

La naturaleza y la estética filosófica. El pensamiento de la naturaleza en el materialismo posthumano

Noelia Billi

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Docente de la misma Universidad y Investigadora del CONICET.

noelia.billi@conicet.gov.ar

Resumen: En este trabajo abordamos la noción de naturaleza que el materialismo posthumano pone en juego y que supone una reflexión sobre la relación del arte con el mundo, la materialidad y la emancipación. Retomando el planteo de Adorno, según el cual el materialismo se muestra como la tensión insuperable entre el “desnudamiento” relativo de las potencias de los materiales (aspiración expresionista) y la articulación en constelaciones nuevas que aquel posibilita (línea constructiva), analizamos críticamente la tarea que implica para el arte: servir de voz a la naturaleza oprimida y dañada. A través de los recorridos de Foucault, Latour y Schwarzböck sobre estos temas, y haciendo intervenir al pensamiento ecológico, señalamos un camino a explorar en el cual la estética filosófica se halla ante nuevos desafíos.

Palabras clave: materialismo posthumano, anti-anthropocentrismo, emancipación de la naturaleza, ecotecnia, imagen material, bucle sensible.

A natureza e a estética filosófica. O pensamento ecológico no materialismo pós-humano

Resumo: Neste artigo abordamos a noção de natureza que o materialismo pós-humano coloca em prática e que envolve uma reflexão sobre a relação entre arte e mundo, materialidade e emancipação. Retornando à abordagem de Adorno, segundo o qual o materialismo é mostrado como a tensão insuperável entre a “remoção” relativa dos poderes dos materiais (aspiração expressionista) e a articulação em novas constelações que possibilita (linha construtiva), analisamos criticamente a tarefa que implica para a arte: servir como voz para a natureza oprimida e danificada. Através de caminhos Foucault, Latour e Schwarzböck sobre estas questões, e envolvendo a pensamento ecológico, notamos um caminho para explorar em estética filosófica que está enfrentando novos desafios.

Palavras-chaves: materialismo pós-humano, anti-anthropocentrismo, emancipação da natureza, ecotecnica, imagem material, loop sensível.

Nature and Philosophical Aesthetics. Nature thinking in Posthuman Materialism

Abstract: In this paper we address the notion of nature that posthuman materialism brings into play and which may involve a series of considerations about the relationship between Art and the world, materiality and emancipation. Returning to the proposition of Adorno, according to which materialism is the unsurmountable tension between the relative “stripping” of the powers of materials (expressionist aspiration) and the articulation into new constellations allowed by this (constructive line), we analyze critically the task of Art: to serve as voice to the oppressed and damaged nature. Through an examination of Foucault’s, Latour’s and Schwarzböck’s viewpoints on these subjects, and bringing in the ecological perspective, we mark out a path to explore in which philosophical aesthetics is faced with new challenges.

Key-words: posthuman materialism, anti-anthropocentrism, emancipation of nature, ecotechnics, material image, sensitive loop.

Recebido em 31 de janeiro de 2018. Aceito em 05 de agosto de 2018.



Introducción

Asistimos a una escena en la cual los fines que (demasiado) humanamente se impusieron sobre el arte ya no funcionan como organizadores de sentido. Ante esta mutación que nos conduce de los fines (teleología) del hombre a su fin (final), parece conveniente volver a interrogar el estatuto del diagnóstico del “fin del arte” a partir no ya de la posthistoria o de la postmodernidad –conceptos que parecen todavía reenviar a un antropismo incuestionado– sino de un posthumanismo materialista que asuma la indeterminación e inestabilidad de las categorías de lo humano y de lo no humano, incluyendo todos los modos de la existencia (orgánica y/o inorgánica). Contra el giro idealista del arte, quisiéramos asumir aquí el giro materialista posthumano de la estética. Así pues, seguiremos los hilos de la materialidad que, asediada en nuestra tradición por el concepto, la forma o el Espíritu, ha sido sojuzgada por los regímenes idealistas, entendiéndose por ello su caracterización como lo inerte, informe, insensato y, por ende, inevitablemente sometida a la instrumentalización humana. Desde este punto de vista, la muerte del hombre (como fundamento y como fin) equivale a la muerte del fundamento idealista de la materia, algo que rehabilita sus potencias insurgentes y permite considerar, desde la estética, las capacidades sensibles y afectivas de un arte ya no abocado a la (re) producción de una esencia humana (o dependiente de ella) sino antes bien a las conexiones inter-especies e inter-reinos que los vínculos entre las materialidades permiten. El materialismo estético posthumano busca la asunción más radical de la “muerte del hombre”, es decir, aquella que permita adoptar un punto de vista no ya anti-humanista sino además iniciar un necesario movimiento des-antropologizante (más adelante volveremos a esto). En este marco, el carácter post-humano de la estética implica una necesaria revisión del estatuto de la “naturaleza”, concepto fundamental para la clásica atribución de excepcionalidad a la figura humana concebida *hegelianamente*, por así decir: en tanto la antropogénesis consistiría en una potencia que se extrae del trabajo de negación de dicha naturaleza que aparece como “externa” pero que sólo es superada en cuanto se la asume como “interna” en el proceso reflexivo de auto-(trans)formación. Si bien nuestro objetivo es cuestionar dicha excepcionalidad humana que hace posible la perspectiva jerarquizante, por cuanto de ella depende la distribución de las potencias afectivas y creativas de lo que existe, en este trabajo nos limitaremos a indicar la emergencia de algunos problemas para la estética filosófica a partir de la lectura materialista de la “muerte del hombre” y la consecuente emergencia de una dinámica en el interior de la noción de “naturaleza”.

Materialismo (anti-humanista) en la filosofía francesa del siglo XX

Desde la perspectiva del siglo XX, abordar el problema del materialismo implica necesariamente situarse respecto del materialismo dialéctico marxiano. En este sentido es decisiva la crítica derrideana a la dialéctica que anima a este pensamiento porque habilita una relectura del materialismo que ya no es jalonado por la deriva hegeliana idealista (DERRIDA, 1993). En su lugar, las construcciones históricas, las composiciones subjetivas y las objetualidades específicas son pensadas de acuerdo a las potencias acontecimentales que las reúnen sin disponerlas orgánicamente en función de una teleología del sujeto, de la Idea, del Pueblo o del Espíritu. Por otro lado, el impulso althusseriano por redefinir la constelación filosófica que nombró como “materialismo aleatorio o del encuentro”, no se define por un cuerpo doctrinario o su carácter sistemático sino que representa una “posición en filosofía”. Esto permite comprender por qué Althusser llama “subterránea” a la serie bastante disímil de escrituras que incluye en este linaje: no se trata de descubrir autores desconocidos sino antes bien de saber preparar el oído para escuchar aquello que la tradición occidental ha acallado en su pensamiento (ALTHUSSER, 2002). Atendiendo a esta invitación a preparar el oído consideramos que es posible encontrar perspectivas materialistas en casi todas las escuelas filosóficas actuales, pues se ha trabajado tanto desde las problemáticas planteadas por la filosofía



de la técnica como por aquellas propias de las líneas metafísicas tradicionales que indagan en el concepto de “materia”. Asimismo, se han abierto problemas específicos relacionados con el materialismo a partir de un abordaje no antropocentrado de lo existente (es decir, la necesidad de dar cuenta de lo que hay sin dar por sentado un ordenamiento jerárquico en cuya cima se halle el hombre).

La línea de raigambre nietzscheana de la filosofía francesa contemporánea, ha ubicado en la figura del Hombre (en su emergencia, construcción e incluso deconstrucción) el blanco principal de sus críticas. Las críticas (diversas y multifacéticas) a la antropogénesis tal como fueron activadas durante el siglo XX (por Blanchot, Foucault, Deleuze, Derrida, etc.) tuvieron una clara orientación anti-humanista forjada tanto para plantear alternativas al humanismo existencialista de corte sartreano como para poner en cuestión los intentos de construir una figura humana capaz de recortarse del resto de lo existente a fin de domarlo mejor. Desde hace más de cincuenta años, una parte importante de las humanidades recorre con variaciones esta crítica, que se encuentra así extenuada hasta cierto punto, lo cual hace más urgente profundizar en el pasaje de la crítica *anti-humanista* hacia la crítica *anti-anthropocentrista*. En este sentido, el concepto de naturaleza en su multidimensionalidad resulta un hilo conductor excelente para indagar el alcance de las herramientas conceptuales de la crítica anti-humanista en su aplicación a un movimiento anti-anthropocentrista que hoy está en el centro de una serie de controversias filosóficas, científicas y políticas. Con ello estamos, por una parte, sugiriendo que las obras de los autores franceses mencionados no se agotan ni en su diagnóstico general del devenir occidental moderno, ni en sus estrategias globales contra la lógica imperante, ni en la actualización de las alternativas que ofrecen para un enfoque crítico del estado presente del campo filosófico. Es decir, no se agotan en su anti-humanismo. En la medida en que a partir de esta línea filosófica podamos avanzar en el estudio de una redistribución de la agencia (o potencia de actuar; LATOUR, 2017, p. 57-92) entre los distintos modos de lo existente (y no sólo entre los diferentes grupos de humanos) y, por lo demás, hagamos el esfuerzo de devolver a la filosofía la posibilidad de referirse holísticamente a lo que hay (y no sólo a qué y cómo el *hombre* percibe lo que hay¹), creemos que el movimiento que lleva del anti-humanismo al anti-anthropocentrismo necesariamente debe transformar la estética filosófica.

Genealogía de la vida, la muerte del hombre y la “naturaleza emancipada” en Foucault

En *Las palabras y las cosas* Foucault abordaba arqueológicamente el campo de las ciencias humanas, señalando la emergencia del concepto sintético de “vida” (diferente al taxonómico, FOUCAULT, 2015, p. 284), como ruptura epistémica que daría lugar al pasaje de la época clásica a la modernidad. Con la ruptura del discurso clásico tiene lugar el pasaje de una noción continua de naturaleza a una discontinua. Mientras en la época clásica la ontología concernía “a todos los seres materiales, sometidos a la extensión, a la pesantez, al movimiento”, a partir del siglo XIX (y como se reflejará en el discurso de la biología), el ser biológico se autonomiza y la vida pasa a ser ya no uno de los caracteres del existente sino algo que a la vez le es externo y se manifiesta enigmáticamente en él (p. 288). Se da así una “ontología de anonadamiento de los seres” (p. 293) según la cual éstos son considerados como fenómenos precarios y meras apariencias de una fuerza primitiva (la vida) que los hace posibles y a la vez los destruye:

la vida se convierte en una fuerza fundamental que se opone al ser como el movimiento a la inmovilidad, el tiempo al espacio, el querer secreto a la manifestación visible. (FOUCAULT, 2015, p. 293).

En esta línea, se pasa a un plano en el cual el organizador único y fundamento de lo que hay es la *vida*, que en tanto tal es el núcleo tanto del ser como del no-ser: si hay ser es *porque* hay vida y lo no-vivo no es más que vida-recaída (p. 293). En esta carrera funcionalista de subsunción a una fuerza salvaje (la vida) a partir de la cual se clasifican los seres, se dará lugar a un tipo de orden organicista (por el cual un ser lo es



en tanto lucha por mantenerse funcional en un medio² que amenaza constantemente con destruirlo) que tiene por efecto una partición de *lo orgánico* y *lo inorgánico* nueva, poniéndolos como géneros opuestos coextensivos a las categorías de *lo vivo* y *lo no vivo*, y cuyo alcance es la totalidad de lo que existe (p. 246).

En este contexto, aparece la figura del hombre como epifenómeno del carácter ambiguo y salvaje de la naturaleza, identificada ahora con la vida, algo que Foucault delimitará como el “duplicado empírico-trascendental” por el cual en este ser (antes inexistente y probablemente ahora extinto) se toma conocimiento de lo que hace posible todo conocimiento (p. 332). En el “análisis de lo vivido” se hallan en su máxima tensión las ambigüedades de este discurso que quiere separar lo empírico de lo trascendental sin poder prescindir de ninguno de ellos: por una parte, los análisis alojados en el *espacio del cuerpo* (la anatomofisiología del conocimiento); por la otra, los análisis de la *historia del conocimiento*. Foucault encuentra aquí en una escala diferente una réplica de las partes de la crítica kantiana: una estética trascendental (ligada a la percepción y lo sensorial en el particular tipo de cuerpo que es el del animal humano) y una dialéctica trascendental (que analiza las sedimentaciones históricas que dan forma y hacen posibles y precarios los conocimientos del hombre) (p. 332 y ss). Así pues, el hombre es aquel ser que se trasluce en la discontinuidad de una vida que se reparte entre una *naturaleza* y una *cultura*, haciendo de ambas sus condiciones de posibilidad que lo desgarran desde el inicio enviándolo en direcciones contrapuestas.

Con el augurio de una desaparición ya acaecida de la que sólo restaría sacar las consecuencias para que el pasaje a otra figura se haga efectivo, Foucault nos deja en el umbral de esa muerte conjunta de Dios y del hombre anunciada por Nietzsche y que constituye el punto de partida de nuestra meditación: acaso la “vida” ya no sea el concepto y la fuerza capaz de organizar y fundamentar a los seres, acaso un concepto distinto de naturaleza y de los seres naturales sea ahora posible.

En lugar de concentrarse en los mecanismos antropogenéticos, podría remontarse la estela de aquello que ha dado lugar a esta preocupación (el “idealismo” ligado al hombre, tal como lo definiremos a continuación) e indagar las posibilidades de lo que el mismo Nietzsche (en *La ciencia jovial*) llamó una “naturaleza emancipada” (NIETZSCHE, 1990, p. 104) tomando como base un materialismo no dualista y no dialéctico. Éste constituiría la alternativa lógica capaz de ofrecer un “retorno” de la filosofía que aproveche el espacio liberado por la figura extinta del hombre (cf. FOUCAULT, 2015, p. 353-355).

En efecto, a partir del pensamiento nietzscheano, la remisión de la “naturaleza” a los fines del hombre se manifiesta como el contrapunto solidario de un idealismo cuya operación principal es la escisión moralizante entre un mundo verdadero (invisible y, en última instancia, invivible) y un mundo falso percibido pero caído e insuficiente (NIETZSCHE, 1973). Debido a ello, en el pensador alemán y sus epígonos franceses se halla la posibilidad de desplegar una lógica que impugne esta partición pero, sobre todo, que lo haga cambiando el eje de la interrogación: no se trata ya de preguntar (crítica o cínicamente) por *lo que el hombre no es o cuáles son los límites de su razón*, sino antes bien de interrogar por lo que las cosas (animadas o no) son y cómo se despliegan junto al ser humano en un mundo. En este sentido, se propiciaría una modificación de los criterios de evaluación y ordenamiento ontológicos, epistemológicos y estéticos, y principalmente una estrategia de análisis diferente: por lo pronto, una que apunta a “devolver” a la (o las) naturaleza(s) la potencia de actuar y el deseo de ser que le fueron quitadas con la emergencia del Hombre (y del *idealismo* concomitante) en la modernidad. Una naturaleza que, en lugar de erigirse como el polo sin conflicto opuesto al ámbito de la técnica humana (la cultura), se dice en plural. Volviendo al planteo adorniano del inicio, obtendríamos así unas *naturalezas capaces de desarrollar por sí mismas resistencias a la opresión y el daño* y, a la vez, con una capacidad de conflicto con la vida de los humanos que es hoy una de las tareas más desafiantes y urgentes de la ontología y la estética posthumanas.



Ecotecnia y arealidad

Alrededor de 1990, Jean-Luc Nancy ya planteaba la necesidad de pensar una *ecotecnia* que, borrando el dualismo fundante de la antropogénesis idealista (*naturaleza* cuyo fin era devenir progresivamente *cultura*), daba lugar a un giro materialista en el abordaje del mundo globalizado, palpable sobre todo en el desplazamiento de la teleología como organizador del sentido y del *sensorium* humano. En efecto, en *Corpus*, si bien se refiere en gran medida a los cuerpos humanos, su argumentación va llevándolo a referirse a esta “ecotecnia” (la modalidad contemporánea de creación técnica de los cuerpos), según la cual lo que prima son las “áreas de exposición”, algo que Nancy también refiere como “arealidad”. La exposición no será, pues, de contornos que esconden una profundidad, sino de los cuerpos polimorfos extendidos en áreas superficiales, cuerpos en intersección, interfaces e interacciones, según dice Nancy, que indican el giro desde un sentido “ideal” (el sentido como algo propio del ámbito de lo inteligible, que reúne los fines racionales y/o humanos y por eso se dice, en última instancia, en singular, EL sentido) hacia un sentido *sensual* que hace hincapié en el espaciamiento y la conexión material (en tanto hace manifiesto lo extenso ya no como opuesto a lo psíquico, sino como “comunidad de fuerzas”³). Lo que explica Nancy de la arealidad nos permite pensar bajo un régimen de imágenes y fuerzas que no cae en las ingenuidades de una totalidad sin conflictos:

La arealidad no es el dibujo acabado de la extensión sin la impureza de la propagación, de la diseminación solapada o brutal. [...] [E]l mundo de los cuerpos [...] también es el mundo de una impregnación de todos los cuerpos, y de una común exposición esponjosa donde todos los contactos son contagiosos, donde cada cuerpo que se espacia divide en capas y debilita también todos los espacios. (NANCY, 2003, p. 80).

De este tipo de intervenciones postfundacionales sobre las corporalidades, que nos acompañan hace varias décadas es importante destacar un diagnóstico según el cual se hace preciso un vivir-juntos no centrado en lo humano, una presión por comprender la muerte de dios como el final del hombre que *no* deja un espacio vacante sino que reconfigura radicalmente la noción de espacio. Este movimiento necesariamente incide en la estética, no sólo en cuanto se ve afectada toda noción de lo sensible sino además porque abre un surco en el terreno que relacionaba jerárquicamente la potencia creativa (prerrogativa humana) y los materiales “naturales”.

La naturaleza en el discurso ecológico crítico contemporáneo: entre el materialismo y el posthumanismo

En sus clases sobre Estética de fines de los años 60, Adorno trazaba un isomorfismo entre los pares expresión/construcción y naturaleza/dominio de la naturaleza. Desde su perspectiva dialéctica, el materialismo se muestra como la tensión insuperable entre el “desnudamiento” relativo de las potencias de los materiales (aspiración expresionista) y la articulación en constelaciones nuevas que aquel posibilita (línea constructiva)⁴. Adorno reconoce en esta posición un punto de partida moderno que puede ser problematizado desde el materialismo estético posthumano, toda vez que aquella posición según la cual el sujeto se halla *escindido de* pero a la vez *atraído irresistiblemente por* la naturaleza, presupone no sólo una tesis ontológica sino una tarea para el arte: servir de voz a la naturaleza oprimida y dañada. Lo problemático se halla en el estatuto de esta “naturaleza” que, derivada de la oposición con la cultura, se revela como un artilugio antropotécnico (y, por ende, antropocéntrico), algo que una serie de pensadores con intereses “ecológicos”⁵ han logrado desplazar radicalmente.

Como explica Erich Hörl (2017, p. 2-3), la ecología ha adquirido una tonalidad particular en el presente debido a que ya no se encuentra atada al concepto de naturaleza como lo hizo antaño, bajo el influjo del



logocentrismo del *oikos*, algo que la ligaba con el dogma de la autenticidad y, por contraste, la ubicaba en el polo opuesto a la técnica y la mente humana. Es en este sentido que puede decirse que el pensamiento ecológico ha recepcionado la mirada crítica hacia la naturaleza de la escuela francesa (tanto en su vertiente epistemológica, de Canguilhem y Bachelard a Latour, como en su vertiente filo-sociológica, de Althusser y Foucault a Nancy y Derrida), lo cual muestra la confluencia en el posthumanismo de ambas corrientes. Estas cuestionan la distribución (ontológica, epistemológica, estética) de lo existente y las operaciones de binarización y jerarquización entre dos “mundos” o “ámbitos”: el natural y el no-natural, el de la Naturaleza y el de la Cultura, el de la naturaleza y el de la mente/psique/alma humana. De aquí que la posición de un *materialismo posthumano* sea la indicada para asumir el diagnóstico nietzscheano que localiza en la escisión entre un mundo-aquí y un mundo-del-más-allá el “error idealista” de la tradición occidental (Nietzsche, 1973), lo que posibilita el despliegue de las críticas al idealismo ínsito a las operaciones de separación jerarquizantes que ora construyen entidades trascendentes y las ponen como fundamento ontológico de lo que existe, ora des-animan la inmanencia reduciendo la materialidad a una noción inerte de materia que no es menos metafísica por ser *meramente* observable. Dicho materialismo se revela como post-humano en la medida en que la posición de un fundamento idealista es solidaria de la construcción del Hombre como *telos* ontológico, es decir, como criterio y centro de los órdenes epistemológicos, estéticos y políticos.

Desafíos para la estética desde el materialismo posthumano

Para terminar cabe, pues, preguntarse acerca del alcance *para la estética* de los conceptos acerca de la naturaleza que este materialismo posthumano propone. Nos conformaremos con enunciar algunas de las líneas de investigación más interesantes de la actualidad que ofrecen elementos para dicha evaluación.

Por una parte, en la medida en que deja de concebirse la naturaleza como un Todo, es posible observar cómo se ha confundido sistemáticamente las figuras de la conexión con las de la totalidad (LATOURE, 2017, p. 151): si en lugar de pensar la naturaleza como un Todo (y sus relaciones locales como las de las partes con este todo) se la piensa a partir de la trayectoria de conexiones recíprocas, la naturaleza deja de ser un polo estable sobre el que el arte puede actuar o contemplar. En cambio, la naturaleza deviene una serie de *bucles* o *envolturas* sensibles y fugitivas, lo cual permite pensar una estética distribuida a través de todo lo existente. A su vez, la emergencia de la sensibilidad (de lo que existe como una malla sensible) pone a la Estética como disciplina anudada a la emergencia política y, en consecuencia, a la emancipación, tal como indica la filósofa Silvia Schwarzböck en *Los espantos* (2015). En este último sentido, la estética como disciplina filosófica es arrancada del reducto de la “crítica de arte” para mostrar su efectividad y rigurosidad en una “realidad” que, siendo apariencial, se inclina ante la materialidad de las imágenes: éstas ya no pertenecen al ámbito de lo representacional del sujeto, sino que se producen en el roce de lo que existe, son entidades superficiales que “se detienen en la retina y se pueden guardar fuera del cerebro, en memorias portátiles” (SCHWARZBÖCK, 2015, p. 26). Por eso a esta naturaleza (no concebida como un Todo sino como una malla sensible y un conjunto de bucles de relaciones), que vemos en todo su esplendor terrorífico, es preciso abordarla desde la Estética (parafraseando a Schwarzböck), pero no a la manera de lo sublime kantiano (según lo cual la fuerza de la naturaleza conducía a un reforzamiento de los poderes de lo humano en última instancia), sino más bien porque se constituye como aquello que *no podemos concebir* (no tenemos un concepto de ello) pero con lo que debemos componernos y descomponernos, envolvernos y deslizarnos, junto a todo lo que existe. Desde aquí cabe, tal vez, replantear el esquema adorniano: ya no se trataría de plegarse al movimiento dialéctico de expresión-construcción de la naturaleza sino de la exploración del material que somos en la historia de la expresión. Asimismo, y como analiza en profundidad Morton (2007), lo que se reconfigura es la noción de *distancia* que la estética parece requerir para ser, toda vez que la ecología (al menos aquella que es crítica de la noción de “naturaleza” moderna, como algo “exterior” al hombre) se



inclina hacia una especie de comunidad que muchas veces parece incapaz de sostener la diferenciación⁶. En conclusión, los desafíos a la estética propuestos por la reflexión sobre la naturaleza del materialismo posthumano comienzan por la reconfiguración de la materialidad, su potencia de actuar y la constitución de una malla sensible; continúan con la puesta en entredicho (que no equivale a anulación) de la *distancia* que caracteriza al posthumanismo en tanto reivindica la no-identidad y, por último, apuesta a una radical politización de la estética filosófica en la medida en que supone la historización de las trayectorias que tienen a la emancipación como horizonte.

NOTAS

1. Lo que en otras líneas de trabajo (el realismo especulativo), se nombra como “correlacionismo”, es decir, la tesis (establecida a partir de la “revolución copernicana” de Kant) según la cual “no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (MEILLASOUX, 2015, p. 29).
2. Es importante destacar que la noción de “medio” biológico emerge en esta época, en el siglo XVIII no existía. Cf. CANGUILHEM, 1992, p. 129-154.
3. “Pesaje: creación. Eso por lo que comienza una creación, sin presuposición de creador. Sujeto antes de todo sujeto, peso, empuje ejercido, recibido, comunidad completamente archiprimitiva de fuerzas, de los cuerpos en tanto que fuerzas, de las formas de los cuerpos –psiques– en tanto que fuerzas que se empujan, se apoyan, se repelen, se equilibran, se desestabilizan, se interponen, se transfieren, se modifican, se combinan, se amoldan. Los pesajes distribuyen lo extenso, extensiones e intenciones. Lo extenso es el juego de los pesajes: *partes extra partes* [...] Es el tocar, el tacto antes de todo sujeto, ese ‘sopesar’ que no tiene lugar en ningún ‘debajo’ –ni, por consiguiente, en ningún ‘antes’” (NANCY, 2003, p. 75).
4. Véase la clase 5 sobre esta distinción en ADORNO, 2013, p. 145-171.
5. Es imposible resumir aquí la complejidad de lo que puede llamarse “pensamiento ecológico” o “ecología” como tema o motivo del pensamiento. Para orientar al lector, mentamos un tipo de reflexión sobre lo que hay caracterizada, por una parte, por no presuponer la primacía óptica, ontológica o teleológica del modo de existencia humano; por otra parte, la perspectiva a la que aquí nos remitimos específicamente apunta a desplazarse de los “centrismos” y en esto se diferencia (“internamente”, por así decirlo) de otras corrientes de pensamiento ecológico que apuestan a substituir el antropocentrismo por un zoocentrismo o un biocentrismo. Algunas de las referencias filosóficas de este tipo de reflexión pueden encontrarse en LATOUR, 2017; HÖRL, 2017 y en IOVINO Y OPPERMAN, 2014.
6. Si bien Morton opta por una perspectiva que, desde una matriz adorniana, se mantiene en la tensión de un dualismo rarificado, cabe preguntarse qué otros modos de lo sensible estético pueden plantearse a partir de un materialismo no dialéctico. Sobre este punto, sobre todo acerca de las distancias y cercanías que ello supondría para un pensamiento de lo kitsch (ecológico o no), cf. MORTON, 2007, p. 150-160, y ABADI y LUCERO, 2018.

BIBLIOGRAFÍA

- ABADI, F. Y LUCERO, G. *Diez tesis sobre el kitsch*. Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas (19). 2018 (en imprenta)
- ADORNO, T. W. *Estética* (1958/59). Buenos Aires: Las cuarenta. 2013.
- ALTHUSSER, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena. 2002.
- CANGUILHEM, G. *La Connaissance de la vie*. Paris: Vrin. 1992



DERRIDA, J. *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée. 1993.

FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Una arqueología de las ciencias humanas. Buenos Aires: Siglo XXI. 2015.

HÖRL, E. Introduction to general ecology. The ecologization of thinking. En Hörl, E. y Burton, J. *General Ecology. The New Ecological Paradigm* (p. 1-73). London: Bloomsbury. 2017.

IOVINO, S. y OPPERMANN, S. *Material ecocriticism*. Bloomington: Indiana University Press. 2014.

LATOUR, B. *Cara a cara con el planeta*. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas. Buenos Aires: Siglo XXI. 2017.

MEILLASOUX, Q. *Después de la finitud*. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. Buenos Aires: Caja negra. 2015.

NANCY, J.-L. *Corpus*. Madrid: Arena. 2003.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculos de los ídolos*. Madrid: Alianza. 1973

_____. *La ciencia jovial*. "La Gaya Scienza". Caracas: Monteávila. 1990.

SCHWARZBÖCK, S. *Los espantos*. Estética y postdictadura. Buenos Aires: Cuarenta Ríos. 2015.