

El lugar de las cosas entre dos ontologías en tensión: ontologías de la relación y ontologías de la sustracción

*The Place of Things Between Two Ontologies in Tension: Ontologies of
Relation and Ontologies of Subtraction*

María Gorjón *

Fecha de Recepción: 23/03/2022

Fecha de Aceptación: 18/06/2022

Resumen: *En un artículo titulado *Posthuman archaeologies, archaeological posthumanisms* (2021), Cipolla et al definen a la arqueología como “la ciencia histórica del posthumanismo”. En el presente artículo me centraré en las implicaciones ontológicas de esa afirmación en vistas a reflexionar acerca de la cuestión del estatuto de las relaciones en torno a las cosas. De un lado se trata de afirmar que las relaciones son inherentes a las cosas, o bien se trata de sostener que las relaciones guardan un carácter de exterioridad con respecto a ellas. Estas posiciones son capturadas por lo que llamaré ontologías relacionales y ontologías sustractivas. En este sentido, la segunda parte del artículo estará motivada por la siguiente pregunta, ¿qué podría significar una arqueología posthumanista? o, de otro modo, ¿qué exigencias ontológicas le impone a la disciplina? En esta dirección, me interesa mostrar en qué sentido considero que las ontologías sustractivas resultan una plataforma apropiada para sortear los desafíos que un estilo de pensamiento poshumanista parece implicar y, al mismo tiempo señalar las limitaciones de las ontologías relacionales de cara a dicho desafío.*

Palabras

clave:

ontología – posthumanismo – arqueología – relación – sustracción

* Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Correo electrónico: mariagorjon_12@hotmail.com

Abstract: *In their influential article *Posthuman archaeologies, archaeological posthumanisms* (2021), Cipolla et al. define archaeology as "the historical science of posthumanism". In the present article, I will focus on the ontological implications of that definition. First, I will argue that, seen through an ontological lens, the definition asserts that either relations are inherent to things or that relations have a character of exteriority for them. These positions are captured by what I will call relational ontologies and subtractive ontologies. Second, I will show that subtractive ontologies are more appropriate to meet the challenges for a posthumanist style of thought in archaeology. I will argue this point by pointing out the limitations of relational ontologies.*

Keywords: *Ontology – Posthumanism – Archeology – Relation – Subtraction*

En un artículo titulado *Posthuman archaeologies, archaeological posthumanisms* (2021), Cipolla et al afirman que “la arqueología es la ciencia histórica del posthumanismo”. Lo que parece jugarse en esa afirmación es cierto vínculo fundamental entre la arqueología y el posthumanismo, en la medida en que la primera parece involucrarse poderosamente con los intereses multitemporales y a largo plazo implicados en un estilo de pensamiento poshumanista. El último, se trata de un itinerario intelectual centrado en el papel fundamental de lo no humano en el ámbito histórico, político, físico y filosófico que, en el mismo gesto, ensaya sus propias formas de inhumanidad, asumiendo una perspectiva no-antropocentrada sobre las cosas. Es otras palabras, el posthumanismo ha recuperado una serie de debates en torno a las dimensiones concretas de lo existente alejándose de toda teleología humanista. En este contexto, la categoría de “cosa” adquiere cierta relevancia, en la medida en que un cambio de retórica en torno a ella ha devenido inmanente a este enfoque. Para recapitular, tradicionalmente el objeto es lo que se opone a un sujeto, y la cuestión de la relación entre el sujeto y el objeto es una cuestión de cómo el sujeto debe relacionarse con el objeto, o mejor, representarlo. Como tal, la cuestión del objeto se subsume al problema de si representamos el objeto adecuadamente o no. De modo que, en el

momento en que planteamos la cuestión de los objetos, ya no nos ocupamos de ellos, sino de la cuestión de la relación entre el sujeto y el objeto. Aquí emergen todo tipo de problemas insuperables porque, después de todo, somos –o supuestamente somos– sujetos, y como sujetos, no podemos salir de nuestra propia mente para determinar si nuestras representaciones se corresponden con algún tipo de realidad externa. Ya sea que se asuma una perspectiva realista epistemológica, según la cual las representaciones verdaderas refieren un mundo que no depende en absoluto de ser representado por el sujeto o la cultura para existir como lo hace; o bien se incline por una actitud antirrealista y argumente que, si bien no niega la existencia de un mundo independiente del sujeto, somos incapaces de determinar si las representaciones son meras construcciones subjetivas y, en última instancia, la verdad se convierte en un acuerdo intersubjetivo, consenso o representación compartida, más que una cuestión de correspondencia entre la representación y la realidad.

En cualquier caso, a la cuestión ontológica de *qué es una cosa* subyace una letra pequeña que rodea todas las discusiones en torno a ellas: una referencia implícita a un “para nosotros” transforma sutilmente la cuestión en *cómo conocemos* los objetos. Ya sea que las cosas se encuentren disueltas en una red de significaciones lingüísticas, proyecciones históricas, o relaciones de poder -todo depende dónde se ubique el intervalo entre el sujeto y el mundo- lo que éstas sean queda reducido a una proyección subjetiva. De manera tal que, una de las consecuencias que se derivan de la primacía de la epistemología sobre la ontología (i.e. el desplazamiento de la pregunta por el ser de la cosa, a la pregunta por cómo conocemos el ser de la cosa), es que condena a la pregunta por la cosa a una referencia completamente antropocéntrica.

Ahora bien, ¿cómo ha afectado esta actitud a los campos disciplinarios que se dedican al estudio de las cosas, específicamente la arqueología? Bjørnar Olsen describe cierto malestar con respecto al modo en que la arqueología y los “nuevos” estudios sobre cultura material, a pesar de su autoproclamado éxito, se han alejado de la materialidad de las cosas y subsumido a las teorías hegemónicas antimateriales y construccionistas sociales:

Gran parte de los estudios recientes en arqueología y ciencias sociales parecen haberse guiado por una especie de hermenéutica de la sospecha, en la que todo lo sólido se disuelve en el aire, incluida la dura fisicalidad del mundo, que a veces se reduce a poco más que objetos discursivos o fenómenos de la experiencia cognitiva de los sujetos.¹ (Olsen, 2003, p. 88).

De este modo, los arqueólogos abandonaron el mundo de las cosas y abrazaron el de las culturas, los sistemas sociales y las ideas, únicamente accesibles a través del diálogo y la observación participante. En este contexto, las cosas eran sólo un medio para llegar a algo más importante: las culturas y las sociedades, permaneciendo restringidas a una epistemología en la que su papel, dentro de la escena demasiado armoniosa que llamamos historia, nunca es ser ellas mismas, sino siempre *representar otras cosas*. Así, concluye Olsen, las cosas se estudian principalmente por razones metodológicas y epistemológicas, para revelar los procesos culturales extramateriales que las produjeron (comportamiento, acción, mente) y que, en el mismo movimiento, deja a la propia materialidad con poco o ningún poder causal o explicativo de dichos procesos.

Sin embargo, como he adelantado *ut supra*, cierto cambio de enfoque, o mejor, cierto *giro* en la retórica en torno a las cosas ha devenido de la mano del posthumanismo. Con ‘giro’ me refiero a que con él parece insinuarse la pretensión de un quiebre o una ruptura, es decir, supone cierta transformación, un antes y un después en la teoría. En concreto, se habla de *giro ontológico* como una transformación general que, si bien tiene especial relevancia en el terreno de la antropología, las discusiones que surgen allí implican importantes transformaciones en un campo teórico más general. Entre otras características (Cf. Tola y Dos Santos, 2016), el giro supone un cuestionamiento a la división humano/no-humano, que ha devenido en una serie de preocupaciones en torno a cómo dar lugar en la investigación a existentes no humanos,

¹ Las traducciones al español son propias, excepto que se indique lo contrario.

es decir, pensar esos existentes no en relación a lo humano, sino pensarlos en su soberanía respecto a lo humano. Tal como lo expresa Severin M. Fowles,

El giro de la antropología hacia las cosas se ha convertido a su vez en otras cosas, sobre todo en filosofía, lo que ha llevado a algunos antropólogos a reimaginar su proyecto como ontológico y a mantener conversaciones sobre la existencia de múltiples mundos, a veces descritos como existentes dentro de las propias cosas. (2016, p. 24).

En este contexto, si bien el giro no constituye una corriente homogénea en la que todos los antropólogos adhieren a una misma definición de ontología o, incluso, en la que conciben de igual manera el objetivo de la disciplina, sin embargo, el cuestionamiento de la Gran División (i.e. la distinción taxativa entre naturaleza y cultura) como matriz universal constituye un aspecto transversal a todos los trabajos, en apuestas dirigidas a incorporar más que humanos (*more-than-human*), no-humanos, híbridos y transespecies, en una tendencia que es considerada posthumanista.

En el marco del giro, ha proliferado una gran cantidad de literatura en torno a la cosa. Martin Holbraad en su artículo *Can the thing speak?* (2017) advierte que, “si durante demasiado tiempo las cosas, bajo el disfraz de ‘cultura material’ habían hibernado en los sótanos de museología -como dice Tim Ingold-, su estudio en los últimos años se ha concentrado en lograr su visibilidad: hacer que la cosa se manifieste (...) permitir que ‘hable’” (Holbraad, 2017, p. 89). Esto se deja ver en expresiones como la de Bruno Latour, quien clama por una “democracia extendida de las cosas”, Danny Miller, quien renuncia a la “tiranía del sujeto” y al “cadáver de nuestra majestad imperial” en favor de una “república dialéctica en la que las personas y las cosas existen en mutua autoconstrucción y respeto de su origen y dependencia recíproca”, y del mismo modo Bjørnar Olsen quien convoca a sus colegas a “unirse en una defensa de las cosas, una defensa de aquellos miembros subalternos del colectivo que han sido silenciados y ‘alterados’ por los discursos social y humanista imperialistas” (Latour,

2012; Miller, 2005; Olsen, 2003; todos citados en Holbraad, 2017).

En este punto, me interesa recuperar cierta distinción que aparece en el artículo de Holbraad entre dos grades etapas del surgimiento de la cosa. Estas etapas aparecen tematizadas como una trayectoria de intentos cada vez más radicales de desalojar o incluso borrar la línea que divide las personas de las cosas que, siguiendo a Donna Haraway (1991), etiquetará como humanista y posthumanista respectivamente. Humanistas serán los enfoques que buscan hablar de la cosa en términos de la división ontológica entre humanos y cosas (a través de estrategias como la atribución de objetivos, poder, o ese viejo mantra de agencia), mientras que los posthumanistas serán los que hablan de la cosa más allá de la distinción. Es decir que, el paso de uno a otro, tal como es tematizado por Holbraad, puede entenderse también como un paso de la emancipación² de las cosas por asociación con las personas hacia la emancipación de las cosas como tales. Mientras que el primero consiste en dejar que algo de la luz de lo que es el ser humano brille también sobre ellas, el paso a la emancipación de las cosas mismas consiste mostrar que pueden irradiar luz por sí mismas.

Hacia un objeto sin sujeto

A partir de la distinción entre enfoques humanistas y posthumanistas, en adelante, me interesa sondear los alcances de una disciplina arqueológica centrada en las cosas desde una perspectiva posthumanista, donde la categoría de *cosa* no es una función de nuestro conocimiento, sino que, por el contrario, denota cierta autonomía con respecto al pensamiento humano. En concreto, ¿qué podría significar una arqueología

² En referencia al texto de Gayatri Spivak *¿Puede hablar lo subalterno?* Publicado en 1985. Allí, el argumento general apunta al silenciamiento estructural de lo subalterno dentro de la narrativa histórica capitalista. La autora señala que, si bien es claro que el subalterno “habla” físicamente; sin embargo, su voz no adquiere estatus dialógico, esto es, el subalterno no es un sujeto que ocupa una posición discursiva desde la que puede hablar o responder. Entonces, este ocultamiento no se juega tanto en el plano de la existencia sino en el plano de la representación, más precisamente, en la ilusión de que lo subalterno, al no poder ser representado, podría hablar por sí mismo. El guiño a esta obra por parte de Holbraad es señalar que el precedente histórico de la emergencia literaria de estudios de torno a la cosa es la emancipación del subalterno. Como señala, retomando al arqueólogo Severin Fowles, “el surgimiento de ‘la cosa’ en la teoría social a principios de siglo tiene tonalidades emancipadoras que hacen eco de la emancipación del nativo o subalterno de una generación más temprana” (Holbraad, 2017, p. 89).

posthumanista? O, dicho de otro modo, ¿qué exigencias le hace el posthumanismo a la arqueología en tanto disciplina de las cosas *por excelencia*?

A la luz de la distinción entre enfoques humanistas y posthumanistas, Holbraad explora algunas de las contribuciones más influyentes de la literatura en torno a las cosas. Algunas referencias de enfoques humanistas en los que la cosa es emancipada “por asociación”, es decir, en referencia al papel que tienen en la vida de los humanos son, por ejemplo, la introducción de Daniel Miller a su volumen editado *Materiality* (2005). Según Holbraad, el autor es plenamente consciente de la importancia que tiene para los debates antropológicos en torno a la materialidad, “la resolución filosófica del problemático dualismo entre personas y cosas” (Miller, 2005, p. 41). En este sentido, su estrategia consiste en teorizar la relación entre las personas y las cosas en términos de las formas que surgen de un proceso dialéctico hegeliano de objetivación. En última instancia, dice Miller, el papel de una antropología que se comprometa seriamente a reflexionar etnográficamente sobre el mundo en el que vivimos, y a teorizar sobre lo que es el ser humano, debe reconocer y respetar los objetos materiales y las formas implícitas y explícitas en las que dan forma a la vida de las personas. Así, a través de rebuscadas combinaciones estratégicas de modelos filosóficos, Miller se esfuerza por mostrar las innumerables formas en que «las cosas que la gente hace, hacen a la gente» (Miller, 2005, p. 38). Según Holbraad, si Miller está interesado en emancipar la cosa de la “tiranía del sujeto” es porque hacerlo nos proporciona una comprensión más profunda de lo que es el ser humano. De manera tal que los estudios sobre la cultura material pueden desplazar a una antropología obsesionada con el imperio de lo social, pero sólo para sustituirla por una antropología lo suficientemente humilde como para reconocer las formas en que las cosas también contribuyen de forma omnipresente a nuestra humanidad.

Otro ejemplo de estos enfoques según Holbraad es el de Alfred Gell en *Arte y Agencia* (2016). Ciertamente, la estrategia más citada del libro consiste en que las cosas pueden entenderse como poseedoras de agencia en el mismo sentido que los humanos. A diferencia de Miller, la bandera de la presunta emancipación no se fija aquí en el

papel de las cosas en la vida de los humanos (aunque también esta es una preocupación central para Gell), sino en la medida en que las cosas pueden ser en sí mismas más parecidas a los humanos de lo que podríamos suponer. Sin embargo, como han mostrado algunos debates sobre el argumento de Gell, existe cierta ambigüedad en cuanto a la medida en que la agencia se vincula realmente a las cosas en sí mismas en su esquema. Holbraad argumenta que una lectura atenta de Gell revela que la agencia para él es sólo un atributo indirecto de las cosas, sus orígenes se encuentran, en última instancia, en un agente humano cuya intención es indexada por la cosa –de ahí la distinción entre agencia “secundaria” de los índices y la agencia “primaria” de las intenciones que se supone que indexan abductivamente-. Con todo, concluye Holbraad, la emancipación de las cosas por parte de Gell al conferirles capacidad de acción resulta ser más similar a la de Miller de lo que parece a primera vista. Mientras que Miller eleva el perfil de las cosas haciéndolas operativas en la creación de seres humanos, Gell lo hace haciéndolas operativas en actos de agencia humana.

El tercer ejemplo lo constituye la Teoría del Actor Red de Bruno Latour. Según éste, todas las “entidades” que, atravesadas por los actos de “purificación modernista” se consideran “personas” y “cosas” son, en realidad, nudos analíticamente “híbridos” de relaciones mutuamente transformadoras. Cada elemento del que se componen estas relaciones es en sí mismo una relación –de ahí la estructura fractal de la red-, es decir que es un “actante” en la medida en que tiene un efecto transformador en el ensamble –es decir, un aspecto o momento contingente y analíticamente localizado de la Red-. Así, tal como observa Holbraad, la agencia para Latour no es la realización de una intención humana como lo es para Gell, sino que es una propiedad de las redes de relaciones –híbridas, en las que intervienen todos los elementos que una ontología modernista querría distinguir entre sí- que emerge en la medida en que los elementos marcan una diferencia entre sí. Sin embargo, la ironía en la táctica de Latour según Holbraad es que, para evitar la emancipación de las cosas “por asociación” a los humanos como en los casos de Miller o Gell, Latour acaba definiéndolas, en un movimiento revisionista, como asociaciones (conjuntos, colectivos, redes),

vinculándolas así a los humanos por decreto ontológico. Además, según el autor, al leer los análisis latourianos, uno tiene la impresión de que todas las cualidades peculiares de las “cosas” tal y como uno las concibe normalmente –aspectos de las cosas que normalmente etiquetaríamos como sus cualidades “materiales”- de alguna manera se silencian o se pierden en la traducción latouriana. Desarrollaré esto más adelante. Basta con retener que la revisión ontológica de Latour, a saber, la “simetría” de tatar las entidades que una metafísica modernista purifica como personas “o” cosas como relaciones híbridas de personas “y” cosas hace que cualquier interés en aquellos aspectos que uno llamaría “materiales” estén, como tales, siempre en un profundo enredo ontológico con los proyectos humanos que ayudan a constituir.

De este modo, el autor muestra en qué sentido los planteamientos humanistas dejan sin modificar la distinción ontológica entre las personas y las cosas, no pueden sino emancipar a las cosas por asociación, en tanto que la distinción de sentido común entre personas y cosas se basa en que las primeras están dotadas de “marcas de dignidad”, mientras que las segundas no. Por lo tanto, si se quiere emancipar a la cosa dejando intacta la ontología, lo único que se puede hacer es encontrar formas de asociarla más íntimamente con las personas. Los enfoques posthumanistas, por el contrario, constituyen un auténtico reto en la medida en que proponen una ontología diferente de las personas y las cosas y, por lo tanto, precipitan una redefinición de sus propiedades. En este sentido, la esperanza es que, a través de esta estrategia, se logre plantear una emancipación de la cosa “como tal”. Sin embargo, tras su reconstitución ontológica, la cosa ya no es tal y como la atendemos habitualmente, es decir, pensar la cosa por fuera del binomio cosa/persona parece habilitar la investigación de un objeto finalmente sin sujeto que, para adelantarme, implica pensar un objeto *más allá de la relación cognitiva con el sujeto*.

La retirada de los objetos

Hasta aquí he mostrado en qué sentido el esfuerzo por emancipar la cosa en un sentido

posthumanista conlleva el desafío de pensar la categoría de cosa con independencia de un sujeto humano, más allá de los intereses y las categorías humanas. Es decir, si la distinción entre personas y cosas es ontológicamente arbitraria, entonces la cosa no debe ser enredada en un orden ontológico heterólogo (por ejemplo, la Teoría del Actor Red), sino más bien, liberarla de cualquier determinación ontológica.

En este punto, me interesa retomar el artículo titulado *Enduring relations: exploring a paradox of new materialism* (2015) de Chris Fowler y Oliver J.T. Harris. Allí se tematizan las cosas entre dos ontologías en tensión, las *ontologías relacionales* y lo que llamaré las *ontologías sustractivas*, de manera tal que me permite retomar las críticas de Graham Harman a las primeras, para luego hacer dos cosas. De un lado, brindar una aproximación a las ontologías sustractivas de la mano de cierta corriente dentro de lo que se ha llamado el Realismo Especulativo³, a saber, la *Ontología Orientada a Objetos* (en adelante, OOO). Del otro, intentaré ensayar en qué medida este conjunto de propuestas constituyen una plataforma ontológica apropiada desde la cual hacer frente al proyecto de una arqueología posthumanista centrada en las cosas desde una perspectiva no-antropocentrada.

En el artículo mencionado, los autores sondearán cierta tensión en torno a la pregunta: ¿cómo aproximarnos a las cosas, como procesos relacionales en curso o como entidades cerradas?, o de otro modo, ¿las relaciones son primarias o secundarias respecto al objeto? Allí, los autores van a sostener que esta tensión es correlativa a dos lecturas contrastantes de Latour. De un lado, una posición que sostiene que el objeto preexiste a sus relaciones, posición que llamarán “el Latour de Ingold”. Según Ingold, Latour trata a las entidades como existentes antes de las relaciones que conectan a las redes, esto es, hay objetos que luego entran en contacto unos con otros formando relaciones: cada relación en la red es una conexión entre una cosa y otra: “en este proceso, las cosas y los seres adquieren límites y se presentan como teniendo

³ Aunque parece pertinente hablar de realismos especulativos en plural (Cf. Shaviro, 2011) ya que los pensadores que intervinieron en la conferencia inicial que catapultó el movimiento sostienen, de hecho, posiciones y programas diferentes.

características esenciales que no cambian, aunque involucren nuevas relaciones” (Fowler & Harris, 2015, p. 131). Por otra parte, está “el Latour de Harman” al que este último criticará por adoptar una filosofía relacional que lo lleva a negar cualquier distinción entre un objeto y sus accidentes cambiantes⁴. Así, según Harman, Latour es profundamente un filósofo de las relaciones. En esta versión de los eventos, nada precede a las relaciones y cualquier entidad es definida solo en términos de sus relaciones actuales. Bajo esta interpretación, cualquier cambio en las relaciones que conforma una entidad resulta en la producción de una nueva entidad y, en consecuencia, la realidad concreta de los actores es definida totalmente en cualquier momento particular.

Como observan Fowler y Harris, una tendencia en estas aproximaciones “es ver a las cosas materiales de manera creciente como un paquete cambiante de relaciones, para enfatizar el modo en que contantemente están en flujo y son fluidas” (Fowler & Harris, 2015, p. 128). Los autores observan que, si bien esta perspectiva ayudó a superar cierta visión hegemónica de las cosas materiales simplemente como objetos inertes traídos a la vida sólo a través de la agencia humana, sin embargo, “esta respuesta corre el riesgo de evitarnos entender cómo la cultura material llega a perdurar” (Fowler & Harris, 2015, p. 128), en otras palabras, cómo las cosas pueden surgir como entidades acotadas. En su artículo *El principio óntico* (2017), Levi Bryant advierte que, en la medida en que se sostiene que el objeto no es otra cosa que sus relaciones, lo que se rechaza es la existencia de términos positivos relacionados por esas relaciones, es decir, la existencia de sustancias. Sin embargo, el concepto de sustancia fue desarrollado para responder al problema de la identidad de los objetos mientras cambian a través del

⁴ Considero pertinente matizar esta afirmación recuperando la lectura que Harman hace de Latour en su libro *The prince of networks* (2009) donde lo reconoce como pionero de la filosofía orientada a objetos: “Hasta ahora nunca ha habido un héroe perfecto de la filosofía orientada al objeto. Algunas de las polarizaciones del objeto (frente al sujeto humano, las relaciones, el bloque-universo, los accidentes, las cualidades, los *eidēi* y las piezas) han sido conservadas por varios pensadores pero sólo a costa de negar otras. Bruno Latour es la figura que más se acerca al héroe ideal de la ontología orientada al objeto. Porque además de la maravillosa pluralidad de objetos concretos que se encuentran en sus libros, es capaz de pensar dos cosas a la vez de la manera que exige el enfoque polarizado. Por un lado, sus actores están aislados unos de otros en sus estados totalmente concretos y necesitan mediadores para salvar las distancias entre ellos (“conservadores”). Pero, por otro lado, los actores se definen completamente por sus relaciones con otras cosas (“radical”) (Harman, 2009, p. 157).

tiempo. Tal como advertimos en la experiencia ordinaria, los objetos persisten en el tiempo a pesar de experimentar cambios en sus calidades. De modo que, para dar cuenta de la persistencia de un objeto se ha postulado la tesis según la cual no es la sustancia la que cambia, sino las cualidades de una sustancia. Según esto, las cualidades son inherentes o pertenecientes a la sustancia, pero no hacen a la sustancia lo que es. La sustancia es, por lo tanto, aquello que persiste a través del tiempo. En este contexto, Tanto Fowler y Harris como Bryant parecen advertir el problema del sustrato básico en el corazón de las ontologías relacionales.

Por su lado, Harman argumenta que la teoría relacional de los objetos es demasiado parecida a una “casa de espejos”, en la que el objeto individual queda evaporado en un vasto imperio de interconexiones infinitas. En otras palabras, el corolario de pensar los objetos como nada más que redes de relaciones es que el objeto mismo efectivamente se evapora, se aniquila:

Porque si cada objeto es su relación con otros objetos, resulta que no hay nada a lo que relacionarse. En un giro irónico, las ontologías relacionales, motivadas en parte por el objetivo de evadir el problema del sustrato básico formulado por Locke, terminan exactamente en el mismo lugar. (Bryant, 2017, p. 250).

En este sentido, Harman critica los enfoques latourianos por privilegiar las relaciones actuales en las cuales está situada cada entidad, por encima de la esencia durable de esa entidad, que no se define como un sustrato material, una plantilla física o una forma ideal, sino aquello que no puede ser retirado de la cosa sin que la cosa deje de existir. Esta observación a su vez, se vincula con la segunda crítica de Harman, que tiene que ver con el hecho de que ninguna teoría relacional es capaz de explicar el cambio, en la medida en que, donde los objetos no son nada más que sus relaciones, es imposible ver cómo el universo pudiera ser otra cosa que un cristal congelado:

El objeto es más profundo que cualquier posible relación con él... Si no hay

nada que no sea sus relaciones actuales, entonces ¿por qué es que alguna vez cambiarían esas relaciones? Si estoy completamente agotado por mi estado actual de las relaciones de todas las entidades en el mundo, entonces no hay nada escondido en reserva, nada críptico, nada que más tarde se desenvolverá y me dé la oportunidad de tener nuevas relaciones con las cosas. (Harman en Latour et al, 2011, p. 37)

Mientras que Harman reconoce que las relaciones tienen un papel a desempeñar, insiste en que los objetos siempre retienen algo de sí mismos, una esencia particular. Asume la existencia de una realidad adicional a los objetos que no se agota en las uniones y asociaciones en las que actualmente las encontramos. Además, esta realidad permanece, y permanecerá por siempre, inexpresada. Este constituye el gesto teórico que Steven Shaviro denomina un “kantismo sin reservas” (2011, p. 4). Según esto, todos los objetos se encuentran con los demás objetos sólo fenoménicamente, de manera tal que ninguno puede captar por completo a ningún otro objeto, ni siquiera a sí mismo, ya que hay una porción del objeto que se sustrae a sus relaciones, una realidad que no se agota en las uniones y asociaciones en las que se encuentra el objeto, que permanecerá por siempre inexpresada. Según Harman, esto significa que cada objeto es un acontecimiento complejo e irreductible; “ningún objeto por banal que sea, es únicamente el representante vacío de una reserva fija de presencia calculable. Por inocente que parezca un objeto hace, de todos modos, incisiones en el ser, explota en sus poderes en un nivel que siempre escapa de nuestra vista” (2015, p. 27). Timothy Morton expresa esta cualidad de retirada de los objetos del siguiente modo: “como un ontologista orientado hacia los objetos sostengo que todas las entidades (incluido “yo” mismo) son pulpos tímidos y retraídos que arrojan una tinta de disimulo mientras se retiran a las sombras ontológicas” (2018, p. 18).

Para ponerlo en las palabras de Morton, en su relectura poco ortodoxa del análisis de la herramienta de Heidegger, Harman “descubrió, bajo el submarino heideggeriano, un gigantesco arrecife de coral hecho de brillantes objetos” (2018, p.

36). Según Morton, Harman descubrió esto de dos maneras; primero en la flexibilidad. Harman simplemente estaba dispuesto a abandonar la especialidad del *Dasein*, su aplicabilidad a los humanos y en particular a los seres humanos alemanes. Según Harman, la perspectiva de Heidegger hace forzosa una teoría de los objetos en la medida en que el famoso análisis de la herramienta de *Ser y Tiempo* no tiene nada que ver con el uso humano como se ha sostenido tradicionalmente, -en el sentido de que el drama se ubicaría en la esfera del *Dasein* y su críptica relación con el ser-. Al contrario, el ser humano que se pregunta por el ser no es ningún privilegiado, sino apenas un caso interesante en la guerra continua que se da incluso entre gotas de agua indiferentes o aturdidas plantas salvajes. En palabras del autor:

Caminando sobre un puente, me encuentro a la deriva de un mundo saturado de equipamiento: las vigas y los pilones que me sirven de apoyo, el duradero poder del concreto bajo mis pies, la textura densa e inflexible de la piedra en la base del puente. Lo que al principio aparece como el acto simple y trivial de caminar se encuentra enmarañado, en realidad, con una intrincada red de herramientas, pequeños dispositivos implantados que vigilan nuestra actividad, sostienen o resisten nuestro esfuerzo como ángeles translúcidos. Cada uno de estos objetos ejerce un efecto específico sobre la realidad. (Harman, 2015, p. 16).

Según la lectura de Harman, el análisis de la herramienta no nos muestra tanto que la praxis precede a la teoría sino, de modo más misterioso, que la realidad precede a la cualidad. La oposición central no tiene lugar entre lo implícito y lo explícito, sino entre la sustancia y la relación. Con este paso claro –señala el autor- ya nos podemos enfrentar con la realidad de objetos que también existen independientemente de cualquier red gigantesca que trate de objetivarlos.

En este punto podemos advertir la segunda forma en la que Harman atacó el problema, mediante una lectura minuciosa de las implicaciones del análisis de la herramienta, que consiste en la advertencia de la invisibilidad de la herramienta: “los

paneles y remaches de un puente hacen su trabajo en silencio, retrocediendo tras bambalinas y dejando que sus efectos sean consistentes en el tiempo, aún si no se hacen notar” (Harman, 2015, p. 16). El punto importante no es que podamos manipular las herramientas, sino el hecho de que “forman una infraestructura cósmica total de fuerzas artificiales, naturales y quizás sobrenaturales, poderes que asedian todas nuestras acciones hasta un grado infinitesimal” (Harman, 2015, p. 16). En definitiva, las herramientas no “se usan”, las herramientas simplemente son. En este sentido, el ser que conforma la realidad de las herramientas se retrae:

(...) cuando el equipo –que podría ser cualquier cosa- está funcionando o se “ejecuta” [*Vollzug*] se retira del acceso [*Entzug*]; que es sólo cuando una herramienta se rompe que parece volverse presente y disponible [*vorhanden*]. Esto sólo puede significar, sostiene Harman, que hay un vasto planetario de entidades únicas, una de cuyas propiedades esenciales es la retirada –ninguna otra entidad puede explicarla por completo-. Estas entidades deben existir en una ontología relativamente plana en la que casi no hay diferencia entre una persona y un alfilerero. Y las relaciones entre ellas, incluyendo las causales, deben ser vicarias, y por lo tanto, de naturaleza estética. (Morton, 2018, p. 37).

Es por esto que el análisis de la herramienta efectuado por Heidegger no es simplemente un boletín local sobre la rotura de los martillos, sino que, bajo esta lectura, la filosofía entera aparece crudamente redefinida como la constante inversión de la acción secreta de las cosas en su perfil práctico y explorable, ya que todas las entidades se han retraído para siempre al reino invisible de la eficacia. Ningún desocultamiento puede acercarnos ni una pulgada más cerca de la herramienta en sí misma, en su realidad ejecutante. En síntesis, cada objeto es un acontecimiento complejo e irreductible. Digo irreductible en la medida en que existe una realidad adicional que no se agota en las uniones y asociaciones en las que actualmente la encontramos, y que permanecerá por siempre inexpresada. Como ocurre con la luna, ilustra Harman, una cara de la herramienta

permanece a oscuras en el silencio de su órbita, mientras la otra cara nos ilumina y desafía en su borbotante superficie.

Conclusiones

En este punto, considero que una arqueología posthumanista comprometida con una investigación en torno a las cosas más allá de la referencia a un sujeto humano, debe necesariamente desafiar los estándares clásicos de humanidad y no humanidad y que, por lo tanto, no puede ser abordada desde el marco de las ontologías relacionales en las que, como se ha mostrado, la cosa es remitida a proyectos, intereses o categorías humanas. Por el contrario, del lado de lo que he llamado ontologías sustractivas, tematizadas por un grupo de autores y autoras reunidos bajo el rótulo de ontologistas orientados a objetos, se sostiene que, para superar las aporías de la Modernidad, es necesario defender la autonomía de los objetos, rechazando cualquier metafísica que los reduzca a sus relaciones, ya sea con humanos como con no-humanos. En otras palabras, la OOO defiende que es necesario superar las ontologías relacionales y, siguiendo a Harman, asumen una ontología sustractiva que, en términos generales, sostiene que los objetos se retiran de toda relación: “estoy convencido de que los objetos exceden por lejos sus interacciones con otros objetos, y la cuestión *qué es* este exceso, y *dónde* tiene lugar” (2015, p. 99).

Harman defiende la unidad y autonomía del objeto, es decir, un objeto debe ser uno y también debe tener una especie de independencia de lo que no es: un objeto está separado, no sólo de su manifestación a los humanos, sino también de sus propios accidentes, relaciones, cualidades o momentos. Sin embargo, esta idea de los objetos se aparta, según el autor, de ciertas “filosofías radicales” que, al afirmar que el objeto no es más que uno o varios de los términos a los que podría oponerse, colapsa todo en uno de los dos términos opuestos para así postular la raíz de la realidad en su conjunto. La estrategia de estas filosofías consiste en la negación de una o más de las diferencias que acabo de mencionar. Esta es, según Harman, la estrategia usual de las filosofías de

vanguardia. Un gesto de estas características se puede encontrar en Žižek, para quien lo Real no es algo situado más allá del acceso humano, sino que es planteado por el propio sujeto humano como su falta constitutiva, o en Latour para quien no tiene sentido hablar de los entes reales como unidades duraderas al negar cualquier distinción entre un objeto y sus accidentes cambiantes. Y la lista podría continuar, pero no es mi propósito brindar un listado exhaustivo de las diversas propuestas filosóficas que caen en esta distinción (Cf. Harman, 2009, p. 155-6).

Así, estas filosofías destierran los objetos unificados y autónomos como una supuesta invención de la mente, sustituyendo los objetos por conjuntos de cualidades, proyecciones del deseo humano, efectos funcionales/ambientales, partículas subatómicas, et al. En contraste con estos gestos radicales, Harman sitúa a las filosofías conservadoras, que son aquellas doctrinas que mantienen las oposiciones en lugar de reducirlas radicalmente a un solo término, pero con el gran inconveniente de no dar una explicación adecuada de cómo se interrelacionan los términos, por ejemplo, en la brecha animado/inanimado, la escisión entre fenómeno/nómeno, o la distinción entre formas perfectas y sombras de la caverna. Harman señala que ninguna de todas estas teorías trata de reducir el cosmos a un único término. Por el contrario, cada una de ellas ofrece algún tipo de dualidad insuperable y, por tanto, pueden calificarse de “conservadoras” en el sentido mencionado. Así, según el autor, la mayoría de los tratamientos de la mayoría de los problemas filosóficos adoptan una estrategia radical o conservadora. Si rechazamos cualquier enfoque radical que disuelva los objetos unitarios en algún otro término explicativo, podría parecer que caemos automáticamente en una especie de metafísica conservadora que ratifica los desgajes del cosmos. Después de todo, dice Harman, “defender los objetos significa rechazar los ataques radicales de Hegel contra el nómeno, de Hume contra la sustancia, de Whitehead contra la actualidad vacía, de Churchland contra las mentes fantasmales, de Russell contra la sustancia o de Bruno contra las formas sustanciales” (Harman, 2009, p. 158). Así, prosigue, «podría parecer que nos ponemos del lado del aburrido sentido común si insistimos en que hay que tomar en serio todas las polarizaciones en torno a los objetos. Pero no es así, ya que

también pretendemos mostrar claramente cómo los dos términos de cualquier polarización pueden interactuar» (Harman, 2019, p. 158). Mientras que el gesto radical consiste en decir que “no hay más en S que P”, el gesto contrario de la OOO es insistir que “siempre hay más en S que P”; y mientras que el gesto conservador es decir que “el mundo está hecho de términos S y términos P opuestos”, la OOO no omite el problema de cómo un término se comunica con el otro. En este sentido, concluye el autor, el método de la filosofía orientada al objeto no es ni radical ni conservador, sino *polarizado*: los objetos existen como unidades autónomas, pero también existen en conjunción con sus cualidades, accidentes, relaciones y momentos, sin ser reducibles a éstos. Es en este sentido que los objetos según la OOO *exceden* sus interacciones, al postular que la entidad consiste en *algo más* que permanece ontológicamente retirado.

Así, las cosas han demostrado ser tan abiertamente variadas, distintas e ingobernables que si la arqueología pretende ser posthumana y proyectar una disciplina centrada en las cosas requiere dar cuenta de tal inmensa diversidad. En esta dirección, una ontología sustractiva ofrece una especie de alquimia capaz de trazar las formas en que las entidades seducen y destruyen a seres humanos y no humanos por igual.

Referencias bibliográficas

- Bogost, Ian (2012). *Alien phenomenology, or, What it's like to be a thing*. University of Minnesota Press.
- Bryant, Levy (2011). *The Democracy of Objects* (First edition). Open Humanities Press.
- Bryant, Levy (2017). El principio óntico: Boceto de una ontología orientada a objetos. *Devenires*, 35, pp. 229-264.
- Cipolla, Craig, Crellin, Rachel, & Harris, Oliver (2021). Posthuman Archaeologies, Archaeological Posthumanisms. *Journal of Posthumanism*.
- Dos Santos, Antonela & Tola, Florencia (2016). ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología. *Revista Avá*, pp. 71-98.
- Fowler, Chris & Harris, Oliver (2015). Enduring relations: Exploring a paradox of new

- materialism. *Journal of Material Culture*, 20 (2), pp. 127-148.
- Fowles, Severin (2016). The perfect subject (postcolonial object studies). *Journal of Material Culture*, 21 (1), pp. 9-27. <https://doi.org/10.1177/1359183515623818>
- Gell, Alfred (2016). *Arte y Agencia*. Sb editorial.
- Haraway, Donna (1991). *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature*. Free Association Books.
- Harman, Graham (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Re.press.
- Harman, Graham (2015). *Hacia el Realismo Especulativo. Ensayos y conferencias*. (Claudio Iglesias, Trad.). Caja Negra.
- Holbraad, Martin (2017). Can The Thing Speak? En H. Wardle & J. Shaffner (Eds.), *Cosmopolitics: The Collected Papers of the Open Anthropology Cooperative. Vol. 1*, (pp. 89-122). Independent Publishing Platform.
- Latour, Bruno (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. (Víctor Goldstein, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Miller, Daniel (ed.). (2005). *Materiality*. Duke University Press. <https://www.dukeupress.edu/materiality>
- Morton, Thimoty (2018). *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Adriana Hidalgo.
- Olsen, Bjornar (2003). Material culture after text: Re-membering things. *Norwegian Archaeological Review*, 36 (2), pp. 87-104. <https://doi.org/10.1080/00293650310000650>
- Shaviro, Steven (2011). Panpsychism And/Or Eliminativism. *The Pinocchio Theory* (Blog). <http://www.shaviro.com/Blog/?p=1012>
- Spivak, Gayatri (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? (José Amícola, Trad.). *Orbis Tertius*, 3 (6), pp.175-235.
- Witmore, Christopher (2014). Archaeology and the New Materialisms. *Journal of Contemporary Archaeology*, 1 (2), pp. 203-246