

EL PRINCIPIO ÓNTICO: BOCETO DE UNA ONTOLOGÍA ORIENTADA A OBJETOS¹

Levi R. Bryant
College in the Dallas-Forth Worth
Traducción: Gerardo Roberto Flores Peña

Resumen/*Abstract*

El presente artículo apareció en inglés originalmente en el libro colectivo *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Re.Press, 2011), coeditado por el mismo autor junto con Graham Harman y Nick Srnicek, bajo el nombre de *The Ontic Principle: an outline for an object oriented ontology*. El propósito del artículo es exponer los principios de la *Onticología* u *Ontología-Orientada-al-Objeto*, como el autor llama a su propia versión de la *Filosofía Orientada al Objeto* del filósofo norteamericano Graham Harman. Se intenta construir una ontología robusta que pueda dar cuenta de los objetos entendidos más allá del polo subjetivo tradicionalmente asociado con esta noción. Para esto, el autor propone el Principio Óntico, el principio de lo In-humano y el Principio Ontológico como criterios filosóficos para construir dicha ontología. Reformulando el concepto de diferencia de Deleuze se desarrolla una ontología plana que permite un análisis múltiple de los objetos y ensamblajes de objetos.

Palabras clave: Ontología, Diferencia, Objeto, Realismo.

The Ontic Principle: An outline for an object-oriented ontology

The present article appeared originally in English in the book *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Re.Press, 2011), co-edited by the author with

Graham Harman and Nick Srnicek under the title *The Ontic Principle: An outline for an object-oriented-ontology*. The objective is to elucidate the principles of onticology or object-oriented-ontology, as the author calls his version of the North American philosopher, Graham Harman's *Object-Oriented-Philosophy*. It is an attempt to construct a strong ontology that can explain objects understood beyond the subjective facet traditionally associated with this notion. To this end, the author proposes the Ontic Principle, the Principle of the In-human, and the Ontological Principle, as philosophical criteria for building this ontology. By reformulating Deleuze's concept of difference, the author develops a flat ontology that enables a multiple analysis of objects and object arrangements.

Keywords: ontology, difference, object, realism.

Levi R. Bryant

Es profesor de filosofía en el Colegio Collin, a las afueras de Dallas, Texas. Obtuvo su doctorado en filosofía por la University of Loyola, Chicago. Su trabajo gira alrededor de los temas de la teoría política anarco-comunista, el materialismo, el realismo y la ontología. Es autor de *Difference and Givennes: Deleuze's Transcendental Empiricism and The Ontology of Immanence* (Northwestern, 2008), *The Democracy of Objects* (Open Humanities Press, 2011), y *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media* (Edimburg, 2014). Coeditó *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Re.Press, 2011) junto con Graham Harman y Nick Srnicek. Ha escrito ampliamente sobre Lacan, Badiou, Deleuze, la ecología, la ciencia y la tecnología y el realismo especulativo.

Gerardo Roberto Flores Peña (Traductor)

Estudió en la Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña" de la UMSNH. Ha sido editor y colaborador de diversas publicaciones como Rojo Siena Editorial, Mal País Ediciones, Verso Destierro y Cisnegro. Actualmente participa como editor y colaborador para el portal figureground.org. Ha coordinado más de una veintena de eventos académicos de carácter multidisciplinario. Cuenta con tres publicaciones, un libro de poesía titulado *Arte Poética*, y dos capítulos de libros, uno sobre la filosofía política de Luis Villoro para el libro: *Luis Villoro y la diversidad cultural. Un homenaje*, editado en 2016 por el CIALC de la UNAM, y otro para el libro *El Nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, coeditado por Siglo XXI editores y la Universidad Michoacana en 2016.

Lo que sigue es especulación, especulación a veces barto extremada, que cada quien seguirá con simpatía o rechazará según su propia postura. Sólo se trata, por otra parte, de un intento de perseguir hasta el fin una idea, por simple curiosidad de ver hasta dónde nos lleva.

Sigmund Freud, *Más allá del principio de placer.*

Un libro de filosofía debe ser, en parte una especie muy particular de novela detectivesca, y en parte una especie de ciencia ficción.

Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición.*

Si los filósofos contemporáneos insisten tan terminantemente que el pensamiento está enteramente orientado hacia el afuera, esto puede deberse a su fracaso para resolver su luto —la negación de una pérdida concomitante con el abandono del dogmatismo—. Ya que puede ser que los filósofos contemporáneos hayan perdido el Gran Afuera, el afuera absoluto de los pensadores pre-críticos: ese afuera que no era relativo a nosotros, y que nos era dado como indiferente a su propia donación de ser lo que es, existiendo por sí mismo independientemente de si lo estamos pensando o no; ese afuera que el pensamiento podía explorar con un sentimiento legítimo de estar en territorio extranjero —o estar enteramente en otra parte—.

Quentin Meillassoux, *Después de la finitud.*

La esterilidad del paradigma crítico

En el siguiente trabajo, me gustaría intentar un experimento filosófico.² Tradicionalmente, y en especial desde el siglo diecisiete, la filosofía

ha estado obsesionada con las preguntas acerca de dónde comenzar en el pensamiento. En particular, esta pregunta sobre los comienzos ha tomado la forma de preguntas sobre los fundamentos. Como la filosofía apunta a una forma particular de conocimiento, ha sido natural desde Descartes y Locke comenzar las investigaciones filosóficas con una indagación acerca de la naturaleza, condiciones y límites del conocimiento. La tesis aquí sería que *antes* de cualquier afirmación acerca de la naturaleza de la realidad, *antes* de cualquier especulación acerca de los objetos o el ser, debemos asegurar primero un fundamento para el conocimiento y nuestro *acceso* a los objetos. La filosofía, la historia sigue, debe comenzar con un análisis de nosotros mismos. A modo de analogía, ¿qué podría ser más obvio que examinar primero la adecuación o pertinencia de nuestras herramientas antes de construir algo? Mientras que para Aristóteles la metafísica era la filosofía primera, para nosotros, modernos y posmodernos, la epistemología se ha convertido en filosofía primera. En efecto, la “metafísica” se ha transformado ella misma en una palabra sucia. La filosofía se transforma así en un proyecto *crítico*, ocupado principalmente por el “acceso”³ o por las condiciones bajo las cuales el conocimiento es posible.

De todos modos, por prometedor que parezca este punto de entrada, cuando contemplamos el campo de batalla de la filosofía contemporánea, parece bastante claro que el proyecto de la crítica se encuentra hoy en día en un punto de *impasse* en el cual ha extenuado sus posibilidades en gran medida. Parafraseando el título de un famoso libro de Paul Ricoeur, podríamos decir que adonde quiera que miremos en ambos pensamientos, anglo-americano y continental, nos encontramos con un “conflicto de críticas”, sin los medios para decidir acerca de la verdad o la prioridad de las mismas y cuáles constituyen el punto de entrada más adecuado al pensamiento filosófico. Los kantianos nos dicen que primero debemos analizar reflexivamente las formas *a priori* de la mente para determinar cómo condiciona y estructura los fenómenos. Los fenomenólogos nos dicen que primero debemos analizar reflexivamente la estructura vivida de la intencionalidad y nuestro ser-en-el-mundo para

determinar la donación de lo dado. Los foucaultianos nos dicen que debemos analizar la manera en la que el poder y las construcciones discursivas producen la realidad. Los derridianos y los lacanianos nos dicen que debemos analizar la manera en que el lenguaje produce los objetos de nuestro mundo. Los marxistas nos dicen que debemos analizar la historia y las fuerzas sociales para determinar la manera en que el mundo es producido. Los gadamerianos nos dicen que debemos analizar nuestra comprensión históricamente formada y heredada en el deambular de los textos por los cuales estamos constituidos. Los wittgensteinianos nos dicen que debemos analizar el lenguaje ordinario para determinar cómo produce los varios pseudo-problemas de la filosofía. La lista podría multiplicarse indefinidamente. Y además de todas estas orientaciones, encontramos disputas en el interior de cada orientación particular del pensamiento acerca de cómo debe completarse adecuadamente el proyecto de la crítica. ¿Cómo puede uno elegir entre todas estas orientaciones divergentes de la crítica? Cada modo de la crítica parece igualmente plausible e implausible, de modo tal que cualquier elección parece ser una decisión arbitraria basada en el temperamento, la orientación política y el interés sin ninguna necesidad de fundamento en sí misma.⁴

Enfrentados con una situación filosófica tan desconcertante, ¿qué pasaría si nos imagináramos a nosotros mismos procediendo ingenua y pre-críticamente como *filósofos primeros*, suponiendo que los últimos trescientos años de filosofía no hubiesen tenido lugar o que el punto de entrada adecuado a la especulación filosófica no fuese la cuestión del acceso? Al proceder de esta manera, no nos negaríamos a nosotros mismos el derecho de referirnos a la historia de la filosofía; como cualquier planta se remite al suelo del que viene, la filosofía también viene de un suelo. En cambio, este experimento quisiera en su lugar rechazar el imperativo de comenzar con el proyecto de la crítica. En síntesis, ¿qué tal si “suspendiéramos” el proyecto de la crítica y las cuestiones del acceso, y procediéramos en nuestra especulación como comenzaría un estudiante de filosofía principiante? Esto, por supuesto, es imposible, pues la

historia de la filosofía está, como diría Husserl, sedimentada en nuestra conciencia. Sin embargo, podemos aún intentar un experimento tal para ver adónde puede conducir. Por lo menos, un comienzo tan ingenuo y pre-crítico puede darnos los recursos para plantear de manera diferente las preguntas filosóficas que hemos heredado, abriendo de este modo nuevas posibilidades de pensamiento y una trayectoria de vuelo lejos de un marco que en gran medida se ha agotado a sí mismo y se ha vuelto repetitivo.

La pregunta por los comienzos y el principio óntico

Como filósofos primeros que rechazan el proyecto de la crítica y las preguntas acerca del acceso, podemos empezar por preguntarnos con qué debemos comenzar. ¿Cuál es la afirmación más general y básica que podemos hacer acerca de la naturaleza de los *seres*? Se observará que esta pregunta es ya más básica que cualquier pregunta acerca de nuestro *conocimiento* de los seres, en tanto que, como Heidegger hizo claro, las preguntas del conocimiento están ya fundamentadas en una comprensión pre-ontológica del ser. Al plantear nuestra pregunta de esta manera, es necesario proceder en el espíritu de Alfred North Whitehead con respecto a su “plan conceptual” en *Proceso y realidad*. Como remarca Whitehead:

La filosofía no recuperará su estatus propio hasta que la elaboración gradual de planes categoriales, definitivamente expresados en cada etapa del progreso, sea reconocida como su objeto propio. Puede que haya planes rivales, inconsistentes entre ellos; cada uno con sus propios méritos y sus propias fallas. El propósito de la investigación será entonces conciliar las diferencias. Las categorías metafísicas no son declaraciones dogmáticas de lo obvio; son formulaciones tentativas de generalidades últimas.⁵

Consecuentemente, al preguntar por lo fundamental y lo general, no estamos haciendo declaraciones dogmáticas predicadas en afirmaciones de una certeza absoluta o “apodicticidad”, más bien estamos proponien-

do formulaciones tentativas sujetas a clarificación ulterior, revisión e incluso falsificación. Mientras que la orientación crítica del pensamiento busca asegurar el conocimiento de *antemano*, nosotros los especulativos, filósofos neo-pre-críticos, veremos toda fundamentación segura que podamos descubrir como *resultado* de la investigación más que como un *ἀρχή* que gobierna nuestra investigación desde el *inicio*. En otras palabras, nosotros los especulativos, filósofos neo-pre-críticos, no procederemos como Hamlet, demandando que todo sea claro antes de actuar.

En este espíritu, cuando reflexionamos acerca de las preguntas básicas de la filosofía, notamos que de una u otra forma todas giran en torno a las cuestiones de la diferencia. ¿Cuáles son las diferencias relevantes? ¿Cómo deben ser ordenadas o jerarquizadas las diferencias? ¿Cómo se relacionan las diferencias entre sí? Permítasenos entonces resolver en seguida que debemos comenzar con la premisa de que *no hay diferencia que no haga diferencia*. O, dicho de otro modo, permítasenos comenzar con la premisa de que ser es producir diferencias. ¿Cómo, en síntesis, podría la diferencia ser diferenciada si no produjera diferencia? Llamaré a esta hipótesis el “Principio Óntico”. Este principio no debe ser confundido con un juicio *normativo* o con una declaración de *valor*. No estamos afirmando que todas las diferencias sean *importantes* para nosotros. Más bien, la afirmación de que no hay diferencia que no haga diferencia es una afirmación *ontológica*. La afirmación es que “ser” es hacer o producir una diferencia.

Al hablar de “principios” no tenemos pensado algo apodíctico o fundacional respecto a las preguntas de la epistemología. Hablando de la relación de Leibniz con los principios, Deleuze escribe:

“Todo tiene una razón...” Esta formulación vulgar basta ya para sugerir el carácter exclamatorio del principio, la identidad del principio y el grito, el grito de la Razón por excelencia.⁶

Los principios, según Deleuze, son una suerte de gritos o exclamaciones, y en este sentido tienen un estatus hipotético. Mientras que los

principios son ἀρχή, debemos distinguir estos ἀρχή en cuanto funcionan epistemológicamente u ontológicamente. En términos ontológicos, los ἀρχή son de dónde las cosas vienen y son. Como lo resume tan agradablemente Xavier Zubiri:

Aristóteles vio claramente qué significa para cualquier cosa ser un principio (ἀρχή): principio es aquello y sólo aquello de lo cual cualquier cosa viene en última instancia (πρωτου). Principio es el *desde dónde* mismo (θεν). Introdujo inmediatamente la división tripartita de los principios, la cual se ha vuelto clásica: principio de dónde algo *es* (ἔστιν), desde dónde algo *deviene* (γίγνεται), desde dónde cualquier cosa es conocida (γινώσκεται).⁷

Cuando Husserl evoca el famoso “principio de todos los principios”⁸ o Descartes evoca las “ideas claras y distintas” y el *cogito*, o las impresiones de Hume, todos ellos están evocando principios en el sentido de γινώσκεται o de aquello desde dónde algo *es conocido*. En contraste, cuando evocamos el Principio Óntico no estamos evocando γινώσκεται, sino más bien principios en el sentido de ἔστιν y de γίγνεται, o aquello a través de lo cual algo *es* y aquello a través de lo cual algo *deviene*. Nuestra hipótesis es entonces que los seres son y devienen a través de sus diferencias. Epistemológicamente estos principios tienen el estatus de *hipótesis*, no de certezas fundacionales, y están, por lo tanto, sujetas a revisión ulterior e incluso rotundo rechazo mientras proceda la investigación.

Fundamentos del Principio Óntico

Dejando de lado, por un momento, la cuestión de qué, precisamente, *es* una diferencia, o cómo este principio debe ser entendido, podemos preguntarnos ¿qué consecuencias podrían seguirse si adoptáramos este principio? Sin embargo, antes de preguntarnos qué consecuencias filosóficas se seguirían del Principio Óntico, necesitamos primero preguntarnos si hay algún garante filosófico a la hora de tratar este principio como un principio fundamental.

A. Primero, necesita ser garantizado que la diferencia tenga efectivamente una prioridad *epistémica* en el orden del conocimiento. En su formulación más ingenua, *antes de* cualquier pregunta por el acceso o la relación entre la mente y el mundo, sujetos y objetos, el conocimiento está vinculado por sobre todo con cuestiones acerca de la diferencia. El incipiente e ingenuo conocedor que nunca ha oído hablar de la crítica se pregunta primero qué diferencias caracterizan a un objeto o evento, qué diferencias están permaneciendo y qué diferencias están cambiando, y qué relaciones productivas de diferencias hay entre y en torno a los objetos. Al formular la cuestión del conocimiento en términos de una relación entre sujeto y objeto, mente y mundo, o en términos de las preguntas por el acceso, la epistemología *olvida* que presupone diferencias como el fundamento de todas estas distinciones. Parafraseando a Heidegger, podría decirse que la epistemología siempre y donde quiera procede sobre la base de una comprensión pre-epistemológica de la diferencia. Esta comprensión pre-epistemológica de la diferencia guía y dirige tanto la manera en que las varias epistemologías formulan la pregunta por el conocimiento como los tipos de teorías epistemológicas que se desarrollan.

Entonces, antes siquiera de formular la pregunta por el conocimiento, o acerca de cómo podemos conocer, si podemos conocer, y qué podemos conocer, el pretendido conocedor está *ya* situado entre las diferencias. Aquí encontramos una razón por la cual el Principio Óptico está formulado como lo está. Situados entre las diferencias, debemos decir que *hay* (*there are, es gibt, il y a*) diferencias. Sin embargo, este haber es indiferente a la existencia humana. No es un haber *para nosotros*, sino un haber del ser. El conocedor incipiente quisiera conocer algo de esas diferencias. Él quisiera saber cuáles diferencias en el objeto hacen una diferencia, qué relaciones ordenadas hay entre las diferencias de los objetos diferidos, etc. Es este “haber” de la diferencia lo que primero provoca la investigación y la pregunta sobre los seres. Dándonos cuenta de que las diferencias llegan-a-ser y pasan-de-largo, el conocedor incipiente desea conocer algo de este llegar-a-ser y pasar-de-largo y si hay o no alguna diferencia que perdure. De este

modo, lejos de que la diferencia tenga un estatus posterior a las preguntas sobre el conocimiento, el haber de la diferencia es dado y es lo que provoca en primera la investigación y las preguntas del conocimiento.

Paradójicamente, se sigue entonces que la epistemología no puede ser filosofía primera. En la medida en que la pregunta por el conocimiento presupone una comprensión pre-epistemológica de la diferencia, la pregunta por el conocimiento siempre es *segunda* en relación a la prioridad ontológica o *metafísica* de la diferencia. Como tal, no puede haber cuestión que asegure los fundamentos del conocimiento por *adelantado* o *antes de* un compromiso propiamente dicho con la diferencia. Cada epistemología u orientación crítica favorece las diferencias particulares que busca garantizar, y estas diferencias son siempre pre-epistemológicas o de algún modo metafísicas. Así, por ejemplo, Kant no se compromete primero con una reflexión crítica acerca de la naturaleza y los límites de nuestras facultades y luego procede a fundamentar la física y las matemáticas, más bien comienza primero con la verdad de la física y las matemáticas y luego procede a determinar cómo la estructura de nuestras facultades hace este conocimiento posible. Como intentaré mostrar más adelante, la diferencia no requiere ningún fundamento de la mente.

B. Segundo, la diferencia tiene una prioridad ontológica o *metafísica*. Es por todos sabido que Hegel sostiene que cuando intentamos pensar “el ser como ser puro” terminamos pensando nada.⁹ El ser en cuanto tal no se refiere a nada precisamente porque no ofrece ni proporciona ninguna diferencia al pensamiento. Hegel desarrolla una crítica similar a la cosa-en-sí de Kant en la *Fenomenología*.¹⁰ Estamos en desacuerdo con Hegel en dos puntos, mientras que, no obstante, retenemos la lección básica de su argumento, que los conceptos de ser puro y de cosa-en-sí son incoherentes. Por otro lado, para Hegel el problema es qué somos *capaces* de *pensar* cuando tratamos de pensar el ser puro o las cosas-en-sí, mientras que para nosotros el problema no es lo que es *pensable* sino más bien que las cosas mismas y los seres *son* independientes de si alguien los piensa o no. La pregunta de la ontología y la metafísica no es la pregunta

acerca de lo que los seres sean *para nosotros*, ni sobre *nuestro acceso* a los seres, ni de cómo nos relacionamos con el ser. No. La ontología o metafísica preguntan simplemente por el ser de los *seres propiamente dichos*, sin importar si los humanos se relacionan o no con ellos.

Segundo, para Hegel nuestro intento de pensar el ser puro nos lleva a una *negación* del ser o al pensamiento de la nada. Al intentar pensar “el ser en tanto ser puro” somos conducidos a pensar en nada. Esta observación lleva a Hegel a inscribir la negatividad en el corazón del ser. Sin embargo, esta inscripción sólo se presenta cuando comenzamos con cierta ventaja tratando al ser en los términos de *nuestra* relación con el ser más que en los términos de ser *propiamente dicho*. Para nosotros este es un movimiento ilícito. Xavier Zubiri señala este punto convincentemente en su magnífico libro *Sobre la esencia*.¹¹ Zubiri pregunta:

(...) ¿puede ser dicho que ser, esa realidad en sí misma, está constitutivamente afectada por la negatividad? Esto es imposible. La realidad es lo que es, y, en aquello que es, está destilada toda su realidad, no importa cuán limitada, fragmentaria e insuficiente pueda ser. Lo negativo, en cuanto tal, no tiene realidad física en absoluto (...) decimos que de dos cosas reales, y los vemos con verdad, la una “no es” la otra. Este “no ser” no afecta, sin embargo, la realidad física de cada una de las dos cosas, pero afecta esta realidad física en la medida en que se presenta a una inteligencia, la cual, cuando compara esas cosas, ve que la una “no es” la otra.¹²

La planta no “niega” el suelo o la semilla de dónde viene, y hablar de este modo es hablar metafóricamente y sin precisión. De ahí que no podamos compartir la tesis de que *omni determinatio est negatio*. Es sólo desde el punto de vista de una conciencia observando objetos y comparándolos unos con otros que las diferencias que componen objetos son tomadas como referencia de lo que los objetos *no* son. La diferencia ontológica, como opuesta a la epistémica, es, por contraste, positiva, afirmativa y diferenciada sin ser negativa. La temperatura del agua hirviendo no es la *negación* de los otros grados. La filosofía perpetuamente combina estos registros epistémicos y ontológicos, requiriéndonos desenredarlos con el mayor cuidado para poder comprender algo de lo real.

Mientras que Hegel demanda la inclusión del sujeto en *cada* relación—su famosa identidad de la sustancia y el sujeto— nosotros nos contentamos con dejar que la diferencia pertenezca a las cosas mismas con o sin la inclusión del sujeto en la relación con las cosas. Sin embargo, con respecto al ser puro y a las cosas-en-sí, hemos aprendido la lección de Hegel. No hay “ser puro” ni “ser en cuanto tal”, ya que el ser y los seres sólo son en y a través de sus diferencias. Asimismo, cuando nos dicen que la cosa-en-sí está más allá de todo conocimiento, que no tiene ninguna de las propiedades presentadas a nosotros en los fenómenos, esta tesis debe ser rechazada sobre la base de que concibe a las cosas-en-sí como cosas que no producen diferencias. Sin embargo, no puede haber coherencia en la noción de un ser in-diferente ya que “ser” es producir diferencia.

He propuesto, así, que el Principio Óntico tiene tanto una prioridad epistemológica como ontológica en el orden de la indagación filosófica. Además, en lo que respecta a los principios, el Principio Óntico es un principio extraño e irónico. Así como Latour dice que su Principio de Irreducción es como un “...príncipe que no gobierna...”,¹³ podemos afirmar que el Principio Óntico es un “principio sin príncipe”. Para poder desembalar esta metáfora de los príncipes y la gobernación, me referiré de nuevo a Husserl. Al articular su Principio de todos los Principios, Husserl escribe que...

Ninguna teoría concebible puede hacernos errar con respecto al principio de todos los principios, que toda intuición presentativa originaria es una fuente legitimadora de la cognición, que todo originariamente (es decir, en su actualidad “personal”) ofrecido a nosotros en la “intuición” debe ser aceptado simplemente como lo que es dado como ser, pero también sólo en los límites en los que se da.¹⁴

Aunque este principio pueda parecer no gobernar, en la medida en que toma las cosas solo en términos de cómo son dadas, la diferencia, no obstante, está gobernada o regida en al menos dos sentidos. Primero, la diferencia aquí está restringida para lo que está y puede estar *dado*. Si la diferencia no se presenta a sí misma, entonces no es, según Husserl,

legítima. Para Husserl, a fin de que una diferencia sea legítima tiene que estar dada o correlacionada con nosotros.¹⁵ Segundo, la diferencia está por lo tanto restringida a lo que se relaciona con la conciencia o la intuición. Si, entonces, el Principio de todos los principios es un “príncipe” que “gobierna”, esto es porque subordina y gobierna a todos los otros seres en relación con la conciencia y la presentación. Husserl llega a esta posición al restringir el ἀρχή al dominio del γίνωσκεται o de aquello desde donde algo es conocido, rehusándose al ἀρχή como ἔστιν y como γίγνεται. Ciertamente, ἔστιν y γίγνεται se vuelven ellos mismos subordinados al γίνωσκεται o a los requerimientos del conocimiento en tanto es sostenido que cualquier referencia a seres fuera de la ἐποχή es ilegítima y cae dogmáticamente en la actitud natural, en virtud de referir a seres más allá de las inmediaciones de la presentación y la donación. Este punto es confirmado, sobre todo, cuando Husserl remarca, en el mismo texto, que “la existencia de una Naturaleza *no puede* ser la condición para la existencia de la conciencia, dado que la Naturaleza misma resulta ser correlato de la conciencia. La Naturaleza *es* solo como es constituida en una concatenación regular de la conciencia”.¹⁶ Husserl llega a esta conclusión al requerir que el conocimiento tenga la característica de la certeza. Sin embargo, el punto clave aquí es que todos los seres, para Husserl, vienen a ser gobernados en y a través de su subordinación a los requerimientos de la conciencia y la presentación.

El Principio de lo Inhumano: anti-humanismo radical

Si el Principio Óntico es un príncipe que no gobierna, entonces esto es precisamente porque la diferencia *difiere*. En otras palabras, no puede haber aquí pregunta que rastree todas las demás diferencias hacia un único *tipo* de diferencia, príncipe o ἀρχή. El ser, por así decirlo, es *multiplicidad* o un enjambre pluralista de diferencias. Es por esta razón que el Prin-

cipio Óntico es un principio *irónico*. Como consecuencia, dos principios más se siguen del Principio Óntico. El primero de estos principios es un recordatorio negativo y es a lo que me refiero como el Principio de lo Inhumano. Recordando que el Principio Óntico concierne a los órdenes de ἔστιν y γίγνεται, o aquello desde dónde algo *es* y aquello desde dónde algo *deviene*, el Principio de lo Inhumano afirma que las diferencias que hacen diferencias no están restringidas al dominio de lo humano, lo lingüístico, lo cultural, lo sociológico o lo semiótico. En síntesis, la expresión “hacer una diferencia” no está restringida al dominio de γινώσκειται o de aquello desde dónde viene el conocimiento, y no es una cuestión de fenomenalidad, manifestación, donación, experiencia o cualesquiera otros nombres que le demos al ἀρχή del conocimiento. Por supuesto, dentro del orden de γινώσκειται estamos ante todo preocupados por descubrir aquellas diferencias que hacen diferencias. El punto aquí, no obstante, es que el *ser* de la diferencia no es, en modo alguno, dependiente del conocimiento o de la conciencia. El *quark* más insignificante del otro lado del universo hace su(s) diferencia(s) sin ninguna relación con nuestra conciencia o conocimiento de ese *quark*. La diferencia es, así, un asunto de “las cosas mismas”, no de *nuestra relación* con las cosas. En este sentido, el Principio de lo Inhumano no está formulado para *excluir* al humano –los humanos y los artefactos humanos, después de todo, hacen diferencias también–, sino más bien para subrayar el punto de que los humanos estamos *entre* el enjambre de diferencias y no poseemos ningún lugar especial o privilegiado con respecto a estas diferencias.

En este sentido, la ontología sugerida por el Principio Óntico es *plana* más que *vertical*. En vez de rastrear todos los seres hacia un “ser superior” como en el caso de las ontologías verticales de la ontoteología o del humanismo, la ontología que deriva del Principio Óntico es necesariamente plana en tanto que no rastrea y relaciona a todos los seres ya sea con Dios, con los humanos, el lenguaje, la cultura o cualquier otro príncipe en torno al cual el pensamiento anti-realista o el idealismo han buscado fundar el ser. Ser es una simple cuestión binaria, en tanto que

algo es o no es. Si algo produce diferencia entonces es, y punto. Y no hay un ser con el que todos los otros seres estén necesariamente relacionados. Es notable aquí que la mayor parte de las posiciones que son referidas como “anti-humanistas” seguirían aún, desde el punto de vista del Principio de lo Inhumano, siendo entendidas como *humanismos* en la medida de que si bien mantienen la “división del sujeto” o demuelen el sujeto cartesiano, encadenan, a la vez, a todos los seres a los fenómenos relacionados con el humano tales como el significante, el lenguaje, la cultura, el poder, etc.

La Doble Nelson¹⁷ de Platón y la supuesta primacía de la identidad: la paradoja del Menón

A esta línea de argumentación se le objetará, siguiendo líneas platónicas de argumentación formuladas en el *Menón* y el *Fedro*, que para *hablar* de diferencia tenemos que tener un *concepto* de diferencia. Sin embargo, el argumento sigue, un *concepto* de diferencia implica una prioridad de la *identidad* sobre la diferencia en tanto que localiza qué es lo mismo o idéntico en todas las instancias de la diferencia. Como resultado, dos consecuencias se seguirían: primero, que la diferencia no puede ser un principio *fundamental* en tanto que requiere una identidad previa para ser articulada. Segundo, que el orden del pensamiento o la identidad del pensamiento deben preceder al ser en tanto que cualquier *discurso* sobre el ser requiere una referencia a un *concepto*. Este argumento, en resumidas cuentas, es el argumento central de cualquier y todo correlacionismo o anti-realismo. A este argumento respondo de dos formas: primero, esta línea de argumentación mezcla otra vez dos tipos fundamentalmente diferentes de ἀρχή o principios: ἀρχή como γίνωσκεται o de aquello desde dónde viene el *conocimiento* y ἀρχή como ἔστιν y γίνεται o qué *son* los seres y el desde dónde *devienen*. Los requerimientos concernientes a los seres como seres y al devenir del ser no necesitan, como vimos antes en el caso de nuestro análisis de

la negación y la negatividad, estar constreñidos por los requerimientos del conocimiento del ser. Los problemas acerca de cómo conocemos y qué son los seres *son* dos problemas enteramente distintos.

Segundo, desde el punto de vista de *γίγνσκεται* o los principios que gobiernan el conocimiento, Alain Badiou ha demostrado cómo es posible trabajar sin un concepto o sin términos definidos axiomáticamente como en el caso de los conjuntos, sin tener que presuponer un concepto delineado previamente.¹⁸ Dentro de la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel, “conjunto” es rigurosamente dejado como indefinido para evitar caer en paradojas. El elemento de un conjunto —que es un conjunto él mismo— es definido puramente en términos de su pertenencia. La teoría de conjuntos *opera* entonces con conjuntos sin referencia a un concepto de conjunto que definiría lo que es común a cualquiera y a todos los conjuntos. La pertenencia a un conjunto se vuelve entonces el resultado de una *estipulación* que no gobierna o abarca a todos los conjuntos. No hay razón para que una estrategia similar no pueda ser adoptada, en el orden de *γίγνσκεται*, con respecto a las diferencias. En el orden del conocimiento, las diferencias pueden ser estipuladas sin el requerimiento de un concepto de diferencia que *identifique* lo que es lo común a todas las diferencias. Mientras que no apoyo la ontología matemática de Badiou, pues veo la identificación del ser y el pensamiento como una variante del idealismo, no obstante, su punto aplica en lo que respecta a las preguntas del conocimiento: que la identidad en un concepto no es necesaria para operar con conceptos.

El Principio Ontológico: Ontología Plana

Esto lleva a un tercer principio que denomino Principio Ontológico. Siguiendo a Deleuze, si es el caso de que no hay diferencia que no haga diferencia, se sigue que el ser se dice en un único y mismo sentido para todo lo que es. Esto es, el ser es unívoco. Como lo dice Deleuze:

(...) la univocidad esencial no es que el Ser se diga en un mismo y único sentido, sino que es dicho en un mismo y único sentido *de* todas sus diferencias individuantes o sus modalidades intrínsecas. El ser es el mismo para todas estas modalidades, pero estas modalidades no son las mismas. Es “igual” para todas, pero ellas mismas no son iguales.¹⁹

Si es el caso que no hay diferencia que no haga diferencia, entonces se sigue que el criterio mínimo para ser un ser consiste en hacer diferencia. Si hace una diferencia, entonces ese ser *es*. Estas diferencias pueden ser, por supuesto, de un tipo inter o intra-óptico. Una diferencia es *inter-óptica* cuando consiste en hacer una diferencia con respecto a otro objeto. Una diferencia es *intra-óptica*, en cambio, cuando concierne a los procesos pertenecientes a la constitución *interna* o esencia del objeto como un sistema de diferencias en desarrollo. El punto clave aquí es que si una diferencia se hace, entonces el ser *es*.

Si el ser es unívoco, entonces se sigue que el ser no es dicho en más que una manera de aquellos seres que son. Por ejemplo, el ser no está dividido entre apariencia y realidad. Entonces no hay una realidad verdadera que consista de formas platónicas, o de la multiplicidad pura badiouiana, o de lo virtual deleuziano, o de la duración bergsoniana, o de la voluntad de poder nietzscheana, o de la materia de los materialistas, etc., del lado de la “realidad verdadera”, y apariencia, o multiplicidades consistentes, o lo actual, o el espacio, las condensaciones de poder, o la mente en el lado de las apariencias. Más bien, dondequiera que tengamos diferencias hechas tenemos entes. Se notará que la intensidad mínima del ser aquí cede a una casi infinita extensión. En tanto que el criterio mínimo para ser un ente consiste en hacer diferencia, el número y variedad de los entes se multiplica infinitamente. Los entes difieren entre ellos, pero no hay un conjunto de diferencias que consistan en “verdaderas diferencias” o la “realidad verdadera” y otro conjunto de diferencias que consista tan sólo en apariencias. Lo que obtenemos entonces es un realismo, pero es un tipo extraño o raro de realismo al que ocasionalmente se refiere Graham Harman.²⁰ Porque tanto los *quarks* como el personaje

de Half-Cock Jack en la novela de Neal Stephenson *Quicksilver* hacen diferencias, ambos son, de acuerdo con el Principio Ontológico, *reales*.

La ontología que se sigue del Principio Óntico es entonces, además de ser una ontología realista, lo que Manuel DeLanda acertadamente llamó una “ontología plana”. Como es descrita por DeLanda,

[...] mientras que una ontología basada en relaciones entre tipos generales e instancias particulares es *jerárquica*, cada nivel representando una categoría ontológica diferente (organismo, especie, género), una aproximación en términos de partes interactuantes y totalidades emergentes lleva a una *ontología plana*, una hecha exclusivamente de individuos únicos, singulares, difiriendo en escala espacio-temporal pero no en estatus ontológico.²¹

Con DeLanda afirmamos la tesis de que el ser está compuesto de nada más que individuos singulares, existiendo en diferentes niveles de escala pero no obstante teniendo *por igual* el estatus de entes reales. Estas entidades difieren entre ellas, pero no tienen la característica de ser “más” o “menos” seres según criterios tales como la distinción entre realidad y apariencia. Sin embargo, mientras que tengo la más grande admiración por la ontología de DeLanda, sus individuos parecen restringidos al mundo de la *naturaleza*. En tanto que el Principio Óntico dicta que cualquier cosa que haga una diferencia *es*, se sigue que el dominio del ser debe ser más amplio que los entes naturales, incluyendo signos, ejércitos, corporaciones, naciones, etc. Los entes naturales constituyen sólo un subconjunto del ser.

El Principio Óntico, el Principio de lo Inhumano y el Principio Ontológico trazan, aproximadamente, las tres piernas de una ontología general. El Principio Óntico conjetura el principio general de lo que significa para una entidad ser. El Principio de lo Inhumano subraya que las cuestiones de la ontología no son cuestiones del ser *en tanto* sujeto, ser *en tanto* conciencia, ser *en tanto* Dasein, ser *en tanto* cuerpo, ser *en tanto* lenguaje, ser *en tanto* humano, o ser *en tanto* poder, sino de entes *en tanto* ser. Finalmente, el Principio Ontológico conjetura que todos los entes están on-

tológicamente sobre la misma base, o que todos *son* en tanto que hacen una diferencia. Sin embargo, no he, hasta este punto, dicho mucho con respecto a los objetos.

Onticología: Relaciones internas (endo-relaciones), relaciones externas (exo-relaciones), y sustancia

En el pasado me he referido en broma a la posición que estoy esbozado aquí como “Onticología” para enfatizar su orientación hacia los objetos, o su estatus, como lo llama Graham Harman, de *Ontología Orientada a Objetos*. Sería un error, sin embargo, suponer que las diferencias, esas diferencias que hacen diferencia, consisten en un plano pre-individual o trascendental fuera del cual los objetos emergen o son constituidos como meras excrescencias sin ninguna potencia por sí mismas. Si sugiriéramos esto, lo real estaría una vez más dividido entre el real auténtico y esas condensaciones de lo real que constituyen a los objetos como epifenómenos. Más bien, como lo pone Harman, el ser viene en “pedazos”, más que de un informe y caótico *απειρον* fuera del cual los seres serían entonces constituidos por la mente o algún otro agente. En síntesis, las diferencias son siempre diferencias pertenecientes *a* los objetos. Mientras que admitimos que todos los objetos tienen su génesis, esta génesis es una génesis *desde* otros objetos o individuos discretos, y en muchas instancias es productora *de* nuevas entidades individuales. Consecuentemente, podríamos retener términos como campo “pre-individual” o “trascendental” si queremos, siempre y cuando entendamos que este campo no es algo *distinto* de los objetos, sino que consiste solamente en objetos.

Sin embargo, mientras que las diferencias siempre pertenecen *a* los objetos, sería un error pensar, a la manera de la primera proposición de la *Ética* de Spinoza —“la sustancia por naturaleza es anterior a sus afecciones”— que los objetos o sustancias son una cosa y que los objetos son sustancias en las cuales las diferencias existen como predicados. Los

objetos no son otra cosa que sus diferencias estructuradas como, siguiendo a Zubiri, un sistema de diferencias intra-ónticas o intra-relacionales formando un sistema que persiste en el tiempo. En síntesis, al pensar los objetos y sus diferencias, debemos simultáneamente pensar sus diferencias inter-ónticas o exo-relacionales mientras se relacionan con otras diferencias y sus relaciones intra-ónticas y endo-relacionales. Alternativamente, podríamos decir que es necesario pensar simultáneamente la relación entre relaciones y “*relata*” sin reducir unas a los otros. El último [el relato] es conseguido cuando un objeto obtiene totalidad y cierre, constituyendo un sistema donde ciertas diferencias son inter-dependientes unas con otras y mantiene solo relaciones selectivas con otros objetos en el cosmos. La totalidad o cierre no significa que el objeto sea inmune al cambio, que cese de evolucionar o desarrollarse, o que no pueda ser destruido, sino más bien que las sustancias u objetos persisten en el tiempo como “ese” objeto. Aquí la sustancia no es algo distinto que sus relaciones endo-relacionales, sino más bien es un estado particular obtenido por la diferencia. La advertencia aquí es que la duración de una sustancia no tiene que ser mayor que la menor unidad de tiempo posible.

Recientemente se ha vuelto tendencia argumentar que un objeto no es *otra cosa* que sus relaciones. En parte, esta posición ha sido inspirada por el pensamiento hegeliano y, en parte, ha sido inspirada por el estructuralismo francés donde se sostiene que el lenguaje no consiste en *otra cosa que* relaciones diferenciales sin *términos positivos* relacionados por estas relaciones. Al rechazar la existencia de términos positivos relacionados por estas relaciones, lo que está siendo rechazado es la existencia de *sustancias* a las que los predicados serían inherentes. Dependiendo de cómo sean conceptualizadas hay buenas razones filosóficas para rechazar la existencia de las sustancias. Sin embargo, antes de proceder a discutir estas razones es necesario primero determinar el problema al que responde el concepto de sustancia. En mi perspectiva, el concepto de sustancia fue desarrollado para responder al problema de la identidad de los objetos mientras cambian a través del tiempo. Como puede ser fácilmente observado en el nivel

de la experiencia ordinaria, los objetos persisten en el tiempo a pesar de experimentar cambios en el nivel de sus cualidades. ¿Cómo podemos entonces dar cuenta de la persistencia de un objeto como *este* objeto a pesar del hecho de que el objeto cambie? El concepto de sustancia es la solución a este problema. La tesis es que no es la sustancia la que cambia, sino las cualidades *de* la sustancia. Las cualidades son inherentes o pertenecientes a una sustancia, pero no *hacen* de la sustancia lo que es. La sustancia es, por lo tanto, aquello que persiste a través del tiempo.

Sin embargo, como observó Locke, empiezan a emerger problemas cuando nos preguntamos en qué precisamente es distinta una sustancia de sus cualidades. Podemos conceder que los objetos de alguna forma permanecen mientras que sus cualidades cambian, pero cuando intentamos especificar qué, precisamente, es lo que permanece idéntico pareceremos arribar a absolutamente *nada*. Si este es el caso, es porque cuando sustraemos todas las cualidades de una sustancia, no queda nada para distinguirla. La sustancia ella misma es esencialmente nada. Como tal, prosigue el argumento, haríamos bien en simplemente desterrar el concepto de sustancia enteramente, tratando a los objetos como nada más que sus cualidades. Esto eventualmente conduce a la posición de que los objetos no son nada salvo sus relaciones.

Mientras que no comparto todas las afirmaciones de su ontología, Graham Harman ha presentado dos argumentos convincentes contra esta visión relacional en su magnífico libro *Guerrilla Metaphysics*. Por una parte, Harman argumenta que la teoría relacional de los objetos es “[...] demasiado parecida a una casa de espejos”.²² En otras palabras, pensando los objetos como nada más que redes de relaciones, el objeto mismo efectivamente se *evapora*. Sin embargo, aquí la evaporación no es simplemente una fase de transición de un estado líquido hacia un estado gaseoso, sino que es una completa aniquilación de *todos* los objetos. Porque si cada objeto es su relación con otros objetos y si los otros objetos son, a su vez, sus relaciones con otros objetos, resulta que no hay *nada* a lo que relacionarse. En un giro irónico, las ontologías relacionales, moti-

vadas, en parte, por el objetivo de evadir el problema del sustrato básico formulado por Locke, terminan exactamente en el mismo lugar.

Segundo, Harman argumenta, “(...) ninguna teoría relacional (...) es capaz de dar una explicación suficiente al cambio”.²³ Donde los objetos no son nada más que redes de relaciones, relación sin, señala acertadamente Harman, nada mantenido en *reserva*, parecemos obtener un *universo congelado* sin ningún cambio. Aquí pienso que Harman da en el corazón de la asunción central detrás de un problema de gran importancia en la filosofía continental contemporánea. Dentro del pensamiento francés políticamente virado ha habido una tremenda preocupación con la cuestión de cómo es posible el cambio. Así, en el caso de pensadores como Žižek, se sostiene que el cambio sólo puede ser pensado si teorizamos acerca de la existencia de un sujeto que excede a cualquier y a toda estructuración simbólica, un sujeto que es un *vacío* puro irreductible a todos y cada uno de sus predicados, y al acto del cual es capaz este sujeto.²⁴ En la ausencia de un sujeto tal y un tal acto completamente indeterminado, se sostiene que cualesquiera acciones por parte del agente reproducirían simplemente el sistema existente de relaciones. Una línea similar de pensamiento puede ser discernida en el tratamiento que Badiou da al vacío, los eventos, los sujetos y los procedimientos de verdad. En ambos casos, estas innovaciones conceptuales parecen emerger de ansiedades precisamente del tipo que describe Harman. Sin embargo, es difícil ver cómo alguna de estas conceptualizaciones resuelve el problema del cambio. En el caso del sujeto como *vacío* de Žižek, no queda claro cómo algo que es *nada* puede actuar en absoluto. Tampoco es claro, en el caso de Badiou, cómo puede venir un evento del vacío. Consecuentemente, o estas posiciones están hablando metafóricamente y están presuponiendo una *positividad* anterior cuando hablan de sujetos y vacíos, o son conceptualmente incoherentes.

La entera motivación de estos conceptos se alza primero de la presuposición de un concepto *relacional* de objetos en el cual los objetos no son ni sustancias ni mantienen nada en reserva. Donde, como señala Harman,

los objetos no son nada más que sus relaciones, es imposible ver cómo el universo pudiera ser otra cosa que un cristal congelado. En consecuencia, mientras que los filósofos tienen razón en rechazar el concepto *tradicional* de sustancia, el *problema* al que el concepto de sustancia estaba diseñado para responder persiste no obstante. La respuesta apropiada para el problema del sustrato básico no es por consiguiente rechazar el concepto de sustancia *tout court*, sino reformular el concepto de sustancia de una manera que responda a esta crítica enteramente justificada. Lo que se requiere es una ontología capaz de explicar la relación de la relación con el *relata* de una manera que haga justicia a ambos. Con los ontólogos relacionales estamos de acuerdo en que hay propiedades de los objetos que sólo emergen como resultado de la manera en que el objeto se relaciona con otros objetos. Daniel Dennett nos ayuda a pensar acerca de la naturaleza de estas relaciones inter-ópticas en *La peligrosa idea de Darwin* con su valioso concepto de “espacio de diseño”.²⁵ El concepto de espacio de diseño nos invita a pensar las relaciones inter-ópticas como planteando un problema o poniendo limitaciones al desarrollo de una entidad. Así, por ejemplo, una razón para que no haya insectos del tamaño de elefantes en el planeta Tierra tiene que ver con las limitantes gravitacionales en el desarrollo de exoesqueletos. Un espacio de diseño puede, así, ser pensado como una suerte de espacio topológico de relaciones entre los objetos que juega un rol en las cualidades que un objeto viene a actualizar. Hablo de espacio topológico como contrario al espacio geométrico ya que la topología nos permite pensar las relaciones sometidas a variaciones continuas, mientras que las relaciones geométricas son fijas. Por consiguiente, como espacio topológico, el espacio de diseño admite varias soluciones variables al problema planteado por él, mientras que no obstante posee restricciones. Un punto de crucial importancia en esta conexión es que los espacios de diseño cambian con el cambio en las relaciones entre los objetos y en los objetos.²⁶ En síntesis, los espacios de diseño no son fijos e inmutables.

Sin embargo, como hemos visto como resultado de los argumentos de Harman, nos tropezamos con problemas ontológicos infranqueables

si los objetos son reducidos a exo-relaciones. Con Harman y la ontología de la sustancia tradicional, aseguramos por tanto que los objetos tienen también que ser pensados en términos de sus endo-relaciones o su estructura intra-óptica como radicalmente *independientes* de sus exo-relaciones o relaciones inter-ópticas. En resumen, temiendo caer en la vacua sala de espejos tan coloridamente descrita por Harman y de este modo en la imposibilidad de explicar cómo es posible el cambio, debe ser garantizado que los objetos tengan algún tipo de sustancialidad independiente de sus exo-relaciones y que mantengan algo en reserva al relacionarse con otros objetos. En síntesis, es necesario dar cuenta del ser de lo relacionado o de los objetos independientes de sus relaciones.

Una completa explicación de los objetos que desdoble las complejidades de la relación de endo y exo-relaciones concernientes a los problemas del ἀρχή como ἔστιν y como γίνεται o aquello a través de lo cual un objeto *es* y aquello a través de lo cual un objeto *deviene*, es un proyecto masivo y por tanto va mucho más allá del alcance de un solo artículo. Sin embargo, me gustaría delinear algunos principios concernientes a los objetos que, creo, se siguen del Principio Óptico. Como lo he formulado, el Principio Óptico afirma que no hay diferencia que no *haga* una diferencia. Al afirmar que no hay diferencia que no haga una diferencia, no estoy haciendo un juicio normativo acerca de que todas las diferencias son *importantes*, sino que estoy haciendo una afirmación *ontológica* acerca de la naturaleza de las diferencias. Mi hipótesis, en efecto, es que la diferencia es una *actividad*. Bajo esta hipótesis, la existencia es pensada como una suerte de hacer o de movimiento.

El Principio de Act-ualidad²⁷ y los Afectos

Esta hipótesis, creo, nos permite decir algo acerca de la estructura endo-relacional de los objetos. Si la diferencia es una actividad, y existir es hacer diferencias, entonces podemos caracterizar la estructura intra-óptica

de los objetos con referencia al Principio de Act-ualidad que afirma que todos los objetos son *act-uales* o actos. La caracterización intra-óptica de los objetos como sistemas de actividad requiere un análisis de la estructura de los objetos como afectos, actividad y actualidad. Sin embargo, distinguiendo estos tres momentos de la sustancialidad de un objeto o de sus endo-relaciones de esta manera, es crucial notar que estos tres términos no son distintas *partes* de los objetos, sino que son *momentos* del núcleo fundido de los objetos, pertenecientes a ellos *formalmente* en su existencia independiente. Atribuyendo afectos a los objetos no pretendo significar *emociones*, sino más bien el poder de actuar y ser actuado en cuanto perteneciente a un objeto o individuo. Como es articulado por Deleuze:

Un individuo es primero que nada una esencia singular, que es como decir, un grado de potencia. Una relación característica corresponde a este grado de potencia. Además, esta relación subsume partes: esta capacidad para ser afectado es necesariamente llenada por afecciones. Así, los animales están definidos menos por las nociones abstractas de género y especie que por la capacidad de ser afectados, a la cual reaccionan dentro de los límites de su capacidad.²⁸

En *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari dan el ejemplo de una garrapata para ilustrar esta concepción del afecto. Las garrapatas, argumentan, poseen tres afectos: la capacidad de sentir la luz, la capacidad de sentir el olor de los mamíferos y la capacidad para moverse.²⁹ Sin embargo, mientras que Deleuze y Guattari atribuyen tres afectos determinados a la garrapata, vale la pena notar que uno de los constantes refranes de Deleuze es, siguiendo a Spinoza, que aún no sabemos de lo que un cuerpo es capaz.³⁰ En otras palabras, como en el caso de los objetos retirados de Harman, siempre hay algo del objeto que es mantenido en reserva.

Lo que dice aquí Deleuze sobre los animales aplica igualmente, creo, para todos los objetos, sean inanimados o animados: todos los objetos son definidos por sus afectos o por su capacidad de que se actúe sobre ellos. Tomemos una humilde molécula de H₂O. Consiste simplemente en dos

átomos de hidrógeno y un átomo de oxígeno. Al formar un nuevo ensamblaje, nuevos afectos o capacidades para actuar o ser actuada emergen. Combinemos unas pocas moléculas de H_2O juntas y tenemos un líquido capaz de fluir, mojar y atravesar fases de transición como entrar en un estado sólido o gaseoso. Notablemente, los objetos de los que está compuesto el H_2O poseen afectos muy diferentes. Por ejemplo, el hidrógeno y el oxígeno son ambos altamente combustibles, mientras que el agua no. Los ensamblajes de objetos generan así nuevos afectos o nuevas capacidades para actuar o ser actuados por. Los afectos son por consiguiente la capacidad para actuar o ser actuado por, las actividades son el ejercicio de los afectos como activos (originándose desde el objeto) o pasivos (respondiendo a los actos de otros objetos), y consisten actualmente en los estados o cualidades obtenidos en la actividad de un afecto. Los afectos que caracterizan a un objeto son funciones de la estructura de un objeto.

Regresando a la cuestión de la relación entre las relaciones y los *relata*, el Principio de Act-ualidad nos permite señalar un punto crucial con respecto a las ontologías relacionales. Mientras que las ontologías relacionales concluyen que los objetos no son *nada más que* sus relaciones, el Principio de Act-ualidad sugiere que la condición para la posibilidad de cualquier relación inter-óptica entre dos objetos depende de los afectos que constituyen esos objetos. En otras palabras, para que una relación tenga lugar entre dos objetos, es necesario que el objeto afectado sea *capaz* de ser afectado. La mayor parte de la materia, por ejemplo, es incapaz de ser afectada por los neutrinos. Los neutrinos pasan justo a través de la materia en casi la misma manera en que nosotros nos deslizamos entre el aire. En consecuencia, lejos de que los objetos sean epifenómenos o efectos de redes relacionales, los objetos son en su lugar la condición *previa* de las relaciones.

Y en estos dos aspectos: primero, las relaciones no están simplemente “ahí”, sino que tienen que ser *hechas*. En tanto que las relaciones deben ser hechas, se sigue que los objetos deben *actuar* para formar estas relaciones. En otras palabras, en la dimensión activa de sus afectos, los obje-

tos deben ser como fulgores solares estallando lejos desde el sol, forjando relaciones con otros objetos. Parecemos constantemente perder el lado activo de los objetos en el ejercicio de sus afectos. Como observa Deleuze, “(...) debemos notar el gusto inmoderado del pensamiento moderno por este aspecto reactivo de las fuerzas. Siempre pensamos que hemos hecho suficiente cuando entendemos a un organismo en términos de fuerzas reactivas. La naturaleza de las fuerzas reactivas y su temblor nos fascina”.³¹ Podemos ver que esta reducción de los objetos a la pasividad está en el corazón del salón de espejos descrito por Harman en su crítica de las ontologías relacionales. Lo que tenemos son objetos universalmente reducidos a la pasividad de tal modo que sólo están constituidos por sus relaciones. Pero donde no hay actividad que encontrar, donde los objetos no actúan de ninguna manera, donde carecen de cualquier “principio energético” por sí mismos, es imposible ver cómo las relaciones pueden siquiera ser forjadas.

Segundo, para que los objetos puedan ser actuados por en una relación es necesario que el objeto posea afectos volviéndolo capaz de ser actuado por. Yo no poseo afectos que permitan que la luz infrarroja actúe sobre mis ojos. El murciélago posee afectos que le permiten ser actuado por el sonido que por mucho exceden mi propia capacidad para recibir sonidos. La roca posee afectos que la hacen susceptible a la fuerza gravitacional de otros objetos y a través de los cuales también ejerce su propia fuerza gravitacional, sin embargo carece de afectos que la harían capaz de responder a la terapia psicoanalítica. En cada caso, los afectos que constituyen el objeto son condiciones *previas* de las relaciones que el objeto es capaz de recibir de otros objetos. Lejos de que el objeto sea un producto de sus relaciones, las relaciones son dependientes de los poderes de los objetos. Todo tipo de cuestiones ontológicas delicadas surgen en esta conexión que no puedo desarrollar aquí. ¿Cómo vienen a ser formados los afectos? ¿Qué significa para un afecto el ser activo o actuar de una manera no-antropomórfica y no viva? ¿Cuáles son las estructuras a través de las cuales los afectos se vuelven abiertos para ser actuados por

otros objetos? En el nivel epistémico o nivel de investigación, lo que nos interesa es precisamente el descubrimiento de esta clase de relaciones o las maneras en que los objetos pueden actuar y ser actuados por.

El Principio de Traducción

En el nivel de las relaciones inter-ónticas, el Principio Óntico implica lo que llamo el “Principio de Traducción” o “Principio de Latour”. Si aceptamos la hipótesis de que no hay diferencia que no haga una diferencia, entonces se sigue que no puede haber objeto que sea un *mero* vehículo para las diferencias actuantes de otro objeto. Como lo pone Latour, no hay transportación sin traducción.³² Al evocar los términos “vehículo”, “transportación” y “traducción” he intentado emplear términos capaces de cubrir una variedad muy diferente de tipos de interacciones ontológicas. En síntesis, “traducción” no debe ser entendida como un concepto hermenéutico, sino como un concepto ontológico. “Transportación” se refiere a la acción de un objeto sobre otro objeto. No todas las transportaciones son de variedad causal, por lo que es importante emplear términos capaces de capturar la causalidad mientras que permiten otros tipos de ejercicios de acción. Por ejemplo, la manera en la que soy afectado por una obra de arte difiere de la manera en que una flor transporta las diferencias de la luz solar. Y estas maneras de traducir diferencias de nuevo difieren de la manera en la cual el océano transporta las diferencias de la Luna.

El concepto de “vehículo” denota el concepto de un objeto siendo *reducido a* cargador de la diferencia de otro objeto sin contribuir con alguna diferencia por él mismo. Así, por ejemplo, cuando Lacan nos dice que “el universo es una flor de la retórica”,³³ reduce los objetos que pueblan el universo a meros vehículos del lenguaje. A pesar de que esta caracterización de la posición de Lacan es de alguna forma injusta, el punto es que las diferencias contribuidas por el lenguaje en su pen-

samiento terminan sobrepasando cualesquiera diferencias que pudieran ser contribuidas por objetos independientes del lenguaje. Por ejemplo, el cuerpo biológico está casi enteramente ausente en la explicación de Lacan de la subjetivación, en su lugar es reducido a una topografía escrita por los significantes y los *a-objetos*³⁴ que son producidos como recordatorios indigeribles o excedentes irreductibles al lenguaje. Las diferencias contribuidas por los objetos terminan por desvanecerse enteramente de la vista, tanto así que Žižek escribe que...

(...) lo Real no puede ser inscrito, pero inscribimos esta imposibilidad misma, podemos localizar su lugar: un lugar traumático que causa una serie de fallas. Y todo el punto de Lacan es que lo Real no es *nada más* que esta imposibilidad de su inscripción: lo Real no es una entidad positiva trascendente, persistiendo en algún lugar más allá del orden simbólico como un núcleo duro inaccesible para él, una especie de "cosa en sí" kantiana —en sí no es nada absoluto, sólo una nulidad, un vacío en una estructura simbólica marcando alguna imposibilidad central—. ³⁵

Será objetado que en este criticismo estoy mezclando el concepto lacaniano de lo Real con la realidad. Sin embargo, el punto es que para Lacan la realidad es siempre una amalgama de lo simbólico, lo imaginario y lo real en el sentido tan bien expresado por Žižek en este pasaje. No hay cuestión aquí para un objeto real que exista *independientemente*. Como la parábola sobre la ley de Kafka en *El Proceso* que Žižek mismo refiere en esta conexión, la creencia en objetos independientes de la tríada de lo simbólico, lo imaginario y lo real es tratada como una *ilusión transferencial*.³⁶

El punto aquí no es que Lacan esté equivocado al mantener que el lenguaje juega un rol importante en cómo los humanos se relacionan con el mundo, sino que debemos marcar las diferencias. En vista de lo que ha sido dicho, el concepto de traducción se vuelve más claro. Cuando un texto es traducido de un lenguaje a otro, el lenguaje original debe ser *transformado* en el lenguaje objeto y el lenguaje objeto debe ser transformado en el lenguaje original. En este proceso, en las diferencias algo *nuevo* es producido siempre. Tomemos el ejemplo de Heidegger. Al traducir a Heidegger al inglés necesitan ser creados todo tipo de

neologismos para que las diferencias del texto de Heidegger puedan ser transportadas al inglés. Ciertamente, en algunos casos palabras enteramente nuevas tienen que ser inventadas como la notoria “*enowning*”. En la traducción, el inglés no funciona como un mero vehículo del contenido de los textos de Heidegger, sino que el inglés contribuye con diferencias *propias* a ese contenido, creando asociaciones sorprendidas, resonancias y conexiones que no estaban en el texto original.

Mi tesis es que este fenómeno de transformación a través de la transportación no está restringido a la traducción de textos, sino que es verdad de *todas* las relaciones inter-ónticas o de todas las interacciones entre objetos. Así, cuando Kant nos dice que los objetos se adecúan a la mente, no la mente a los objetos, que nunca podemos conocerlos como son en sí mismos, está absolutamente en lo correcto con esta única reserva: lo que Kant dice de la relación mente-mundo no es exclusiva de la mente, sino que es verdad para *todas* las relaciones objeto-objeto. Como bien dice Latour, “todo lo dicho del significante es cierto, pero debe ser también dicho de cualquier otro tipo de objeto”.³⁷ A esto podemos agregar que todo lo dicho de la iteración y de la *diferencia* es verdad, pero tiene también que ser dicho de cualquier otro tipo de objeto. Todo lo dicho de los conceptos y las intuiciones es cierto, pero también tiene que ser dicho de cualquier otro tipo de objeto. Todo lo dicho sobre el poder y las fuerzas sociales es cierto, pero tiene también que ser dicho de cualquier otro tipo de objeto. En este respecto, Harman está absolutamente en lo correcto al argumentar que los objetos se retiran de cada relación en la que al relacionarse con otros objetos son traducidos por estos objetos.

El Principio de Irreducción

Si es cierto que no hay transportación sin traducción, que toda transportación de diferencias involucra transformación, entonces otro principio extraído de Latour se sigue: el Principio de Irreducción. El Principio de

Irreducción enuncia que “nada es, por sí mismo, ni reducible ni irreducible a algo más”.³⁸ Es importante que entendamos lo que *no* es afirmado en el Principio de Irreducción, no sea que caigamos en confusiones.

El principio de Irreducción no es una tesis *dualista* en el sentido de que la mente no pueda ser reducida al cerebro. Más bien, el Principio de Irreducción es un principio *termodinámico* o un principio de *trabajo*. En muchos aspectos, el Principio de Irreducción enuncia nada más que el Principio de Traducción, pero simplemente se acerca a las relaciones inter-ópticas o exo-relaciones desde una perspectiva diferente. Si el Principio de Irreducción es un principio termodinámico o un principio de trabajo, entonces es porque justo como en el caso de la física termodinámica estudia la conversión de la energía en trabajo y calor, la Onticología, en una de sus ambiciones, apunta a investigar la traducción de diferencias y sus transformaciones en relaciones inter-ópticas. La transportación de diferencias nunca tiene lugar en un espacio suave y sin fricciones, sino que siempre requiere labor o trabajo. A través del trabajo de traducción, los objetos pueden siempre *captar* otros objetos en sus *autopoiesis* en curso como en el caso de las células humanas captando el ADN mitocondrial en el pasado remoto, pero esta reducción siempre deja un recordatorio y produce una diferencia por sí misma. El Principio de Irreducción por tanto nos recuerda monitorear tanto el trabajo o los procesos por los cuales una reducción es efectuada, como también las diferencias contribuidas por el objeto captado o reducido, produciendo algo que no podía ser anticipado en la diferencia transportada misma.

La Falacia Hegemónica

¿Cuál es, entonces, el “valor al contado” de la ontología propuesta? Anteriormente evoqué la observación de Latour de que todo lo que se dice del significante es cierto, siempre y cuando reconozcamos que es verdad para todos los demás objetos también. Cuando parafraseamos a Latour

diciendo que todo lo que Kant dice acerca de las relaciones mente-objeto es cierto con la reserva de que todos los objetos se traducen unos a otros, debemos añadir que la traducción no es *unilateral*, sino *bilateral*. El pecado cardinal del anti-realismo, el correlacionismo, o las filosofías del acceso no es simplemente la afirmación de que el humano debe ser incluido en cada relación, sino también la *universalización* de todos los procesos de traducción. Como podría decirlo Hegel, el correlacionismo tiene una marcada tendencia a pensar la diferencia de una manera unilateral y abstracta. En los proceso de traducción, hay una tendencia a remarcar sólo un lado del proceso, ignorando el otro lado. Así, por ejemplo, en Kant, cuando es de hecho el caso que se diga que las cosas en sí “afectan” la mente, estas afecciones hacen poco más que proveer la materia para que la razón, los conceptos puros del entendimiento y la estructura formal de la intuición den de palos. La mente hace toda la traducción pero no es ella misma *traducida* o transformada en ningún modo notable por su encuentro con estas diferencias.

Para señalar este problema tomo prestado un término de la teoría política, refiriéndome a esta unilateralización de la traducción como la Falacia Hegemónica. En teoría política, la hegemonía refiere a la influencia predominante de un agente sobre todos los demás. Evocando la Falacia Hegemónica, tomo este término fuera del dominio exclusivo de la teoría política y lo aplico al dominio más amplio del pensamiento epistémico-ontológico. La Falacia Hegemónica consiste así en tratar una diferencia como siendo la única diferencia que hace diferencia, o en tratar a una diferencia como sobre-determinando a todas las otras diferencias. Si es el caso que no hay transportación de diferencias sin traducción o transformación, entonces se sigue que la traducción inter-objetiva debe ser pensada *bilateralmente* de tal manera que una diferencia no pueda funcionar como el fundamento de todas las otras diferencias. Al traducir las diferencias de otro objeto, el objeto también es traducido por esas diferencias. El punto puede ser ilustrado con referencia a mi abuelo. Mi abuelo es un viejo marinero malhumorado que construyó muchos de los

puentes de Nueva Jersey. Cuando se le observa caminando no se puede evitar notar que tiene un paso muy peculiar, con sus pies plantándose en el suelo como troncos de árboles, colocados de cierto modo, muy separados, sus hombros cuadrados a un nivel de cierta manera menor que el de la gravedad.

¿Cómo puede ser explicado este paso peculiar? El paso de mi abuelo consiste en las olas del mar petrificadas o encarnadas inscritas en las fibras de sus nervios y músculos de su cuerpo. Esta cualidad particular no es simplemente la manera en la que su *cuerpo* tradujo el movimiento de las olas del océano, sino la manera en la que su cuerpo *fue traducido* por las *olas*. Podemos decir que el paso de mi abuelo es el resultado de un “devenir-ola” en el que ni la ola ni el cuerpo mantienen la posición hegemónica en el proceso de traducción. La onticología busca así un pensamiento multilateral de la diferencia que haga justicia a la variedad de los diferentes procesos diferenciales sin reducir todas las diferencias a una diferencia hegemónica.

No puede haber duda de que el trabajo de la teoría y la filosofía requieren todo tipo de simplificaciones, reducciones y procesos de abstracción para que los problemas y las preguntas puedan ser propiamente planteados. Este es un trabajo de traducción del que no se puede dispensar. Sin embargo, problemas insolubles comienzan a emerger cada vez que olvidamos que estas reducciones y simplificaciones son selecciones, son la obra de la reducción, tratando a lo real mismo como estando compuesto simplemente de estas diferencias y ningunas otras. Un olvido tal o puesta en el abismo del exceso de objetos que perpetuamente se retiran de sus relaciones nos lleva a hacernos el tipo equivocado de preguntas o a caer en líneas de investigación infructíferas que emergen como resultado de olvidar el papel que juegan otras diferencias. A lo largo de lo anterior he tratado de formar una ontología que haga justicia al enjambre plural de las diferencias y sus interacciones, evadiendo esta suerte de hegemonía de una diferencia consentida que aislamos por el bien de la investigación dirigida, pero olvidando las otras diferencias.

Notas

¹ Artículo originalmente aparecido en *The Speculative Turn: continental materialism and realism*, ed. Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman, Victoria: re.press, 2011, pp. 261-278.

² Quisiera expresar agradecimientos especiales a Ian Bogost, Jon Cogburn, Melanie Doherty, John Protevi, Steven Shaviro, Nathan Gale, Nick Srnicek y Peter Wolfendale. Sin sus valiosos comentarios este texto no hubiera sido posible.

³ El término “filosofías del acceso” fue, a mi entender, primeramente introducido por Graham Harman. Las filosofías del acceso comienzan por subordinar las preguntas de la filosofía a las preguntas sobre nuestro acceso al mundo. Cf. Graham Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, Open Court, 2002.

⁴ Más que ningún otro François Laurelle ha explorado el rol que esa decisión, una decisión anterior a toda argumentación filosófica y conceptualización, juega en la filosofía. Desafortunadamente muy poco de su trabajo ha sido traducido. Para una excelente y productiva aplicación de su pensamiento en el contexto del pensamiento realista, cf. Cap. 5 de Ray Brassier, *Nil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.

⁵ Alfred North Whitehead, *Proceso y Realidad*, Trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada, 1956, p.10.

⁶ Gilles Deleuze, *El Pliegue: Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1989, p. 41.

⁷ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 451.

⁸ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica: Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Trad. José Gaos y Antonio Ziriñ, México, UNAM/ FCE, 2013, p.129

⁹ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica, Vol. 1: La lógica de la esencia*, Trad. Félix Duque, Madrid: ABADA, 2011, p.215.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Trad. Félix Duque, Madrid: ABADA, 2009, p. 143.

¹¹ CEDAW

Para una excelente discusión y crítica productiva del pensamiento de Xavier Zubiri en el contexto del realismo especulativo, ver Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, pp. 243-268.

¹² Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 81.

¹³ Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, trad. A. Sheridan y J. Law, Cambridge: Harvard University Press, 1988, p. 158.

¹⁴ Husserl, *loc. cit.*

¹⁵ Para una discusión de la correlación, cf. Cap. 1 del brillante libro de Quentin Meillassoux *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. Margarita Martínez, Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

¹⁶ Husserl, *op. cit.* p. 135.

¹⁷ N.T. El autor utiliza aquí el nombre de un movimiento de agarre en la lucha conocido como *Nelson Hold* que es ejecutado por atrás del oponente y generalmente cuando ambos luchadores están boca abajo con la cara del oponente abajo del agresor. El *full Nelson* es un medio Nelson con las dos manos.

¹⁸ Cf. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial, 1999.

¹⁹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires: Amorrortu, p. 42.

²⁰ Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman y Quentin Meillassoux, "Speculative Realism", en *Collapse*, vol. 3, Falmouth: Urbanomic, 2007, p. 367.

²¹ Manuel DeLanda, *Intensive Science & Virtual Philosophy*, Nueva York: Continuum, 2002, p. 41.

²² Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago: Open Court, 2005, p. 82.

²³ Harman, *idem*.

²⁴ Cf. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires: Paidós, 1999.

²⁵ Daniel C. Dennett, *La peligrosa idea de Darwin*, Madrid: Galaxia Gutenberg, 2015, pp. 138-142.

²⁶ Para una discusión más amplia de la topología cf. de Levi R. Brant, *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, y el capítulo 1 de DeLanda, *Intensive Science & Virtual Philosophy*.

²⁷ [N.T.] Aquí el autor hace un juego de palabras dejando en la palabra "actuality" como locución independiente la palabra "act" que designa el hecho de un acto. Para dar a entender que su "act-tualidad" designa el hacerse del acto.

²⁸ Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado, Buenos Aires: Tusquets, 2001, p. 25.

²⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos, 1994, p. 257.

³⁰ Deleuze, *op. cit.* p. 17.

³¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 41.

³² Burno Latour, *Reensamblando lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, trad. Gabriel Zadunaisky, Buenos Aires: Manantial, 2008, pp. 106-109.

³³ Jacques Lacan, *El seminario 20: Aún*, trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte, Buenos Aires: Paidós, 1998.

³⁴ N.T. Bryant parece referirse aquí a una especie de entidad que no podría ser entendida en términos objetivos.

³⁵ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, trad. Isabel Vericat Núñez, Buenos Aires: Siglo XXI, 1992, p. 211.

³⁶ *Ibid.* pp. 36-47.

³⁷ Latour, *The Pasterurization of France*, p. 184.

³⁸ Latour, *op. cit.*, p. 158.



Recepción: 16 de agosto de 2016

Aceptación: 5 de diciembre de 2016