA (corriente alterna). Para una fascinante relación histórica del desarrollo de los sistemas eléctricos, ver Jill Jones, *Empires of Light: Edison, Tesla, Westinghouse, and the Race to Electrify the World*, Nueva York, Random House, 2003.
21. U.S.-Canada Power Outage Task Force, "Initial Blackout Timeline", op. cit.
22. Damir Nosovel, "System Blackout Causes and Cures", op. cit.
23. Eric J. Lerner, "What's Wrong with the Electric Grid?", *Industrial Physicist*, vol. 9, n° 5, 2003, disponible en aip.org/tip.
24. Garrett Hardin, "La tragedia de los comunes", *Ambiente y Desarrollo*, vol. 23, n° 1, 2007, p. 57.
25. Bruno Latour, *La esperanza de Pandora*, op. cit., p. 337. Ver también mi análisis en el capítulo 7 del presente volumen.

26. *Ibíd.*
27. John A. Casazza y George C. Loehr (eds.), *The Evolution of Electric Power Transmission under Deregulation: Selected Readings*, Hoboken, N.J., Wiley, 2000.
28. U.S.-Canada Power Outage Task Force, "Initial Blackout Timeline", op. cit., mi subrayado.
29. Matthew L. Wald, "Report on Blackout Is Said to Describe Failure to React", *New York Times*, 12 de noviembre de 2003. FirstEnergy nació de la fusión de siete empresas de servicios públicos (Toledo Edison, Cleveland Electric, Ohio Edison, Pennsylvania Power, Pennsylvania Electric, Metropolitan Edison y Jersey Central Power and Light) y tiene lazos muy estrechos con George W. Bush. Como señala Tyson Slocum, "el primer presidente de FirstEnergy, Anthony Alexander, fue un Bush Pioneer en el año 2000 -lo cual significa que recaudó al menos 100 mil dólares para su campaña electoral- y luego cumplió funciones en el equipo de transición del Ministerio de Energía. H. Peter Burg, el CEO y presidente de la junta directiva de la compañía, organizó un evento en junio que recaudó más de medio millón de dólares para la fórmula Bush-Cheney de 2004" (Tyson Slocum, "Bush Turns Blind Eye to Blackout Culprit", *CorpWatch*, 21 de agosto de 2003, disponible en corpwatch.org).
30. Ver San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Gredos, 2010, Libro VIII, 21: "Lucha interna entre voluntad y costumbre", pp. 405-406. Ver también capítulo 1, nota 7 del presente volumen.
31. William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 166. Connolly cita el siguiente pasaje de Kant: "Pues bien, si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas, pues esto solo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible prevalecer sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente" (Immanuel Kant,

- La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 46-47).
32. Sobre este punto, ver Stuart Kauffman, *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason and Religion*, Nueva York, Basic Books, 2008, capítulo 6.
33. Elizabeth Brumfeld, "On the Archaeology of Choice", en Marcia-Ann Dobres y John E. Robb (eds.), *Agency in Archaeology*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 249. O, como lo formula la socióloga Margaret Archer, los agentes humanos somos "tanto seres libres como encadenados, capaces de darle forma a nuestro propio futuro y, sin embargo, enfrentados a grandes condicionamientos" (Margaret Archer, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 65).
34. "[E]l sujeto situado frente a sus tijeras, su aguja y sus faenas familiares no tiene necesidad de buscar sus manos o sus dedos, puesto que no son objetos [...], sino potencias ya movilizadas por la percepción de las tijeras o de la aguja, la punta central de los 'hilos intencionales' que lo vinculan con los objetos dados" (Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 123).
35. Como lo formula Diane Coole, "la operación de las capacidades agenciales en política siempre excederá a la agencia de los sujetos racionales", debido a que estos "adquieren capacidades agenciales distintivas dependiendo de su contexto intersubjetivo" (Diane Coole, "Rethinking Agency: A Phenomenological Approach to Embodiment and Agentic Capacities", *Political Studies*, vol. 53, n° 1, 2005, pp. 125-126).
36. *Ibíd.*
37. Ver Bruno Latour, *Aramis, or The Love of Technology*, Cambridge, Harvard University Press, 1996. Ver también la elegante reseña de *Aramis* en Eric Laurier y Chris Philo, "X-Morphising: Review Essay of Bruno Latour's *Aramis, or The Love of Technology*", *Environment and Planning A*, vol. 31, n° 6, 1999, pp. 1047-1071.
38. Latour, cit. en Colin Barron, "A Strong Distinction between Humans and Non-humans Is No Longer Required for Research Purposes: A Debate between Bruno Latour and Steve Fuller", *History of the Human Sciences*, vol. 16, n° 2, 2003, p. 81.
39. Ver Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo 1: El pecado de Epimeteo*, Euskal Herria, Hiru, 2002. Agradezco a Ben Corson por esta referencia. Ver

su "Speed and Technicity: A Derridean Exploration", tesis doctoral, Johns Hopkins University, 2000.

40. Sería interesante comparar la idea de un enjambre con la idea adorniana de "constelación". Ver Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., pp. 159-160.

41. Freya Matthews, *For Love of Matter*, op. cit., p. 35.

42. Jacques Derrida, "Marx e hijos", en Michael Spinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Madrid, Akal, 2002, p. 291. La desilusión es absolutamente esencial para la mesianicidad: "Solo se hace una promesa bajo las premisas de la posible retractación de su ofrenda" (Werner Hamacher, "*Lingua amissa*: el mesianismo del lenguaje de la mercancía y los *Espectros de Marx* de Derrida", en *ibid.*, p. 238). Derrida sostiene que no son solo los fenómenos los que obedecen a esta lógica: el lenguaje y, por lo tanto, el pensamiento, también operan según la modalidad de la promesa (Jacques Derrida, "Marx e hijos", op. cit., pp. 295-300).

43. *Billiard-ball causality*, en el original. [N. del T.]

44. William E. Connolly, "Method, Problem, Faith", en Ian Shapiro, Rogers Smith y Tarek E. Masoud (eds.), *Problems and Methods in the Study of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 342-343.

45. Hannah Arendt, "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding", Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, p. 7, disponible en loc.gov. [N. del T.: el pasaje del manuscrito que cita aquí Bennett fue suprimido del texto que Arendt finalmente publicó bajo el título "De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión", e incluido no literalmente en su artículo "Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)", publicado en *Partisan Review*, vol. XX, n° 4, 1953. La traducción castellana de ambos ensayos se recoge en Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 386-387; traducción modificada]. Agradezco a John Docker por esta referencia; ver también su artículo "*Après la Guerre*: Dark Thought, Some Whimsy", *Arena Journal*, vol. 20, 2002-2003, disponible en arena.org.au.

46. Hanna Arendt, "On the Nature of Totalitarianism", op. cit.

47. François Jullien, *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 3.

48. Margaret Archer, *Realist Social Theory*, op. cit., p. 66.

49. Recordemos que la energía reactiva se produce cuando las ondas de corriente y voltaje en un flujo de electrones se encuentran noventa grados fuera de sincronización.

50. Patrick Hayden, "Gilles Deleuze and Naturalism", op. cit., p. 187.

51. Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza*, op. cit.

52. Noortje Marres, "Issues Spark a Public into Being: A Key But Often Forgotten Point of the Lippmann-Dewey Debate", en Bruno Latour y Peter Weibel (eds.), *Making Things Public*, Cambridge, MIT Press, 2005, p. 216.