

La acción de las cosas

Fragmentos de la tesis de maestría de CCSBard presentada por Manuela Moscoso, mayo 2011.

Editado por Sarah Demeuse

The Other Night Sky (2007-) de Trevor Paglen consta de una serie de fotografías que, a primera vista, representa paisajes geográficos. Como si hubiese sido tomado de una publicación de astronomía, las imágenes ilustran asombrosos cielos nocturnos, llenos de estrellas, cometas y seguramente hasta galaxias. Pero el ojo no podría estar más equivocado; las imágenes documentan el rastro que deja uno de casi doscientos satélites estadounidenses ultra secretos actualmente en órbita alrededor de la Tierra. No hay un reconocimiento oficial de Estados Unidos acerca de su existencia, sin embargo estos objetos se comportan como cualquier otro satélite en órbita alrededor de la Tierra. Para predecir dónde aparecerán los objetos en el cielo nocturno, Paglen lleva a cabo investigaciones exhaustivas asistidas por leyes keplerianas de movimiento planetario, redes informales de sistemas detectores de satélites que informan dónde aparecerán estos satélites y largas horas de cálculos para decidir la mejor forma de capturar el movimiento de los objetos. Las fotografías son tomadas por cámaras y telescopios de exposición dirigida lo cual permite a Paglen documentar esta región “inexplorada”. Paglen afirma que fue inspirado principalmente por astrónomos del siglo XVII, tales como Johannes Kepler o Galileo Galilei, que, a través de la observación astronómica, documentaron galaxias que no habían sido vistas hasta ese momento. Lo que Paglen quiere ver ahora son los secretos del cielo nocturno contemporáneo.

Satélites son cosas puestas en órbita a través del esfuerzo humano. Son imprescindibles para nuestra vida cotidiana en cuanto a comunicación, TV o informes del tiempo. Estos objetos, además, son usados principalmente por el ejército para la navegación y vigilancia. Conseguir que un satélite esté en órbita requiere una compleja capacidad tecnológica y humana: cohetes, trasbordadores espaciales, científicos, fábricas, laboratorios, trabajo humano, computadoras, etc.... Estas cosas necesitan ser diseñadas, desarrolladas, construidas, lanzadas y mantenidas. Es decir, participan en una red enorme de fuerza colectiva humana y no-humana. La observación de la Tierra, los estudios del espacio cercano y las ciencias planetarias son herramientas poderosas que moldean la forma en que distribuimos tanto el espacio como el poder a nuestro alrededor. Vistos en esta red más amplia, los satélites también producen consecuencias naturales y sociales. Tal intervención de cosas no-humanas generalmente son puestas a un lado por la creencia que solo el poder humano puede crear consecuencias y que las cosas en sí mismas simplemente yacen en el mundo, como si estuvieran esperando que los humanos accedan a ellas.

¿Qué implica la noción del acceso a las cosas y cómo podemos definir esta situación ontológica? Proviendo de un largo linaje de filósofos idealistas, fenomenólogos del siglo XX como Edmond Husserl y Claude Merleau Ponty abrieron las puertas para

que Martin Heidegger desarrollara su ontología que sigue influenciando la filosofía y los estudios críticos hasta el día de hoy. Últimamente, desde un campo más híbrido de las ciencias sociales, académicos como Bruno Latour y el filósofo Graham Harman han adoptado esta pregunta particular y han eludido efectivamente el redefinir el binario sujeto/objeto aún prevalente en el pensamiento de Heidegger. ¿Qué podría ser un objeto en nuestro momento contemporáneo, cuando la autoridad del sujeto humano es puesto en duda no solo por la conciencia ecológica y los avances virtuales, si no también por un giro teórico que especula sobre la condición post-humana? Este grupo reciente de pensadores—algunos de los cuales se unieron bajo el término abarcativo “realismo especulativo” mientras otros están más apegados a la propuesta de Bruno Latour—replantea principalmente la división naturaleza/cultura que tuvo (y tiene) un efecto directo en las maneras en que entendemos la producción de conocimiento y la realidad misma. La exploración de este territorio incierto no es solo visible en la filosofía, si no también surge en una variedad de formas en la obra de artistas contemporáneos tales como Trevor Paglen, Jorge Satorre y João Maria Gusmão & Pedro Paiva, Rubén Grilo, Cristóbal Lehyt, Mariana Castillo Deball o Guillermo Faivovich & Nicolás Goldberg.

Por ejemplo, la perspectiva de Paglen sobre los satélites y las estrategias del ejército estadounidense que parecen estrellas trasciende la separación naturaleza/cultura (y, por lo tanto, la de objeto/sujeto). *The Other Night Sky* es el resultado de años de investigación y coincide con la representación de un cielo contemporáneo que es también una red temporal de acción colectiva humana y no-humana. Sin duda, *The Other Night Sky* de Paglen desafía la división objeto/sujeto al esclarecer la opacidad de los satélites como objetos. Emprende un estudio impactante de lo desconocido, del misterio o secreto de objetos no-humanos. Este tema, relacionado con la agencia y efecto de lo no-humano, también surge en modos poderosos en la obra de Jorge Satorre y João Maria Gusmão & Pedro Paiva. Al seguir metodología empírica y científica, estos artistas participan plenamente en un trabajo interdisciplinario para poder explorar la relación humana con el mundo y viceversa. Al agrupar estas prácticas artísticas, este estudio se centra en cuestiones de epistemología (¿cómo podríamos conocer el objeto?), intención y agencia (¿cómo se vuelve visible el objeto ante nosotros?) e interrelación (¿cómo interactúan los objetos con los humanos, con el arte, etc.?) a medida que van apareciendo en obras de arte específicas.

Cosas heideggerianas

Edmund Husserl fundó la fenomenología en oposición a la idea de explicar el mundo como independiente de la mente humana. En vez de basarse en teorías científicas, introdujo la fenomenología como un método que se centra en fenómenos a través de la experiencia inmediata del sujeto consciente. Siguiendo a Husserl, Heidegger buscó separar la filosofía de la práctica científica. Los dos filósofos estaban comprometidos

con el estudio de la experiencia y de cómo las cosas aparecen ante nosotros en el mundo. Sin embargo, en 1927 con la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger se distanció radicalmente de su mentor Husserl. En este texto, Heidegger examinó el significado de ser y cuestionó la idea de las cosas como simplemente apareciendo en nuestra conciencia. Sostuvo que nuestro ser no es nada más que ser-en-el-mundo y, como tal, no analizamos nuestras experiencias al segmentar el mundo externo. Más bien, interpretamos nuestra experiencia al mirar las cosas en nuestro contexto específico. Heidegger aún sigue la tradición kantiana en el sentido que se enfoca en la experiencia del mundo como exclusivo de los seres humanos—los objetos físicos, por lo tanto, yacen en el mundo sin ningún acceso al mundo.

La importancia que Heidegger le da a dicha experiencia en primera persona es manifestado por la introducción del término *Dasein*. En alemán “*da sein*”, que se traduce como “ser-ahí,” representa cualquier existencia en el mundo—ya sea una flor, una mesa, animales, etc. Sin embargo, Heidegger limita este concepto a la existencia de seres humanos. La versión heideggeriana de *Dasein* define el ser de seres humanos como distinto al de otros tipos de seres. Además, *Dasein* significa literalmente “ser-ahí” lo cual permite a Heidegger introducir la noción de ser como el siempre ser-en-el-mundo. Como él afirma: “*Dasein*, esta estructura *a priori*; no es reconstruido, si no es primordialmente y constantemente un entero”¹. Toma a *Dasein* como el punto de partida dado que, para él, solo los humanos expresan conciencia de su propia existencia y del mundo.

Según Heidegger, las cosas en el mundo son independientes de *Dasein* pero aún así están arraigados en el mundo visible incluso antes de que hagamos una imagen de ellas en nuestra mente. Heidegger rechaza el “saber” como nuestra forma principal de interactuar con cosas, más bien favoreciendo *hacer* y *usar* como los modos en que accedemos al mundo. En consecuencia, qué cosas están en el mundo para los seres humanos y qué es una cosa en su estado más básico son dos de las principales preocupaciones de Heidegger. A diferencia del mundo de Husserl donde el significado de las cosas es dado por el sujeto, Heidegger cree que las cosas revelan su significado en la medida en que nosotros les brindamos su significado. Sostiene que las cosas son más de lo que vemos o experimentamos; para poder acceder a ellas, tenemos que interpretarlas como herramientas. Por lo tanto, las cosas existen en un flujo constante de ausencia y presencia donde es imposible percibir enteramente las cosas ya que la realidad verdadera de las cosas se esconde de nuestra vista consciente. Por consiguiente, el conocimiento siempre simplifica excesivamente las cosas y el “saber” es para Heidegger una cuestión de interpretación humana.

“Lo-que-está-a-la-mano” (*Zuhanden*) y “Lo-que-existe” (*Vorhanden*) son dos términos Heideggerianos que explican el proceso doble a la hora de encontrarse con una cosa. “Lo que está a la mano” se refiere a cómo las cosas nos son dadas con un cierto significado práctico; la *coseidad* se retira para poder ser útil. Explicado con el famoso ejemplo del martillo de Heidegger, el martillo se vuelve transparente o invisible a la hora de martillar. *Lo-que-existe* se refiere a cómo las cosas son meramente percibidas en nuestra conciencia, sin ninguna referencia a su utilidad. *Lo-que-existe* es lo que permite que la

¹ Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper Collins Publisher, 2008), 41.

cosa sea mirada como un objeto diferenciado y mensurable. El martillo no es una herramienta plenamente hasta que esté *roto*, cuando podemos visualizar la herramienta-misma plenamente. Heidegger sostiene que *Dasein*, la mayoría de las veces, se encuentra primero con las cosas en su fin último (lo-que-está-a-la-mano) mientras ignora su ser-cosa (lo-que-existe). Así, por ejemplo, no pensamos en el martillo cuando estamos martillando. Damos por hecho las cosas y las “usamos” antes de “pensarlas.” Encontrarse con las cosas como lo que existe es encontrarnos con ellas desde afuera, lo que impide que conozcamos a profundidad la cosa salvo que la herramienta funcione mal.

Para Heidegger, se puede entender al mundo como una red de relaciones atadas de cierta manera. Un martillo como herramienta trabaja con clavos para que funcione como un sistema de significados funcionales. Sin duda, Heidegger da una relevancia significativa al ser de las cosas al centrar su atención a sus interacciones. Desafortunadamente, para Heidegger el “mundo externo” (y, por defecto, todas las cosas) es solo explicado por el acceso humano a él. Por lo tanto, el mundo está subordinado al ser humano y la realidad solo existe en relación a la mente humana.

El filósofo Graham Harman está comprometido con repensar la autonomía de los objetos y es parte de un movimiento llamado filosofía orientada a los objetos (OOP por sus siglas en inglés). Harman quiere cuestionar la autoridad del ser humano al centro de la filosofía para poder tomar en consideración la inserción de lo inanimado. Con el objetivo de proponer una filosofía de los objetos mismos, Harman pone las filosofías de Bruno Latour y Martin Heidegger en diálogo. Siguiendo esa misma línea de pensamiento, Harman propone una lectura poco convencional del análisis ser-herramienta hecha por Heidegger. Par Harman, la palabra *herramienta* no se refiere solo a herramientas inventadas por humanos, como martillos o destornilladores, si no a cualquier tipo de ser o cosa, como una piedra, un perro e incluso un humano. Más aún, él usa los términos objetos, seres, herramientas y cosas indistintamente, colocando a todos en la misma igualdad de condiciones ontológicas. En suma, no existe un “mundo externo.”

Harman distingue dos características del ser-herramienta: invisibilidad y totalidad. *Invisibilidad* significa que un objeto no es simplemente *usado* si no *es*: “[un objeto] forma una infraestructura cósmica de fuerzas artificiales y naturales y quizás sobrenaturales, un poder por lo cual nuestra última acción es asediada.”² Por ejemplo, clavos, tablas de madera y tuberías hacen su trabajo en silencio (invisiblemente) para mantener a una casa “andando” sin ser vistas o notadas. *Totalidad* significa que los objetos no operan solos pero siempre en relación con otros objetos—el clavo más pequeño, por ejemplo, no puede ser desconectado de las tablas de madera, las tuberías o del cemento. Dependiendo del punto de vista de cada entidad (clavo, tubo, etc.), una realidad diferente surgirá dentro de la casa. Para Harman, “referirse a un objeto como un *ser-herramienta* no significa que es explotado brutalmente como el medio para un fin, si no simplemente que es desgarrado por el duelo universal entre la ejecución silenciosa de la realidad de un objeto y el aura refulgente de su superficie tangible.”³

²Graham Harman, *Towards Speculative Realism* (Alresford: Zero book, 2010), 25.

³Harman, *Towards Speculative Realism*, 97-98.

Es decir, para Harman, el *ser-herramienta* relacional no se trata del *uso* de las herramientas por seres humanos u otros seres, se trata más bien de las herramientas mismas y de su incapacidad de estar completamente presentes. Por ende, todas las cosas en este mundo viven en una oscilación constante entre dos modos de ser (*Zuhanden* y *Vorhanden*). Y “todos los objetos son hallados más a menudo como componentes tácitos de nuestro mundo que como objetos ostensibles de conciencia.”⁴ Además, la lectura de Heidegger de la herramienta es explicado como ser *útil* y su visibilidad viene de un cierto tipo de praxis por los seres humanos. Harman rechaza este punto de vista porque la conciencia y la teoría no conceden ninguna equidad a la realidad de la cosa-en-sí-misma. Las cosas no se manifiestan necesariamente en un sistema total de significados humanos; más bien, las cosas se encuentran con, están conscientes de o afectan uno al otro sin tener en cuenta si hay una interacción humana o un contacto físico entre los objetos.

Es más, un objeto puede ser percibido y vivido por una variedad de perspectivas y aún así es siempre más que la suma de todas las perspectivas. Por lo tanto, no solo la teoría si no también la conciencia cosifica las cosas y ninguna relación con otras entidades puede agotar la realidad de un objeto. En vez de suponer que los objetos son la consecuencia del conocimiento, los objetos no pueden ser reducidos a lo que sabemos de ellos porque el conocimiento es consecuencia de los objetos. Por consiguiente, para Harman, “un objeto es una caja de sorpresas, jamás clasificado por los otros objetos del mundo.”⁵ Es decir, un objeto es simultáneamente un vacío aislado y su relación con otras entidades. Cada relación forma un nuevo objeto autónomo y, así, existe en diferentes niveles de realidad. Los objetos se retiran de la conciencia humana del mismo modo que cualquier dos objetos que interactúan el uno con el otro se retiran el uno del otro. La definición de Harman de retiro se puede entender de la misma manera heideggeriana: es decir, nunca veremos la totalidad del ser porque se esconde en un fondo oscuro. Incluso si agotáramos cada cualidad de una cosa, por ejemplo, incluso si examináramos minuciosamente todo aspecto de una taza de café, siguen habiendo algunos aspectos que se retraen irreduciblemente de nosotros. Un objeto, por ende, tiene una cualidad “oscura” ya que nunca estará plenamente presente como *es*.

La lectura poco convencional de Harman del *ser-herramienta* de Heidegger empuja a las cosas hacia una teoría de los objetos mismos, donde las cosas son actores dentro de un sistema en vez de simples espectadores. Harman va más allá y propone un mundo de objetos a través de la filosofía orientada a los objetos, cuyas implicaciones aún se están desarrollando.

Aparte de las cosas

Bruno Latour propone una alternativa provocadora a este herramienta-problema en el cual él hace un llamado para una constitución no-moderna y el restablecer de una agencia de las cosas. La constitución moderna es un modo de categorización que separa la

⁴ Harman, *Towards Speculative Realism*, 109.

⁵ Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of things* (Illinois: Open Court Publishers, 2005), 78.

ciencia—usada para representar a las cosas—y las ciencias políticas/sociales—usadas para representar a los sujetos (Latour, 1992). En su libro, *We Have Never Been Modern*, Latour sitúa el origen de la constitución moderna a mediados del siglo XVII. Ubica el comienzo en un debate entre Robert Boyle y Thomas Hobbes acerca de experimentos e investigación científica. Boyle apoyó el experimento por medio de la ciencia y los hechos mientras que el apoyo de Hobbes usó las ciencias políticas para hacer lo mismo. Según Latour, este debate inauguró la división entre el campo de la cultura y el campo de la naturaleza. Es solo después, Latour sostiene, que la constitución moderna recibe su formulación canónica con la revolución copernicana de Kant que sitúa a los humanos al centro del mundo y deposita nuestro conocimiento de éste como restringido. Kant observó la separación entre un sujeto trascendental y los objetos, de los cuales escribió: “las cosas-en-sí-mismas se vuelven inaccesibles mientras que, simétricamente, el sujeto trascendental se vuelve infinitamente remoto del mundo”⁶. Desde ese momento, según Latour, el mundo occidental ha mantenido una clara distinción ontológica entre la naturaleza (mononaturalismo) y cultura (multiculturalismo) a través de la separación de los dos procesos siguientes: *purificación* y *traducción*. El trabajo de la *purificación* se refiere al intento de separar “dos zonas ontológicas completamente distintas: la de los humanos por un lado, la de los no humanos por otro.”⁷ Por lo tanto, se da una contradicción: el mundo siempre ha existido y los humanos están simplemente ahí para descubrirlo (ciencias científicas, es decir, hechos) pero, a la vez, el mundo es construido y producido por la sociedad (ciencias sociales, es decir, política). Para poder deshacer esta aparente inconmensurabilidad, Latour sostiene que el mundo es una producción en común de las sociedades y la naturaleza.⁸ Propone, además, que existe una paradoja cuádruple en la constitución moderna: “No han creado la Naturaleza, han creado la Sociedad; Crean la Naturaleza, no han creado la Sociedad; No han creado a Dios, Dios ha creado todo; Dios no ha creado nada, han creado todo.”⁹ La *purificación* previene que las fuerzas naturales sean contaminadas por las fuerzas humanas y vice-versa cuando, en realidad, no es nada más que un trabajo de *traducción*.

Así, la *traducción* se define como la creación de nuevos tipos de entidades híbridas o cuasi objetos, ninguno de los cuales es esencialmente natural o cultural. Por ejemplo, el hoyo en la capa de ozono, una partícula, el calentamiento global, las drogas, los satélites o Facebook son todos híbridos en acción. Latour exige que consideremos estas entidades híbridas como concebidas por redes y traducciones ya que la constitución moderna niega cualquier existencia de ellos y confunde el trabajo de mediación. Latour pide un mundo no moderno donde las cosas y los humanos son un sistema construido simultáneamente por una red de política, ciencia y tecnología. Propone un colectivo activo de la sociedad y la naturaleza, donde los hechos objetivos y las perspectivas humanas estén entrelazados a través de lo que él llama una estabilización de alianzas.¹⁰ La *estabilización* asegura la convergencia de intereses en un momento dado o, en las palabras de Latour, es “un gradiente que registra variaciones en la estabilidad de las entidades desde evento hasta

⁶Bruno Latour, *We have never been modern* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 56.

⁷Latour, *We have never been modern*, 10 – 11.

⁸ Latour, *We have never been modern*.

⁹Latour, *We have never been modern*, 34.

¹⁰ Latour, *We have never been modern*, 85-88.

esencia.”¹¹ Es decir, restablece la simetría entre los humanos y las cosas, y mantiene una “separabilidad de la naturaleza que nadie ha construido-transcendencia- y la libertad para maniobrar a la sociedad que es de nuestra propia creación.”

El mundo de Latour es constituido por una colectividad de lo humano y lo no humano, que llega a existir a través de una red de relaciones llamada la teoría del actor-red (Callon 1991, Latour, 1992). Es decir, lo humano y lo no humano son unidos temporalmente para llevar a cabo acciones colectivas, donde ambos son modificados para convertirse en híbridos: a veces objetos, a veces sujetos y a veces las dos cosas al mismo tiempo. Estos ensamblajes cuasi objetos, que Latour define como *actantes*, operan a nivel de función y no de contenido. Un microbio es un *actante* pero también lo es una escuela, una mujer, un teléfono, una mazorca de maíz, una piedra, un pez, un doctor, un museo, un banco de datos y así sucesivamente. Todo *actante* tiene la misma igualdad de condiciones ontológicas, con la misma importancia, sin importar su vida temporal. Los *actantes* están vinculados el uno al otro para crear otros *actantes* por medio de los procesos de *traducción* y su fuerza o debilidad está definida por sus alianzas.

Además, todo *actante* es también lo que Latour denomina como *caja negra*: entidades que logran establecer ensamblajes duraderos con otras entidades en los cuales las asociaciones se mantienen invisibles (Latour, 1999). Una *caja negra* es un caso único en donde el “proceso que vuelve la producción conjunta de actores y artefactos [es] completamente opaca”¹² Por ejemplo, para hacer una llamada telefónica con un celular, se necesita el artefacto, el software, los satélites, etc. Para proceder con la “acción de llamar” se necesita una serie de asociaciones. Durante “la acción de la llamada” hay una integración de un número de partes, individualmente con sus propias metas. Cuando se termina la acción, todas las partes se desintegran. Algunas de esas partes son visibles (por ejemplo, la tarjeta SIM del teléfono), otras son invisibles (por ejemplo, programadores de software). En este caso, el celular es la *caja negra* y lo constituyente de sus partes es lo que nos permite tomar la acción de llamar. No es hasta que falla que la posibilidad de abrir la *caja negra* se concretiza. Literalmente, la meta de una *caja negra* es no volverse visible como una *caja negra*, a pesar de que cada etapa de una *caja negra* es reversible, lo que permite a uno rastrear las sucesiones de todas las partes. De este modo, podríamos navegar una *caja negra* en ambas direcciones. La dirección opuesta, es decir, la acción de *volverse caja negra* es explícita, por ejemplo, cuando se aplica un método científico para obtener conocimiento del mundo. La técnica se basa en reunir sistemáticamente datos perceptibles, medidas, experimentación, propuesta de una hipótesis y su modificación posterior para conseguir un resultado. El objeto de estudio es examinado y traducido en un lenguaje de palabras, imágenes o una forma tipo datos para describirlo. Todas las etapas de información y los materiales de investigación tienen una representación rastreable para poder ser accesible. La producción de conocimiento no refleja el objeto de estudio tal como es, si no es la creación de un sistema de referencia vía mimesis.¹³ Sin embargo, esta actividad de conocimiento es borrada eventualmente en todo producto de conocimiento y, como tal, los hechos están “encerrados” dentro de *cajas negras*.

¹¹ Latour, *We have never been modern*, 87.

¹² Bruno Latour, *Pandora's Hope* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 183.

¹³ Latour, *Pandora's Hope*.

Siguiendo esta interpretación, un *actante* puede ser una pistola, un ciudadano, un microbio o una fábrica que solo se vuelve efectivo con el beneficio de sus interacciones con otras cosas. Interconectados por el trabajo de *traducción*, construyen redes hacia la meta de lo que Latour define como *programas de acción*. Un *programa de acción* es lo que inscribe el significado de la acción. Los *actantes* no se conectan por inercia, si no están vinculados a través del trabajo de *mediación*. Latour sostiene que la *mediación* debe ser interpretado primero como un adjetivo que puede ser usado en situaciones diferentes: para designar programas de acción; para designar propiedades que circulan entre humanos y no humanos que les permite actuar; un programa de acción que funciona mal; o un punto de contacto obligatorio entre entidades. En segundo lugar, debe ser interpretado como un sustantivo que designa un *modus operandi*. Es decir, un tipo específico de movimiento que atraviesa entidades que comparten un destino de crear un *actante*. Este modo de *traducción* crea nuevos tipos de entidades humanas y no humanas, nuevos *actantes* como también *cajas negras*.

Para Latour, la sociedad consta de la colectividad de humanos y no humanos. En el mundo de Latour no existe tal cosa como el “mundo externo” y “la mente.” Es más bien un mundo *cosmopolítica* (Isabelle Stengers, 1996), hecho de una colectividad de objetos, cosas, naturaleza, tecnología, eventos y gente que nutre y hace política. Latour y Stengers, si bien es cierto desde enfoques diferentes, enfatizan que el mundo no está ni “allá afuera” ni en “la mente.” Más bien, el mundo se produce a través de diferentes prácticas y asociaciones entre *actantes* y a través del trabajo de *traducción*. Rechazan la idea de una verdad universal ya sea objetiva (racional, verdadera) o subjetiva (irracional, creencia), y proponen la construcción del mundo por medio de la *traducción*. Para eso, es importante reconsiderar las cosas (lo no humano) y su relación con los humanos. O, como Janet Bennet propone en su libro *Vibrant Matter*, considerar una participación activa de fuerzas no humanas en eventos donde la agencia surge como el efecto de ensamblajes de fuerzas humanas y no humanas¹⁴.

En el texto *RealPolitik to Dingpolitik* escrito para la exhibición *How to Make Things Public* (2005, ZKM, Alemania) Latour toca el tema de la evasión a la agencia de las cosas de la constitución moderna. Señala que, para poder tener una verdadera democracia, tenemos que dirigirnos a las cosas como parte de un ensamblaje del mundo. En otras palabras: “Está claro que cada objeto-cada asunto-genera un patrón de emoción y alteraciones, de desacuerdos y acuerdos. En otra palabras, los objetos-interpretados como tantos asuntos-nos atan a todos en modos que mapean un espacio público profundamente diferente a lo que es generalmente reconocido bajo la calificación de lo político.”¹⁵ Según Latour, tanto las cosas como los humanos influyen cómo se construyen los ensamblajes y dentro de cualquier tipo de ensamblaje se da la política. En las palabras propias de Latour, “ensamblar es una cosa; representar ante la vista y los oídos de aquellos reunidos lo que está en riesgo es otra. Una democracia orientada al objeto debe estar preocupado tanto con el procedimiento de detectar las partes relevantes

¹⁴ Bennett Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press Books, 2009)

¹⁵ Bruno Latour, “RealPolitik to Dingpolitik,” in *Making thingspublic- atmosphere*, edited by Bruno Latour and Peter Weibel, ZKM, March 2005 (Cambridge: MIT Press, 2005), pag 5

como con los métodos para traer al centro del debate la prueba de lo que se va a debatir.”¹⁶ Por lo tanto, deberíamos traer a colación la agencia de las cosas en el ensamblaje del mundo, sin hablar de la esencia o la necesidad de las cosas. Latour quiere que pensemos en relación a una realidad política creada por una asociación compleja de *actantes*.

Latour no propone puentes entre *Dasein* y el mundo ya que, para él, no hay una distinción. Toma la unidad como un punto de partida, no de una manera holística, si no como una red de traducciones y acciones como el componente del mundo humano/no humano. Más aún, Latour no reduce las cosas a producciones o construcciones controladas por humanos. A través de la redistribución de la acción, las cosas median o sostienen ensamblajes y, como resultado, producen consecuencias de la misma manera que los seres humanos lo hacen.

COSAS y OBJETOS

Desde una perspectiva harmaniana-latouriana, una *cosa* (humana y no humana) constituye tanto una cosa-en-sí-misma y sus relaciones, lo cual permite que el acto de mediación sea visible en su ser. La diferencia fundamental entre estos dos filósofos es que para Harman las cosas no son relaciones infinitas entre humanos y no humanos, como lo propone Latour. Para Harman, son tanto unidades independientes como también su relación. Los dos filósofos, sin embargo, sí presentan la cuestión de una realidad que existe independiente de la mente humana. La realidad se manifiesta ya sea a través del trabajo de mediación o por la forma en que las cosas interactúan el uno con el otro. Estas preocupaciones son visibles y están problematizadas en aspectos diferentes de la obra de Trevor Paglen, Jorge Satorre y João Maria Gusmão & Pedro Paiva. En vez de proponer sus prácticas artísticas como ejemplos literales de los marcos conceptuales presentados arriba, yo sugiero que reflexionemos en cómo estos artistas miran lo inanimado o lo no humano como objetos crípticos de investigación. Al hacerlo, quiero provocar un diálogo profundo con perspectivas harmanianas o latourianas y así cavilar, por medio de la práctica artística, sobre las implicaciones posibles de la interacción humana y no humana en el ensamblaje del mundo.

¹⁶Bruno Latour, “RealPolitik to Dingpolitik,” in *Making thingspublic- atmosphere*, pag 8