

Otro punto de partida, una metafísica diferente: Leyendo difractivamente a Bergson y Barad

Iris van der Tuin

Iris van der Tuin es profesora de Teoría de la Investigación Cultural en la Universidad de Utrecht. Como epistemóloga feminista e interdisciplinar, trabaja en la intersección de las filosofías de la ciencia y las humanidades (incluidos los estudios sobre ciencia y tecnología), la teoría cultural y la investigación cultural.

Traducido por Daniela Céspedes, Colectivo Pliegue*

COLABORA CON NOSOTR^S

*En Pliegue trabajamos de manera voluntaria y colectiva, para que nuestros artículos y libros traducidos puedan ser compartidos libremente. Si deseas colaborar con nosotr*s, mejorar esta traducción o compartirnos material para ser liberado, escríbenos a produccion@pliegue.cl *Para conocer nuestro trabajo, traducciones, clases abiertas, cursos y canal de Youtube, síguenos en nuestro instagram @pliegue y Canal de Youtube Producciones Pliegue

Este artículo ofrece una lectura feminista afirmativa de la filosofía de Henri Bergson, leyéndola a través de la obra de Karen Barad. La adopción de una lectura difractiva, permite a la filosofía feminista ir más allá de descartar a Bergson por su aparente falocentrismo. La filosofía feminista se encuentra doblemente atada cuando critica a una filosofía por ser falocéntrica, al configurar una narrativa maestra que nace con la crítica. Al negar una filosofía sexista o ciega al género, la filosofía feminista solo reafirma sus parámetros y establece una narrativa maestra que le cuesta a la filosofía feminista, su feminismo. Así pues, propongo y practico un diferente punto de partida metodológico, que capitaliza la “difracción”. Este artículo experimenta con la fase afirmativa de la filosofía feminista, profetizada por Elizabeth Grosz, entre otras. Trabajando en línea con el método difractivo, el artículo propone al mismo tiempo, una nueva lectura de Bergson (como de Barad), una nueva y diferente metafísica, que de hecho, puede definirse como ontoepistemológica o “nuevo materialismo”.

La filosofía de Henri Bergson está ganando popularidad entre las filósofas feministas. Este artículo se adhiere a esa tendencia. Ofreciendo una lectura difractiva de la obra de Bergson y el trabajo de Karen Barad, la vinculo a Bergson de dos formas: las maneras feministas de leer a Bergson y las lecturas feministas de la filosofía constituyen el núcleo de este artículo. La lectura difractiva rompe con el hábito académico de la crítica y trabaja en líneas afirmativas. Los contornos de una lectura feminista afirmativa de Bergson han sido expuestos por Elizabeth Grosz en “Deleuze’s Bergson: Duration, The Virtual and a Politics of the Future” (Grosz, 2000), *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely* (Grosz 2005) y *Time Travels: Feminism, Nature, Power* (Grosz, 2005). Leer afirmativamente implica “un modo de asentir a estos textos ‘primarios’ en lugar de disentir de ellos” (Grosz, 2005, 3). Grosz explica cómo una interpretación crítica de los textos, un gesto que es fundamentalmente un acto de distanciamiento, funciona “como una forma de desestimación de textos, más que como un análisis de la incrustación de la

crítica en aquello que está criticando” (3). Una lectura afirmativa no permite dejar un texto intacto y requiere que los lectores de un texto se comprometan con la transformación (2). En otras palabras, asentir a los textos filosóficos no significa que los textos únicamente se celebren.

El alejarse de las tendencias, intrínsecamente conectadas, de criticar a Bergson, y de leer su obra solo celebratoriamente, y al deshacer, así, la buena práctica del feminismo de, efectivamente, no haberse “habitado a una única perspectiva filosófica” (Olkowski, 2000, 3), es lo que vuelve innovadora a la metodología de Grosz. En sus propias lecturas afirmativas de Bergson, sin embargo, todavía puede encontrarse una disyunción entre Bergson y el feminismo. Es solo después de analizar a Bergson en profundidad, que la lectura se aplica afirmativamente a la teoría y política feministas. Intentaré trabajar con un método afirmativo que sea inmediatamente feminista. Sugiero que “vayamos más allá y tratemos de engendrar” (Bergson 1934/2007, 47; compárese Bergson 1907/1998, 207), es decir, trabajar sobre cómo efectuar un bergsonismo feminista para el siglo XXI, así como realmente llevarlo a cabo. Al igual que John Mullarkey (1999, 2), propongo concentrarme en el significado contemporáneo de Bergson, y no adherirme a una teoría lineal del desarrollo del pensamiento, lo que no sería bergsoniano. Sin embargo, tampoco ofrezco una *comparación*. Adoptaré un método difractivo como alternativa al doble vínculo al que acabamos de aludir, así como a la disyunción que se encuentra en la obra de Grosz, y leeré al Bergson de principios del siglo XX y a la Barad de principios del siglo XXI, de forma difractiva [1]. La difracción precisa el movimiento de asentimiento de Grosz. Implica abstenerse de aislar las filosofías, en su tiempo o como enteros cerrados (dialécticamente relacionados). Al fin y al cabo, una nueva metafísica se origina en el movimiento del pensamiento, en el pensar en duración. Esto implica que el artículo también propone una lectura bergsoniana de la obra de Barad. A pesar de que mi interés se centra en Bergson y la filosofía feminista, también especificaré cómo la lectura difractiva precisa a Barad.

De la crítica a la afirmación: lectura difractiva

El alegato de Grosz a favor de una interpretación afirmativa y acrítica de los textos puede leerse como bergsoniano. En *The Creative Mind, Introduction to Metaphysics*, Bergson intenta cambiar la tendencia filosófica hacia la crítica. El lenguaje y la sociedad, así como la tendencia natural del hombre hacia la acción y, por lo tanto, hacia el utilitarismo, han llevado a los filósofos a suscribir al criticismo, mientras que, Bergson afirma: “¡la realidad concreta está muy lejos de la realidad que deberíamos haber reconstruido a priori!”

(Bergson 1934/2007, 65). La reconstrucción conviene al espíritu crítico, “puesto que su función no es trabajar sobre la cosa, sino valorar lo que alguien ha dicho de ella” (65). Trabajar con palabras, es decir, en la línea del intelecto, impide llegar a la realidad; Bergson habla de la “imposibilidad de introducir satisfactoriamente lo real en los ropajes prefabricados de nuestros conceptos prefabricados, y de la necesidad de hacerlos a la medida (Bergson 1907/1998, 48). El lenguaje, es decir, un conjunto de “conceptos preexistentes” (162, cursiva en el original), influye profundamente en nuestra aproximación a la realidad; hace que las sensaciones se perciban como repeticiones sin diferencia y, a veces, simplemente nos engaña (Bergson 1889/1913, p.131). Sin embargo, las cosas son algo más complicadas que Bergson prescindiendo del lenguaje.

En primer lugar, en *Los Datos Inmediatos de la Conciencia*, parece, en efecto, que se condena el “lenguaje” cuando Bergson afirma que “ambas partes (mecanicismo y dinamismo como falsos opuestos) se comprometen en una confusión que surge del lenguaje y que se debe a que no está hecho para transmitir todos los delicados matices de los estados interiores” (Bergson 1889/1913, 160). Más adelante en el libro (así como en los libros posteriores), esta afirmación se complica cuando Bergson afirma que “la intuición inmediata y el pensamiento discursivo son uno en la realidad concreta, y el mecanismo

mismo por el que al principio solo pretendíamos explicar nuestra conducta, acabará también por controlarla” (237). La palabra en Bergson concierne a la “consigna”, tal como la conceptualizan Gilles Deleuze y Félix Guattari (Deleuze y Guattari 1980/1987, 75ff; compárese Deleuze 1966/1991, 15). Según Bergson, “el [l]enguaje transmite órdenes o advertencias. Prescribe o describe... pero en ambos casos la función es industrial, comercial, militar, siempre social” (Bergson 1934/ 2007, 62-63). “[L]a mente filosófica”, contrariamente a la crítica, “simpatiza con la renovación y reinención sin fin que están en el fondo de las cosas, mientras que las palabras tienen un significado definido, un valor convencional relativamente fijo; pueden expresar lo nuevo solo como una reorganización de lo viejo” (64). Según Bergson, deberíamos abstenernos de poner las palabras en el centro de la escena, porque entonces nos veríamos constreñidos por sus efectos simplificadores o engañosos, a partir de un acto espacializante, como lo hacemos cuando nos embarcamos en una crítica. Este acto espacializador, propuesto por los conceptos preexistentes y, en consecuencia, tanto por el lingüisticismo como por el utilitarismo, es lo que Bergson intenta revisar a lo largo de toda su obra, porque es a través de la espacialización que los filósofos son llevados a hacer afirmaciones no deseadas, afirmaciones, por ejemplo, que susciben a una metafísica atomista (del tiempo), que impide captar la realidad. Instalándose en la realidad, el filósofo “llegará a conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todos sus devaneos y de adoptar el movimiento mismo de la vida interior de las cosas” (160). Bergson propone que la “única crítica aceptable sería un nuevo estudio, más profundo pero igualmente directo, de la cosa misma” (66). Llama a este nuevo estudio, que trabaja con los conceptos fluidos que acabamos de mencionar, “metafísica intuitiva”. Antes de pasar a lo que implica este nuevo estudio, permítanme ofrecerles un ejemplo de la simplificación o engaño lingüístico que acabamos de mencionar, que puede encontrarse en una reciente lectura crítica y feminista de Bergson. En dos artículos, Rebecca Hill comenta el falocentrismo (y eurocentrismo) que, según ella, es constitutivo de la filosofía de Bergson. Bergson, en su lectura, ofrece una filosofía falocéntrica, porque “su intuición del yo perdurable se elabora dentro de parámetros restrictivamente masculinos” (Hill, 2008a, 119). Hill afirma que “el compromiso de Bergson con el dualismo puede interpretarse como un síntoma de la negación de una jerarquía sexuada en el corazón mismo de su sistema filosófico”, y que “la célebre integración monista de Bergson de las tendencias divergentes de la vida y materia, mantienen esta jerarquía sexuada” (Hill 2008b, 124). Al adherirse a una “jerarquía sexuada”, la obra de Bergson “demuestra la valorización de una teoría hiper masculina de la vida y la correspondiente devaluación de la materia, como algo femenino” (Hill 2008b, 124). Aunque Hill afirma que “no se trata de una jerarquía binaria, porque los conceptos de Bergson de vida y materia nunca se actualizan como pura actividad y puro espacio” (132), termina declarando que “haríamos mejor en reconsiderar la relación vida-materia más allá del dualismo” (133). Aunque los entresijos de la posición de Bergson sobre la vida y la materia, y otros conceptos, se explicarán en detalle más adelante, aquí queda claro que Hill atribuye a Bergson la aprobación de lo que Rosi Braidotti ha resumido tan enérgicamente como que “ser ‘diferente-de’” viene a significar “valer menos que” (Braidotti, 1994, énfasis en el original). Sin embargo, toda su filosofía puede leerse también, precisamente, como una superación del dualismo.

Hill no sólo critica a Bergson. También critica las lecturas feministas de Bergson ofrecidas por Grosz y Dorothea Olkowski. Hill afirma que Olkowski y Grosz se han apresurado a afirmar las ventajas de Bergson para la teoría feminista sobre la base de la relación directa entre Bergson y Luce Irigaray, o la teoría de la diferencia sexual en general, que se encuentran en el hecho de que ambos filósofos teorizan sobre la “duración” y el “intervalo”, siendo el primero el tiempo no espacializado y el segundo, el desplazamiento de una relacionalidad utilitarista entre los seres vivos y las cosas, que es igualmente espacializante ((Hill 2008a, 120-21, 130, n. 1). Hill afirma que es necesario un movimiento de complejidad, y se sirve de la obra de Irigaray para intentar alterar el falocentrismo de Bergson (basado en su adhesión a la jerarquía sexuada entre vida y materia) con el fin de que Bergson, a su vez, sea

potencialmente valioso para los estudios de Irigaray. Aunque este movimiento suena más difractivo que crítico, las conclusiones de Hill demuestran que el texto de Bergson ha quedado intacto, como ella misma concluye: "Mi descripción crítica de Bergson ha demostrado que su pretensión de superar el espacio fracasa" (129) sobre la base de una jerarquía residual y sexuada. Lo mismo ocurre cuando Hill analiza la visión de Deleuze sobre Bergson. Hill critica a Deleuze porque lee una metafísica monista en Bergson, afirmando que el dualismo de este último es sólo un paso metodológico hacia el monismo. Aunque enfatiza la lectura que hace Deleuze de la metodología de Bergson (tiene que distinguir lo intelectual de lo intuitivo para retener esto último), la evaluación final de Hill es que la obra de Bergson no es monista y se aferra a esta afirmación incluso después de haber leído a Bergson a través de la obra de Manuel DeLanda, un deleuziano al fin y al cabo, que destaca las partes intuitivas de la obra de Bergson que, de hecho, afirman que "la materia 'inerte' [femenina] es capaz de organizarse y actuar de maneras que exceden la predicción matemática" (Hill 2008b, 135). Aunque Hill dice que no está interesada en una condena feminista de Bergson (Hill 2008a, 119), sí emprende una crítica que él encontraría inaceptable. Hill valora lo que Bergson ha dicho, y lo que otros han dicho sobre Bergson. Trabaja con conceptos preexistentes y espacializa la obra de Bergson y sus lecturas feministas. Haciendo esto, Hill acorrala los estudios feministas de Bergson. En otras palabras, Hill acepta lo que Bergson llama "negación" (Bergson 1934/2007, 89), la postura dialéctica que "conduce a filosofías contrarias; que demuestra tanto la tesis como la antítesis de las antinomias" (115; compárese 168, Deleuze y Guattari 1991/1994, 79-80). Negar a Bergson conduce, pues, a celebrar a Bergson, a establecer una narrativa maestra y puntos de vistas filosóficos que se critican mutuamente, a escuelas de pensamiento relacionadas dialécticamente, una de las cuales es feminista. ¿Cómo, entonces, debería una filósofa feminista acercarse a Bergson, alejándose de la instalación celebratoria de una (nueva) narrativa maestra y, sin embargo, permitiendo que la filosofía feminista sea algo específico? He indicado más arriba que Grosz ha profetizado una respuesta a esta pregunta, y que la "difracción" puede utilizarse para impulsar una respuesta.

Donna Haraway fue la primera en formular la difracción con fines académicos feministas. La introduce en un intento de alejarse del lingüisticismo reduccionista, que asume la fijeza entre el significante y significado, la palabra y la cosa. Haraway sostiene que "las historias del hiperproduccionismo y la ilustración, han versado sobre la reproducción de la imagen sagrada de lo mismo, de la copia verdadera, mediada por las tecnologías luminosas de la heterosexualidad obligatoria y el autoparto masculinista" (Haraway 1992/2004, 69), situando así la repetición sin diferencia de Bergson. Propone una semiótica de la no fijeza, y sugiere alejarse de lo que se ha dado en llamar "representacionalismo" en la recién surgida teoría cultural del "nuevo materialismo" (Van der Tuin y Dolphijn, 2010). Las feministas estarían mejor afirmando la difracción en lugar del acto espacializador de la representación o el reflejo, que nos atrae hacia la reducción, además de reafirmar el orden falocéntrico. Haraway desconfía de la postura crítica tanto como Bergson, en la medida que se dice de ella que supone que las palabras tienen autoridad sobre las cosas y los cuerpos (Haraway, 1997, 16). Se dice que la difracción desplaza un lingüisticismo restrictivo. El objetivo de la difracción es alterar las causalidades lineales y fijas, así como trabajar en búsqueda de "patrones de interferencia más prometedores" (16), tanto entre las palabras como entre las cosas (permitiendo que las cosas y los cuerpos sean activos en los procesos de significación) y entre las escuelas teóricas (alejándose de las escuelas dialécticamente relacionadas, que solo se repiten unas a otras, y estableciendo las lecturas reduccionistas que Bergson, Deleuze y Guattari, Haraway y otros nuevos materialistas intentan cambiar cualitativamente). Barad ha trabajado en las potencialidades metodológicas de la difracción. La difracción para Barad es, en primer lugar, una estrategia de lectura que rompe una dialéctica, que se ha establecido entre escuelas de pensamiento sobre la base de lo que

Bergson llama negación (Barad 2007, 92-93). Una estrategia difractiva implica "leer importantes perspectivas... unas a través de otras" y, por tanto, "reelaborar" los conceptos que estructuran estas ideas o que aparecen en las tradiciones de pensamiento de las que proceden (Barad 2003, 811).

El representacionalismo es un dispositivo estructurador de este tipo; el método difractivo nos permite afirmar los vínculos entre escuelas de pensamiento aparentemente opuestas, rompiendo así con una política de negación. Al mismo tiempo, nos permite afirmar y reforzar vínculos entre escuelas de pensamiento o investigadores que sólo aparentemente persiguen los mismos objetivos. La difracción es, pues, la estrategia que permite engendrar nuevos conceptos, tradiciones o filosofías. Barad desarrolla la estrategia, así como el concepto de difracción (Barad, 2007, 73). La difracción es un fenómeno físico que puede inspirar una nueva estrategia de lectura, pero también debe leerse a sí misma, como hace la filósofa feminista y física teórica cuando aborda el estudio de los casos de interferencia que nos rodean en *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Discutiendo la difracción como metodología, Barad afirma que la crítica posestructuralista, que culmina en la teoría feminista del punto de vista, o en políticas identitarias (también cuando se pluralizan), ha dado el importante paso de incluir al conocedor en las reflexiones epistemológicas como un factor influyente en la producción de conocimiento, evitando así el repudiado "truco de Dios" de Haraway. Este trabajo, sin embargo, sigue "basándose en la creencia de que las prácticas de representación no tienen ningún efecto sobre los objetos de investigación y de que no tenemos ninguna influencia sobre ellos" (87). Barad atribuye a la crítica un legado kantiano, que es el legado relativista y representacionalista que Bergson intenta transformar a lo largo de su obra. La crítica, es cierto, con demasiada frecuencia se traduce en relativismo, algo que también señala Haraway (Haraway, 1988). Barad no lee los estudios divergentes de la interferencia siguiendo líneas relativistas. A lo que se reduce una metodología difractiva es al viraje tanto de un relativismo como de su supuesto opuesto (el realismo), tanto en las ciencias naturales como en las humanidades y la filosofía, hacia un modo que Barad llama "performativo". La performatividad implica "alejarse de los hábitos y seducciones familiares del representacionalismo (reflexionar sobre el mundo desde fuera) y dirigirse a una forma de entender el mundo desde dentro y como parte de él (Barad, 2007, 88). Ya no "reflexionamos sobre representaciones" (no solo, por ejemplo, de interferencias, sino también de escuelas de pensamiento o investigadores que han sido estereotipados) centrándonos en el lenguaje, lo que sugeriría una cierta fijeza, una cierta linealidad causal, sino que pasamos a "dar cuenta de cómo importan las prácticas" (90). Un ejemplo de estas prácticas es la clasificación, la tendencia naturalista a clasificar lo que se encuentra ahí afuera (incluidas las lenguas y las escuelas de pensamiento). Dice Barad:

No descubrimos hechos preexistentes de forma independiente, sobre cosas que existen congeladas en el tiempo como pequeñas estatuas en el mundo. Más bien, aprendemos sobre fenómenos - configuraciones materiales específicas del devenir del mundo (90-91).

En efecto, este modo performativo se acerca a lo que Bergson sugiere cuando considera la vida o la realidad como movimiento o flujo:

Todo es oscuro en la idea de la creación (devenir) si pensamos en cosas que son creadas, y en una cosa que crea, como lo hacemos habitualmente y como el entendimiento no puede evitar hacerlo... Las cosas están constituidas por el corte instantáneo que el entendimiento practica, en un momento dado, sobre un flujo de este tipo, y lo que es misterioso cuando comparamos los cortes entre sí, se aclara cuando los relacionamos con el flujo (Bergson, 1907/1998, 248-49;

énfasis en el original).

Barad habla también de la “cosificación” (Barad 2003, 812, 815) y, del mismo modo, pide a los científicos y a filósofos(a/es) feministas que den cuenta de los “cortes” que realizan en el devenir del mundo [2]. El enfoque performativo de Barad pretende cambiar tanto el representacionalismo como la cosificación. Bergson, en la cita anterior, tiene el mismo objetivo en mente, aunque sus metáforas o imágenes (pensados para ser conceptos fluidos) para la alternativa preferida, son a veces sugerentes. En la filosofía de Bergson, las metáforas, que podrían sugerir semiótica al lector contemporáneo, no son más que herramientas para pensar, herramientas para articular la metafísica intuitiva a través de la cual nos sumergimos en la realidad concreta. En *El Pensamiento y lo Moviente*, encontramos a Bergson utilizando la luz, e incluso la reflexión, en una exposición sobre la intuición como aproximación a una “idea radicalmente nueva y absolutamente simple” (Bergson 1934/2007, 23), mientras que la noción de “correspondencia” suele reservarse para una ciencia que (todavía) no se complementa con una metafísica intuitiva (véase, por ejemplo, Bergson 1934/2007, 32). Aunque con estas observaciones entramos en el terreno de la crítica, pueden ofrecer una demostración preliminar del hecho de que leer a Bergson y a Barad de forma difractiva, es decir, el uno a través del otro, elucidando y reforzando la obra de ambos según una metodología feminista de afirmación, puede ser una estrategia útil. Bergson no cree en el representacionalismo, y a pesar de que no hace de la difracción una herramienta conceptual, la utiliza una vez como tal, a saber, cuando habla de la experiencia repentina de nuestro yo más profundo, al alejamos bruscamente de nuestros hábitos, como una experiencia que “perturba toda mi conciencia, como una piedra que cae en el agua de un estanque” (Bergson 1889/1913, 168) (efectuando así un patrón de interferencia). El alejamiento del representacionalismo engendra una filosofía feminista (que Barad denomina “realismo agencial”; compárese con el “realismo parcial” [3] de Bergson) en línea con la teoría del tiempo de Bergson, a pesar de que Barad no menciona la “duración” ni hace referencia a la obra de Bergson en ninguna parte de su propia obra [4]. Sin embargo, Barad es muy explícita en cuanto al viraje cualitativo fuera del tiempo espacial (véase, por ejemplo, Barad 2011). Utilicemos estas observaciones preparatorias para pasar a leer realmente a Bergson y Barad de forma difractiva, considerando primero sus obras en general, y en segundo lugar, analizando la relación complementaria entre la ciencia y la filosofía que anuncia o defiende Bergson, y la obra de Barad, desde mi lectura práctica. Es en esta complementariedad donde la lectura difractiva puede encontrar su apoteosis.

Dejar la materia a medio camino: encontrar el universo a medio camino

Si tenemos en cuenta la famosa afirmación de Bergson, de que un filósofo sólo aporta una sola idea (Bergson 1934/2007, 88-89), *Materia y Memoria* debe considerarse como la clave de su propia obra. Es en este libro donde se expone más explícitamente su teoría de la duración. En una introducción escrita en 1910, afirma claramente que al hablar de “memoria” pretende discutir “la realidad del espíritu” y la “realidad de la materia”, es decir, la del “cuerpo” y la del “espíritu” o “alma” en su enredo mutuo. Aunque el planteamiento es dualista, su intención es romper con las escuelas filosóficas dialécticamente relacionadas del realismo o el materialismo (centrados en la cosa) y el dogmatismo o idealismo (centrados en la representación), al llevar el dualismo (cosa frente a representación) a un extremo (Bergson 1896/2004, 236). Bergson afirma que “las dificultades teóricas que siempre han asediado al dualismo” (vii) se deben a la conceptualización de la “materia” planteada por las respectivas tradiciones filosóficas. Bergson propone un abordaje diferente de la materia, a través de la memoria; de ahí el título de su obra. El abordaje consiste en la sugerencia de “dejar la materia a medio camino, entre el lugar al

que Descartes la había conducido y aquel al que Berkeley la hizo retroceder - para dejarla de hecho, donde la ve el sentido común" (x). En esta cita, René Descartes ejemplifica la cosificación, y el obispo George Berkeley su contrario: la representación. Una afirmación poco bergsoniana si tenemos en cuenta su acertada observación de que "las divergencias son notables entre las escuelas, es decir, entre los grupos de discípulos formados en torno a algunos de los grandes maestros. Pero ¿las encontraríamos tan claras entre los propios maestros?" (Bergson 1934/2007, 168, compárese 92ff.), así como la de que el sentido común es habitual y utilitarista por naturaleza, aunque su afirmación sobre el abordaje de la materia por el que opta, no deja de ser importante. Obsérvese que Bergson también utiliza explícitamente "a medio camino" para asegurarse de que no nos detengamos a mitad de camino cuando se trata de dualismos (por ejemplo, Bergson 1907/1998, 355; 1934/2007, 30). No cambiamos cualitativamente escuelas de pensamiento relacionadas dualísticamente ni rompemos falsas oposiciones entre conceptos si no llevamos el dualismo a un extremo y nos detenemos a medio camino. En esta sección, recurro a un uso diferente de "a medio camino", que también se encuentra en la obra de Bergson: un a medio camino que alude a "un guión, un vínculo de conexión" (Bergson 1896/2004, 196; 1907/1998, 22), que constituye pasado-presente-futuro, pero también lo material-semiótico, y el espacio tiempo, por ejemplo (véase también Hill 2008a).

Bergson quiere hacer de la intuición el método de la filosofía o, más concretamente, de la metafísica. Una filosofía construida desde la inteligencia, sobre el entendimiento, construida desde la crítica, no puede salir de donde ya estamos: nuestra mente ha sido colonizada por lo que Bergson llama "el tiempo espacializado", que es el representacionalismo, y no puede alcanzar realmente la vida de la mente o la conciencia, el flujo de la vida o la realidad. Las ciencias se alinean con una filosofía estructurada por el espíritu crítico, que "pretende ante todo hacernos dueños de la materia" (Bergson 1934/2007, 25). Bergson quiere desplazar la metafísica, pero quiere mantener la conexión entre metafísica y ciencia, aunque sus vidas paralelas se estructurarán de manera diferente cuando se instale el método intuitivo, cuando la materia sea dejada a mitad de camino por los filósofos. Dejar la materia a medio camino consiste en lo siguiente:

consideramos la materia antes de la disociación que el idealismo y el realismo [así como el materialismo y el dogmatismo] han producido entre su existencia y su apariencia. (Bergson 1896/2004, viii-ix).

Miramos a la materia precisamente en la medida en que queremos abordar "el problema de la relación entre el alma y el cuerpo" (x), y en la medida que sea la memoria aquello con lo que tenemos que ocuparnos, miramos a la intersección de mente y materia (xii), porque eso es la memoria. En efecto, para Bergson la materia se convierte en un "agregado de imágenes", donde las imágenes son más que representaciones y menos que cosas (vii). Son lo que encontramos a medio camino, cuando atravesamos la cosificación, por un lado, y el representacionalismo, por otro. Bergson llega a definir "[l]o dado" como "la totalidad de las imágenes del mundo material, con la totalidad de sus elementos internos" (30).

Todas [las imágenes] funcionan sin producir nunca una representación única del universo material. Más bien, las imágenes externas influyen en la imagen "cuerpo", transmitiéndole movimiento. La imagen del cuerpo responde modificando sus imágenes circundantes y devolviéndoles movimiento, eligiendo cómo devolver lo que recibe. (Olkowski 1999, 96).

El universo material, para Bergson, es la totalidad de las imágenes. En otras palabras, Bergson afirma que los filósofos que trabajan según el método intuitivo están, según la fórmula de Barad, que toma de un poema de Alice Fulton, "encontrándose con el universo a medio camino" (Barad 1996, 161; 2007, 39). Bergson propone dejar la materia a medio camino, afirmando que la materia es un agregado de imágenes, y que el universo está formado por la totalidad de las imágenes. Cuando la materia se queda a medio camino, el universo se encuentra a medio camino. En la filosofía-física de Barad, "[l]as imágenes no son representaciones inocentes, sino intra-acciones de cultura-naturaleza; el conocimiento se trata de encontrar el universo a medio camino" (Barad 1996, 189). Lo que Bergson ya nos enseñó (nos fijamos en la intersección de la mente y la materia), y su uso de los guiones, similar al de Barad, deja muy claro el concepto de intra acciones, y viceversa, los conceptos de Barad pueden hacer más fuertes las lecciones de Bergson (la intersección es sugerente, ya que supone dos elementos preexistentes y dos vías unilineales) (compárese

Cohen 1999, 25). La travesía que hace Bergson a través de la cosificación y el representacionalismo, es decir, el *posicionamiento* que hace Bergson de estos hábitos, también muestra cómo Hill ha confundido la descripción de Bergson del tiempo espacializado, un modo de pensar sobre la materia atribuido al erudito/filósofo crítico, con su propia posición. Para Bergson, la materia siempre está ya enredada en el monismo duracional. En su obra no hay rastro alguno de objetivación de la materia, de feminización de la materia.

Trabajando en física, y en la forma en que este campo está estructurado por el dualismo aparentemente irresoluble entre la luz como onda y la luz como partícula, Barad propone una onto-epistemología según la cual el conocedor, el conocido y el instrumento de laboratorio actúan y se hacen simultáneamente, en su enredo mutuo. Ninguno de los tres tiene la última palabra en la aparición de la eventual pretensión de conocimiento; son co-constitutivos, y todos ellos, incluido lo conocido que se ve acechado por la objetivación y, por tanto, la feminización, son agenciales. Por lo tanto, Barad no está entre los realistas (que dan la última palabra a lo conocido) o entre los relativistas (que ascriben la palabra final a los conocedores). Barad, siguiendo a Niels Bohr, cuya obra es tan "transversal" (Mullarkey 1999, 2,8) como la filosofía de Bergson, introduce el instrumento de laboratorio para mostrar que ni el conocedor ni el conocido, ni el sujeto ni el objeto, ni la cultura ni la naturaleza, preexisten. Barad dirige la mirada a cómo estos polos aparentes de un dualismo aparente intra-actúan, dando cuenta de la llegada a la existencia de los dos polos, de la cual no se puede tener noticia a través de una aproximación interactiva, "presum[iendo] la existencia previa de entidades/relata independientes" (Barad 2003, 815). En la obra de Barad, "el conocimiento procede del 'entre' naturaleza-cultura, objeto-sujeto, materia-significado" (Barad 1996, 188). ¿Qué es entonces la materia para Barad? ¿Y qué es el significado?

Barad define la materia, "al igual que el significado", como "una historia siempre en curso" (Barad 2003, 821). Permítanme dividir en dos las observaciones relativas a esta definición. En primer lugar, he utilizado el término "material-semiótico" más arriba, y ahora es el momento de discutir la noción, que fue introducida en la filosofía feminista por Haraway (Haraway 1988, 595). Lo material-semiótico, o "material-discursivo", implica la idea de que la materia envuelve el significado y el significado a la materia. La brecha y, en consecuencia, la relación unilineal y fija que se supone que existe entre el significante y el significado, entre la palabra y la cosa, aunque no sea unívoca, propuesta como tal por Ferdinand de Saussure (véase Kirby 1997), plaga las teorías culturales contemporáneas, así como las ciencias naturales. Los trabajos de Bergson y Barad, entre otros, y cuando se leen de forma difractiva, pueden ponerse a trabajar para acabar con este hábito académico, que es un hábito erudito y filosófico

que recurre a la inteligencia por oposición a la intuición, como diría Bergson. En este punto es donde se crea lo conocido objetivado y feminizado, junto al conocedor autoritativo y masculino. La teoría feminista del punto de vista y la política de la identidad en general no han sido capaces de acabar con este hábito. Sin embargo, Barad y Bergson lo hacen. En segundo lugar, la definición de Barad da cabida a la historicidad de la materia. Con demasiada frecuencia, tanto en las teorías culturales como en las ciencias naturales, no se supone que la materia tenga una historia, y mucho menos que influya en esa historia o que tenga una historia que de hecho sea duración. Se supone que la materia no tiene historia, o que existe al margen de la historia. Con la aparición de los estudios en ciencias (feministas), la materia pasó a tener historia, aunque se puede decir que Bergson y la(s) tradición(es) menor(es) feminista(s)) que rodea(n) y abarca(n) su obra ya se la habían dado. El supuesto de la materia muda es un supuesto muy comentado por las feministas, que, de maneras divergentes, han querido inscribir la materia feminizada, y a las mujeres per se, en la historia. ¿Cómo es la materia material, semiótica y duradera?

La vida y la realidad como movimiento o flujo, como *evolución creadora*, están estructuradas por la duración más que por el tiempo espacializado. El tiempo espacializado es un representacionalismo, una forma predeterminada de ver las cosas. Esta concepción del tiempo, que aparece como prospectiva, aunque está estructurada por lo que Bergson llama un "movimiento retrógrado" (Bergson 1934/2007, 11), estructura la ciencia, cuando no se complementa con una metafísica intuitiva. Del mismo modo, estructura la historia (y la historia de la filosofía). La ciencia, tal y como la plantea Barad desde una perspectiva diferente y agencial, y la filosofía, tal y como la plantea Bergson al sugerir la intuición en lugar de la inteligencia, son paralelas, al insertar la duración en lo que supuestamente es o no histórico: la materia [5]. Bergson dice:

"La dificultad surge de esto; representamos estadísticamente un material ya preparado, partículas yuxtapuestas unas a otras, y, también estadísticamente, una causa externa que les imprime una organización hábilmente concebida. En realidad, la vida es movimiento, la materialidad es el movimiento inverso, y cada uno de estos dos movimientos es simple, la materia que forma un mundo es un flujo indiviso, e indivisa también la vida que lo recorre, cortando en ella seres vivos a lo largo de su recorrido. De estas dos corrientes, la segunda se opone a la primera, pero la primera obtiene algo de la segunda. Resulta entre ellas un *modus vivendi*, que es la organización" (Bergson 1907/1998, 249-50).

Una lectura difractiva, centrada en el énfasis de Barad en el enredo y la intra-acción, nos impide leer las dos corrientes como un sistema lineal o de doble vía, mientras que Bergson puede especificar la historicidad de Barad, inserta en la materia, siendo la historicidad después de todo, un término con connotaciones espacializadas.

La materia se resuelve así en innumerables vibraciones, todas unidas en continuidad ininterrumpida, todas ligadas entre sí y viajando en todas direcciones, como escalofríos a través de un cuerpo inmenso... son, en cierto sentido, múltiples objetos... al mismo tiempo nuestra percepción real y por así decir instantánea, efectúa esta división de la materia en objetos independientes, y nuestra memoria solidifica el flujo continuo de las cosas en cualidades sensibles. Prolonga el pasado en el presente, porque nuestra acción dispondrá del futuro en la proporción exacta en que nuestra percepción, ampliada por la memoria, haya contraído el pasado. Responder a una acción recibida, por una reacción inmediata que adopta el ritmo de la primera y la continúa en la misma duración, estar en el presente y en un presente que siempre

vuelve a empezar, he aquí la ley fundamental de la materia: en esto consiste la *necesidad*. (Bergson 1896/ 2004, 276-79; énfasis en el original)

Así, cuando el universo está constituido por (un agregado de) imágenes de materia o de cuerpos, y cuando la historicidad, o mejor la duración, se inserta en la materia (como siempre está ya inserta en el espíritu), se plantea un nuevo tipo de materialismo. Con él, tenemos un ojo para la duración, para una temporalidad que no está espacializada. Es la duración bergsoniana, eso "que difiere de sí mismo" (Deleuze 1956/2002, 37; énfasis en el original), lo que especifica la materia agencial.

Filosofía y ciencia como complementarios

Hemos visto que Bergson trabaja la metafísica y Barad la ciencia (física). Bergson quiere que la metafísica y la ciencia se complementen. Barad, de acuerdo con Bergson, afirma que, el establecimiento de un dualismo entre ambos, privilegiando uno u otro, solo conseguirá que los desfavorecidos vuelvan con más fuerza de venganza (Barad, 2003, 847, n14). El modo en que la filosofía-física de Barad complementa la metafísica de Bergson, instancia una relación afirmativa entre ambas, en la que la negación, en consonancia con la filosofía de Bergson, no juega ningún papel, y en la que Bergson, según la metodología de Grosz, no aparece como maestro ni como filósofo falocéntrico del que las feministas necesitan distanciarse dualísticamente (una maniobra inevitablemente fallida).

¿De qué manera la ontoepistemología de Barad instala y refuerza la metafísica intuitiva de Bergson, que se supone complementaria de la ciencia? ¿Y cómo afecta la metafísica intuitiva de Bergson a la ontoepistemología de Barad? Permítanme afirmar de antemano que la complementariedad significa que la

metafísica y la ciencia tienen el mismo valor y que, a través de sus respectivos métodos complementarios, "ambas pueden... tocar el fondo de la realidad" (Bergson 1934/2007, 25; compárese 50). Esto lo subraya Grosz al afirmar que la ciencia y la filosofía, al ocuparse del tiempo, se ocupan de la ontología, lo que para la ciencia significa que "participa en la metafísica, donde se inmiscuye en las cuestiones duracionales que ocupan a la filosofía" (Grosz 2004, 247).

En la obra de Bergson, el cuerpo como imagen -o "mi cuerpo"- se sitúa en el centro, aunque su filosofía, también en este aspecto, está limpia de todo rastro de kantismo:

Podemos hablar del cuerpo como de una frontera que avanza entre el futuro y el pasado, como un extremo puntiagudo que nuestro pasado está continuamente impulsando hacia nuestro futuro. Mientras que mi cuerpo, tomado en un momento dado, no es más que un conductor interpuesto entre los objetos que influyen en él y aquellos sobre los que actúa, está también por otro lado, cuando es cambiado en el flujo del tiempo, siempre situado en el mismo punto donde mi pasado expira en un acto (Bergson 1896/2004, 88).

El cuerpo deja aquí de ser el ser vivo orientado hacia el utilitarismo (como lo conceptualiza la mente científica y crítica); Bergson ve "la vida del cuerpo allí donde está realmente, en el camino que conduce a la vida del espíritu" (Bergson 1907/1998). En el momento en que nos situamos así, como filósofos, ya no necesitamos explicar la memoria como una "facultad especial cuyo rol es retener cantidades de pasado para verterlas en el presente" porque "[e]l pasado se conserva automáticamente" (Bergson 1934/2007, 128). El cuerpo, o el cerebro para este caso, no están imbuidos de una función predeterminada. No es un aparato en ese sentido: "El cuerpo es un centro de acción y no una casa de representación"

(Ansell-Pearson 2007, xx). Es donde el movimiento ocurre, donde tiene lugar el flujo, donde, por así decirlo, nos esforzamos por alcanzar la duración pura (Bergson 1907/1998, 199-200). Al leer este fuerte antihumanismo o antiantropomorfismo, según el cual "[l]a mente o la vida no son sustancias especiales, diferentes en naturaleza a la materia, [sino] más bien, la mente o la vida a la par toman de y viven en y como materia" (Grosz 2000, 219-20), a través de la obra de Barad, que comenta la posición atribuida al científico por parte de Bohr, puede ayudarnos a precisar lo que quiere decir el primero, cuando ella propone "una manera de interpretar la física cuántica que se basa en la interpretación de Bohr al tiempo que elimina sus elementos humanistas" (Barad 2007, 248). Sin embargo, definir el cuerpo como un conductor (véase también Bergson 1896/2004, 86) resulta ligeramente provocador en este contexto. El cuerpo como conductor, como medio, parece estar entre el antes y el después, interactuando con lo que le rodea, mientras que el movimiento y el flujo son indivisibles y hay, en vez, duración progresiva e intra-acción, de acuerdo con una metafísica intuitiva: el cuerpo es "la materialidad de la existencia y el límite entre la duración y la materia" (Olkowski 1999, 111). La idea de Bergson sobre "mi cuerpo", por tanto, puede a su vez hacerse más precisa, es decir, menos susceptible de división, cuando nos fijamos en el "aparato" de Barad y conceptualizamos el cuerpo bergsoniano siguiendo estas líneas. El énfasis de Bergson en la indivisibilidad y el flujo, a su vez, puede ayudarnos a comprender mejor el aparato científico de Barad y su temporalidad específica. Lo haré demostrando cómo la intuición de Bergson es onto-epistemológica y la onto-epistemología de Barad, intuitiva.

Bergson describe el acto físico de la medición como un ejercicio convencional que alude a la mente crítica, impuesto a una naturaleza que "no mide, ni cuenta" (Bergson 1907/1998, 218). Al tiempo que afirma estos procedimientos de medición, ya que capitalizan el hecho de que materialidad e intelectualidad son "de la misma naturaleza y se han producido de la misma manera" (219), al mismo tiempo se esfuerza por desplazar este convencionalismo; un desplazamiento que se concreta en la obra de Barad. El movimiento de Bergson hacia una visión baradiana del aparato (científico) puede hacerse explícito a través de su discusión sobre la cámara de cine o del cinematógrafo. Bergson afirma que "*el mecanismo de nuestro conocimiento ordinario es de tipo cinematográfico*" (Bergson 1907/1998, 306; énfasis en el original), es decir, que tomamos instantáneas de una realidad que fluye y que luego encadenamos para hacernos una idea del movimiento. En su famoso ensayo "Introduction to Metaphysics" Bergson afirma que se trata de un movimiento ilegítimo, basado en el tiempo espacializado, con el que nunca nos acercaremos al verdadero movimiento o flujo de la duración (Bergson 1934/2007). Bergson no sólo sugiere que la cámara es una metáfora perfecta para la mente crítica, sino que también cambia nuestra visión de ella para que se convierta en una metáfora que funcione para la mente filosófica, para una visión del conocimiento que funcione para una metafísica intuitiva. Aquí, en total consonancia con Barad, como veremos en breve, Bergson sugiere que busquemos el movimiento, no en las instantáneas encadenadas de la película que entran en el cinematógrafo, sino que pongamos a este último en el centro de la escena, como mi cuerpo, lo que nos hace ver que "[e]l movimiento existe efectivamente aquí; está en el aparato" (Bergson 1907/1998, 305; compárese 1934/2007, 45). Está precisamente en el propio acto de desenrollar, que es duracional, donde se encuentra el movimiento: "Por supuesto, se entiende que lo que se proyecta en esta pantalla, más allá de estas vistas inmóviles en sí mismas [las instantáneas de la película], es el movimiento en el interior del proyector" (Bergson 1934/2007, 217, n. 1), al igual que hay movimiento en el cuerpo cuando buscamos sin descanso reconstituir el movimiento,

cuando seguimos nuestro hábito de espacializar el tiempo (Douglass 1999, 212). El representacionalismo efectuado por el intelecto y materializado en la cámara proporciona "un camuflaje que 'se desliza' sobre la realidad subyacente" (213), la realidad del cuerpo o de la propia cámara. Aquí encontramos, de hecho, una fuerte conexión con la tesis de la complementariedad de Bohr que tanto inspiró a Barad a la hora de establecer su onto-epistemología [6], el movimiento se encuentra "captándolo en su conjunto", y no cuando, habitual e intelectualmente, nos seduce "dividir la película imagen por imagen" (Bergson 1934/2007, 7). De hecho, como comenta Grosz respecto a la lectura que Maurice Merleau-Ponty hace de Bergson, aquí se produce una "equiparación directa de lo epistemológico con lo ontológico, colapsando nuestro conocimiento de la cosa con su ser" (Grosz 2005, 123). El cambio de Bergson respecto al cinematógrafo [7] que ya no está influido por la espacialización, por la cosificación y el representacionalismo, es ontoepistemológica (compárese Bergson 1907/1998, 231). No necesitamos, como hace Olkowski (Olkowski 1999, 135 y ss.), ir más allá de Bergson y acercarnos a Deleuze para llegar a este punto [8]. Ahora se puede decir que el método intuitivo es una onto-epistemología.

Por otra parte, se puede decir que las onto-epistemologías son intuitivas. Barad tiene claro el papel de los aparatos en las distintas metafísicas que considera necesarias. Trabaja con Bohr, que en su ontología modifica la metafísica atomista de Sir Isaac Newton y que, epistemológicamente, rompe la brecha que Descartes suponía que existía entre sujeto y objeto, entre conocedor y conocido (Barad 2003, 813). La onto

epistemología es intuitiva porque parte de lo simple e indiviso (enredo e intra-acción), mientras que permite el corte de este flujo o caudal en una segunda instancia, a manos del científico tradicional newtoniano. De este modo, suscribe la afirmación de Bergson de que se puede pasar de la intuición a la inteligencia, y *no* de la inteligencia (instantáneas) a la intuición (realidad fluyente) (Bergson 1934/2007, 152). Al igual que Bergson, Bohr desplaza el papel del lenguaje, pero también cambia nuestra visión de la medición: "El

lenguaje no representa estados de cosas, y las mediciones no representan estados de ser independientes de la medida" (Barad 2003, 813). Ya hemos visto con Bergson que no es sólo la brecha entre la palabra y el estado (o cosa) lo que tenemos que desplazar, sino también la idea de un estado de cosas, o de un estado del ser *como tal*, como si fuera mensurable a lo largo de las líneas del tiempo espacializado, lo que tenemos que desplazar. La medición "es una instancia donde la materia y el significado se encuentran en un sentido muy literal" (Barad 1996, 166). Sin duda, ésta *no* es la visión convencional de la medición, que Bergson afirmaba como plenamente humanista; los instrumentos de medición también desempeñan un papel, e incluso los llamados objetos, son agenciales. Puede decirse que la luz es una partícula sólo cuando se utiliza un aparato de medición específico, y *realmente* actúa como una onda cuando se utiliza un aparato diferente. Barad define los aparatos como "fenómenos" (Barad 2003, 816), y "los fenómenos son ontológicamente relaciones primitivas, relaciones sin relata preexistentes" (815). Capitalizando con la noción de intra-acción, o más bien, materializándola, Barad muestra así cómo una nueva metafísica percibe el conocedor, lo conocido y el dispositivo de medición como intrínsecamente ligados entre sí, de tal manera que su supuesta función no está predeterminada ni lo están los límites entre ellos (816). En los fenómenos y, por tanto, en los aparatos, "los relata-al-interior-de-fenómenos emergen a través de intra-acciones específicas. Así pues, las intra-acciones efectúan la *separabilidad agencial* - la condición local de *exterioridad-al-interior-de-fenómenos*" (815; énfasis en el original). Al estar todo en flujo, al ser el mundo devenir, los aparatos,

como los cuerpos bergsonianos, actúan y constituyen cortes en este flujo. Así es como leo a Bergson cuando afirma que "[l]os sistemas marcados por la ciencia sólo perduran porque están ligados inseparablemente al resto del universo" (Bergson 1907/1998, 11; énfasis en el original). En un momento metafísico, Barad afirma que "[l]a realidad no está compuesta de cosas-en-sí-mismas [cosificación] o cosas-detrás-de-fenómenos [representacionalismo] sino 'cosas'-en-fenómenos" (Barad 2003, 817), donde los cuerpos humanos y no humanos "cobran importancia" (823). El hecho de que los cortes agenciales estén implicados, hace que Barad también denomine a su metafísica una ético-ontopistemología (Barad 2007, 409, n. 10). ¿Qué cortes se hacen, cuándo y para quién? Aquí se efectúa una nueva concepción materialista de, por ejemplo, la diferencia sexual: la materia no es femenina, sino que puede ser feminizada por el científico tradicional, o el filósofo crítico, y puede influir en su desnaturalización. Observar la complementariedad de "mi cuerpo" de Bergson y el aparato de Barad como fenómeno, para empezar, deshará la naturaleza sugestiva de la conceptualización de Bergson de "mi cuerpo" como conductor entre x e y. Además, Barad afirma que no sólo los vínculos no lineales y no espaciales entre pasado, presente y futuro cobran importancia en la realidad, la cual siempre está en flujo o movimiento. Los cuerpos también cobran importancia de este modo. Cuando los fenómenos, con Barad, son ontológicamente primitivos, no podemos decir que mi cuerpo sea un punto de partida de pleno derecho para una metafísica intuitiva, que se sostiene por sí misma y que siempre está ahí (véase Hill 2008a, 129). Mi cuerpo como aparato, también llega a importar. Aquí encontramos la ruptura, tanto del truco de Dios como de los (múltiples) punto(s) de vista de la teoría feminista del punto de vista y la política de la identidad.

En *Evolución Creadora*, Bergson afirma que "[d]esde nuestra primera mirada al mundo, antes incluso de configurar nuestros cuerpos en él, distinguimos cualidades" (Bergson 1907/1998, 300; cursiva en el original). Las cualidades están en movimiento y cambian constantemente, aunque la mente crítica y científica con la que nos hemos familiarizado trabaja con ellas como recortadas en estados (sucesivos). Bergson afirma:

Ahora bien, en la continuidad de las cualidades sensibles marcamos los límites de los cuerpos. Cada uno de estos cuerpos cambia realmente a cada instante. ... Pero, aunque consideremos la cualidad como un estado estable, el cuerpo sigue siendo inestable, ya que cambia de cualidad sin cesar. El cuerpo preeminentemente ... es el cuerpo vivo; es, además, por él que recortamos los otros, dentro del todo (302)

Luego de este fragmento, Bergson aborda otras dos representaciones (formas de esencias y actos), que también afirma (esto es lo que hace la mente crítica, científica) y descarta (no es así como lo hace preferentemente la mente filosófica). Lo que vemos en el trabajo de Barad es que desarrolla, con Bohr, una visión de la ciencia (de otro modo colonizada por la mente crítica) que cambia cualitativamente todo tipo de ontologías y epistemologías bien conocidas y dialécticamente relacionadas. El hecho de que en su obra reclame una nueva metafísica, sugiere que se trata de un paso aún más profundo, uno que, leyendo la obra de Barad a través de Bergson, se dirige hacia la metafísica o filosofía y la ciencia que la complementa, por ejemplo, por el simple hecho de que "comulgan en la experiencia" (Bergson 1934) o "se encuentran en la intuición" (162). En *Matter and Memory*, Bergson aclara que "el giro de la experiencia" implica, en efecto, un cierto retorno, o revolución del sentido común, como sugerí al principio de este artículo, porque implica el alejamiento del conocimiento "relativo a la estructura

fundamental de nuestra mente" y "solamente a sus hábitos superficiales y adquiridos, a la forma contingente que deriva de nuestras funciones corporales y de nuestras necesidades inferiores" (Bergson 1896/2004, 241; énfasis en el original). Este giro "ilumina el paso de lo inmediato a lo útil" (241; énfasis en el original), y marca el vínculo entre la filosofía y, al menos, las matemáticas (242). Barad deja claro cómo funciona esta complementariedad cuando habla de resoluciones locales y agenciales en los fenómenos, en lugar de resoluciones que tienen un aire de plena fijeza causal, de cosificación o representacionalismo. Tanto Bergson como Barad afirman que "[l]os objetos son proyectos fronterizos" (Haraway 1988, 595). La ética de Barad o, más ampliamente, su feminismo, encuentra su apoteosis en su consideración de los objetos como proyectos de frontera, en el "¿qué cortes se hacen, cuándo y para quién?" y, siguiendo la lectura difractiva, encontramos que una ética similar está en funcionamiento en Bergson. Así pues, ya no tenemos que criticar a Bergson por su falocentrismo asumido; a pesar de la "prueba" del falocentrismo de Bergson, encontrada por Hill, una filosofía feminista afirmativa, una que no se limita a celebrar la obra, puede especificar y reforzar la filosofía, de modo que funcione para el feminismo y la teoría de la diferencia sexual. Aunque Hill afirma que la duración se inserta en la materia, y que el dualismo entre vida activa y materia pasiva es, por tanto, modificado, también afirma que no se lo lleva al extremo, debido a una jerarquía sexual residual. He demostrado, leyendo a Bergson, que el dualismo sí se lleva al extremo, es decir, a una ética feminista. Una onto-epistemología de la duración nos permite conceptualizar la materia-hecha-femenina como un concepto preexistente, que es una invención de la mente crítica y científica, es decir, una intervención espacializadora en la evolución creativa. La diferente metafísica bergsoniana-baradiana, cuyo punto de partida es mi cuerpo como aparato, nos permite pensar la vida y la materia como enredadas, duracionales y agenciales; una realidad que hay que captar con conceptos fluidos y en movimiento.

NOTAS

Quiero dar las gracias a Rick Dolphijn, a los participantes del seminario Contemporary Cultural Theory de la Universidad de Utrecht, a Gaston Franssen y a los dos revisores anónimos de *Hypatia* por sus acertados comentarios, y a Piet van de Kar por su inmediata reacción.

Karen Barad utiliza la expresión "un punto de partida diferente, una metafísica diferente" en su artículo "Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter" (Barad 2003, 812) para transmitir la necesidad de un cambio epistémico que se aleje del representacionalismo y la cosificación. Desde un punto de vista difractivo, la frase también transmite el núcleo de la filosofía de Henri Bergson.

[1] Kember (2006) es uno de los pocos artículos que habla sobre Bergson y Barad. Kember, sin embargo, habla de los eruditos sucesivamente, mientras que yo intento que hablen entre sí. Richard A. Cohen, en su contribución a *The New Bergson*, ofrece una lectura singular y difractiva de Bergson y Maurice Merleau-Ponty sin utilizar el término ni hablar de los beneficios de la estrategia de lectura (Cohen 1999, 27-28)

[2] Barad distingue entre "cortes cartesianos"- cortes que sugieren distinciones inherentes entre, por

ejemplo, objetos y sujetos de investigación- y cortes “agenciales”- cortes locales que se materializan en el devenir del mundo. A continuación me referiré a estos últimos.

[3] Bergson utiliza el “realismo parcial” en una carta a John Dewey, fechada el 03 de enero de 1913, afirmando que lo que pretendía hacer en *Materia y Memoria* era atravesar el realismo y el idealismo (véase Mullarkey 1999, 86).

[4] En una entrevista que Rick Dolphijn y yo mantuvimos con Barad en la 7ª Conferencia Europea de Investigación Feminista celebrada el 06 de Junio de 2009 en la Universidad de Utrecht, Barad se refirió a la obra de Jacques Derrida al afirmar la temporalidad no lineal. Su lectura se acercaba a la duración bergsoniana.

[5] Tomo prestada la formulación “la inserción de la duración en la materia” de Grosz 2005, 111.

[6] Bohr no aparece en la obra de Bergson. Sin embargo, éste, aparte de su lectura de Albert Einstein como promotor del tiempo espacializado, afirma los recientes desarrollos de la física en *El Pensamiento y lo Moviente*, y es explícito acerca de la visión de Alfred North Whitehead sobre la materia en movimiento (Bergson 1934/2007, 56, 220-21, n.12). Además, Timothy S. Murphy afirma que “la refutación del determinismo en el ámbito cuántico por parte de Bohr repite aspectos clave de la defensa de Bergson del libre albedrío, como la imposibilidad de romper un proceso de movimiento o cambio en la duración (Murphy 1999, 73). Murphy también afirma que refutaciones contemporáneas de la relatividad de Einstein (por ejemplo, la de David Bohm) afirman tanto la tesis de la complementariedad de Bohr y la duración de Bergson/Deleuze, porque ambas permiten una serie de actualizaciones del tiempo como multiplicidad virtual, por ejemplo, en distintos dispositivos experimentales (Murphy 1999, 73-77).

[7] Hay que hacer dos comentarios aquí. Primero, el cinematógrafo modificado no sirve como metáfora, porque puede encenderse y apagarse y funciona con un número calculable de imágenes (Bergson 1934/ 2007, 128-29). Además, Bergson solo habla de la (experiencia de) los huecos entre las instantáneas y no la espacialización de la proyección 3D, proyectada como 2D (Douglass 1999, 215). En segundo lugar, mi lectura de Bergson desplaza la metáfora así trabajada hacia la mirada, hacia el propio cinematógrafo en movimiento, en lugar de hacia la cadena de instantáneas inmóviles, complementando un cambio provocado por Deleuze, quien en *Cine 1: La imagen-movimiento* de 1983, complementa a Bergson al afirmar que él, por razones obvias, solo se fijó en (la experiencia de ver) el cine antiguo, que en efecto, funciona según el encadenamiento de planos y evoca la inquietud corporal mencionada (Douglass 1999, 214). La imagen-movimiento de Deleuze, sin embargo, solo está en proceso de institucionalizarse, es decir, nuestra experiencia del cine sigue siendo principalmente una experiencia de espacialización (216- 17; compárese con Smelik 2009).

[8] Olkowski aboga por la necesidad de ir más allá de Bergson porque Bergson argumenta, como he mencionado anteriormente, que “la intuición inmediata y el pensamiento discursivo son uno en la realidad concreta”. Según Olkowski, esto no empuja nuestra ontología lo suficientemente lejos, es decir, hacia una “ontología del devenir, el ser del devenir”, porque seguimos obstaculizados por el intelecto, por el utilitarismo (Olkowski 1999, 133).

REFERENCIAS

Ansell-Pearson, Keith. 2007. Introduction to Henri Bergson, Mind-energy. Basingstoke, UK: Palgrave MacMillan, pp. xi-xli.

Barad, Karen. 1996. Meeting the universe halfway: Realism and social constructivism without contradiction. In Feminism, science, and the philosophy of science, ed. Lynn Hankinson Nelson and Jack Nelson. Dordrecht: Kluwer Press, pp. 161-94.

_____. 2001. Re(con)figuring space, time, and matter. In Feminist locations: Global and local, theory and practice, ed. Marianne DeKoven. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, pp. 75-109.

_____. 2003. Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter. Signs: Journal of Women in Culture and Society 28 (3): 80.

_____. 2007. Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durham, N.C.: Duke University Press.

Bergson, Henri. 1896/2004. Matter and memory, Trans. Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer. 5th ed. Mineola, N.Y.: Dover Publications.

_____. 1889/1913. Time and free will: An essay on the immediate data of consciousness, Trans. F. L. Pogson. 3rd ed. London: George Allen.

_____. 1907/1998. Creative evolution, Trans. Arthur Mitchell. Mineola, N.Y.: Dover Publications. . 1934/2007. The creative mind: An introduction to metaphysics, Trans. Mabelle L. Andison. Mineola, N.Y.: Dover Publications.

Braidotti, Rosi. 1994. Sexual difference as a nomadic political project. In Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory. New York: Columbia University Press, pp. 146-72.

Cohen, Richard A. 1999. Philo, Spinoza, Bergson: The rise of an ecological age. In The new Bergson, ed. John Mullarkey. Manchester, U.K.: Manchester University Press, pp. 18-31.

Deleuze, Gilles. 1956/2002. Bergson's conception of difference. In Desert islands and other texts 1953-1974, ed. David Lapoujade, Trans. Michael Taormina. Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 32-51

_____. 1966/1991. Bergsonism, Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York: Zone Books.

Deleuze, Gilles, and Felix Guattari. 1980/1987. A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. 1991/1994- What is philosophy?, Trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press.

Douglass, Paul. 1999. Bergson and cinema: Friends or foes? In *The new Bergson*, ed. John Mullarkey. Manchester, U.K.: Manchester University Press, pp. 209-27.

Grosz, Elizabeth. 2000. Deleuze's Bergson: Duration, the virtual and a politics of the future. In *Deleuze and feminist theory*, ed. Ian Buchanan and Claire Colebrook. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 214-34.

_____. 2004- *The nick of time: Politics, evolution, and the untimely*. Durham, N.C.: Duke University Press.

_____. 2005. *Time travels: Feminism, nature, power*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Haraway, Donna. 1988. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies* 14 (3): 575-99.

_____. 1992/2004. The promises of monsters: A regenerative politics for inappropriate/ d others. In *The Haraway reader*. New York: Routledge, pp. 63-124.

_____. 1997. *Modest_witness@second_millennium.femaleman@_meets_oncomouse™: Feminism and technoscience*. New York: Routledge.

Hill, Rebecca. 2008a. Interval, sexual difference: Luce Irigaray and Henri Bergson. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 23 (1): 119-31.

_____. 2008b. Phallocentrism in Bergson: Life and matter. *Deleuze studies* 2 supplement. In *Deleuze and gender*, ed. Claire Colebrook and Jami Weinstein. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 123-36.

Kember, Sarah. 2006. Creative evolution? The quest for life (on Mars). *Culture machine's interzone*, <http://www.culturemachine.net/inex.php/cm/article/viewArticle/235/216> (accessed August 12, 2009).

Kirby, Vicki. 1997. *Telling flesh: The substance of the corporeal*. New York: Routledge.

Mullarkey, John. 1999. Introduction: *La philophy nouvelle*, or change in philosophy. In *The new Bergson*, ed. John Mullarkey. Manchester, U.K.: Manchester University Press, pp.1-16.

Murphy, Timothy S. 1999. Beneath relativity: Bergson and Bohm on absolute time. In *The New Bergson*, ed. John Mullarkey. Manchester, U.K.: Manchester University Press, pp.66-81.

Olkowski, Dorothea. 1999. *Gilles Deleuze and the ruin of representation*. Berkeley, La: University of California Press.

_____. 2000. Introduction: What are feminist enactments? In *Resistance, flight, creation: feminist enactment of French philosophy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, pp.1-21.

Smelik, Anneke. 2009. Lara Croft, *Kill Bill*, and feminist film studies. In *Doing gender in media, art and culture*, ed Rosemarie Buikem and Iris van der Tuin. London: Routledge, pp. 178—92.

Van der Tuin, Iris, and Rick Dolphijn. 2010. The transversality of new materialism. *Women: A cultural*

Review, forthcoming.