



Meditaciones latourianas para pluralizar la *res extensa*

Latourian Meditations to Pluralize the res extensa

David Antolínez Uribe 
Investigador independiente
Colombia
mailto:d.antolinez.uribe@gmail.com 

Recibido: 22/01/2025 **Accepted:** 21/10/2025
DOI: <https://doi.org/10.69967/07194773.v13i.523>

Resumen

El dualismo cartesiano ha sido un tema persistente desde su aparición en la modernidad temprana. Más allá de ofrecer una disolución de la dicotomía mente/cuerpo que tiende a pormenorizar el primero en favor del segundo, se plantea una complicación de ambos términos a partir de la filosofía de Bruno Latour. Así, a las ya conocidas críticas a la *res cogitans* habría que añadirle una profunda deconstrucción de la *res extensa*. Si bien este argumento tiene un cariz metafísico, tiene distintas implicaciones prácticas para la psicología como disciplina científica. Tras exponer cómo el dualismo cartesiano ha reaparecido intermitentemente en la psicología del siglo XX, se sugiere que las propuestas no-mentalistas solo han tenido un éxito parcial por haber dejado intacta la contraparte material contenida en la dicotomía mente/cuerpo. Solo a partir de una revisión minuciosa de la obra de Latour se puede comprender cómo esta reformulación paralela de mente y materia conducen a un pluralismo ontológico que, a su vez, oscila entre destruir la psicología moderna y abrir nuevos caminos de investigación.

Palabras clave: dualismo cartesiano; materialismo; mecanicismo; pluralismo ontológico

Abstract

The Cartesian dualism has been a recurring theme ever since its first formulation in the early modernity. Beyond offering a dissolution of the Mind/Body dichotomy which undermines the former in benefit of the latter, a complication of both terms is proposed inspired by the philosophy of Bruno Latour. Thus, the well-known critiques of the *res cogitans* will be complemented with a deep deconstruction of the *res extensa*. This argument, despite its metaphysical tone, entails some practical consequences for psychology as a scientific discipline. After exposing the intermittent interference of Cartesian dualism in psychology throughout the 20th century, it is argued that non-mentalistic projects have been only partially successful, precisely because they have left untouched the material counterpart of the Mind/Body dichotomy. Only from a detailed review of Latour's work it could be understood how this parallel reformulation of mind and matter lead to an ontological pluralism, which, in turn, oscillates between destroying modern psychology and open new inquiry paths.

Keywords: Cartesian dualism; materialism; mechanism; ontological pluralism

1 Introducción

Tras el reinado del giro lingüístico a mediados del siglo XX, el nuevo milenio ha visto un retorno al materialismo. Sin embargo, la noción de 'materia' es más elusiva de lo sugerido por su uso cotidiano. En latín, *materia* significa 'madera' en el sentido de 'material' de fabricación o 'materia prima'; a su vez, ésta es una deformación del griego *hyle*, que alude a 'bosque' o 'leña'. Es llamativo que los pre-Socráticos, en sus taxonomías sobre los principios constitutivos del cosmos (agua, tierra, fuego y aire), no prestaran más atención a la vida vegetal. Por otra parte, Leucipo, Demócrito y Epicuro son considerados precursores del atomismo, resaltando la diferencia entre una filosofía especulativa y otra naturista. Pero quienes aplauden este gesto de progreso intelectual tienden a ignorar las abismales diferencias entre postular *la idea de materia* como respuesta a la pregunta por el *arjé* en contraposición a la investigación empírica sobre la materia como fenómeno vivo (Bataille, 1929/1985). En otras palabras, nuestras sensibilidades hacia el mundo material varían si éste es modelado según un átomo (ladrillo) o un árbol (organismo). Así pues, el materialismo contemporáneo puede ser interpretado como un retorno al idealismo subrepticio al atomismo. Sin embargo, dada la necesidad de desarrollar nuevos modos de comprensión e intervención sobre el cambio climático, quizá convendría re-sintonizar nuestra noción de materia con el actual paradigma ecológico. Ello implica aventurar cruces entre especulación y ciencia para producir un conocimiento situado sobre la emergencia y la conservación de la vida. Más que una doctrina, el materialismo sería un desafío "que exige un entendimiento de la naturaleza que no incurra en absurdos al afirmar que ésta nos produce a nosotros" (Stengers, 2011b, p. 368).

En este panorama, Bruno Latour se destacó como uno de los autores más interesados en fabricar nuevas formas de pensar y habitar el planeta. Antes de convertirse en una figura líder en la filosofía de la ecología, el francés ya había problematizado la noción de materia en su trabajo como sociólogo de la ciencia. Hay una extensa literatura sobre las críticas de Latour a los ideales de 'ciencia', 'tecnología', 'objetividad' y 'naturaleza' (cfr. Smith, 1997). Aunque al inicio se le tildó de constructivista social, eventualmente quedó claro que su proyecto filosófico tiene fuertes compromisos con la inmanencia, el empirismo y la ciencia al servicio de la vida. Ahora bien, el presente artículo busca profundizar en un área no explorada por la bibliografía especializada: a saber, cómo la crítica a la concepción reduccionista de materia implica una re-configuración sobre la metafísica del espacio. Siguiendo el método empleado por el mismo Latour, hemos seleccionado una de las dicotomías fundacionales de la filosofía moderna para deconstruir simultáneamente ambos polos. La dualidad *res cogitans/res extensa* es un candidato apto, pues no sólo nos permite visitar las críticas de Latour al cientificismo en la psicología y la física, sino que también nos ayuda a situar históricamente las diversas versiones del 'materialismo' como consigna. Sin ánimo de ser exhaustivos ni zanjar debates, nuestro fin último es mostrar cómo el filósofo francés abrió la posibilidad de pensar una espacialidad heterogénea, producto y productora de los impredecibles intercambios entre actores humanos y no-humanos. Esto conduciría a un materialismo inédito y especialmente útil en la era del Antropoceno.

2 Una psicología más allá de la *res cogitans*

En cierto sentido, la historia de la psicología se ha visto caracterizada por una relación ambivalente con la tesis cartesiana de que la mente es una sustancia cualitativamente distinta al cuerpo. Ya sea que nos remontemos a la primigenia psicofisiología de Fechner y Wundt, la neurología localizacionista de Gall y Brocca, el conductismo radical de Watson y Skinner, el neo-Darwinismo de Lorenz y Dawkins o al más reciente post-cognitivismo de Hutchins y Varela, podemos encontrar grandes intentos por explicar cómo las operaciones mentales son extensiones de procesos corporales. Desde luego, en el interior de la disciplina también hay defensores del cartesianismo, como la psicología de la Gestalt, los pioneros de la psicología social experimental (quienes reformatearon el término *cogito* en 'cognición'; cfr. Green, 1996), la gramática generativa de Chomsky, los partidarios de la metáfora computacional y los promotores del pansiquismo. Latour, proveniente de la sociología de la ciencia, prefería explicaciones sociales e instrumentales sobre el éxito de la ciencia, en vez de reforzar el mito racionalista implícito en la epistemología positivista. Así pues, al rechazar tajantemente explicaciones mentalistas o psicologizantes (Latour, 1996a), se infiere que el filósofo francés se posicionaba en filas materialistas. Sin embargo, esta caracterización no le hace justicia a las sutilezas de la discusión latouriana del dualismo cartesiano. En este apartado nos enfocaremos en la deconstrucción de la *res cogitans*, mostrando cómo Latour operaba simultáneamente en niveles teóricos y aplicados.

Junto a Michel Callon, Madeleine Akrich y John Law, el filósofo francés diseñó la teoría actor-red, famosa por su perspectiva semiótica en el análisis de las redes tecno-científicas. Latour (1996b) insistía en que las ciencias sociales han sido negligentes con los actores no-humanos que componen el tejido social, participan en juegos de poder y facilitan el desarrollo de la subjetividad humana. Si bien estos argumentos eventualmente fueron aceptados por diversos antropólogos interesados en cuestiones de 'cultura material', es importante recordar que la conceptualización de la agencia de los no-humanos según Latour es considerablemente distinta al materialismo convencional (Kirchhoff, 2009; Schmidgen, 2013). No se trata, pues, de caer en el mito del *homo faber*, donde el ser humano emplea herramientas para materializar sus intenciones; más bien, comprender la agencia como fenómeno colectivo y circulante entre humanos y no-humanos conduce a afirmar que ambos elementos participan en la acción a través de procesos 'mentales' particulares (Silver, 2016). En cierto sentido, Latour fue un miembro *honoris causa* en la emergencia del post-cognitivismo. No sólo él se oponía a la metáfora computacional defendida por el cognitivismo clásico, sino que también levantó fuertes objeciones contra los filósofos de la mente de corte reduccionista (Latour, 2004). En vez de reducir la mente al procesamiento de información o sinapsis neuronales, una psicología verdaderamente empírica debería explorar cómo las operaciones cognitivas están distribuidas a través de variados artefactos de cálculo y medición, cuyo uso está culturalmente situado y supeditado a la corporalidad. Así, antes de que el acrónimo *4E cognition* ganase popularidad, Latour ya apostaba por una comprensión socio-material de las facultades mentales.

No deja de ser curioso que Latour haya llegado a esta perspectiva post-cognitivista de forma incidental. Mientras hacía etnografías de laboratorio para describir la caótica vida de los científicos, el filósofo francés se percató que éstos no seguían las reglas del método ni hacían gala de razonamientos peculiarmente refinados (Latour, 1990).

Su trabajo de campo revelaba, en cambio, que el pensamiento ‘abstracto’ o ‘simbolismo’ no tenían nada de fantasmagórico, sino que siempre estaban anclados en los procedimientos técnicos de percibir a través de instrumentos, registrar a partir de inscripciones coordinadas y argumentar al ensamblar bibliografía especializada de colegas aliados y contrincantes. Latour (1996a, p. 57) reconoce que sus tesis tienen una potencial conexión con la teoría de Vygotsky, la cual afirma que las funciones psicológicas superiores son inmateriales y privadas *a posteriori* de la internalización de una serie de operaciones histórica y técnicamente mediadas. Sin embargo, el estudio de la ciencia en acción revela una limitante importante. Dado que el volumen de información coordinado en el laboratorio “supera la capacidad de cualquier mente individual” (Latour, 1990, p. 40), no es posible pretender que se internalicen todos los elementos de la compleja arquitectura del ensamblado socio-técnico. En este sentido, la ciencia como empresa cultural está íntimamente comprometida con la aparición del lenguaje textual, la imprenta como dispositivo de diseminación (sin distorsión) de información, la insaciable burocracia archivística y las redes metrológicas que estandarizan métodos y unidades. Así, incluso admitiendo que hay procesos mentales semejantes a la *res cogitans*, éstos sólo se mantienen gracias al complejo andamiaje de inscripciones, artefactos y convenciones que posibilitan el ejercicio intelectual.

Examinemos con más detenimiento cómo Latour contrastaba su propia teoría con la epistemología genética de Piaget. Más allá de la antipatía hacia el cognitivismo clásico, aquí se entreve que el filósofo francés se oponía al formalismo, funcionalismo y mecanicismo implícitos en las teorías psicológicas. Precisamente porque se defiende la sorprendente agencia de los no-humanos, el materialismo que se desprendería de ella no puede caer en visiones simplistas que reducen los artefactos a herramientas o la cognición a manipulación de símbolos. Latour (1990, pp. 50-51) comenta:

Un vínculo semejante entre la capacidad de abstracción y la labor práctica de movilizar recursos sin distorsionarlos se encuentra en gran parte de las ciencias cognitivas. En las pruebas de Piaget, por ejemplo, hay bastante alboroto sobre el traspasar una cantidad de agua desde un recipiente alto y delgado hacia otro más corto y ancho. Si el niño evaluado afirma que el volumen del líquido ha cambiado, entonces se infiere que aún no ha desarrollado la capacidad de conservar cantidades. Pero como cualquier etnógrafo de laboratorios sabe, la mayoría de los fenómenos investigados dependen de cómo se toman las medidas y, más clave aún, a qué mediciones darle mayor credibilidad en caso de discrepancia. El cambio entre el estadio no-conservador y conservador no sería, entonces, una modificación de la estructura mental, sino un cambio en los modos de interpretar los indicadores métricos: léase la marca de la altura del agua en el primer contenedor y créase *más* en esta cifra que en la lectura proveniente del segundo contenedor [. . .]. Si el pensamiento cambia, esto no tiene nada que ver con la mente sino con la manipulación de los instrumentos del laboratorio. La mejor prueba de esto es que, sin los recipientes industrialmente calibrados, ni siquiera Piaget podría discernir entre propiedades cambiantes y conservadas.

En otro artículo Latour (1997, p. 180) reitera el argumento de forma incisiva:

Tenemos en nuestra civilización una fijación con cómo transportar algo sin deformarlo en el proceso, un capricho que yo he denominado móviles inmutables. La búsqueda de constantes (es decir, aquello que puede ser movilizado sin ser deformado) es una misión que amerita cualquier sacrificio. En el caso de la teoría de la relatividad de Einstein la mismísima definición euclidiana del espacio. Piaget, desde luego, comparte esta obsesión hasta el punto de convertir la habilidad de conservar constantes a través de mobilizaciones en la mismísima definición de inteligencia.

Más adelante en el mismo texto se continúa (Latour, 1997, p. 185):

Nuestro marco imaginario para todos los eventos, la matriz espacio-temporal, tuvo que venir de algún lugar. Su origen me parece que proviene de la particular naturaleza de los objetos usados en las disciplinas científicas dedicadas a la medición de cuerpos, distancia y tiempos. Whitehead una vez ironizó que está muy bien aplaudir a Galileo por sus experimentos sobre el plano inclinado, ¿pero y si hubiera usado bolsas de trigo en vez de bolas de billar? Traten de distinguir entre un niño ‘conservador’ y otro ‘no-conservador’ si se usan totumas en vez de beakers, es decir, sin la asistencia de las instituciones encargadas de la estandarización y la metrología. De igual forma, en África, lejos de sus ordenados laboratorios, la mayoría de los evaluadores piagetianos probablemente clasificarían de ‘no-conservadores’. Sí, hay un increíble número de objetos rígidos en la parafernalia de un laboratorio, pero de ello no se desprende que los científicos tengan cuerpos rígidos o mentes geométricas.

Quizá estos pasajes ponen demasiado acento a la insensibilidad de Piaget frente al rol de los actores no-humanos. Sin embargo, la solución no es tan simple como preferir las teorías de Vygotsky o Hutchins por dar más protagonismo a los artefactos. La crítica al concepto de ‘conservación’ tiene implicaciones metafísicas más profundas. Dicho de otra forma, la mente no sólo requiere de la asistencia de herramientas para hacer cálculos sobre el mundo externo, sino que dichas herramientas deben ser concebidas como actores cambiantes (‘cosas’ o ‘asamblea’, en su etimología *Ding*) en vez de objetos inertes (cfr. Latour, 2005). Tanto el agua como los recipientes son fenómenos tan vivos que no es posible suponer que tienen una existencia constante o fija. Tarde o temprano, el líquido se pierde en los repetidos desplazamientos entre envases. Y ni hablar del lugar donde estos experimentos se llevan a cabo, ya que no hay sitio más dinámico y controversial que un laboratorio. Como se verá, si se abandona la homogeneidad espacio-temporal del formalismo, la materia que compone el mundo quedaría informe, maleable y difusa.

Ahora bien, también conviene revisar las críticas a la *res cogitans* que hizo Latour en una jerga más metafísica. Como se mencionó, durante la primera mitad de su carrera, el francés ejerció como sociólogo de la ciencia en oposición a la epistemología positivista. Por esta razón, quizá resulte extraño caracterizar a Latour como filósofo de la mente o filósofo del lenguaje—etiquetas más familiares a los círculos analíticos. Sin embargo, en su antropología de los modernos, Latour (2013) tuvo que deconstruir la categoría de ‘naturaleza’ junto a las otras grandes rúbricas del pensamiento occidental: política, derecho, moral, religión, etc. En esta operación, de forma insospechada, el francés retoma el argumento central de Gilbert Ryle (1949/2009) en su

obra *The Concept of Mind*. Según Ryle, el dualismo cartesiano se equivoca al afirmar que los humanos tienen un cuerpo y una mente, distintos en naturaleza pero interrelacionados en la práctica. Esto no es necesariamente un sinsentido, dado que tanto los términos ‘cuerpo’ y ‘mente’ refieren a un significado que los interlocutores pueden corroborar con su experiencia privada. El fallo es más bien un error categorial, en donde se confunden dos usos distintos del verbo ‘existir’. Desde luego que humanos tenemos cuerpos y mente, pero el primero existe como fenómeno y el segundo como concepto heurístico para referirnos a abstractos eventos comunicativos y actos intelectuales. El dualismo postula la mente como una entidad ontológica distinta al cuerpo, pero dicha sustancialización (de ahí la célebre expresión ‘el fantasma en la máquina’) es una transgresión lógica. La escisión entre *res extensa* y *res cogitans* obliga a Descartes a reconocer un conjunto de leyes distintas, un para-mecanicismo, que hace inexplicable la conjunción mente y cuerpo. Esto hace que la ‘doctrina oficial’ fuese contraproducente al instaurar *a priori* una dicotomía que la experiencia cotidiana desmiente continuamente. Curiosamente, la *opus magnum* de Latour (2013), *An Inquiry into Modes of Existence*, es una continuación del proyecto Ryle, en tanto busca diagnosticar otras dicotomías fundadas en errores categoriales para así evitar confusiones ontológicas y epistemológicas sobre los distintos modos de existencia en occidente.

Nótese, además, que Ryle mismo advirtió que su crítica al *cogito* podría ser (mal)interpretada como una defensa del conductismo. De hecho, el filósofo británico procuró tomar distancia del fisicalismo, naturalismo y materialismo, un movimiento inusual en la filosofía analítica de su época. En palabras de Ryle (1949/2009, p. 12):

Tanto el idealismo como el materialismo son respuestas a una pregunta impropia. La reducción del mundo material a los estados mentales, así como la reducción de la mente a los procesos físicos, presuponen la legitimidad de la disyuntiva ‘o bien existe la mente o los cuerpos, pero no ambos’.

La propuesta de Ryle no es monista, si bien no es fácil encontrar una propuesta pluralista bien definida como en el caso de Soriau, Simondon o Deleuze—autores que Latour retomaría en *An Inquiry into Modes of Existence*. Aquí hay un quiebre entre Ryle y Latour. Si bien el filósofo británico rechaza la doctrina materialista, éste no rompe del todo con la dicotomía entre cualidades primarias y secundarias que se remonta a la disyuntiva forma/materia de Aristóteles, está implícita en el mecanicismo de Galileo y que es uno de los pocos puntos de convergencia entre Descartes y Locke. En una prosa convencionalmente realista, Ryle (1949/2009, pp.198–200) alega que las cualidades primarias son atributos intrínsecos de un objeto externo a la mente del sujeto, mientras que las cualidades secundarias son percepciones subjetivas sin el carácter objetivo de las primeras. Asumir a-críticamente esta diferencia ha llevado a que la psicología cognitiva explique las percepciones correctas de los estímulos en términos de correspondencia con las cualidades primarias del objeto, mientras que las fallas se deban a sesgos o residuos involucrados que interfieren con el razonamiento. Así pues, aunque Ryle logra tomar distancia del conductismo, no tiene tanto éxito demarcándose del mecanicismo, funcionalismo y formalismo que subyacen a gran parte de la psicología cognitiva.

Por su parte, en su misión de re-configurar el materialismo clásico, Latour tuvo que atacar directamente la dicotomía entre propiedades primarias y secundarias. Para

ello el filósofo francés se sirvió de dos fuentes. En primer lugar, el clásico *El Leviathan y la bomba de vacío* [*Leviathan and the Air-Pump*], donde Shapin y Schaffer (1985) revisitan el debate entre Thomas Hobbes y Robert Boyle. Este fue un hito crucial para el desarrollo del materialismo moderno. El atomismo antiguo admitía la posibilidad teórica del vacío entre partículas, aunque la metafísica aristotélica insistía en la continuidad de las sustancias. La teoría corpuscular de inicios del siglo XVI estaba en concordancia con esta última perspectiva, la cual fue usada por Hobbes para argumentar a favor de un ejercicio absoluto de la soberanía. Este poder era político y también epistémico, pues el soberano tenía el derecho a estipular interpretaciones indiscutibles sobre las sagradas escrituras y la filosofía natural. Por su parte, Boyle no sólo defendía un modelo de interpretaciones abiertas a discusión entre pares académicos, sino que demostró experimentalmente la existencia del vacío como fenómeno. La lección que extrae Latour es que la definición de materia es maleable según se empareje con los corpúsculos, átomos, sustancias o vacíos. Definiciones que ganan validez tanto por su coherencia conceptual como por los andamiajes experimentales que las ratifican. En segundo lugar, Latour se interesó por la exégesis que hace Stengers (2011a) de la obra de Alfred North Whitehead. En una idiosincrática mezcla de matemáticas y teología, Whitehead procuraba retornar a la metafísica pre-Kantiana para revertir lo que él denominaba la 'bifurcación de la naturaleza'. La dicotomía entre cualidades primarias y secundarias instauró una persistente asimetría entre la objetividad y la subjetividad, que permite la aparición de dos quimeras: la materia inerte y la mente creativa. La filosofía de Latour también ha tratado de revertir la bifurcación de la naturaleza, precisamente porque el Antropoceno obliga a concebir a la materia como potencia creadora y a la mente como un fenómeno inserto en las redes de cuerpos bio-tecnológicos.

Finalmente, es importante señalar que la influencia de Ryle en Latour ya estaba presente desde antes de la publicación de *An Inquiry into Modes of Existence*. En *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches*, Latour procuró expandir su teoría actor-red a las humanidades haciendo trabajo de campo en un centro etnopsiquiátrico. Si bien los resultados de esta pesquisa parecían corroborar sus previas tesis constructivistas, Latour advertía que era inadecuado describir lo que pasaba en un nicho socio-técnico con el vocabulario de otro. Por eso, si bien tanto procesos psíquicos como artificios de laboratorio son fabricaciones, estos deben ser descritos según sus respectivas "listas de especificaciones" (Latour, 1996c, p. 96). Parece que, tras haber sido fuertemente criticado por su uso laxo de conceptos (Collins, 2012), Latour comprendió que la precisión lingüística era la vía regia para respetar las especificidades ontológicas de cada actor. Pocos años después, en un artículo co-escrito con Antione Hennion, se denuncia que la filosofía de Benjamin mezcla de forma indiscriminada aspectos políticos, religiosos, estéticos y tecnológicos. Aquí aparece por vez primera la expresión 'error categorial', al argumentar que el supuesto materialismo de los post-marxistas es una doctrina debilitada al estar contaminada por tales confusiones: "un análisis genuinamente materialista no satanizaría la técnica como la perversión moderna del arte, sino que procuraría devolverle a la técnica su role como productor activo de arte" (Hennion & Latour, 2003, p. 96). Así pues, Latour no sólo comparte el rechazo de Ryle sobre la *res cogitans*, sino que extiende el argumento del error categorial al desmontar la *res extensa*. Esto se consuma años después, cuando Latour (2007, p. 142) abogó por una "descripción gruesa" de las cosas materiales en

vez de las “descripciones delgadas” de los objetos inertes. Si bien estas expresiones se asocian a la antropología de Geertz, fue el filósofo británico quien las acuñó para que su empirismo no fuese confundido con el fisicalismo. En suma, Latour recupera de Ryle la noción de error categorial, el anhelo por evitar equívocos en el léxico y el método de las descripciones gruesas para ofrecer un materialismo más robusto y dinámico.

3 Una física más allá de las *res extensa*

Tradicionalmente, los psicólogos han delegado a los físicos, biólogos y otros científicos naturales la otra mitad del dualismo cartesiano: los cuerpos materiales. En una conferencia de psiquiatría francesa, Latour (2020a, p. 229) se lamentó de esta distribución temática:

Normalmente, toda crítica de la *brainlessness* (la ausencia de cerebro) conduce infaliblemente hacia la *mindlessness* (la ausencia de mente). ¡Pero es darle demasiado al enemigo! Es suponer que el costado ‘*brain*’ define bien el cuerpo [. . .]. Pero no somos cuerpos que residimos en la *res extensa*. Ninguno jamás ha residido en la *res extensa*, que es un medio, de importancia capital, para trazar y conocer el mundo. La *res extensa* es el mapa, no el territorio.

Páginas después se cierra:

Hay [que buscar] una definición objetiva de los cuerpos, eso que el gran filósofo Whitehead llama justamente los organismos, cuya objetividad está muy enriquecida por el compromiso y el abordaje de las redes científicas, pero que no tiene nada que ver con estos sucedáneos de objetos que se encuentran en el esquema *Mind/Body*. (Latour, 2020a, p. 231)

Sería fútil atacar al dualismo si se deja intacto uno de sus polos. Sin embargo, es probable que la *res extensa* sea una categoría más difícil de desarticular, pues sus raíces anteceden por mucho a Descartes y sacudirlas implica re-configurar nuestras intuiciones espaciales. En este apartado se expondrá cómo los términos ‘materia’ y ‘materialismo’ están lejos de ser unívocos. También se verá cómo, para recuperar la heterogeneidad de los cuerpos, Latour atacó el formalismo implícito en la dicotomía entre cualidades primarias y secundarias. Así, hablar de materiales o materialidades no sólo permite tomar distancia de la metafísica convencional, sino ampliar el espectro de posibilidades para comprender la riqueza intrínseca de los organismos.

La advertencia de no dejar el cuerpo al enemigo resuena con la consigna de Spinoza “no sabemos lo que un cuerpo hace”. Stengers (2011b) insiste en no confundir el materialismo como compromiso por la investigación empírica sobre el fenómeno de la vida, con el fisicalismo que aparenta ser naturalista pero está repleto de fantasías idealistas. La filósofa belga nos recuerda que la noción de materia promovida por Descartes tiene un origen práctico y situado; a saber, los experimentos que usó Galileo para refutar la física Aristotélica, extrapoladas al estudio de la locomoción y el razonamiento humano. Como se advirtió, la prueba del plano inclinado sugiere una imagen del espacio como superficie constante donde los cuerpos sólidos ocupan un punto fijo. Estos conceptos, lejos de ser universales, sólo se mantienen operativos

si las prácticas del laboratorio logran extenderse a otros escenarios. Por ejemplo, el experimento sobre la caída libre en la Torre de Pisa estuvo inconcluso debido a la resistencia del aire. En años recientes, gracias a la fabricación del vacío (usando el método de Boyle), se ha replicado el ejercicio en condiciones óptimas, corroborando sus predicciones. Ahora bien, los filósofos de la ecología suelen expresar preocupación de que la mecánica clásica, más allá de su precisión matemática e instrumental, sea un marco demasiado estrecho para explicar fenómenos vitales como la reproducción, la imaginación y el cuidado. Por ello, Stengers recuerda el debate entre Diderot y d'Alembert, en donde el primero presenta un huevo (un embrión de gallina en gestación, el despliegue *in potentia* de la vida) como desafío al mecanicismo¹. El desafío como tal no es rehabilitar una mirada romántica de la vida como enigma más allá de la razón, sino revelar que en el fisicalismo se privilegian las premisas conceptuales por sobre las pesquisas empíricas; una preferencia por la idea abstracta de materia que por los abruptos devenires de la misma. En palabras de Stengers (2011b, p. 373):

Aceptar 'contemplar' el huevo significa aceptar lidiar con lo desordenado del mundo [. . .]. Esto no es una invitación a producir teorías totalitarias, sino más bien prestar atención a la tentación idealista, que habita en el seno de la ciencia así como en cualquier otro discurso que se atribuye el poder de establecer separaciones entre ideas, es decir, de silenciar y descalificar de antemano a sus opositores.

Esta invitación es aceptada por Latour, quien incluso va más lejos que la filósofa belga al afirmar que “no es el animismo, sino el ‘inanimismo’ la invención insólita: agencia sin agencia, constantemente negada por la práctica” (Latour, 2010, pp. 482–483). En todo caso, nuestro punto de interés no es la reivindicación del vitalismo, sino explorar porqué se debería abandonar la noción de materia ofrecida por el mecanicismo clásico.

Como se vio en el contraste entre Ryle y Latour, el *quid* del asunto está en la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Si bien la bifurcación de la naturaleza es un evento propio de la modernidad temprana, los ideales matemáticos que escinden al fenómeno entre propiedades objetivas y cualidades percibidas tienen una genealogía más arcaica. Mucho antes de que se acuñara el término ‘eliminativismo’ para designar a filósofos como Dennett o Churchland, ya existía una fuerte obsesión por limpiar de percepciones impuras los núcleos esenciales de los objetos ‘naturales’. Siguiendo a Reviel Netz (2003) en su libro *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics*, Latour se remonta a los diagramas y teoremas de Pitágoras, Euclides y Arquímedes, los cuales dieron estructura a la comunidad de matemáticos helénicos. Antes de la emergencia de las ciencias experimentales con Galileo y Boyle, la matemática griega ya había estipulado las reglas del método demostrativo y sus diversas aplicaciones. La deducción no es simplemente llegar a resultados lógicos a partir de premisas iniciales, más bien es poder extrapolar sin distorsión (móviles inmutables) las relaciones transitivas de ciertas figuras geométricas a otras situaciones. Así, la abstracción es el ejercicio de extraer las formas de los contenidos, insistiendo en la trascendencia de las

¹Curiosamente, según Latour (1996d), la teoría actor-red sacó su nombre del “término *réseau* empleado por Diderot para describir los cuerpos sin incurrir en la división cartesiana entre materia y espíritu” (p. 370). Así pues, la teoría actor-red es, desde su nacimiento, una empresa para reformatear el materialismo clásico.

primeras por sobre la finitud de los segundos, para así transportarlas a otros escenarios (Latour, 2008). En términos más incendiarios, la abstracción es una maquinaria de guerra donde se expropián recursos de un lugar *a* para ser instrumentalizados en la descalificación de los modos de vida de pueblos en un lugar *b*. La crítica ecológica y (post)colonial a las ciencias revela que incluso las más etéreas de las disciplinas (geometría y física) tienen fuertes matices políticos. En manos de Platón, el método demostrativo se usó para distinguir entre el filósofo y el sofista, entre razón y retórica. En Aristóteles también se encuentra la dicotomía forma/sustancia, sugiriendo que la primera es más veraz que la segunda, para así combatir a los atomistas. Lo irónico es que el triunfo de Galileo ante los escolásticos medievales, si bien fundamentado en la praxis experimental, no resultó en un retorno al atomismo griego sino en un redoblamiento del formalismo. En efecto, como decía Stengers, la noción de materia, según sea postulada y articulada con otros recursos, es un arma para silenciar oponentes.

Esta crítica a Galileo coincide con las objeciones levantadas contra Descartes o Piaget precisamente porque ilumina el idealismo que permite la bifurcación de la naturaleza en primer lugar. Latour (1990, p. 51) explica:

Galileo creía más en los fundamentos matemáticos del principio de inercia que en las evidencias contradictoras que le ofrecían sus sentidos. Koyré afirma que este rechazo se debe al platonismo de Galileo. Esto puede ser así, ¿pero qué significa en la práctica? Ante evidencia incongruente, Galileo creía más en sus diagramas triangulares que en su visión de los cuerpos cayendo libremente. Cuando haya duda, hay que creer en las inscripciones, escritas en términos matemáticos, sin importar a los resultados absurdos a los que esto conduzca.

Así pues, la noción de materia incapaz de movimiento autónomo pero aún así con agencia (el ‘inanimismo’), sólo es posible si uno hace ciencia experimental guiado por el idealismo heredado del formalismo matemático. La física y la ingeniería se han visto inmensamente beneficiadas del estilo de razonamiento heredado de Galileo, no cabe duda. Sin embargo, sería un *non sequitur* afirmar que esta plantilla de objetos sólidos e inertes en superficies tersas, donde las estructuras formales priman sobre las variables perceptuales, sea capaz de definir la totalidad del mundo material. Si algo ha dejado claro la ecología es que el mecanicismo clásico es un marco de referencia más bien limitado para explicar otros fenómenos de vital importancia.

Como post-scriptum del dossier “Thick Things” en *Critical Inquiry*, Latour (2007) escribió el ensayo “Can We Have Our Materialism Back, Please?”. Además de la apuesta por las descripciones gruesas para un materialismo no-reduccionista, aquí se encuentra condensado el argumento central del filósofo francés:

Bajo la rúbrica de ‘materia’ se han confundido dos tipos de movimiento: primero, el modo en que movilizamos el saber en aras de acceder a cosas que están muy distantes o difíciles de descifrar; y, segundo, el modo en que las cosas en sí mismas se mueven para preservar su existencia. Podemos identificar la materia con uno u otro movimiento, pero no con ambos sin caer en absurdos. [. . .] Para una pieza de maquinaria es muy distinto ser dibujada en un plano técnico a mantenerse funcional cuidándose del polvo y óxido. Esto nos demanda aceptar dos modos muy diferentes de existencia.

Existir como una pieza, formalizada matemáticamente en el espacio isotópico inventado por la larga tradición geométrica no es equivalente a existir como una entidad que debe resistir la decadencia y la corrupción propia de la entropía. (Latour, 2007, p. 139)

Aquí se asevera que la *res extensa* es un error categorial porque confunde los modos de existencia de las cosas ‘materiales’ (evoquemos la figura de la madera, que una vez extraída del árbol entra en procesos de descomposición) y los diagramas, fórmulas y teoremas como ‘materiales’ del saber (formas abstractas que se pueden transportar sin transformaciones sólo gracias a arduos procesos metrológicos y bibliométricos). Es claro que otras disciplinas—como la química orgánica, la psicología cognitiva y la ecología—requieren otras comprensiones del cuerpo, donde sus procesos de reproducción, conservación y decadencia recobren el protagonismo que la bifurcación de la naturaleza les arrebató al privilegiar las cualidades primarias.

Antes de continuar al siguiente apartado sobre la heterogeneidad espacial, conviene reiterar que Latour no buscaba destruir el materialismo sino rehabilitar su pluralismo. Por eso es mejor hablar de ‘materiales’ que de ‘materia’, así como es importante hablar de ‘materialismos’ con distintos acentos. Esta propuesta, desafortunadamente, no siempre ha sido bien recibida por científicos naturales—¡para mayor sorpresa tampoco por los científicos sociales! Véase, por ejemplo, el debate entre David Bloor (1999a) y Latour (1999) sobre la necesidad de incluir a los actores no-humanos en las explicaciones ‘sociales’ de la ciencia. El filósofo francés critica al sociólogo escocés por usar una visión que es sólo materialista en apariencia, pues asume los entes naturales y artificiales como simple indumentaria en el escenario donde los ejercicios intelectuales de los científicos toman lugar. Si no se permite que los no-humanos afecten los modos de pensar, el tejido social y la distribución espacio-temporal de los eventos, no sería legítimo llamarse a sí mismo ‘materialista’. La sociología de Bloor, para Latour, es idealista la mayor parte del tiempo y cuando reconoce el rol del mundo material sólo puede hacerlo en términos atomistas que lo acercan al eliminativismo. Por su parte, Bloor (1999b) alega que el argumento de Latour es confuso debido a la “pléthora de etiquetas extraídas de libros de texto sobre la historia de la filosofía” (p. 131). Nótese que, más allá de cuestiones metodológicas, aquí surge una reticencia de Bloor a reconocer que las nociones de ‘materia’ o ‘materialismo’ no son intuitivas, sino que varían históricamente. ¿No es esto un gesto profundamente anti-sociológico? ¿Acaso olvidó Bloor el consejo de Frederic Jameson sobre ‘siempre historizar’?

Por otra parte, la pluralidad del materialismo ha sido recibida y amplificada en la filosofía feminista. Ya se había anticipado que Latour (2005) establecía una diferencia entre los términos ‘objeto’ y ‘cosa’, resaltando el dinamismo del segundo por sobre la inercia del primero. Karen Barad (2003) ha adoptado una estrategia semejante al resaltar las diferencias lingüísticas (en inglés) entre el verbo *to matter* (importar) y el sustantivo *matter* (materia). Los entes, indeterminados al inicio, adquieren el estatus de materiales no sólo porque se pueda corroborar experimentalmente su operatividad, sino principalmente porque éstos se insertan en redes socio-técnicas que va más allá del laboratorio. Si un fenómeno adquiere relevancia social (por ejemplo, los virus, el internet o el calentamiento global), estaría cada vez más cerca de ser concebido como material constitutivo del mundo. En una línea semejante, María Puig de la Bellacasa (2011) ha resaltado los matices de los materialismos como doctrinas en movimiento y

en disputa. Ella va más lejos que Latour, quien distingue entre los asuntos de hecho (*matters-of-fact*) y las cuestiones de preocupación (*matters-of-concern*), agregando a su vez las cuestiones de cuidado (*matters-of-care*). Describir, interesarse y preservar son, en efecto, actitudes cualitativamente distintas. La ciencia, lejos de agotarse en una sola, coordina las tres acciones en sus investigaciones. Esta sensibilidad por la conservación de los materiales, dado que hablamos de cuerpos vivos y no conglomerados de átomos, es quizá uno de los mayores logros de la re-configuración del materialismo propuesta por la filosofía de la ecología.

4 Multiplicidades espaciales

Iniciamos nuestra travesía con la crítica al *cogito* cartesiano, remarcando que: 1) éste no es una sustancia distinta al cuerpo; 2) la metáfora computacional no explica cómo los actores no-humanos modifican las operaciones intelectuales; y 3) la distinción entre cualidades primarias y secundarias genera una asimetría entre percepciones que se corresponden con el mundo externo y otras falibles por sesgos o retrasos cognitivos. Complementamos estos puntos en la deconstrucción de la *res extensa*, indicando que: 1) el mecanicismo no logra dar cuenta de la emergencia y comportamiento de los organismos; 2) la bifurcación de la naturaleza supone un retorno del idealismo disfrazado de ciencia experimental; y 3) para hacer justicia a la complejidad de los cuerpos, es necesario hablar en términos plurales de ‘materiales’ y ‘materialismos’. Podríamos dar por concluido el ensayo aquí, reiterando los alegatos por la heterogeneidad y la multiplicidad de los fenómenos físicos y psíquicos. Sin embargo, como bien señala Harman (2011), esto conduce a una errónea interpretación de Latour como miembro de la filosofía de los procesos. Si bien es cierto que las referencias a James, Deleuze y Whitehead abundan en el *corpus* latouriano, el filósofo francés no buscaba defender lo amorfo del cosmos en contra de la pretensión de orden. Latour (1997) aclaraba que su filosofía no es una muestra del constructivismo social, sino que bebe de la tradición de Leibniz: “la cual considera que hay tantos tipos de espacios, tiempos y acciones como tipos de relaciones entre entidades” (p. 174). En su humor distintivo, él mismo incluso advierte: “¡Pero si esta es una metafísica abyecta! Sí, qué lástima, me temo que lo es” (Latour, 1997, p. 172).

Este comentario no busca ser una precisión en los linajes del autor, quien por otra parte se oponía al purismo teórico. Más bien se trata de resaltar que el constructivismo *tout court*—o composiciónismo, como fue rebautizado (Latour, 2010)—difiere de la filosofía del proceso al resaltar las complejas operaciones socio-técnicas requeridas para fabricar el orden a partir del caos, manufacturar fenómenos universales a partir de elementos locales y crear realidades fijas a partir de actores volubles. En “Can We Get Our Materialism Back, Please?” Latour (2007, p. 139) advirtió sobre la confusión entre los modos de existencia, pero sin afirmar que alguno de ellos sea falso en sí mismo:

Es por esto que el materialismo del pasado reciente nos parece tan idealista en retrospectiva: los científicos toman la idea de lo que las cosas en sí mismas son — es decir, sus cualidades primarias — y luego no dejan de sorprenderse del milagro de que estas ‘se parecen’ a los diseños geométricos que ellos mismos pusieron en planos. [...] Y este milagro es idealista una

segunda vez porque ignora por completo las dificultades de producir estos diseños y la extensa red de prácticas de ingeniería necesarias para identificar atributos, trazar líneas y ensamblar las instituciones que permiten que cualquier mecanismo sea funcional.

En otras palabras, no se trata de denunciar la *res cogitans* o la *res extensa* como ilusiones ni asumirlos como puntos de partida legítimos para la investigación empírica. Tanto el cognitivismo clásico como el mecanicismo convencional funcionan, pero sólo si se cumplen las listas de especificaciones que no siempre pueden ser generalizadas.

En el apartado anterior vimos cómo Latour parasitó el trabajo de Reviel Netz sobre la historia de la geometría helénica. Algo semejante sucede con el filósofo de la matemática Michel Serres, quien hacía híbridos temerarios entre topología, álgebra, cibernética y fábulas para enriquecer nuestras intuiciones espaciales, temporales y agenciales. En el libro *Conversations on Science, Culture, and Time*, Latour entrevista a Serres sobre los orígenes de su idiosincrática filosofía: “me encontré con Leibniz al trazar la historia de estas subdisciplinas [el álgebra y la topología], quien fue prácticamente el inventor de ambas” (Serres & Latour, 1995, p. 33). Páginas más adelante, se ofrece una ilustración mundana de cómo la topología permite comprender lo que él llama ‘diversidades no-métricas’:

Si tomas un pañuelo y lo extiendes para plancharlo, puedes ver en él ciertas distancias y proximidades fijadas. Pero si tomas el mismo pañuelo y lo doblas para introducirlo en el bolsillo, entonces dos puntos distantes súbitamente se acercan o yuxtaponen. Si llegas aún más lejos y rompes el pañuelo en ciertos lugares, dos puntos que eran cercanos se ven separados por una distancia insalvable. (Serres & Latour, 1995, p. 60)

La heterogeneidad del espacio debe entenderse topológicamente como una redistribución de las proximidades y distancias en un plano que puede ser convertido en algo (ir)regular según las operaciones ejecutadas sobre él. Haciendo eco de la ironía de Whitehead sobre usar bolsas de trigo en vez de bolas de billar, podemos preguntar también qué pasaría si el plano inclinado está hecho de montículos de arena, porosos arrecifes de coral o trampolines de circo. Si ya hemos establecido que la mente y los cuerpos no deben ser comprendidos *a priori* de forma monolítica, nada nos previene de aplicar el mismo argumento al espacio como tal. Para una discusión más completa de las topologías variables en la teoría actor-red, véase Mol y Law (1994), Yaneva y Mommersteeg (2019) y Pranz (2023).

Este énfasis en la topología es clave en la filosofía de la ecología de Latour. Más allá de oponerse al materialismo clásico simplemente para ofrecer una historia de la ciencia alternativa, el filósofo francés necesita transmutar nuestras intuiciones sobre el espacio para que el nuevo materialismo no-reduccionista sea útil ante los retos del Antropoceno. En sus escritos tardíos, Latour sugiere hablar de Gaia en vez de ‘Naturaleza’ y propone la imagen de una zona crítica en vez del globo para referirnos al planeta Tierra. Si bien los argumentos ecologistas del francés merecen un comentario más detallado del que es posible ofrecer aquí, no deja de ser conveniente revisar las ideas principales para ilustrar cómo los espacios no-euclidianos nos permiten escapar del formalismo y así concebir otros modos de habitabilidad donde se respete la fragilidad de la vida colectiva.

En primer lugar tenemos *Cara a cara con el planeta* [*Facing Gaia*] (Latour, 2017), un ambicioso proyecto que combina la multiplicidad ontológica y epistemológica para lanzar un proyecto diplomático donde se logren pactar nuevas formas de vivir en el Antropoceno. En el tercer capítulo se revisita la hipótesis Gaia formulada por James Lovelock. Las connotaciones mitológicas de esta teoría sobre la autorregulación de la biosfera usualmente conducen a una reivindicación del vitalismo en contra del mecanicismo. Latour toma distancia de esta interpretación y en cambio comenta que el trabajo de Lovelock puede ser entendido como un reverso a la cosmología galileana. Al adherirse a la revolución copernicana, Galileo anuló la división de Ptolomeo entre las esferas sub- y supra-lunares, insistiendo en que el movimiento de los cuerpos no cambiaba en el espacio exterior o al interior de la tierra. Lovelock, en cambio, advierte que no es plausible encontrar o producir vida por fuera de nuestro planeta, debido a los complejos procesos de retroalimentación en distintos niveles de la atmósfera. En cierto sentido, Latour encontró en Lovelock el sueño de Whitehead: reparar la bifurcación de la naturaleza. Luego, pasando a la microbiología de Lynn Margulis, el filósofo francés advierte que la usual dicotomía organismos/ambiente no basta para comprender la co-evolución de éstos. Replicando a los negacionistas climáticos, quienes afirman que el calentamiento global hace parte de ciclos naturales y no es producto de la industria humana, Latour alega que los organismos generan sus propias atmósferas a partir de residuos en forma de gases, micro-partículas, ácidos, etc. En vez de pensar la adaptación en términos unilaterales donde el organismo se ajusta al ambiente, habría que resaltar la mutua construcción de ambos. Aquí podemos ver el fruto de los esfuerzos por diversificar las concepciones de la materia como *res extensa* y el espacio como plano isotópico.

En el cuarto capítulo de *Cara a cara con el planeta* [*Facing Gaia*], Latour (2017) cuestiona las comprensiones unitarias de la tierra inspiradas por la imagen del globo. ¿Qué tan en serio debemos tomarnos las fotografías del planeta tomadas por los astronautas, como la célebre ‘canica azul’? El filósofo francés alerta sobre la tentación de creer que estas fotografías desde afuera sean interpretadas como la anhelada ‘visión desde ningún lugar’ del racionalismo—no es coincidencia que se trate de la óptica propia del plano cartesiano. En vez de asimilar el cosmos con una colección de astros orquestados en una relojería invisible de órbitas, deberíamos advertir que la producción de esas imágenes sólo es posible gracias a que el astronauta/fotógrafo está protegido por un traje especial y está constante comunicación con la base—la cual, a su vez, está nutrida de gasolina y electricidad, recursos que provienen de la tierra y son transportados a elevados costos. Aquí el filósofo francés recurre al libro *Esferas II* de Peter Sloterdijk (2004), para resaltar cómo las redes socio-técnicas no sólo se extienden como infraestructuras (el ejemplo usual de tuberías, antenas, cables de luz, etc.), sino que también toman forma de envoltorios que permiten la preservación de la vida. Pero aquí se llega a una paradoja. Si bien la imagen del globo sugiere refugio, este contenedor totalizando no explica las dinámicas de nacimiento y decadencia de la vida. La esfera icónica, más arcaica que las fotografías espaciales, había sido usado en la modernidad temprana para representar la soberanía de origen divino. ¿Cuántos reyes europeos no fueron retratados con su mano apoyada sobre un mapamundi? Pero el Antropoceno exige atender a la conservación de la vida, no a la expansión imperialista. Así pues, Latour propone detallar los ciclos térmicos de las placas tectónicas, así como los caudales hídricos y las corrientes aéreas. Si la física sólo ofrece canicas,

bolas de billar y esferas celestes, quizá convenga darle prevalencia a las nuevas imágenes diseñadas cuidadosamente por la geología, la náutica y la meteorología. Estas disciplinas describen bucles de retroalimentación que son más parecidos a cintas de Moebius semi-abiertas que a esferas cerradas. Además de resaltar la composición de envoltorios, estas imágenes permiten dar cuenta de la distribución (no siempre óptima) de los recursos vitales. Como se dijo, la filosofía de la ecología de Latour es de amplio alcance, la cual no es fácil de asir sin una correcta apreciación de la topología y las diversidades no-métricas.

Finalmente, encontramos en la introducción a *Critical Zones* una invitación que dejó abierta Latour (2020b) antes de fallecer sobre cómo hacer cartografías del conglomerado de los bucles de retroalimentación recién mencionados. La noción de Antropoceno no sólo destaca la responsabilidad del ser humano en el cambio climático, sino que ilumina un cisma en el humanismo heredado de la modernidad. Si bien la retórica de la globalización y los derechos humanos universales busca apuntar a una equidad entre todos los pueblos de la tierra, lo cierto es que los modernos han vivido escindidos entre dos territorialidades: el lugar donde habitan y el lugar del cual viven; su residencia y su dispensa. El norte global está embellecido porque es el hogar soñado, mientras que el sur y las periferias son las reservas de donde se extraen los recursos y se depositan los desechos. Esta situación, desde luego, no es sostenible. Ya sea por el agotamiento de los combustibles o las intensas oleadas migraciones, es claro que ambas territorialidades están colapsando nuevamente en un único terreno en disputa. Los observatorios de las zonas críticas, entonces, deben poder enlistar a los actores humanos y no-humanos que luchan por la supervivencia, a su vez creando nuevos ambientes que pueden ser prósperos o nocivos para otros. ¿Cómo se forman alianzas y declaran guerras? ¿Cómo se protegen las fronteras de posibles invasores? ¿Cómo se legitima la pertenencia a un territorio apelando a nociones de ancestralidad, políticas reproductivas o conservación de recursos? El proyecto de *Critical Zones* es mucho más artístico que filosófico propiamente dicho, puesto que la expresión 'cartografía' no se entiende metafórica sino literalmente. Si los globos ya no sirven, ¿entonces cómo crear nuevos mapas que sí representen los mecanismos bioquímicos y los procesos sociales que buscan componer un mundo común? Nuevamente, para poder responder cabalmente a esta invitación, nuestras intuiciones sobre la cognición, corporalidad y espacialidad tienen que modificarse sustancialmente.

5 Conclusión

El *leitmotiv* de este ensayo ha sido la necesidad de sintonizar materialismo y ecología, un desafío mayúsculo al cual Latour trató de responder conjugando tesis religiosas, políticas, científicas, matemáticas, psicológicas y un largo etcétera. La etimología clásica de filosofía es amor (*philos*) a la sabiduría (*sophia*), algo que es patente en los escritos del francés. Comprender esta arquitectura de saberes no es tarea fácil de por sí, mucho menos dar un dictamen sobre si estos nuevos modos de pensamiento serán efectivos para sobrevivir a la catástrofe ambiental. Aquí admitimos coincidir con el parecer de Smith (2016, p. 347):

En simultáneo antropólogo y misionero para los modernos, Latour ha tratado de resolver o negociar [la diplomacia antropoteológica] forjando un

idioma original — una forma de hablar — que reúne evocaciones de la experiencia religiosa con apasionadas teorizaciones al servicio de una profecía de salvación para el mundo. Hay buenas razones para pensar que esta misión fallará. Lo que se ha construido en el camino, en todo caso, va a seguir recompensando nuestras pesquisas en el porvenir.

No nos corresponde la última palabra sobre si hay lugar para la filosofía en el nuevo régimen climático. Será la forma en que las ideas—de Latour u otros—sean recibidas y empleadas por innumerables actores lo que corroborará (o no) su valía.

Antes de terminar, empero, podemos retornar a la psicología para dar una nota un poco más optimista. Hace casi medio siglo, mucho antes de la aparición de los términos ‘postcognitivism’ o ‘Antropoceno’, James Gibson publicó su influyente *The Ecological Approach to Visual Perception*. En vez de reducir los estímulos a sus efectos (apetitivos o aversivos) o conformarse con las representaciones mentales de estos, Gibson afirmaba que la percepción era directa y estaba supeditada a los ofrecimientos particulares de cada objeto. Este libro, si bien abrió la posibilidad para el *4E cognition*, muchas veces parece más un tratado de óptica que de psicología. Hay dos aspectos merecedores de mención. Primero, al examinar los cuerpos—‘sustancias’ es el término empleado—que coexisten en un medio, se apela a la topología para detallar la “rigidez” y la “posibilidad de contacto” entre ellos (Gibson, 1979, p. 20). La teoría de la percepción directa es bastante enfática en lo variable que es la materia en términos de luminosidad, transparencia, recubrimientos, textura, protuberancias que permiten el agarre, etc. Esto nos lleva al segundo punto, precisamente la proliferación de cualidades del objeto. Gibson (1979, p. 26) afirma que “la distinción [de Locke] entre cualidades primarias y secundarias es innecesaria” si se opta por la perspectiva ecológica, la cual sostiene que las propiedades son interactivas entre el sujeto, el objeto y un sinnúmero de variables en el medio como la luz, humedad y otros actores intervinientes. Si bien debemos cultivar sensibilidades ante problemas contemporáneos, nunca sobre visitar la historia de la ciencia en busca de valiosos insumos intelectuales.

No es de sorprender que Latour citase con frecuencia y admiración el trabajo de Gibson. Menos celebratorio es el comentario de Francisco Varela, quien criticaba al psicólogo norteamericano—y también a Piaget, dicho sea de paso—por defender una visión ingenua del realismo, donde el mundo pre-existente al sujeto posee suficiente información lumínica e interactiva para habilitar la percepción ‘correcta’ del sujeto: “La hipótesis fundamental de Gibson es que hay invariancias en la topología de la luz que especifican directamente las propiedades del ambiente [...] y estas propiedades son ajenas a las percepciones o acciones del sujeto” (Varela et al., 1991, p. 203). Por su parte, la tesis de *The Embodied Mind* no sólo remarca lo móvil del sujeto, sino también lo volátil del objeto; ambas partes deben acoplarse aún en ausencia de cualquier punto de referencia fijo. Coincidiendo *avant la lettre* con nuestro argumento presentado aquí, Varela indicaba a que Gibson logró emanciparse de la estrechez de la *res cogitans* y la *res extensa*, pero no llegó a problematizar la homogeneidad topológica. Ahora sabemos, gracias a los coqueteos de Latour con la filosofía de la matemática, que el espacio isotópico es más bien un impresionante artificio de la geometría mas no una cualidad *a priori* del cosmos. Más allá de los vítores o críticas a Gibson, es innegable que la perspectiva ecológica revolucionó la psicología al permitirle desembarazarse del cartesianismo. Este es sólo un ejemplo de cómo las ciencias pueden beneficiarse

del arduo y cuidadoso trabajo de replantear sus premisas ontológicas y epistemológicas. Hoy día el paradigma dominante es la ecología, lo cual no sólo obliga a pensar en términos de ‘nichos’ y ‘bucles de retroalimentación’, sino sobre todo a replantear nuestras intuiciones espaciales, temporales y agenciales. Quizá una nueva física, una nueva psicología y una nueva filosofía puedan emerger de esta metamorfosis.

References

- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs*, 28(3), 801–831. <https://doi.org/10.1086/345321>
- Bloor, D. (1999a). Anti-Latour. *Studies in History and Philosophy of Science*, 30(1), 81–112. [https://doi.org/10.1016/S0039-3681\(98\)00038-7](https://doi.org/10.1016/S0039-3681(98)00038-7)
- Bloor, D. (1999b). Reply to Bruno Latour. *Studies in History and Philosophy of Science*, 30(1), 131–136. [https://doi.org/10.1016/S0039-3681\(98\)00040-5](https://doi.org/10.1016/S0039-3681(98)00040-5)
- Bataille, G. (1985). Materialism. En A. Stoekl (Ed.), *Visions of Excess. Selected Writings 1927-1939* (pp. 15–16). University of Minnesota Press. (Obra original publicada en 1929)
- Collins, H. (2012) Performances and arguments. *Metascience*, 21, 409–418. <https://doi.org/10.1007/s11016-011-9562-0>
- De la Bellacasa, M. P. (2011). Matters of care in technoscience: Assembling neglected things. *Social Studies of Science*, 41(1), 85–106. <https://doi.org/10.1177/0306312710380301>
- Gibson, J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Houghton Mifflin.
- Green, C. (1996). Where did the word ‘cognitive’ come from anyway? *Canadian Psychology*, 37(1), 31–39. <https://doi.org/10.1037/0708-5591.37.1.31>
- Harman, G. (2011). Response to Shaviro. En L. Bryant, N. Srnicek, & G. Harman (Eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (pp. 291–303). Re.press.
- Hennion, A., & Latour, B. (2003). How to Make Mistakes on So Many Things at Once – and Become Famous for It. En H. Gumbrecht, & M. Marrinan (Eds.), *Mapping Benjamin. The Work of Art in the Digital Age* (pp. 91–97). Stanford University Press.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the Wild*. MIT Press.
- Kirchhoff, M. D. (2009). Material Agency. A Theoretical Framework for Ascribing Agency to Material Culture. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 13(3), 206–220. <https://doi.org/10.5840/techne200913323>
- Latour, B. (1990). Drawing things together. En M. Lynch, & S. Woolgar (Eds), *Representation in Scientific Practice* (pp. 19–68). MIT Press.
- Latour, B. (1996a). Cogito ergo sumus! or psychology swept inside out by the fresh air of the upper deck... *Mind, Culture, and Activity*, 3(1), 54–63. https://doi.org/10.1207/s15327884mca0301_5

- Latour, B. (1996b). On Interobjectivity. *Mind, Culture, and Activity*, 3(4), 228–245. https://doi.org/10.1207/s15327884mca0304_2
- Latour, B. (1996c). *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches*. Les Empêcheurs de penser en rond.
- Latour, B. (1996d). On Actor Network Theory: A Few Clarifications. *Soziale Welt*, 47, 369–381. <http://www.jstor.org/stable/40878163>
- Latour, B. (1997). Trains of thoughts. Piaget, Formalism and the Fifth Dimension. *Common Knowledge*, 6(3), 170–191.
- Latour, B. (1999). For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor's 'Anti-Latour'. *Studies in History and Philosophy of Science*, 30(1), 113–129. [https://doi.org/10.1016/S0039-3681\(98\)00039-9](https://doi.org/10.1016/S0039-3681(98)00039-9)
- Latour, B. (2004). How to Talk About the Body? the Normative Dimension of Science Studies. *Body & Society*, 10(2-3), 205–229. <https://doi.org/10.1177/1357034X04042943>
- Latour, B. (2005). From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public. En B. Latour, & P. Weibel (Eds.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy* (pp. 4–31). MIT Press.
- Latour, B. (2007). Can We Have Our Materialism Back, Please? *Isis*, 98(1), 138–142. <https://doi.org/10.1086/512837>
- Latour, B. (2008). Review Essay: The Netz-Works of Greek Deductions. *Social Studies of Science*, 38(3), 441–459. <https://doi.org/10.1177/0306312707087973>
- Latour, B. (2010). An Attempt at a “Compositionist Manifesto”. *New Literary History*, 41, 471–490. <https://doi.org/10.1353/nlh.2010.a408295>
- Latour, B. (2013). *An Inquiry Into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity Press.
- Latour, B. (2020a). ¿Excarcelar los cuerpos? *Calibán*, 18(1), 225–232.
- Latour, B. (2020b). Seven objections against landing on Earth. En B. Latour, & P. Weibel (Eds.), *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth* (pp. 1–8). MIT Press.
- Mol, A., & Law, J. (1994). Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology. *Social Studies of Science*, 24(4), 641–671. <https://doi.org/10.1177/030631279402400402>
- Netz, R. (2003). *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics: A Study in Cognitive History*. Cambridge University Press.
- Pranz, S. (2023). Unfolding Actor-Network Theory: What Bruno Latour's Notion of Folded Space Could Learn from Origami. *Technology and Language*, 4(1), 40–59. <https://doi.org/10.48417/technolang.2023.01.04>
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. Routledge. (Obra original publicada en 1949)
- Shapin, S., & Schaffer, S. (1985). *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton University Press.

- Schmidgen, H. (2013). The materiality of things? Bruno Latour, Charles Péguy and the history of science. *History of the Human Sciences*, 26(1), 3–28. <https://doi.org/10.1177/0952695112461736>
- Serres, M., & Latour, B. (1995). *Conversations on Science, Culture, and Time*. University of Michigan Press.
- Silver, S. (2016). Hooke, Latour, and the History of Extended Cognition. *The Eighteenth Century*, 57(2), 197–215. <https://dx.doi.org/10.1353/ecy.2016.0013>
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II: Globos, macroesferología*. Ediciones Siruela.
- Smith, B. H. (1997). Microdynamics of Incommensurability: Philosophy of Science Meets Science Studies. En B. H. Smith, & A. Plotnitsky (Eds.), *Mathematics, Science, and Postclassical Theory* (pp. 243–266). Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1134dz8.14>
- Smith, B. H. (2016). Anthrotheology: Latour Speaking Religiously. *New Literary History*, 47(2-3), 331–351. <http://dx.doi.org/10.1353/nlh.2016.0017>
- Stengers, I. (2011a). *Thinking with Whitehead. A Free and Wild Creation of Concepts*. Harvard University Press.
- Stengers, I. (2011b). Wondering about Materialism. En L. Bryant, N. Srnicek, & G. Harman (Eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (pp. 368–380). Re.press.
- Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind. Cognition and Human Experience*. MIT Press.
- Yaneva, A. & Mommersteeg, B. (2019). How does an ANT approach help us rethink the notion of site? En A. Blok, I. Farias, & C. Roberts (Eds.), *The Routledge Companion to Actor-Network Theory* (pp. 306–317). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315111667-34>

