



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

DEBAISE, D. (2016) PARA UNA ECOLOGÍA DE LAS SUBJETIVIDADES. LA HERENCIA METAFÍSICA DE BRUNO LATOUR.

**EN REVISTA DIFERENCIA(S). N°3. AÑO 2. NOVIEMBRE 2016. ARGENTINA.
ISSN 2469-1100. PP. 82-96.**

RECIBIDO 15/07/2016
APROBADO 03/09/2016



PARA UNA ECOLOGÍA DE LAS SUBJETIVIDADES. LA HERENCIA METAFÍSICA DE BRUNO LATOUR

DIDIER DEBAISE

RESUMEN

El objetivo del presente artículo es proponer una lectura de la obra de Bruno Latour inscribiéndola en una tradición que llamamos “neomonadológica”. La característica principal de tal enfoque consiste en el intento simultáneo de separar al sujeto de toda cuestión antropológica, tanto como a la naturaleza de toda idea de sustancia. En breve, se trata de una filosofía que llama a una concepción pluralista de la naturaleza, hecha de distintos niveles de subjetividades, humanas y no-humanas.

PALABRAS CLAVE FILOSOFÍA ESPECULATIVA; MONADOLOGÍA; FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA; TARDE; WHITEHEAD; LATOUR

ABSTRACT

This paper proposes a reading of Bruno Latour's work by inscribing his thought within a “neomonadological” tradition. The specificity of this approach consists in simultaneously detaching the subject from anthropological questions and nature from the idea of an innate substance. In short: such a philosophy calls for a pluralistic conception of nature made of various levels of human and non-human subjectivities.

KEY WORDS SPECULATIVE PHILOSOPHY; MONADOLOGY; PHILOSOPHY OF NATURE; TARDE; WHITEHEAD; LATOUR

INTRODUCCIÓN

La cuestión de la naturaleza, luego de un largo eclipse en la filosofía, está nuevamente en el centro de los debates contemporáneos. ¿Cómo podría ser de otro modo dada la radicalidad de las transformaciones que animan la ecología hoy? ¿Cómo podríamos aún establecer criterios de conocimiento, definir cuadros epistemológicos, establecer las condiciones de un compromiso ético y político, construir ontologías, sin hacer referencia directamente a la cuestión acerca de qué es la naturaleza y de qué está compuesta? Me parece que uno de los grandes cambios a los que asistimos, primordialmente gracias a la etología, y que quizás no ha encontrado aún toda su fuerza especulativa, es la transformación de la cuestión de las subjetividades.

Hoy todo nos obliga a abandonar las oposiciones y bifurcaciones que han marcado las relaciones entre naturaleza y subjetividad. Es tiempo de construir el problema de un modo diferente, escapando a la dicotomía entre el sujeto y la naturaleza y reestableciendo un nuevo vínculo, más directo y más constitutivo. Y si, en lugar de oponerlos, hiciésemos de la subjetividad, no una fase ni un lugar de la experiencia de la naturaleza, sino su realidad primera, su punto último de existencia; y si, en lugar de interpretar la naturaleza como un proceso indiferenciado e impersonal, a saber, una suerte de “indefinido [apeiron]”, “origen de todas las especies de ser, anterior a la individuación” (Simondon, 1989:196), la convirtiéramos en el resultado de innumerables actividades subjetivas que, en diferentes escalas, se vincularían unas con otras, formando verdaderos ensambles u órdenes de la naturaleza ¿no tendríamos entonces una visión completamente diferente de los vínculos entre sujeto y naturaleza?

Para elaborar una reflexión de la naturaleza en la que se reconozca la existencia de innumerables focos de subjetividad, de centros plurales de experiencia –aquello que llamaría un “panexperencialismo” [*panexperientialisme*] (Debaise, 2015)–, encontramos recursos esenciales en el trabajo de Bruno Latour, pero a condición de resituarlo en sus herencias metafísicas. Así, en un artículo titulado “On recalling ANT”, Latour escribe: “La subjetividad, la corporalidad no es más una propiedad de los humanos, de los individuos, de los sujetos intencionales, sino una realidad exterior, es una propiedad de la naturaleza” (Latour, 1999:23). Más que una constatación, es el anuncio de un programa, parcialmente entramado por la teoría del actor-red, pero que debería ser aún amplificado en el marco de una nueva “metafísica” o de un “empirismo metafísico”¹ como lo llama Latour. Esta metafísica buscaría desarrollar, simultáneamente, la noción de “subjetividad” de su anclaje exclusivamente antropológico u humano, y la noción de naturaleza de toda sustancialidad o realidad propia. Es a estas preguntas de nuevo género que ella llamaría: ¿Qué es una subjetividad no-humana? ¿Cuáles serían sus características principales? ¿La noción podría aplicarse – y a qué precio – a las realidades biológicas, físicas y, porque no, técnicas? Y, al proyecto a la vez especulativo y político: ¿Cómo pensar la composición de la naturaleza a partir de esas “subjetividades” no humanas?

Si bien estas preguntas están aún en ciernes, ellas no han surgido de ninguna parte, sino de los precursores y de las filiaciones que atraviesan los libros de Latour. Mi ambición es instaurar aquello que llamaré, esperando darle más amplitud aquí, una “metafísica” de las subjetividades no-humanas. Para hacer esto, expondré una doble herencia, insistente en el trabajo de Latour, y omnipresente en su libro sobre los *Modos de existencia*, a saber: Gabriel Tarde y Alfred North Whitehead. Mediante una lectura cruzada, busco seguir la forma en la que ellos han intentado, cada uno a su manera, desarrollar un nuevo concepto de subjetividad. Mi objetivo es entonces establecer una filiación posible para esta metafísica a la que nos convoca Latour, así como seguir las torsiones particulares que el autor establece al interior de ella. Sin duda, al inscribir el proyecto de Latour en esta vía, lo ligo a una perspectiva particular, sería posible oponerle otras filiaciones y otras direcciones; en este sentido, no pretendo en absoluto aportar una clave de interpretación unívoca o la única manera de trazar la herencia de su proyecto. Mi pregunta es más acotada: ¿Qué podría ser una subjetividad no-humana?

¹ La idea de una “metafísica empírica” ha sido especialmente desarrollada por Latour en el marco del encuentro realizado en 2007 en Cerisy, titulado “Ejercicios de metafísica empírica” [“Exercices de métaphysique empirique”], donde presentó el manuscrito de la primera versión de Investigación sobre los modos de existencia (Latour, 2012). Ver: <http://www.ccic-cerisy.asso.fr/latour07.html>.

UN NUEVO ESPACIO DE SUBJETIVIDADES

Latour ofrece una indicación en su artículo sobre el pensamiento de Gabriel Tarde y sus relaciones con las teorías del actor-red:

Las agencias con las que tenemos que tratar, aquellas que verdaderamente hay que considerar si queremos explicar algo, no son agentes humanos ni estructuras sociales sino las mónadas mismas en sus esfuerzos por constituir agregados inestables (que llamaremos actantes o entelequias creadoras de mundos) (Latour, 2002:13).

Si bien este pasaje no define aún aquello que podría ser una subjetividad, indica el marco filosófico a partir del cual el concepto sería más adecuadamente planteado, a saber: la monadología. Si se piensa en el hecho de que el libro de Tarde, *Monadología y sociología*, es uno de los primeros y que sólo habría podido convocar muy escasamente la atención de sus lectores –que prefirieron retomar *Las leyes de la imitación*–, el pasaje de Latour puede sorprender. En efecto, este autor no duda en retomar uno de los aspectos del pensamiento de Tarde más controvertidos, a saber: la introducción del proyecto monadológico en las ciencias sociales. Este aspecto nos parece fundamental puesto que, detrás de la simple referencia a Tarde, se manifiesta la voluntad de Latour de heredar explícitamente el proyecto monadológico. Lejos entonces de tratar de “salvar” a Tarde de sus restos de metafísica, Latour los ubica explícitamente en el centro de su pensamiento y de las recuperaciones que propone hacer, atendiendo a las potencialidades de una aproximación monadológica en todos los niveles de la experiencia; incluso las ciencias podrían ser pensadas como los modos por los cuales las mónadas “se propagan y dan sentido a su actividad creadora del mundo”(Latour, 2002: 13).

Todo indica entonces la importancia de la noción de mónada. Si queremos comprender aquello que podría ser una subjetividad no-humana, es al estatus de la monada al que debemos atender. En sus textos, Latour las trata ya sea a partir de oposiciones –principalmente con respecto a nociones tales como “sujetos intencionales”, “individuos”, “subjetividades conscientes”–, ya sea a partir de sustantivos que hacen referencia a acciones –tales como: “la actividad”, “la captura” o, incluso, “la potencia de actuar” (*agency*). En una palabra, la noción de mónada no encuentra una definición positiva más que en la expresión de una actividad. Sin embargo, ¿cómo calificarla? Lo más evidente es la vuelta al origen mismo de la concepción de Tarde y a su fascinación por la definición leibniziana del sujeto, a saber: aquel que es capaz de percepciones y de apetitos (Leibniz, 1991:134). No cabe duda de que Tarde fue marcado por esta definición del sujeto en la confluencia de dos fuerzas, de no tenerlas en cuenta, la definición no sería más que una pura abstracción. Evidentemente no hay lugar aquí para recortar los ejes y la coherencia de la concepción leibniziana del sujeto, pero sí para indicar cuáles sería las consecuencias más importantes para las recuperaciones que fueron hechas por Tarde y Whitehead, y, a través de ellos, por Latour. Con todo, podemos ver allí el importante intento de escapar a la concepción del sujeto propia del paradigma de la consciencia o de la apercepción. En efecto, ni la “percepción” –definida como un “estado transitorio que involucra y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple” (Leibniz, 1991: 130)– ni la “apetición” –definida como “la acción del principio interno que produce el cambio o el pasaje de una percepción a otra” (Leibniz, 1991: 131)– reenvían a una facultad cualquiera y, menos aún, a la consciencia o a la “apercepción” (Leibniz, 1991:130). La sobrevaloración de la apercepción ha llevado a creer, como lo escribe Leibniz, que “sólo los espíritus eran Mónadas y que no había almas de los animales ni de otras entelequias” (Leibniz, 1991:130). Despejando de este modo al sujeto de la apercepción, Leibniz presenta los medios para una expansión considerable de su campo de aplicación, de donde se trataría de retomar la ambición. Creemos que es posible entonces leer la proposición de Latour, aquella de una subjetividad liberada de todo sujeto intencional, como una manera de retomar la distinción de Leibniz entre la percepción, constitutiva del sujeto, y la apercepción, relevante para una modalidad específica de existencia.

Luego, la afirmación, ya contenida en la definición de la percepción, según la cual las “mónadas tienden todas confusamente al infinito, al todo” (Leibniz, 1991:159), pero “son limitadas y distinguidas por los diferentes grados de sus distintas percepciones” (Leibniz, 1991:159), desplaza completamente la cuestión de

los límites y de la identidad del sujeto o, más ampliamente, de su finitud. Como lo escribe Tarde, en eco con la reflexión de Leibniz: “ningún medio para detenerse sobre está pendiente hasta lo infinitesimal, que deviene, cosa seguramente desatendida, la clave del universo entero” (Tarde, 1999:37). El sujeto deviene infinitesimal, las pequeñas percepciones que lo constituyen se extienden al infinito bajo modalidades que, aunque sean cada vez más imperceptibles, no son menos determinantes. Así, Tarde resalta el aspecto central para una redefinición del sujeto: “Sean lo que sean, existirían pues los verdaderos *agentes*, esos pequeños seres de los que decimos que son infinitesimales, existirían las verdaderas *acciones*, esas pequeñas variaciones de las que decimos que son infinitesimales” (Tarde, 1999:40). Se trata de poner en correspondencia un pluralismo radical – cuyo principio es que lo real se constituye a partir de un “hormigueo de individualidades innovadoras, cada una, sui generis, marcada por su propio sello, reconocible entre miles (Tarde, 1999: 65)– con, por otra parte, un pensamiento de la univocidad, afirmando “la discontinuidad de los elementos y la homogeneidad de su ser” (Tarde, 1999:65).

LAS POTENCIAS DE LA POSESIÓN

Latour observa allí otra consecuencia mayor: la puesta en cuestión del principio de identidad. Siempre en relación a Tarde, escribe que:

En filosofía no hay nada más estéril que la identidad –por no mencionar las políticas de la identidad– porque crea solidaridades y compromisos que son difíciles de cumplir; pero ¿si existiera una filosofía de la posesión– y tal vez políticas de la posesión? (Latour, 2002:15).

Esta puesta en cuestión no es únicamente una posición filosófica, una elección puramente especulativa; es una necesidad derivada de las prácticas ligadas a las teorías del actor-red (TAR); ella forma la matriz. Así, “este rechazo de la filosofía de la identidad tiene una consecuencia más –que es crucial para nosotros, los sociólogos de la TAR– sobre el estatus de los no-humanos, por los cuales somos criticados tan a menudo” (Latour, 2002:15). Esta puesta en cuestión del principio de identidad, más o menos explícita en el marco de las teorías del actor-red, las abre, según Latour, hacia una nueva orientación en la cual el término mayor es el de la “posesión”. Si bien esta idea ya se encontraba en la teoría de las percepciones de Leibniz, es a Tarde a quien Latour vuelve para hallar el eje central de una filosofía general, es allí donde se encuentran en acto los efectos de tal perspectiva en una historia de la ontología:

Hasta aquí toda la filosofía se ha fundado sobre el verbo *Ser*, cuya definición parecía la piedra filosofal a descubrir. Se puede afirmar que, si hubiera sido fundada sobre el verbo *Tener*, muchos debates estériles, muchos pataleos del espíritu sobre el mismo lugar habrían sido evitados. Imposible deducir de este principio, *yo soy*, a pesar de toda la sutileza del mundo, ninguna existencia más que la mía; de allí la negación de la realidad exterior (Tarde, 1999:86).

De la “nutrición en el mundo viviente” al “derecho en el mundo social”, pasando por “la percepción en el mundo intelectual”, la filosofía de Tarde se presenta como una vasta indagación sobre las modalidades de la posesión. Todo sujeto implicaría un cierto tipo de interrogantes concretos: ¿Está inscripto en posesiones unilaterales o recíprocas? ¿En qué relación es el actor de una posesión y en qué otra es el objeto? ¿Cuántos elementos, y con qué intensidad, están comprometidos en estas relaciones de posesión? Así: “luego de miles de años, catalogamos las diversas maneras de ser, los diversos grados de ser, y jamás hemos tenido la idea de clasificar las diversas especies, los diversos grados de la posesión” (Tarde, 1999:89). Tal es el programa que Latour hace propio cuando escribe:

No hay manera de escapar a la lógica de Tarde. Tomemos como ejemplo cualquier mónada; si vemos cuáles son sus propiedades y sus propietarios, lograremos definir todo el cosmos; esto no se puede realizar si solamente se intenta definir la existencia de una entidad aislada (Latour, 2002:15).

Todo sujeto tiende a una expansión máxima, utilizando innumerables medios de captura afín de mantener las alianzas provisionarias o para conquistar otras en vistas de mantener su dominación.

Los límites de su ejercicio son siempre externos: “el ambicioso sueño de ninguna de ellas se cumplirá por completo, y las mónadas vasallas se sirven de la mónada señor feudal mientras que ésta las utiliza” (Tarde, 1999:93). La diferencia entre la “mónada vasalla” y la “mónada señor feudal” no es una diferencia de naturaleza, sino una diferencia pragmática: en un medio particular, un sujeto es reforzado, por sus proximidades con otros, y deviene entonces capaz de una posesión acrecentada. Puesto que “ellas forman parte las unas de las otras, pero pueden corresponderse más o menos” (Tarde, 1999:93). Por consiguiente, ya no existe ninguna razón *a priori* para separar las formas más corrientes de la existencia social, aquellas de los colectivos inscriptos en las relaciones de poder, de resistencia y de dominación, de aquello que constituye a cada uno de los sujetos. Tendríamos así un teatro microscópico de guerras, conquistas, traiciones y pacificaciones jugándose para cada uno de los sujetos –un drama que se multiplicaría al infinito. ¿Por qué las ideas, las percepciones, los deseos, las creencias constitutivas de un sujeto no presentarían, ellas mismas, sus conquistas sobre otras? ¿Por qué ellas no marcharían en pos de ampliar su posesión? Tener una idea ¿no es acaso esencialmente ser poseído simultáneamente por ella y por una multiplicidad de otras que le están asociadas durante un tiempo? ¿Acaso una creencia no lleva inmediatamente consigo a otras creencias que le están sometidas de modo provisorio, hasta que, por la introducción ocasional de una nueva, las relaciones se transforman? Los deseos y las creencias, las invenciones y las variaciones, están ellos mismos animados por ese gran principio: “Todo ser pretende, no ser apropiado a los seres exteriores, sino apropiarse/los” (Tarde, 1999: 89).

Pero vayamos aún más lejos: ¿no sería posible hacer del concepto de posesión un término verdaderamente metafísico, un término central para la interpretación de toda existencia, ya sea ésta física, biológica, psicológica o social? Es aquí que la referencia a Whitehead llega para completar el enfoque monadológico de Tarde. En un contexto muy diferente, y en total ignorancia de los trabajos de este último, Whitehead desarrolla un ensayo de metafísica en el que el concepto de posesión ocupa un lugar central. El principio de esta cosmología es que “los muchos, que forman disyuntivamente el universo, se tornan la ocasión actual única [sujeto], que es el universo conjuntivamente” (Whitehead, 1995:72). O, incluso: “el principio metafísico último es el avance de la disyunción a la conjunción, que crea una entidad nueva, diferente de las entidades dadas en disyunción” (Whitehead, 1995:73). Es la posesión, o, en los términos más técnicos de Whitehead, la prehensión, la que opera el pasaje de la pluralidad de seres a la unidad de una nueva existencia. Ella es la operación interna al mundo por la cual emerge un nuevo centro subjetivo de experiencia. No se trata de una síntesis del mundo sino de una *toma* o de una *contracción*. Todo ocurre entonces como si el universo no cesara de contraerse en una multiplicidad de centros de experiencia, perspectivas del conjunto de aquello que existe. Es, cada vez, un punto de perspectiva, no sobre sino *de* la naturaleza, un devenir subjetivo, que es, al mismo tiempo, un centro de posesión.

Es aquí que una distinción importante debe ser establecida, señalada por Latour, entre la monadología y la neo-monadología. Si el proyecto leibniziano puede legítimamente ser descripto como el punto de partida de una metafísica de las subjetividades no-humanas, que encuentra en Tarde y en Whitehead sus principales herramientas, esto no reduce en absoluto la ruptura necesaria que existe con respecto a aquel proyecto inicial. “A diferencia de Leibniz, las mónadas en Tarde no se encuentran conectadas por una armonía preestablecida; por supuesto tampoco existe, para Tarde, un Dios que las mantenga unidas o que las pacifique” (Latour, 2002:13). Para decirlo aún de otro modo, a una *lógica de la expresión*, habría que oponer una *lógica de la posesión*. En efecto, en una lógica de la expresión “el mundo, como expresión común de todas las mónadas, preexiste a sus expresiones” (Deleuze, 1968:68). Ciertamente, el universo « no existe

por fuera de aquello que se expresa, por fuera de las mónadas mismas; pero estas expresiones reenvían a la expresión como el requisito de su constitución” (Deleuze, 1968:68). Aquello que funda la teoría de la expresión es el presupuesto de un mundo común, multiplicado, como escribe Leibniz, por sus perspectivas, pero jamás formalmente único. Con la neo-monadología, es el universo mismo el que se multiplica, tanto como contrae, los sujetos producen universos que les son propios por la operación de posesión de otros. Cada sujeto es así el centro de emergencia de un nuevo universo, el cual está, sin embargo, formado de los mismos materiales, pero esta vez, a diferencia de Leibniz, este material común no es más el universo expresado, predado, sino únicamente la ligazón de otros sujetos por el modo de la captura que allí tiene lugar. La cuestión no es ya saber cómo un universo común se actualiza en una multiplicidad de sujetos, sino, a la inversa, saber cómo esta multiplicidad puede producir uno o varios universos comunes. Ésta es una cuestión relevante, según Latour, para un enfoque cosmopolita (Latour, 2011).

Llegamos así a un problema particularmente importante: la constitución de las redes y, a través de ellas, aquel de la composición de un mundo pluralista. Ensayemos entonces la posibilidad de re-trazar la génesis conceptual a partir de los elementos que hemos presentado hasta el momento. Si la realidad última es monádica, y si una mónada se define esencialmente como una actividad posesiva por la cual es capturado el conjunto de las demás mónadas, podemos decir entonces que toda existencia es fundamentalmente social. El carácter social o relacional de los sujetos ya no es una situación secundaria y accidental; es constitutivo de su ser, puesto que un sujeto no es otra cosa que una actividad posesiva. A partir de esta definición del sujeto podemos comprender especialmente una de las proposiciones centrales de Tarde: “Toda cosa es una sociedad, todo fenómeno es un hecho social” (Tarde, 1999:58). De la misma manera que convendría abandonar la noción de subjetividad de su inscripción exclusivamente humana, conviene ahora liberar a la noción de sociedad de toda reducción antropológica. Así, escribe Latour:

La idea de Tarde es sencilla: si existe algo especial en la naturaleza humana, no se encuentra determinado por ningún tipo de oposición fuerte respecto de los otros tipos de agregados y, con certeza, tampoco se encuentra determinado por algún tipo de orden simbólico arbitrariamente impuesto que la separaría de la “mera materia”. Ser una sociedad de mónadas es un fenómeno completamente general, es el material con el cual se construye el mundo. No existe nada especialmente nuevo en el reino humano (Latour, 2002: 5).

El término sociedad en Tarde, tanto como en Whitehead, no tiene que ver con las representaciones, las instituciones o un orden simbólico entre los humanos. Conciérne directamente a la existencia en tanto tal: “un objeto físico ordinario, que tiene duración temporal, es una sociedad” (Whitehead, 1995:91), una roca, una célula, un hombre, “un pólipo, un cerebro, una piedra, un gas, una estrella, están formados por una colección de mónadas mucho más vasta que las sociedades humanas” (Latour, 2002:6). Tarde ofrece innumerables ejemplos de estas actividades inmanentes que se ubican en el corazón de todo proceso colectivo. Por ejemplo, en *Monadología y sociología*, no duda en hacer corresponder directamente las organizaciones sociales y biológicas:

Puesto que el cumplimiento de la función social más simple, la más banal, la más uniforme desde siglos, puesto que, por ejemplo, el movimiento de conjunto un tanto regular de una procesión o de un regimiento exige, lo sabemos, tantas lecciones previas, tantas palabras, tantos esfuerzos, tantas fuerzas mentales dispensadas casi en pura pérdida, ¡qué no hace falta pues energía mental, o cuasi mental, esparcida a raudales, para producir esas complicadas maniobras de las funciones vitales simultáneamente cumplidas, no por miles, sino por millones de actores diversos, todos —tenemos razones para pensarlo— esencialmente egoístas, todos tan diferentes entre ellos como los ciudadanos de un vasto imperio! (Tarde, 1999:52).

Pero Tarde no quiere decir que de la célula al regimiento o a la procesión se trataría exactamente de la misma realidad; tampoco quiere decir que si conociésemos las realidades primeras (como, por ejemplo, la célula al nivel del organismo) sería posible hacer derivar de allí las realidades más complejas. Por el contrario, invierte completamente la perspectiva y muestra que aquello que es presentado como punto de partida es ya el resultado de un número infinito de actores, elementos, que lo producen y lo mantienen en su existencia.

¿Qué es una sociedad? Es “la posesión recíproca, bajo formas extremadamente variadas, de todos por cada uno” (Tarde, 1999:52). En otros términos, una sociedad es aquello que podríamos llamar una “dinámica de posesión”, una multiplicidad de operaciones por las cuales los seres deseantes, ávidos, producen, por sus encuentros, por sus convergencias, oposiciones y alianzas, los lazos que los mantienen unidos, tanto tiempo como sea posible, en una historia común. Si buscamos dar cuenta de las sociedades –ya sean las células, los cuerpos, las técnicas–, deberemos explorar una multiplicidad de niveles de organización, todos producidos por las actividades immanentes de sus miembros que se limitan mutuamente y asumen una historia común a partir de la cual ellos derivan. El sujeto es una pura abstracción si se lo sustrae de sus posesiones, pero, recíprocamente, todas las dinámicas complejas, las redes de existencia son puramente formales si no se toman en cuenta los sujetos que las producen y que se encuentran allí implicados. Así, “cuando se desea comprender una red, hay que observar a través de los actores; pero cuando se quiere comprender a un actor, hay que observar a través de la red las acciones que éstos trazaron” (Latour, 2013:29).

CONCLUSIÓN

Ahora podemos volver a la proposición de Latour y precisar las razones por las cuales nos parece tan importante desarrollar una metafísica de los sujetos no-humanos. A primera vista, el proyecto parece toparse con innumerables dificultades y paradojas: si la metafísica busca sustraer los acontecimientos de la naturaleza ² de toda inscripción exclusivamente antropológica, humana, ¿no es acaso evidente que ella no puede hacerlo más que despojándose de todo abordaje subjetivo de la naturaleza? Y, si ella busca efectivamente integrar la noción de sujeto a su investigación sobre la naturaleza, ¿no estaría obligada a hacerlo más que en una dimensión particular, una fase³ o una etapa, en un proceso más profundo que sería *el devenir de la naturaleza misma*? ¿Qué podemos esperar entonces de la puesta en relación de dos términos que han cristalizado en tendencias tan opuestas de la filosofía contemporánea? De un costado, el proyecto de una antropología filosófica que intenta pensar la naturaleza a partir de su inscripción en un sujeto, en el que tiene lugar efectivamente la experiencia. Del otro, una filosofía de la naturaleza que se da como programa el despejar sus características, sin referirlas directamente a un sujeto antropológico. La alternativa parecería inevitable y todo intento de puesta en relación entre el sujeto y la naturaleza parecería tener que inscribirse necesariamente en una u otra de estas vías.

La propuesta de Latour nos permite tomar el problema de un modo diferente, sorteando esta alternativa y reestableciendo una nueva relación, más directa y más constitutiva. En lugar de oponer sujeto y naturaleza, permite hacer del sujeto no ya una fase ni un foco de experiencias de la naturaleza, sino su *realidad primera*, su punto último de existencia; en lugar de interpretar la naturaleza como un proceso indiferenciado e impersonal, suerte de “*apeiron*”, “origen de todas las especies del ser, anterior a la individuación” (Simondon, 1989:196), la explica como el resultado de innumerables actividades subjetivas que, a distintas escalas, se relacionan las unas con las otras y forman verdaderos ensambles u órdenes de la naturaleza. En segundo lugar, esta propuesta nos conduce, sin duda, a una extraña concepción, pero, sin embargo,

2 Tomamos aquí el término acontecimiento en un sentido amplio. Como escribe Gilles Deleuze en el capítulo de El Pliegue que consagra a la filosofía de Whitehead: “Un acontecimiento no sólo es “Un hombre es aplastado”: la gran pirámide es un acontecimiento, y su duración durante una hora, 30 minutos, 5 minutos...un paso de la Naturaleza, o un paso de Dios, una mirada de Dios” (Deleuze, 1988:106).

3 La expresión “fases de individuación” es de Gilbert Simondon. Especialmente en *L'individuation psychique et collective*, Simondon escribe: “la unidad y la identidad sólo se aplican a una de las fases del ser, posterior a la operación de individuación” (Simondon, 1989:13-14).

no tan alejada de aquella imaginada especialmente por William James cuando escribía en sus cuadernos que se trataría de pensar un universo

de vidas personales (que pueden presentar diferentes niveles de complejidad, ser tanto suprahumanas o subhumanas como humanas), que se conocen las unas a las otras de diferentes modos [. . .], que evolucionan y cambian genuinamente a partir de sus esfuerzos y juicios, y, por su interacción y logros acumulativos, componen el mundo (*James, 1920:443-444*).

Esta concepción pluralista de la naturaleza nos obliga simultáneamente a sustraer al concepto de sujeto de toda inscripción antropológica y al concepto de naturaleza de toda filosofía de la naturaleza. Al final:

no existe un mundo común. Jamás lo hubo. El pluralismo está con nosotros para siempre. Pluralismo de las culturas, sí, de las ideologías y de las opiniones, de los sentimientos, de las religiones, de las pasiones, pero, además, pluralismo de las naturalezas, de las relaciones con los mundos vivientes, materiales y también con los mundos espirituales (*Latour, 2011:39*).

BIBLIOGRAFÍA

- Debaise, D. (2015). *L'appât des possibles*. Reprise de Whitehead. Dijon: Presses du réel.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris : Presses Universitaires de France. [Trad. Esp. Diferencia y repetición. Buenos Aires: Paidós, 2002].
- Deleuze, G. (1988). *Le pli : Leibniz et le Baroque*. Paris : Minuit. [Trad. Esp.: El pliegue. Leibniz y el barroco. Buenos Aires: Paidós, 2005].
- James, W. (1920). *Collected Essays and Reviews*. New York: Longmans, Green and Co..
- Latour, B. (1999) "On recalling ANT" in Law, J. (ed.), *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell.
- Latour, B. (2002). *Gabriel Tarde and the End of the Social*. En P. Joyce (ed.), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, London: Routledge. [Trad. Esp.: Gabriel Tarde y el fin de lo social. En Tarde, G. Las leyes sociales. Barcelona: Gedisa, 2013].
- Latour, B. (2011). *Il n'y a pas de monde commun: il faut le composer*, *Multitudes*, 45, 39-41.
- Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris : La découverte. [Trad. Esp.: Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos. Buenos Aires: Paidós, 2013].
- Leibniz, G. W. (1991). *La monadologie*. Paris : Le livre de poche. [Trad. Esp.: Monadología; Discurso de metafísica; La profesión de fe del filósofo. Barcelona, Orbis, 1983].
- Simondon, G. (1989). *L'individuation psychique et collective*. Paris : Aubier. [Trad. Esp.: La individuación a la luz de las nociones de forma y de información. Buenos Aires: Cactus, 2015].
- Tarde, G. (1999). *Monadologie et Sociologie*. Paris : Les empêcheurs de penser en rond. [Trad. Esp.: Monadología y sociología. Buenos Aires: Cactus, 2006].
- Whitehead, A. N. (1995). *Procès et réalité*. Essai de cosmologie. Paris : Gallimard (trad. fr. D. Janicaud et M. Elie). [Trad. Esp.: Proceso y realidad. Ensayo de cosmología. Buenos Aires: Losada, 1956]

SOBRE EL AUTOR

Didier Debaise

Es investigador del Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS). Se desempeña como profesor de filosofía contemporánea en la Université Libre de Bruxelles. Sus líneas de investigación se centran en las formas actuales de la filosofía especulativa, en las teorías del acontecimiento y en las relaciones entre pragmatismo y filosofía francesa. Es director de colección de Les Presses du réel y miembro de comité editorial de distintas revistas especializadas, entre ellas, *Inflexions* y *Multitudes*.

Ha publicado varios trabajos en torno al pensamiento de Whitehead, entre los que sobresalen: *Un empirisme spéculatif* (Paris: Vrin, 2006) y *Le vocabulaire de Whitehead* (Paris: Ellipses, 2007). Ha escrito, además, diversos artículos sobre Bergson, Tarde, Simondon y Deleuze. Entre los libros que ha editado, se destacan : *Vie et expérimentation* (Paris : Vrin, 2007), *Philosophie des possessions* (Paris: Presses du réel, 2011) y, en colaboración con I. Stengers, *Gestes spéculatifs* (Paris: Presses du réel, 2015). Su último libro publicado, se titula: *L'appât des possibles* (Paris, Presses du réel, 2015).

Email: Didier.Debaise@ulb.ac.be