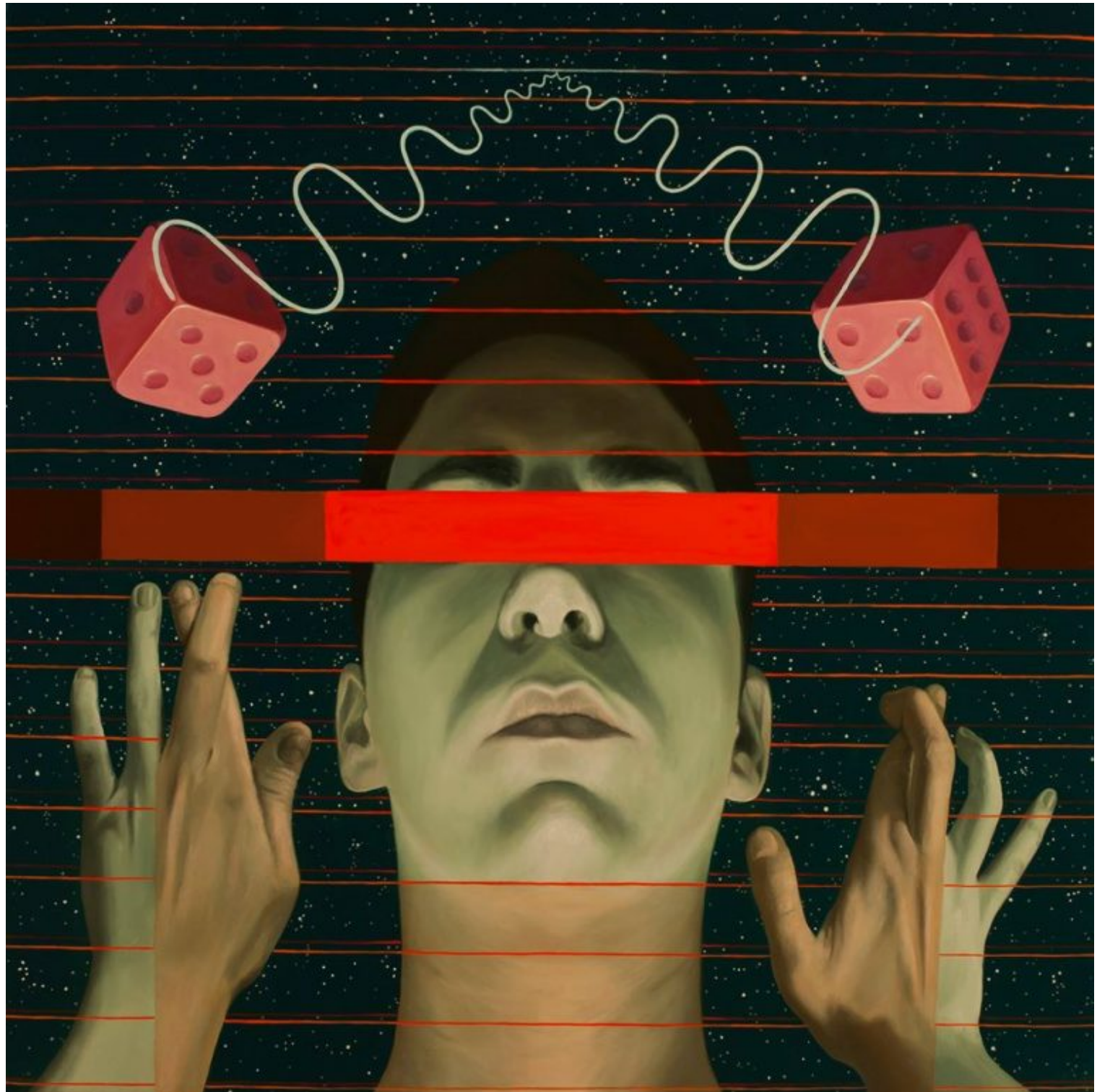


Harman



victor fota

¿Qué es la cosmopolítica? Dados ciertos rumbos que ha tomado el pensamiento contemporáneo hoy día se puede llamar cosmopolítica a las relaciones de poder que involucran a todos los seres existentes, incluyendo tanto a aquellos usualmente llamados humanos (i. e. pertenecientes a la especie *homo sapiens*) como a aquellos ordinariamente definidos como no-humanos. Se trata de una política en la que participan en un mismo plano, como actores políticos efectivos o potenciales, el *homo sapiens*, el resto de los animales, las plantas, otros organismos, entes químicos

orgánicos e inorgánicos, bióticos o abióticos, geológicos, meteorológicos, astronómicos, perceptibles o imperceptibles, materiales o no materiales (en el sentido ordinario de lo material). Todos los seres existentes, de los cuales no se pueden excluir entidades supuestamente ideales como los conceptos, los entes imaginarios, el unicornio, el Quijote, la Biblioteca de Babel, el Aleph, el amiguito imaginario de mi nieta, el calor que sentí que hizo ayer, las memorias de la abuela, los innumerables dioses, etc., son capaces de participar en un mismo plano en el ruedo político, pero esto no quiere decir que todos sean equivalentes o intercambiables, ni que sean lo mismo, sino que se les reconoce el potencial de poner en juego sus infinitas diferencias mediante relaciones (y ausencia de relaciones) recíprocas, no recíprocas, simétricas o asimétricas, es decir, que se les cuenta como actores posibles cuya igualdad radica en que todos instauran, por el mero hecho de existir, perspectivas propias, autónomas. Esta cosmopolítica va a contrapelo de las divisiones fijas (categóricas, tajantes o dicotómicas) entre sujeto y objeto, humano y no-humano, cultura y naturaleza, y sus derivados. Vale aclarar que no se pretende por ello borrar toda distinción entre ellas, sino que tales separaciones se problematizan y se relativizan hasta el punto que se pueda y se deba actuar en muchos casos sin necesariamente considerar que sean pertinentes, pues una cosa es reconocer una distinción y otra captar en qué casos es o no es determinante. Entre los autores e investigadores mundialmente reconocidos que andan por estos rumbos del pensar cosmopolítico podemos contar al brasileño Eduardo Viveiros de Castro, el colombiano Arturo Escobar, los franceses Isabelle Stengers, Bruno Latour y Philippe Descola, y al marxista y cooperativista japonés, Kojin Karatani.

¿Qué es animismo? Desde el siglo diecinueve autores europeos comenzaron a usar el término “animismo” de manera despectiva para referirse al pensamiento muy arraigado en sociedades que atribuyen perspectiva propia, agencia y subjetividad a entidades no humanas. Esta manera de pensar se documenta en todas partes del mundo, pero dado que fue suprimida y desprestigiada casi por completo en Europa y Norte América durante el ascenso de la sociedad industrial, se le suele asociar a temas de primitivismo, atraso y superstición de factura religiosa supuestamente característicos de sociedades no occidentales. Muchos historiadores de la religión vieron en el animismo una especie de etapa infantil del pensamiento religioso que supuestamente es superada por el politeísmo y el monoteísmo. Dado este historial de ignorancia y prejuicio académico muchos temen hoy día siquiera enterarse qué plantea el pensamiento animista. Para citar un ejemplo, la aceptación acrítica de este prejuicio lleva a una persona tan esclarecida como la crítica literaria Sara Castro-Klaren a incurrir en el contrasentido de atribuir un pensamiento chamánico a novelas de José Arguedas

y William Henry Hudson (lo cual es muy factible), pero negar al mismo tiempo que este chamanismo sea en alguna manera animista. ¿Como se puede incurrir en semejante disparate, cuando es de conocimiento general que el chamanismo es inconcebible sin el animismo, pues el chamán no es otra cosa que un mediador político entre actores no humanos? Esto ocurre porque la figura del chamán ha sido reciclada por la industria terapéutica y turística estilo Nueva Era (New Age) como un sanador *cool*, inofensivo y benevolente para el ego estresado de los blancos pudientes del Norte. Sara Castro-Klaren cita libros New Age (Nueva Era) sobre el chamanismo e ignora la bibliografía etnográfica y filosófica sobre el tema. Sin embargo, dado que el animismo como tal no ha recibido mayor reciclaje New Age, la autora peruana se apresura a negar, sin mayor argumento o demostración, que sus autores preferidos pequen de ser animistas.

Pero lo cierto es que ha progresado mucho el esclarecimiento del animismo y su reivindicación como pensamiento altamente sofisticado y vigente para los retos del siglo veintiuno, sobretudo en lo relacionado a la crisis ecológica global y la forja de transformaciones profundas en la sociedad industrial que atajen la depredación destructora de los sistemas que sostienen la vida del planeta y las descompensaciones cosmopolíticas en las que se funda dicha depredación. Y es cierto también que pese a la faena de desprestigio del animismo conducida en medios académicos y educativos, este consiguió sobrevivir y reivindicarse por dos vías: 1) siempre existió y se desarrolló en medios filosóficos occidentales una corriente de animismo llamada (quizás por no usar la temida palabra que empieza con “a”) pansiquismo, la cual tiende a afirmar o dejar abierta la posibilidad que todos los seres cuentan con capacidades subjetivas (psíquicas, mentales) de algún tipo, si bien no necesariamente responden al modelo humano, antropocéntrico de lo que es la subjetividad y la mente. Esta noción pansiquista ha contado con el aval directo o indirecto, parcial o integral, explícito o implícito de filósofos y científicos tan reconocidos como Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche, William James, Henri Bergson, Whitehead, Bateson y Bohm. Más recientemente se publicaron declaraciones de Félix Guattari que replantean el animismo directamente. También lo han replanteado Isabel Stengers, Maurizio Lazzarato, Angela Melitopoulos y el pensador marxista Kojin Karatani, quien propone un relanzamiento modernizado y democrático de las economías de la reciprocidad implícitas en el animismo. 2) La segunda vía de reivindicación del animismo es el creciente reconocimiento de la aportación amerindia, en especial de las tradiciones chamánicas del Amazonas, al desarrollo de una cosmopolítica ecológica global. Se trata de aportaciones conceptuales y perceptuales que contribuyen decisivamente al diálogo global sobre las profundas transformaciones que se necesitan para enfrentar la destrucción de los sistemas biológicos, químicos y atmosféricos que sustentan la vida

en el planeta. Estas transformaciones requieren que se conciba al ser humano como uno más entre múltiples seres dentro de una sociedad global que no es exclusivamente humana en el sentido antropocéntrico, sino cosmopolítica, de relaciones interespecies. A ello han contribuido muchísimo las reflexiones de Eduardo Viveiros de Castro. La aportación indígena americana en este sentido es filosófica y científica, sin que haya necesidad de idealizar o mistificar la cultura indígena. No se trata de sublimar una suerte de “indio ecológico” en el sentido culturalista, sino de reconocer que hay importantes corrientes de pensamiento indígenas, en especial de raigambre chamánica, que pueden dialogar con teóricos y pensadores del mundo contemporáneo respecto a la forja de cosmopolíticas para nuestro tiempo. Lo importante del animismo para nuestra época es la redefinición de las relaciones sociopolíticas más allá de las llamadas sociedades humanas para abarcar las relaciones entre humanos y no humanos y entre no humanos. Empleamos a veces el término “humanos” en su sentido restringido de *homo sapiens*, para mayor facilidad, pero tomamos en cuenta que una de las implicaciones del animismo amazónico es que la especie *homo sapiens* no puede monopolizar la categoría de lo humano, pues esta se halla diseminada entre muchos seres. La especie *homo sapiens* no es el origen ni el fin de lo humano, pues cualquier otra especie, organismo, o ente inorgánico puede, en potencia, actualizar lo humano. De hecho, en el pensamiento amazónico son otros seres animales o vegetales los que le enseñan al *homo sapiens* a comportarse como humano y continuamente le ayudan a mantener su humanidad, aunque también amenazan con arrebatársela.

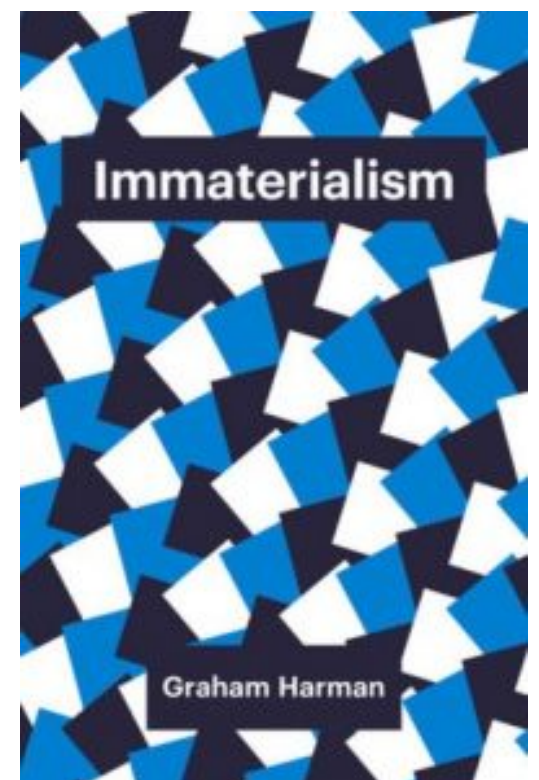
Como dice Kojin Karatani (basándose en el teólogo judío Martin Buber), sin entrar en el aspecto religioso, lo importante del animismo es la estructura relacional abierta, recíproca del yo-tú, la cual implica que uno tiene el potencial de relacionarse con todo ser, sea animal, vegetal, inorgánico, espiritual o material, considerándolo como un tú. Esta lógica relacional impone la reciprocidad, pues ese tú es también a su vez necesariamente un yo para quién somos un tú. Esta relación del yo-tú rebasa la relación sujeto/objeto en la cual se pretende que el sujeto es el poseedor exclusivo de la agencia, el pensamiento y la intención mientras el objeto es simplemente un ente pasivo e inerte a ser utilizado por el sujeto. Las innumerables especies orgánicas y entes inorgánicos de nuestro entorno ocupan al menos potencialmente la posición del tú capaz de respondernos desde su propia perspectiva. No es necesario, por ejemplo, creer que los árboles literalmente hablan, para asumir esta lógica relacional con ellos. Presumo que a la mayoría de los lectores de estas páginas no les consta, como tampoco a mí me consta, que los árboles hablen con uno. Pero la relación yo-tú no se reduce a los intercambios lingüísticos. Es sabido que la ciencia botánica cuenta con protocolos experimentales que permiten captar aunque sea indirectamente

determinada intencionalidad y agencia en las especies vegetales. Lo importante es despojarse del prejuiciado esquema sujeto/objeto que impide ampliar el alcance de la experimentación científica. Siguiendo con el ejemplo botánico, en primera instancia puede resultar inconcebible que los árboles piensen. Pero esto es inconcebible solo si se mantiene una concepción estrecha de lo que es el pensamiento. El pensamiento no se limita necesariamente a lo que ocurre en nuestras cabecitas ni está encerrado en ellas, hay amplia evidencia experimental de que el cuerpo entero genera pensamiento, si bien se reconoce que el cerebro actúa como centro de distribución central. Mas el cerebro humano no es el único centro de distribución del pensamiento, pues ese pensamiento que se pretende es originado por el individuo humano es sólo un subconjunto dentro de relaciones más amplias de pensamiento compartidas por una multiplicidad de seres humanos y no humanos. Creer que todo el proceso de pensamiento ocurre exclusivamente en el cerebro del individuo es como pensar que todas las voces que escuchamos en la radio son personitas que viven ahí dentro del aparato. Pensamos y somos pensados desde adentro y desde afuera, lo que problematiza la propia distinción entre el afuera y el adentro, lo propio y lo ajeno. Eduardo Kohn, en su libro *Como piensan los bosques*, plantea que el bosque, comprendidos sus habitantes vegetales, animales, humanos y de todo tipo, es un sistema de pensamiento colectivo. Igual podemos plantear que las ciudades piensan en cuanto sistemas tecnológicos y biológicos que integran sociedades multiespecies de humanos, bacterias, máquinas y entes tecnobióticos de todo tipo, es decir, en cuanto son verdaderas cosmópolis. Este pensar es, por supuesto, conflictivo y contradictorio, preñado de incontables vectores singulares, convergentes y divergentes, pero no por ello deja de ser colectivo.

Hago un aparte aquí para remarcar que la cosmopolítica animista no supone que el mundo o los mundos constituyan un todo armónico, integrado, holista, en que todos los seres tienden a la convivencia armónica y pacífica. Cada ser persigue perseverar como ente autónomo y posee, por efecto de su singular perspectiva inalienable, su propio punto de vista y sus intereses. El homo sapiens no está obligado a considerarse “igual”, en el sentido de someterse al mismo rasero que todos los demás seres animales, vegetales, inorgánicos o inmateriales ni que estos sean “iguales” a los humanos. Para empezar, cada ser tiene que alimentarse, es decir, comer a otros. El animismo amazónico reconoce que todos en este mundo cuando no somos presas somos depredadores. Una de dos: o comes o te comen. Y si se examina bien, ni las plantas están exentas de esta disyuntiva. En el mundo animista amazónico la igualdad consiste en que cada cual tiene derecho a pugnar por lo suyo, como grupo y como individuo y que nadie tiene que rendirle obediencia a nadie. Este individualismo cuasi-anárquico se

compensa a partir de la alta valoración del regalo y la convivialidad, de la distribución igualitaria de los bienes y la desincentivación de la acumulación de propiedad privada. En fin, la cosmopolítica animista no pretende establecer un jardín global enteramente carente de conflicto entre todos los seres al estilo del paraíso bíblico. Esta actitud, asumida a veces por grupos animalistas y veganos, es en última instancia insostenible. La igualdad cosmopolítica es *isonómica*. Lo que plantea la cosmopolítica es que *cada ser por igual tiene su propia perspectiva* y su intencionalidad y que es preciso reconocer este hecho para negociar políticamente (sin descartar los inevitables conflictos) las formas de sustentar los medios eco-sociales y eco-políticos que posibilitan los ecosistemas y la vida en general en el planeta, es decir, las formas de sustentar una cosmópolis. Cabe reiterar que al hacer esta caracterización del pensamiento animista nos referimos a corrientes de pensamiento, sin querer implicar que los indígenas son por naturaleza animistas y ecológicos. Como reconoce Kojin Karatani, en la cosmópolis kantiana global que él vislumbra, siempre habrá conflictos, incluso guerras, pero lo que hay que evitar son las guerras totalitarias de exterminio y el establecimiento de estados políticos totalitarios que pretendan imponer una única solución económica y política final a los inevitables conflictos de la humanidad. El ideal cosmopolítico animista de Karatani es negociar lo más posible y pelear lo menos posible. Pretender erradicar absolutamente la guerra o la violencia lo que conlleva es aplicar la guerra y la violencia total. En el pensamiento amerindio siempre se les deja un espacio, aunque sea mínimo, a las cosas malas, no sea que al pretender que absolutamente todo sea bueno termine con más cosas malas que las que había.

¿Qué es el inmaterialismo de Graham Harman y qué tiene que ver con todo esto? Harman publicó hace unos meses un libro titulado *Immaterialism. Objects and Social History*, que amplía su propuesta filosófica, conocida como ontología orientada al objeto (OOO). Me interesa este pequeño libro porque, a mi juicio, nos permite atisbar a grandes rasgos una nueva ontología para la cosmopolítica animista de la que hablamos arriba. ¿Qué queremos decir aquí con “ontología”? Una ontología es un conjunto de nociones muy básicas y muy generales sobre qué es lo que existe, qué es lo que es algo y no es nada. Para la tradición moderna prevaleciente ya por siglos, todo lo que es, se divide entre lo que es el sujeto y lo que es objeto. Según dicha tradición el lugar del sujeto corresponde exclusivamente al ser humano (que en la visión eurocéntrica es representado supremamente por el hombre blanco) si bien al



margen del accionar ordinario y tecnocientífico el lugar de sujeto es compartido por proyecciones sobrenaturales del humano cuales los dioses y personajes semejantes. Según tal tradición el universo se divide entre el sujeto humano y el resto de lo existente que solo tiene derecho a ser objeto. Esa jerarquía exclusiva y excluyente del sujeto/objeto está tan arraigada que forma parte del sentido común. En la lengua coloquial son comunes expresiones como “te tratan como un objeto”, y se sobreentiende, con sobrada razón, que quedar reducido al status de objeto es lo más malo del mundo. Esto explica las reacciones negativas que suscita una ontología que dice orientarse al objeto. Se suele entender que una ontología con ese nombre busca reducirnos a todos al status de objeto. ¿Pero es esa la única manera de entender este énfasis en el objeto? ¿Qué tal si la comparáramos con una ontología orientada al esclavo? Fácilmente simpatizaríamos con esa expresión, pues comprenderíamos que se busca enfatizar la perspectiva del esclavo en lugar de la del amo, y también entenderíamos que en la perspectiva del esclavo lo más importante es la libertad. Pues eso es lo que busca la ontología orientada al objeto, pensar desde el lugar del objeto, liberarlo de la sujeción al sujeto. Si miramos bien, esta ontología eleva al objeto a la categoría del sujeto, por lo cual la perspectiva de objeto no representa una reducción sino una ampliación: todo objeto es también, *ipso facto*, sujeto. No hay sujetos por un lado y objetos por otro, sino objetos-sujetos. Y el *homo sapiens* es uno de ellos, que como cada cual, se distingue infinitamente por tener perspectiva propia. Todos los seres que existen se colocan así en un mismo plano de existencia. Repito que el hecho de que compartan el mismo plano de existencia no significa que sean lo mismo, ni que todos sean equivalentes e intercambiables, sino que sus infinitas diferencias participan por igual en el conjunto infinito de las diferencias sin que ninguna borre ni reduzca a las otras de antemano. El *homo sapiens*, por supuesto, responderá en gran medida a su propia perspectiva y velará por sus intereses como todos los otros objetos-sujetos, eso no se puede ni se debe evitar, pero también tendrá en consideración las perspectivas e intereses de otros objetos-sujetos de su entorno, no pretenderá que son entes pasivos sin capacidad de perspectiva y respuesta propias. Cada objeto-sujeto lucha pero también negocia desde su perspectiva, tomando en cuenta que también necesita a los otros objetos-sujetos para existir y prosperar. Toca al pensamiento explorar y valorar las diferencias de cada objeto-sujeto de acuerdo a la pertinencia, importancia e intensidad que adquiere desde cada perspectiva y situación concreta, pues ninguno de ellos prevalece por decreto previo ni tiene garantizado su lugar por filiaciones ontológicas ni por linajes, como el que otorga el lugar supremo de sujeto al hombre blanco (en la metafísica moderna prevaleciente), para dar un ejemplo.

Detengámonos a considerar el ejemplo de los recientes escándalos en la Universidad

de Puerto Rico. Allí altos funcionarios obedecieron a las presiones de ciertos sujetos políticos que no tenían ningún cargo en la Universidad que justificara esa obediencia; los altos funcionarios presumieron que esos sujetos políticos debían ser obedecidos solo por razón de sus linajes y su status existencial de hombres blancos; presumieron que esos individuos de familias blancas criollas enquistadas en el poder eran los supremos sujetos, siendo el resto del funcionariado, la administración y el reglamento universitarios solo entes pasivos (ver análisis de Carlos Gil). Acatar esa ontología del sujeto/objeto los condujo a tremendo lío. Pero en cambio, en la ontología orientada al objeto lo que hay es objetos con la misma capacidad de ser sujetos: el propio reglamento, los estudiantes, las disciplinas de estudio, los libros, los laboratorios, las edificaciones, el personal de apoyo, los profesores, los altos y bajos funcionarios de cualquier raza y género son objetos que deben ser abordados antes que nada como sujetos. El objeto es elevado al rango de *primus inter pares*. Nadie tiene la exclusiva de la posición de sujeto como creen los personajes que siempre han actuado en la Universidad de Puerto Rico como si fueran los dueños titulares y tutelares de “la finca”. Añado aquí lo que apunté antes: según el pensamiento animista amazónico nadie tiene la obligación de obedecer a nadie. Esto compagina muy bien con la ontología de Harman y se aplica al caso de la UPR.

Graham Harman es único en su capacidad de escribir con un estilo llano y claro y al mismo tiempo evitar reducir la complejidad de los temas a fórmulas simplistas, cual suele suceder cuando se abusa de la claridad en la exposición. La claridad de Harman incluye admitir que hay cosas en la vida y la filosofía que no son muy claras ni lo serán nunca y en este sentido su modelo de conocimiento son las artes y la literatura, las cuales son expertas en aproximarse a lo que no se puede conocer del todo, respetando su misterio, sin dejar nunca de intentar conocer algo aunque sea indirecta y provisionalmente. Su reciente librito, *Immaterialism*, es un ejemplo de esa aproximación, aplicada a la historia social. Pero no por claro y breve el libro es fácil de resumir. Tampoco es fácil de entender si se le aborda con actitud prejuiciada. Hay que relacionarse con el libro de tú a tú, dejando a un lado las preconcepciones, los linajes, y los privilegios del sujeto.

Como lo sugiere el título, este libro aborda un evento sociopolítico a contrapelo de la ontología materialista moderna, incluyendo su derivado privilegiado, el materialismo histórico. Para Harman un evento es una instancia en el tiempo en la que un objeto dado establece una relación de simbiosis con otro objeto, la cual se supone refuerce la autonomía del objeto en cuestión. En la ontología de Harman las relaciones entre objetos son ellas mismas objetos y estas constituyen simbiosis cuando contribuyen a la

autonomía y perseverancia de al menos uno de los objetos relacionados. Esto le permite asegurar que los objetos siempre prevalecen sobre las relaciones, pues estas ya tienen el rango de objetos en sí mismas, no es que existan como algo incapaz de objetivarse. Anotemos que, en sintonía con Spinoza, Harman presume que todo objeto tiende a perseverar en su ser.

Aquí el objeto seleccionado por Harman es la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, conocida en holandés como *Vereenigde Oostindische Compagnie* (de ahora en adelante, VOC), la cual existió entre 1602 y 1795. ¿Alguna razón para seleccionar este objeto en particular? Por lo visto una de las posibles razones es vincular el argumento a cierto desacuerdo de Harman con el gran filósofo del siglo XVII, Gottfried Leibniz, desacuerdo muy cercano al estatuto de las relaciones *vis-à-vis* los objetos. Leibniz menciona a la VOC en uno de sus escritos, presumiendo que es la reducción al absurdo de cualquier argumento a favor de una substancia compuesta, lo cual él considera un contrasentido. Según Leibniz solo las substancias, dada su esencia no compuesta, pueden ser mónadas, i.e., objetos en un sentido autónomo parecido al que defiende Harman. Pero Harman necesita aceptar que cada objeto se compone de relaciones entre otros objetos diferentes. Así, se propone ir más allá del maestro y demostrar que precisamente el caso mencionado por Leibniz para ridiculizar una concepción supuestamente absurda, la Compañía Holandesa de las Indias Orientales (VOC), es realmente un objeto compuesto de otros objetos, es decir de relaciones entre distintos objetos. A mi juicio, esto forma parte de la guerrita (o guerrilla le gustaría más a él) que Harman conduce contra el relacionismo que según él aqueja a la *filosofía de los procesos* (process philosophy), en la que sitúa a los admirados Alfred North Whitehead y Bruno Latour, y al admirado-odiado Gilles Deleuze. Harman resiente que estos “process philosophers” le concedan primacía absoluta al cambio, a los procesos, a los flujos, en fin, a las relaciones, y prácticamente ignoran al objeto manteniéndolo en posición subordinada de casi inexistencia e irrealdad. Harman quiere liberar al objeto, no desaparecerlo. Él reclama que para que haya cambio, proceso, flujo y relaciones se necesita algo que puedan cambiar, fluir y relacionarse, pues entonces, pregunta él, ¿qué es lo que cambia, fluye y se relaciona tanto? No leo todo lo que escribe Harman, pero sí sus libros y es en este donde al fin encuentro su más clara declaración respecto a que las relaciones son objetos y los objetos son relaciones. A mi juicio Harman aquí acepta astutamente incorporar al relacionismo a su concepción del objeto, haciendo que el objeto fagocite a la relación, lo cual, pese a las apariencias, acorta bastante la brecha entre él y la “process philosophy”, con la cual siempre pelea precisamente porque siempre ha abrevado en ella en la medida en que tiende a rebasar el esquema sujeto/objeto y a destituir al sujeto del centro del universo (y esto sí le gusta). Yo, que

soy marxista y deleuziano irredento, prefiero acercarme así más a Harman.

Harman aplica la OOO a la VOC para demostrar su consistencia como objeto y en consecuencia demostrar la consistencia de su ontología. No se puede seguir aquí su argumento paso a paso, pero sí mencionar los aspectos más llamativos. La VOC o Compañía Holandesa de las Indias Orientales fue la primera corporación capitalista transnacional de accionistas del mundo y es interesante que esta primera compañía de acciones en la historia del capitalismo sea precisamente una empresa colonial de alcance global. La VOC actuó como típico actor del intercambio desigual característico del proceso colonial. Es fácil deducir que ello conllevó, para seguir el vocabulario ontológico propuesto, que la VOC estableciera una simbiosis con determinados objetos cuales las relaciones racializadas y/o asimétricas con colectividades humanas nativas, así como con especies vegetales y ecosistemas. Graham reconoce que la VOC masacró y desplazó a miles de nativos y competidores europeos en su inmensa zona de acción en Indonesia y áreas adyacentes, aparte de destruir ecosistemas enteros, y que les impuso a los habitantes de la región una exclusividad comercial que no era la más beneficiosa para estos, todo mediante el terror, el engaño, la intriga y el asesinato. Graham propone que la historia de la VOC se estructura a partir de la serie de objetos simbióticos (relaciones de simbiosis) que incorpora a lo largo de su historia (1605-1795), pues son estos los que apuntalan la autonomía y fortaleza de esa corporación de accionistas. Él emplea la interesante *teoría de endosimbiosis serial*, de la bióloga Lynn Margulis, basada en su confirmación de que las células contemporánea se componen en verdad de dos tipos muy diferentes de células que cooperan entre sí. Las células actuales, *eucariotas*, incorporaron en determinado momento de la evolución de la vida a células arcaicas, *procariotas*, que les permitieron sobrevivir el paso a una atmósfera mayormente oxigenada. Las células que hoy conocemos son entonces objetos compuestos que se han transformado y reforzado gracias a la simbiosis con otras células, es decir, gracias a la adopción de objetos-relaciones —y esto le interesa a Harman.

Pero a la hora de señalar los objetos con los cuales la VOC establece una simbiosis a fin de perseverar en su ser autónomo, Harman no le atribuye mayor estatuto (como objetos simbióticos) a los actores y relaciones que uno supondría, como decíamos, que tienen la mayor importancia, cuales los colectivos nativos interespecies (humanos, animales, vegetales, climáticos) y sus sistemas ecológicos. Él reconoce la necesidad absoluta de estas relaciones, pero dice que son tan imprescindibles y tan cercanas que cabe darlas por sentadas y asumirlas como una especie de telón de fondo que no explica nada en particular sobre la historia específica de la VOC, es decir, no explican

las causas de sus grandes transformaciones y el hecho de que prosperara y decayera en determinado momento. A mi modo de ver, lo que él presume es que las relaciones coloniales interhumanas e interespecies son tan obviamente necesarias para que medre una compañía como la VOC, que son como la ley de gravedad y la fricción del aire. Los aviones no volarían si la ley de gravedad y la fricción del aire no existieran, pero estos dos objetos no explican la historia de la aviación. No se puede hacer una historia de la aviación remitiendo la explicación de todos los hechos a la gravedad y la fricción del aire, pese a la realidad indiscutible que sin ellos los aviones no volarían. Esto me recuerda a los críticos académicos que reducen los análisis del arte o la literatura a explicar cómo cada obra confirma por enésima vez la crítica al colonialismo, la poscolonialidad o la decolonialidad y confirma la posibilidad de luchar contra estos, repitiéndose el mismo esquema *ad infinitum*, hasta el punto que todo lo que dicen es perfectamente predecible, por repetitivo, y no logran distinguir a ninguna obra de la otra: todas son expresiones equivalentes de la resistencia al aparato decolonial, etcétera y punto seguido. Creo que Harman quiere evitar este tipo de redundancia en su caso, si bien no concuerdo en que el intercambio desigual (colonial) con los nativos sea mero telón de fondo.

Según él, la VOC adopta los siguientes objetos simbióticos claves: 1) el administrador y jefe casi vitalicio de la compañía, Jan Pieterszoon Coen (1587-1629), señalado por el propio Harman como el clásico villano imperialista; 2) la ciudad llamada Batavia que la VOC crea en Indonesia en 1619 para usarla como capital y centro de operaciones; 3) la masacre de Ambon en 1623 que dio paso al dominio de las Islas de las Especias; y 4) el documento que el villano Coen somete a la Junta de Accionistas de la VOC en 1614 y que esta aprueba, titulado *Discurso sobre el estado de India*, el cual establece la pauta ideológica y política para las acciones de la VOC durante toda su existencia. Según Harman, este documento es algo semejante al *Destino Manifiesto* asumido mucho más tarde por Estados Unidos.

No corresponde trazar aquí la intrínquila de argumentos históricos con los cuales Harman recapitula el auge y caída de la VOC para explicar su consistencia en cuando objeto y de paso reelaborar varios conceptos de la propia ontología orientada al objeto (OOO). Es muy importante entender, no tanto la trama histórica con la cual Harman caracteriza al objeto VOC, sino las razones del método que apuntala estructuralmente esa caracterización. Hacemos más bien, pues, un recorrido de estos argumentos metodológicos. Para Harman, los objetos simbióticos que selecciona como claves y determinantes deben ayudar a explicar la particular perseverancia y autonomía del objeto compuesto en cuestión (la VOC) reconociendo antes que nada la perspectiva, la

intencionalidad y la agencia de este objeto, sin reducirlo a ente inerte y pasivo carente de consistencia ontológica propia. Ya en libros anteriores Harman insiste en denunciar las tres vías de reducción y aniquilación ontológica del objeto, que en inglés él llama “undermining”, “overmining” y “duominning” y que podemos traducir como socavar, sobrevolar y socavar-sobrevolar. Se socava al objeto cuando se lo reduce a los elementos que lo componen. Esta sería una reducción “hacia abajo”. Se sobrevuela al objeto cuando se lo reduce a los conjuntos de los que es parte. Esta sería una reducción “hacia arriba”. Y se reduce también al objeto cuando se le aplican las dos operaciones a la vez: socavar y sobrevolar. En los tres casos se evade al objeto: pasándole por abajo, por arriba, y por abajo y por arriba a la vez. Miremos ejemplos. Se socava a la VOC si se la reduce a su organigrama, sus estatutos, sus cuentas, sus instalaciones y equipos, sus accionistas, su funcionariado y empleomanía. Estos elementos constitutivos no alcanzan a dar cuenta de sus capacidades, potenciales e iniciativas depredadoras y violentas. Se sobrevuela la VOC si se la reduce a las relaciones coloniales de poder e intercambio desigual que le permitieron medrar y existir. Estas tampoco explican las características específicas que asumió la organización, como por qué prevaleció por tanto tiempo sobre otros rivales europeos, por qué no fue aniquilada antes de 1695 por sus rivales europeos y por las resistencias nativas de la región pese al gran rechazo que generaba su despotismo monopolístico y depredador. Para conocer el objeto sin desaparecerlo hay que evitar reducirlo a sus partes componentes o a los conjuntos a los que pertenece (las relaciones que establece con otros objetos) o ambas cosas a la vez.

A veces, por afán de énfasis, parece que Harman descarta por completo las operaciones de socavar y sobrevolar en cuanto aproximaciones cognoscitivas al objeto que pueden ser válidas y no necesariamente tienen que ser reductivas, pero si miramos bien su ontología, esta no las descarta sino que más bien compensa su insuficiencia. Sin duda es importante conocer los elementos que componen un objeto, tanto como las relaciones más amplias de las que forma parte. En este sentido es obviamente indispensable conocer el tramado de relaciones coloniales en las llamadas Indias Orientales en la época para ubicar adecuadamente a la VOC. No hay que acoger acríticamente los énfasis de los teóricos, pues estos muchas veces conducen a exageraciones absurdas. Pero sí me parece razonable que, como recomienda Harman, se tome en cuenta la consistencia del objeto y se eviten las distorsiones y despistes resultantes de estos reduccionismos. Además, la ontología propuesta por Harman no obliga realmente a seleccionar determinados objetos; yo plantearía por ejemplo, que también sería muy interesante abordar las relaciones entre actores como la población humana nativa de la región, sus líderes, las mujeres, las especies de la fauna y la flora,

los entes climáticos y geológicos, y designar ese conjunto de colectividades como sociedad cosmopolítica Indonesia (SCI) en cuanto objeto compuesto autónomo, y explorar la manera en que este ha perseverado o no en su autonomía hasta nuestros días. Se podría investigar si la Compañía Holandesa de las Indias Orientales (*Vereenigde Oostindische Compagnie* = VOC) fue acaso un *objeto endosimbiótico serial* incorporado por este objeto SCI.

Finalmente, aprovecharé el problema del reduccionismo para aclarar un poco el “inmaterialismo” anunciado en el título del libro de Harman.

Antes de seguir con Harman me gustaría insertar aquí, para consideración del lector, una propuesta de Tristán García respecto a que todo objeto en el mundo (o los mundos, diría Markus Gabriel) tiene un aspecto material y otro inmaterial. El mundo no está dividido entre cosas materiales por un lado y cosas inmateriales por otro. Ninguna cosa es absolutamente material y ninguna es absolutamente inmaterial. Materialidad e inmaterialidad son dos aspectos fundamentales de cada singularidad que existe. Aún los ángeles y los unicornios tienen su aspecto material y aún las piedras y las partículas fundamentales tienen su aspecto inmaterial (máxime estas, que existen gracias a conjeturas experimentales y matemáticas de la física y podrían dejar de existir si la experimentación avalara otras conjeturas). Esta consideración matiza bastante el dualismo materia/no materia pues no se aplica para clasificar las cosas aparte en dos reinos separados, sino que se internaliza como elemento constitutivo de todas y cada una de ellas. Tristán es un interlocutor amigable de Harman, pese a las importantes diferencias que los separan.

Harman se declara anti-materialista, no porque sea idealista, sino porque considera que el materialismo moderno, aunque se basa en presupuestos harto convenientes y productivos de la ciencia, realmente se ciñe a una comprensión estrecha y limitada de la materia (y de la ciencia), y además la filosofía no tiene por qué acogerse a dichos presupuestos acríticamente como si fueran verdades dadas; nada le debe impedir repensarlos. Según él, el materialismo convencional falla, irónicamente, porque no es suficientemente materialista, dado que tiende a la reducción radical de los objetos a sus supuestas partículas elementales, presumiendo erróneamente que, como dice la canción, los objetos “son aquello de lo que están hechos”, es decir combinaciones de átomos y partículas elementales. Pues no, dice Harman, los objetos no son “aquello de lo que están hechos”. Que los seres humanos estén hechos de células no basta para explicar la infinita gama de la conducta humana, que las novelas estén hechas de letras compuestas de tinta o de píxeles no basta para explicar su infinita gama de invenciones. Todas las neuronas de un cerebro juntas no dan cuenta de las ocurrencias

de los pensamientos y sentimientos de una persona específica. En otras palabras, el materialismo socava a los objetos y mediante ese operativo los soslaya o escamotea. Por otro lado, una variante marxista tradicional, el materialismo histórico, tiende a sobrevolar sus objetos, intentando reducirlos a la suma de las relaciones de producción que los abarcan, sometiéndolos, pese a las pretensiones críticas del marxismo tradicional, a la propia reducción productivista impuesta por el capitalismo. El materialismo así entendido no reconoce que el objeto no puede reducirse a sus interacciones con otros objetos, pues cada objeto (entre ellos el objeto-sujeto humano) se relaciona con otro desde su perspectiva, pero la particular perspectiva (la especial articulación de intereses, ángulo de abordaje, compatibilidades e incompatibilidades) de ningún objeto puede agotar con sus interacciones todas las cualidades de otro objeto. Todos los objetos de todos los mundos se pueden unir para interactuar con un objeto dado si les fuera posible y nunca agotarían la perspectiva de ese objeto dado, porque este simplemente es una singularidad-otra inabarcable. Para Harman el objeto en sí (la “cosa en sí” de Kant) existe independientemente de las capacidades de otros objetos (entre ellos el objeto-sujeto humano) para interactuar con él, por lo que su ser es irreductible e inagotable. En fin, el objeto es en última instancia incognoscible porque nadie se puede meter dentro de él y asumir su perspectiva singular, esto solo se intenta especulativamente, aproximativamente. Por eso Harman acoge las aproximaciones oblicuas, figuradas, indirectas, metafóricas de las artes como modelo de conocimiento para la filosofía y propone lo que llama en inglés el “allure”, la atracción, el encanto, el poder seductor, tan explorado por las artes, como vía interactiva principal de los objetos. Los objetos se encantan, se seducen entre sí, y esa es su manera de interrelacionarse, de conocerse, pero nunca ningún objeto captará totalmente el secreto de otro. Cabe añadir, si se toma en cuenta el animismo amazónico, que otra vía de interacción no desligada de la antes mencionada es el conflicto entre los objetos. En el pensamiento amazónico todos los seres se relacionan entre sí básicamente como presa y depredador (como ya mencioné, todos los animales humanos y no humanos comemos a otros para vivir —las plantas y otros seres, como las bacterias y microorganismos también son actores infaltables en el ciclo presa-depredador), aún las relaciones sexuales y amorosas involucran la dinámica de la depredación; mas con miras a amortiguar este enfrentamiento insostenible a perpetuidad y sin interrupciones, también se acude al ofrecimiento de regalos y a la convivialidad, siendo la seducción, el enmascaramiento y la decepción elementos inseparables de las relaciones de depredación y de convivialidad.

Pero si empiezo a hablar del mundo amazónico no acabo. Este es un buen punto para cortar esta reseña antes que el mundo amazónico nos fagocite a nosotros cual *objeto*

endosimbiótico serial. Confío que el lector, en lugar de soportar que este abultado escrito proceda a repetir cosas dichas al principio para servirle en bandeja las conclusiones obvias, preferirá concluir por sí mismo en qué medida se puede o no articular la ontología orientada al objeto (OOO) a la cosmopolítica animista que definí inicialmente.