

MATERIA VIBRANTE

Una ecología política de las cosas

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 Fardjoume

JANE BENNETT

MATERIA VIBRANTE

Una ecología política de las cosas

Traducción / Maximiliano Gonnet

CAJA 03
NEGRA
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 ac-
tantes ontológicamente diversos, algunos de ellos huma-
nos y otros no, pero todos enteramente materiales.¹⁵

Lo que se necesita es también una atención cultiva-
da, paciente, sensorial hacia las fuerzas no-humanas que
operan fuera y dentro del cuerpo humano. He intenta-
do 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 apa-
rece 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 in-
dispensable 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 tam-
bién es peligroso y contraproducente vivir todo el tiem-
po 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 generaliza-
da 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 atribuirle 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.

Abrazo 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. Terminó 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 *voes* 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, nº 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, nº 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, nº 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 jdeanicate.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 manto vegetal por la acción de las lombrices, con observaciones de sus hábitos*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2011, p. 217. [Traducción modificada.]