

Goldsmiths Research Online

*Goldsmiths Research Online (GRO)
is the institutional research repository for
Goldsmiths, University of London*

Citation

Savransky, Martin. 2019. Pensar el Pluriverso: Elementos para una Filosofía Empírica. Diferencias: Revista de Teoría Social Contemporánea, 5(8), pp. 62-71. ISSN 2469-1100 [Article]

Persistent URL

<https://research.gold.ac.uk/id/eprint/26195/>

Versions

The version presented here may differ from the published, performed or presented work. Please go to the persistent GRO record above for more information.

If you believe that any material held in the repository infringes copyright law, please contact the Repository Team at Goldsmiths, University of London via the following email address: gro@gold.ac.uk.

The item will be removed from the repository while any claim is being investigated. For more information, please contact the GRO team: gro@gold.ac.uk

Pensar el Pluriverso: Elementos Para Una Filosofía Empírica

Forthcoming in *Diferencias: Revista de Teoría Social Contemporánea*

Martin Savransky
(Goldsmiths, University of London)

“Verdaderamente no basta con decir ¡Viva lo múltiple!, aunque ya sea muy difícil lanzar ese grito. Ninguna habilidad tipográfica, léxica, o incluso sintáctica, bastará para hacer que se oiga. Lo múltiple *ha de ser hecho...*”

Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil Mesetas*

Introducción: ¡Otra Antropología de Bolsillo Es Posible!

Hubo un tiempo (no hace tanto) en el que había, en fin, *tiempo*. Hubo un tiempo en el que al menos nos comportábamos como si hubiera tiempo para soñar con una filosofía dedicada nada más que a la inocente verdad, y con una sociología capaz de despertarnos de las ilusiones de aquello que llamábamos sociedad. Un tiempo en el que parecía haber tiempo para grandes abstracciones y aún más abstractas deconstrucciones; para sistemas generales y razones universales; para establecer hechos sociales y para involucrarse en fundamentos transcendentales; para sospechar de todo origen y para desdeñar la ingenuidad de cualquier posibilidad; para semiosis interminables y para grandes visiones sobre el futuro de la humanidad; para teorías totales de la realidad social y para ataques fulminantes contra toda realidad, ya vuelta pura construcción social. Aquel quizá era el tiempo de una cierta alianza entre filosofía y ciencias sociales que, en tono neutral, agrupábamos bajo el nombre de “teoría social”. Y, a pesar de su profunda heterogeneidad interna, si hay algo que esta “teoría social” logró fue cultivar una cierta actitud, un cierto arte del pensamiento que –más allá de cada tradición intelectual– suponía que en principio el mundo social conformaba un universo, un conjunto susceptible de ser teorizado y capturado en conceptos, modelos, estructuras racionales, y en esquemas históricos o transcendentales. Lo que este arte requería, a su vez, era una cierta voluntad de no dejarse engañar: de poner al mundo bajo sospecha para lograr extrañarse de la inmediatez de la situación que nos hacía pensar, y así acceder a otro plano que nos permitiera explicar (Savransky, 2016)¹.

Pero ahora el problema ha cambiado. La devastación política, económica y cultural que el proyecto moderno desató de la mano del colonialismo, el extractivismo y el desarrollo, hoy ya no sólo somete a gentes y sus formas de vida fuera de Europa, sino que atenta también contra las

condiciones de todo tipo de formas de existencia (humanas y más). Es más, mientras hasta hace poco no parecía sino un mero continente de todas nuestras elucubraciones teóricas, un entorno silencioso de nuestros sueños modernos de paz perpetua y de una razón finalmente universal, hoy es *la tierra misma* la que se entromete brutalmente en nuestros quehaceres y conflictos (Hache, 2014; Stengers, 2015). Y en este presente empobrecido que no es otro que el nuestro, en este presente heredero de una modernidad que ha dejado al mundo sin refugio alguno, me parece que prolongar la ética del desengaño y el extrañamiento sería equivalente a continuar con aquella “antropología de bolsillo” que Julio Cortázar en *La Vuelta al Día en Ochenta Mundos* (1970: 60) describía como una gran *ablandadora*, una antropología² “que todo lo que ve lo ve blando, lo ablanda con sólo verlo”, ni siquiera con mirarlo porque ella “más bien ve que mira, y entonces anda por ahí viendo cosas y todas son terriblemente blandas”, y ella está contenta “porque no le gustan nada las cosas duras.”

En un mundo en el que todo conspira con empobrecerse mutuamente, el imperativo ya no puede ser el de no dejarse engañar, sino el de aprender a confiar en la posibilidad de construir una nueva alianza que requiera de nosotros otro tipo de voluntad. Una animada por el desafío de experimentar con un nuevo *consentimiento*: la voluntad de tomar el riesgo de creer una vez más en el mundo. Se trata de una verdadera aventura, filosófica y experimental, de aprender a confiar en aquello que William James (1996a) a principios de siglo XX llamaría un *pluriverso*: un mundo pluralista e inacabado, uno y múltiple, en permanente recomposición, no hecho de otra cosa que de diferencias, experiencias situadas, conexiones parciales, novedades e historias múltiples. Curiosamente, fueron Gilles Deleuze y Félix Guattari (1993: 75, tr. modificada) quienes, sin duda en honor a James, en su última publicación conjunta –no casualmente titulada *¿Qué es la Filosofía?–*, proponían que

podría ser que el problema concerniese ahora a la existencia de aquel que cree en el mundo, ni siquiera en la existencia del mundo, sino en sus posibilidades de movimientos e intensidades para hacer nacer modos de existencia todavía nuevos, más próximos a los animales y a las piedras. Pudiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir en nuestro plano de inmanencia actual. Es la *conversión empirista* (tenemos tantas razones para no creer en el mundo humano, hemos perdido el mundo, peor que una novia, un hijo o un dios...). Sí, el problema ha cambiado.

Efectivamente, creer en el mundo puede quizá ser el nombre del problema que anima nuestro presente. Puesto que no sólo “tenemos tantas razones para no creer”, sino que además la “racionalidad” misma ha sido erigida en dirección diametralmente opuesta a este desafío, la dificultad

es insoslayable. Pero al mismo tiempo, en la medida que este problema tiene a múltiples modos de existencia colgando de un hilo, se presenta hoy en términos de lo que James (1956) caracterizó como una *opción genuina*: es decir, un problema en relación al cual la indiferencia constituye en sí misma una respuesta, pues no hay ningún espacio fuera de las alternativas posibles que este crea.

¿Cómo precipitar una aventura filosófica interesada en hacer sensible este pluriverso? ¿Qué arte del pensamiento haría falta para pensar y dramatizar esta posibilidad? Es en respuesta a este problema que me propongo la tentativa tarea de esbozar algunos elementos preliminares para tomar en serio la posibilidad de pensar el pluriverso, de cultivarlo en nuestras prácticas, y de así intensificar la posibilidad de resistir al continuo empobrecimiento del presente. Y es en este sentido también que sugiero que reaprender a confiar en el mundo requerirá tomar el riesgo de imaginar una nueva alianza entre la filosofía y las ciencias sociales. Porque dramatizar el pluriverso requiere un arte sin fundamentos, que no busque protegerse en razones trascendentales, ni justificarse a partir de explicaciones generales. En esta nueva alianza, la filosofía no puede hacer de las prácticas de las ciencias sociales herramientas para explicar la realidad, ni pueden estas últimas legitimar sus saberes a partir de grandes aparatos teóricos o todopoderosas explicaciones. Este otro arte del pensamiento, en cambio, es un arte de la inmanencia. Y como tal, esta nueva alianza situaría a ambas frente una perplejidad compartida, dando la vuelta al día en ochenta mundos con una pregunta a la que cada uno de estos mundos, y cada una de las conexiones y divergencias parciales que los vinculan, podrían proponer respuestas múltiples: “¿de qué es capaz la realidad?” Es esta posible alianza, inspirada por James y otros, la que propongo llamar *filosofía empírica*: un arte del pensar capaz de expresar un realismo pluralista, dedicado al desafío de confiar en el pluriverso y de permitirle a este transformar nuestros conceptos, de inspirar en nosotros ideas merecedoras de otra manera de habitar el mundo.

Mundos por Hacer: Un Arte de la Inmanencia

James (1975: 64) ya había anticipado, en 1907, que la cuestión de si el mundo es uno o múltiple, si se trata de un *universo* o de un *pluriverso*, es posiblemente el problema filosófico con mayores consecuencias, de forma que si uno pudiera determinar si alguien es *monista* o *pluralista*, uno sabría más acerca de la manera en la que esa persona habita el mundo que a partir de “cualquier otro nombre que termine en *ista*”. Y como ya sugería en la introducción, este problema hoy es más que filosófico, más que humano, es tan ecológico como cosmológico, y sus posibles consecuencias nunca han cobrado más importancia. Por tanto, no cabe duda de que, en la medida en que constituye un intento dar otra respuesta a la opción genuina con la que este presente nos confronta, consentir al desafío de creer en el mundo no puede ser identificado con un nuevo estoicismo, con un *amor fati*

que simplemente abrace la continua devastación de múltiples modos de existencia y sus consecuencias.

Por el contrario, si apostar por un pluriverso es hoy imperativo, es precisamente porque insistir en seguir viviendo en él implica insistir en que *hay otros mundos en este mundo*, y aceptar el riesgo de confiar en ellos. Ni fatalismo aceleracionista, ni mesianismo utópico, la apuesta de esta filosofía empírica, irremediablemente pluralista, resuena con aquella que, en su momento, la escritora y activista india Arundhati Roy (2006) ofreció al Foro Social Mundial: “Otro mundo no es sólo posible, sino que está en camino. En un día tranquilo, oigo su respiración.” Se trata pues de fabricar los elementos necesarios para poder prestar atención a, y pensar en, un mundo que es “uno sólo en tanto sus partes se sostienen en conjunto a través de conexiones determinadas”, y es “múltiple en tanto aquellas conexiones no se dan” (James 1975: 76). Un mundo en el que “las cosas están conectadas con otras de maneras diversas, pero donde nada lo acapara todo o domina sobre todas las demás. La palabra ‘y’ se desliza a lo largo de cada frase. Algo siempre se escapa.” (James 1996a: 321).

Lo que se pone en juego, por tanto, es el desafío de un arte del pensamiento que esté a la altura de un mundo inacabado, en camino y por hacer, envuelto en procesos tanto de unificación como de pluralización mediante las prácticas que en él se llevan a cabo y a partir de las cuales éste es tejido (Savransky 2017a). Y en este sentido, una filosofía empírica implicaría en una primera instancia el rechazo de toda operación trascendental, permaneciendo siempre vigilante del peligro de otorgarle a un principio general, o a un gran concepto, un poder que no le corresponde: es decir, el poder de determinar la manera en la que esta situación concreta importa, las preguntas que esta *debería* generar, o las acciones que de este *deberían* derivarse en ella. Pues los principios generales ablandan todo lo que tocan. Es decir que dificultan, en lugar de facilitar, *la posibilidad de dejarse afectar por aquello que nos hace pensar*. Cuando de lo que se trata es precisamente de pensar el pluriverso y de pensar en él, cualquier intento filosófico de capturar, de una vez por todas, el mundo en su totalidad, “para que nadie ni nada sea ignorado, para que nadie se quede fuera diciendo ‘¿y yo dónde entro?’”, tiene el fracaso asegurado.” (James 1996: 32). Como mucho, lo más que un sistema filosófico podría esperar es no sentenciar a ciertos otros al exilio permanente. “*¡Siempre aún no!*”, pues, “ha de ser dicho de los mejores intentos, de donde sea que vengan, de lograr inclusión total” (James 1996: 321).

“*¡Siempre aún no!*” es una exclamación cuyo efecto no es otro que el de desvestir a la filosofía tanto de su auto-suficiencia como de su autoridad. Es hacer de ella un arte impuro, posible sólo a partir de alianzas, conexiones, y divergencias. En este sentido, cabe notar que la insuficiencia de cualquier marco teórico que este mundo inacabado y por hacer pone de manifiesto no significa en ningún caso una invitación a una filosofía que finalmente se dé licencias místicas o poéticas, afirmando, en esa imposibilidad el concebir el mundo de una vez por todas, el dogma de un irresoluble misterio, un “más allá” por siempre impensable o incognoscible. Porque si no hay manera de capturar,

filosóficamente, a partir de algún esquema general, toda la pluralidad que compone aquello que llamamos “realidad”, también es cierto que, en lo que concierne a este experimento de pensar el pluriverso, *nada puede ser omitido*: si no hay principio capaz de incluirlo todo, tampoco hay principio capaz de justificar la descalificación de aquello a lo que no hemos sido, de momento, capaces de atender. Como escribía Alfred North Whitehead (1978: 338), lector de James, “la filosofía no puede ignorar la enredada diversidad del mundo— las hadas danzan, y Cristo está clavado en la cruz.”

“*¡Siempre aún no!*” supone entonces un constreñimiento doble: el de la imposibilidad de incluirlo todo y el de la necesidad de no descalificar nada. En este sentido, se presenta menos como una prohibición que como un programa de trabajo y experimentación. Y es así como este otro arte del pensamiento por cultivar no puede sino decantarse por un cierto realismo inmanente, tan radicalmente empirista como pluralista. Inmanente, en tanto no hay “justificación alguna para siquiera sospechar de la existencia de una realidad de más elevada denominación que aquel tipo de realidad distribuida, tejida y fluida en la cual nosotros, seres finitos, estamos nadando.” (James 1996: 213) Radicalmente empirista, en tanto no admite en sus exploraciones nada que no sea experimentado por alguien o algo, y en tanto ha de admitir, al mismo tiempo, todo aquello dado en algún tipo de experiencia, por menor, extraña o marginal que esta sea (James 2003). Es más, tampoco basta con la proposición de atender a las variedades de experiencia humana. Pues este tipo de empirismo debe lidiar no sólo con la multiplicidad de éstas sino también con la de aquellas que son otras-que-humanas: de animales y plantas y cosas y hadas y dioses y fantasmas, de los vivos y los muertos; no sólo con la experiencia de seres diversos sino también con la experiencia de las relaciones próximas y distantes *entre* ellos, la experiencia de “y”, de “con”, de “contra”, de “más” y de “menos”, de “más allá” y de “más acá”; no sólo con la experiencia de lo que ha sido ya completamente realizado sino también con la experiencia de cosas posibles y pasadas y nacientes e inacabadas y por hacer (Savransky, 2019).

Pero a su vez, si este realismo es radicalmente empirista, proponiendo que lo que llamamos “realidad” es simplemente aquella “que se siente como sí misma” (James, 1890: 280), esa realidad se siente como sí misma siempre *en el plural*. Es decir que mientras que la experiencia es, en definitiva, “el material del cual todo en este mundo esta hecho” (James 2003: 3), esto no implica que la experiencia pase a actuar como una especie de nueva sustancia universal, haciendo del pluriverso, al final del día, nada más que otro tipo de *universo*. No. Lo que en cambio se pone en juego es la pura y más consistente inmanencia de una realidad que es plural *hasta el fondo*, de tal manera que no hay “ninguna sustancia general de la cual toda experiencia en su conjunto este hecha” (James 2013: 14). Como argumentaba James (1996: 322), la cuestión más bien consiste en aproximarse a cada pequeña porción de experiencia como un “*multum in parvo* pluralmente conectado” (James 2003: 14).

Uno y múltiple, en camino y por hacer, conectado aquí y desconectado allá: la apuesta por un pluriverso, frente a un mundo cuya forzosa unificación atenta contra su propia habitabilidad, no es

otra que la apuesta por habitarlo de otra forma, por ofrecerle a la filosofía una vía de escape de sus fundamentos modernos para así reencontrar un mundo que a pesar de todo pueda quizá aún ser capaz de sorprenderla, de proveer elementos necesarios para fabricar uno y varios “despuéses” a los fines que se insinúan en nuestro presente. Si uno no puede contener el impulso de calificar este realismo empirista y pluralista de “naif”, llámeselo “naif”. Pero no hemos de olvidar que quienes frecuentemente movilizan este epíteto no suelen hacerlo con el propósito de invitarnos a adoptar un realismo más sofisticado o inteligente, sino que lo que ridiculizan es más bien la posibilidad misma de quitarle las comillas a la realidad. De lo que se burlan es de cualquier posición que se interese más por preguntas prácticas y curiosas que requieren respuestas parciales y concretas –como “¿qué sabemos?”, o “¿qué podríamos aprender de esta situación?”–, que por aquellas solemnes preguntas, típicamente modernas, que pretenden trascender toda situación y sueñan con transformar toda respuesta en legislación: “¿qué podemos saber?, ¿a qué tenemos derecho?”. Naif o no, este otro arte del pensamiento trabaja bajo la hipótesis de que las únicas respuestas que estas últimas preguntas merecen son las respuestas situadas, parciales, provisionarias y menores a las que pueden dar lugar las primeras dos: lo que podemos saber es lo que, *de momento*, sabemos, y aquello que quizá sabremos mañana está, *de momento*, por ser explorado.

Es por esto que, si empirista y pluralista, el nombre que propongo para esta nueva alianza entre la filosofía y la ciencias sociales no es sino el de “filosofía *empírica*”. Porque la pregunta clave de este otro arte del pensamiento –“¿de qué es capaz la realidad?”–, no es una pregunta teórica, abstracta o general. Si nos obliga a desvestirnos de la soberanía de la filosofía moderna –siempre más preocupada por trazar la línea entre lo que es y lo que no es real, que por las respuestas que esta pregunta pueda generar– no es para así reinvestirnos con algún otro tipo de autoridad teórica capaz de responder a esta pregunta de forma genérica. Por el contrario, asociar la aventura de una filosofía empírica a la pregunta “¿de qué es capaz la realidad?” implica extender una invitación a todo un conjunto de prácticas que se atrevan a tomar el riesgo de *hacer* esta pregunta aquí y allá, en el Norte y en Sur, y a quedarse a escuchar las respuestas concretas y situadas de aquellos a quienes la pregunta es hecha. Porque después de todo, la realidad ha de ser realizada, la experiencia misma ha de ser experimentada, lo múltiple ha de ser hecho.

Dramatizar lo Posible: Por Una Nueva Alianza

Desde luego, este no es más que un “último ensayo malo” –como diría Macedonio Fernández (2005)– que seguramente tampoco será el último. Es decir, no es más que una propuesta, tan especulativa como tentativa, que tiene como propósito el de activar la imaginación colectiva de un conjunto posible de prácticas. No para que estas se erijan sobre nuevos fundamentos, sino para que

se lancen, alrededor del día en ochenta o mil mundos, a una experimentación sin fundamentos. Pues es la insuficiencia misma de toda abstracción –la imposibilidad de reunir en un gran puño mental las riendas de esa multitud de experiencias, diferencias e historias que componen el pluriverso– la que paradójicamente exige de una filosofía empírica que se articule a través de un empirismo verdaderamente colectivo. Es gracias a éste imperativo pragmático de ir a tientas, sin principios ni garantías, experimentando con preguntas que quizá nos hagan capaces de confiar en estos mundos en camino y por hacer al mismo tiempo que ponen los fundamentos de nuestro mundo moderno en riesgo, que la posibilidad de vislumbrar una nueva alianza entre la filosofía y las ciencias sociales se vuelve no sólo imaginable sino también indispensable.

Porque si este arte impuro del pensamiento que apuesta por un pluriverso no puede sino salir a embarrarse, conviene quizá salir de la mano de quienes están en su elemento, de quienes han aprendido a aceptar el desafío que supone hacer preguntas relevantes, que le importen a quienes las preguntas son dirigidas (Savransky, 2016). Si podemos hablar de una nueva alianza, no es, claro está, porque lo que aquí se ponga en juego sea una especie de nuevo *coleccionismo*, al estilo de los gabinetes de curiosidades medievales. No se trata de un empirismo dedicado exclusivamente a recolectar hechos, experiencias y anécdotas alrededor del mundo, con el único propósito de tomar nota de todo aquello que se hace presente a los sentidos. Recordemos el doble constreñimiento: no omitir nada nunca equivale a incluirlo todo, pero sí requiere no descalificar como irrelevante o incluso irrisorio aquello que nuestros principios filosóficos desecharían como tal. Se trata sobre todo de la necesidad de un modo vulnerable de pensar, capaz de dejarse afectar por aquello que lo hace pensar.

Es por esto que, si podemos hablar de la posibilidad de una nueva alianza, es porque el modo de relación a partir del cual la filosofía y las ciencias sociales podrían conectarse sería muy distinto de aquel que, de forma esquemática, agrupé bajo el nombre de “teoría social”. Ya no se trata, por lo tanto, de que estas ciencias se armen de conceptos que les permitan proteger su distancia con respecto a su (y nuestra) propia experiencia, vectorizando conceptos teóricos y filosóficos para mostrarnos –*siempre*– que las cosas en el fondo *nunca* son como lo parecen, que en el fondo esta situación que nos hizo pensar no tiene nada de singular, que puede siempre ser explicada a partir de términos, procesos y conceptos de otro orden (social, cultural, político, económico). Si ahora nuestro problema ha cambiado, también lo habrían de hacer aquellos problemas compartidos a partir de los cuales estas diversas prácticas pueden conectarse. Si históricamente la filosofía le ha otorgado a las ciencias sociales una vía de escape mediante la cual ellas podían refugiarse de la perplejidad a la que una situación concreta es capaz de inducirnos, ahora pueden ser las situaciones concretas y singulares las que –sin escudos teóricos, sin la autoridad intelectual que les permite descalificar lo que tienen delante– confronten a ambas con una nueva perplejidad, conduciendo tanto a la filosofía como a las ciencias sociales a desvestirse de sus ambiciones legislativas, de sus modos de racionalidad, de sus

principios más fundamentales, y de su timidez ante lo posible. Quizá hoy pueden ser aquellos otros mundos en este mundo quienes precipiten la composición de un cierto arte impuro, experimental, y arriesgado. El modo de relación propio de esta alianza que denomino filosofía empírica, por tanto, consiste en un ejercicio tan pragmático como radical: el de atender a la singularidad de una situación para otorgarle a ésta el poder de hacernos pensar de otra manera, de transformar nuestros conceptos y revisar nuestros principios. En lugar de un empirismo coleccionista, por tanto, el gesto que la idea de una filosofía empírica pone sobre la mesa es más bien el de lo que podríamos denominar un empirismo *especulativo*³. Es decir, el gesto de *fabricar, desde cada situación concreta, a partir de cada historia singular, los conceptos que esta misma requiera para dramatizar los posibles que insisten en ella.*

Dicho esto, uno podría preguntarse cuál es la razón por la cual esta nueva alianza habría de ser restringida exclusivamente a las ciencias sociales. Y sin lugar a duda, no tiene por qué serlo. Antes de que se transformara él mismo en una especie de máquina analítica y teórica, quienes trabajan en el campo de los estudios de ciencia y tecnología han ocasionalmente logrado dramatizar, desde el medio de las prácticas científicas más “duras”, ciertos posibles con interesantes consecuencias. Atendiendo a las nuevas preguntas que la detección de neutrinos hace perceptible a partir de las prácticas experimentales de la física de partículas, por ejemplo, la filósofa Isabelle Stengers (2010) ha considerado cómo aquellas partículas verdaderamente fantasmáticas –que no respetan barreras ni límites materiales– nos permiten vislumbrar una forma de replantear un problema clásico de la filosofía moderna, es decir, el problema de la (im)posibilidad de definir las cosas como son *en sí mismas*. ¿Es la detección del neutrino exclusivamente una *invención* de la historia humana más reciente? ¿O es éste un *descubrimiento* que desvela un hecho intrínseco de la larga historia del universo? Stengers sugiere que el neutrino, imperceptible excepto mediante dispositivos de gran sofisticación tecnológica, posee un modo de existencia paradójico, capaz de resituar este perenne problema filosófico. Pues en lugar de ser “o bien ‘en sí mismo’... o bien ‘para nosotros’”, como se plantea el problema en filosofía, en el caso del neutrino “el ser ‘en sí mismo’ y el ser ‘para nosotros’ son producidos correlativamente”, de forma tal que “el neutrino existe simultánea e inseparablemente ‘para nosotros’ y ‘en sí mismo’, y deviene progresivamente ‘en si mismo’ –un participante en innumerables acontecimientos en los que buscamos los principios de la materia– a medida en que entra en existencia ‘para nosotros’, como ingrediente de una serie cada vez más numerosa de prácticas, dispositivos, y posibilidades.” (Stengers 2010: 22)⁴.

Extender esta alianza a otras ciencias y a otras prácticas sería por tanto perfectamente factible, si bien no hay que olvidar que la relación con cada una de ellas planteará, en cada caso, sus propias exigencias y desafíos. Pero aún así, me parece que hay algo crucial en la alianza concreta que aquí nos concierne, entre la filosofía y las ciencias sociales. Y este algo tiene que ver con la que quizá

es la razón más insospechada, la razón misma por la cual la supervivencia de sus respectivas prácticas se encuentra hoy inevitablemente en riesgo: el hecho de que, a diferencia de la física experimental, y pese a sus mejores esfuerzos, estas dos prácticas no siempre han logrado ponerse a la altura de las exigencias a las que tanto el estado como el mercado las someten. Y cuando lo han hecho, se han mostrado incapaces de contribuir al “progreso moderno” o al “interés general” sin luego descubrirse a sí mismas cómplices de una política de saberes orientada a la destrucción de aquello que precisamente les hace pensar, imaginar, e inventar⁵. Es paradójicamente este estado de cierta inoperancia, el hecho de que nadie parece ya esperar nada de ellas, que, sugiero, hace de una alianza entre estas prácticas –al menos mientras logren sobrevivir– una oportunidad especialmente interesante para dramatizar posibles que no sólo permitan problematizar la manera en la que los modernos habitamos el mundo, sino que también nos provean de algunos elementos con los cuales aprender a habitarlo de otra forma, a confiar una vez más en él, en sus intensidades y potencialidades, experimentando con otras formas de vivir y de morir bien con otros en un pluriverso por hacer.

Afortunadamente no es esta ya una mera esperanza, ni una propuesta perteneciente al género de la ciencia (social) ficción. Si uno lee con cuidado, en un día tranquilo, es posible identificar indicios en el trabajo de algunos colegas que hacen esta nueva alianza posible por el hecho mismo de que ya la están poniendo en práctica, incluso si la tendencia a teorizar requiere una continua vigilancia.⁶ En este sentido, atendiendo a las movilizaciones políticas en torno a los planes del estado peruano de dar acceso a la explotación minera de la montaña de Ausangate, Marisol de la Cadena (2010) ha dramatizado la manera en la que la emergencia –por parte de ciertos grupos indígenas de la zona– de la montaña de Ausangate ya no sólo como recurso natural, o como objeto de interés medioambiental –es decir, ya no sólo como montaña– sino como una entidad sensible y por tanto como actor político en sí mismo, genera nada menos que la posibilidad de una visible ruptura con los límites de la filosofía política moderna, complicando las fronteras a partir de las cuales esta delimita qué puede legítimamente ser considerado un problema político, y pluralizando aquellos quienes, afectados por él, pueden devenir verdaderos participantes en su disputa. Lo que se vuelve evidente, además, es que perturbar el territorio de la política moderna al mismo tiempo requiere reabrir la cuestión acerca de aquello que este mismo territorio asumió como su propia exterioridad: la emergencia de Ausangate, por lo tanto, hace visible la posible “insurgencia de prácticas proscritas que disputen a la ciencia el monopolio sobre la definición de la ‘Naturaleza’, provincializando así su ontología supuestamente universal.” (De la Cadena, 2010: 346) De esta manera, lo que se pone en juego es la irrupción, en medio de una disputa típicamente “política”, de una alteridad que hace de esta disputa un espacio de divergencias desde el cual interrogar de qué es capaz la realidad. Un espacio de divergencias desde el cual crear la posibilidad de reimaginar un arte del disenso entre mundos parcialmente conectados, que no requiera de un consenso metafísico más fundamental (De la Cadena, 2015).

Por otro lado, en su fascinante estudio prestando atención a la manera en que un grupo de evangélicos en California aprenden a vincularse con Dios, a “cómo estos procuran y cultivan experiencias concretas de la realidad de Dios”, Tanya Luhmann (2012: xv) ha problematizado algunas de las más consolidadas presuposiciones de la sociología y antropología de la religión, aquellas que han tratado la religión en clave hermenéutica, como nada más que un fenómeno a partir del cual es posible saber algo acerca de la sociedad. De esta forma, Luhmann ha dramatizando con gran sutileza y cuidado la posibilidad de que, en lugar de tratarse simplemente de una mera cuestión de “creencia”, lo que se pone en juego para estos evangélicos es el desafío de *sentir* la realidad de este Dios. Es por esto que la pregunta que Luhmann (2012: xvi) les hizo resulta tan fértil y generativa, pues no se trata de saber *si*, o *por qué* ellos sienten la presencia de este Dios, sino *cómo*, a partir de qué prácticas, mediante qué experimentos. En otras palabras, “cómo es que gente razonable, inteligente, que vive más o menos en el mismo mundo de evidencias que el escéptico, se vuelve capaz de evidenciar la presencia de un ser invisible y poderoso que tiene efectos demostrables en sus vidas, y de sostener una relación con él a pesar de inevitables titubeos.” Dejándose afectar por la situaciones en las que estos evangélicos participan, Lurhmann descubre que es sobre todo a partir de un proceso práctico y laborioso que estos evangélicos logran vincularse con un Dios que se encuentra a su lado con amor. Es a partir de un proceso de aprender a discernir la presencia de Dios en su día a día, de aprender a oír su voz en sus pensamientos para así poder entablar conversaciones con él, y hacerlo partícipe de sus vidas. Y al mismo tiempo, como no es inusual, dicho aprendizaje requiere nada menos que *desaprender* aquella tradición occidental secularizante que convirtió a la palabra divina en mero artificio histórico, y nos enseñó a vincularnos con nuestros propios pensamientos en términos puramente psicológicos, como un asunto enteramente privado.⁷ Pues para cultivar un vínculo con este Dios, estos evangélicos han de lograr nada menos que la posibilidad de “experimentar, de una forma específica y limitada, la barrera entre la mente y el mundo de forma porosa”, que los vuelva capaces de apreciar cómo Dios participa en sus mentes, y de oírlo como una voz externa (Lurhmann 2012: 40). Entre otras cosas, esto sugiere que, así como es sólo la razón secular la que nos puede excusar de tomarnos en serio la presencia de este Dios en la vida de esta gente, son sólo nuestros fundamentos filosóficos y psicológicos los que nos llevan a decretar de qué relaciones es capaz una mente.

Mientras tanto, prestando atención a las relaciones que cierta gente en Europa mantiene con aquellas personas cercanas que han fallecido, la filósofa Vinciane Despret (2015) ha dramatizado la posibilidad de cultivar otra manera de vivir y morir bien con otros, que implique otro tipo de trabajo que aquel –promulgado desde el psicoanálisis y la medicina moderna hasta toda la cultura popular occidental– que consiste en trabajar el imperativo de un duelo que libere a los vivos de su presencia. Pero el experimento de Despret no consiste, desde luego, en otro tratado teórico sobre la inmortalidad del alma, o la transcendencia de la humanidad. Por el contrario, ella se interesó más bien por quienes,

de maneras diversas, rechazan la oferta de aquella liberación llamada “duelo”. Explorando los vínculos que mantienen los vivos con sus muertos –y viceversa–, su trabajo abre la posibilidad de pensar otras maneras de vivir y morir con otros que consisten en el trabajo de experimentar con formas de sostener la existencia de quienes han muerto, de aprender a conferir a los que han muerto la oportunidad de continuar acompañando e influenciando la vida de quienes aún logran vincularse con ellos, dándoles la sensación de su presencia, ofreciendo consejo en un sueño, haciéndoles sentir que hay cosas por hacer, o que hay cosas a *no* hacer, dando una respuesta a preguntas que se suscitan, proveyendo apoyo, o consuelo. De esta forma, lo que pone de relieve es que en definitiva el arte de vivir bien es indisoluble del arte de morir bien. Después de todo, como bien observa Despret (2015: 80), “no estar muerto para nadie, éste es precisamente el riesgo para los muertos: la nada misma. Nombres, tumbas, objetos conservados, fotografías, historias, herencias, toda una cantidad de dispositivos sostienen aquel anhelo. Y es por esto que la teoría del duelo no constituye sino un oscuro destino para los muertos.”

Estas son solamente algunas historias, algunos experimentos concretos con los cuales imaginar esta nueva alianza a la que he propuesto llamar *filosofía empírica*. Podría haber varios otros a mencionar. Estas historias son frecuentemente inquietantes, literalmente. Desafiando hábitos establecidos, son historias que nos hacen titubear y nos fuerzan a pensar. Y aún así, no cabe duda de que *ninguno* de estos experimentos son garantía de nada más general: ni de la existencia general de Dios, ni de que toda montaña sea sensible, ni de que todos los muertos permanezcan involucrados en nuestras vidas. Pero si estos experimentos no proveen garantías, esto tampoco significa que el gesto de dramatizar lo posible sea reducible a una pura conjetura, producto de nada más que de una imaginación sin límites. En tanto que radicalmente empíricas y empiristas, estas historias sí dan cuenta de la presencia de *algunos* dioses, de *algunos* muertos, y de *algunos* otros seres que los modernos han reducido a nada más que a la belleza de un paisaje. Y esto importa, porque como escribía James (1996a: 79) en *Un Universo Pluralista*, “todo verdaderamente revuelve en torno a la palabra ‘alguno.’ El empirismo radical y el pluralismo apuestan por la legitimidad de la noción de *alguno*: cada parte del mundo está de alguna forma conectada, y en alguna otra forma no conectada con las otras partes”.

Dicho de otra forma: si una demostración general, capaz de ofrecer garantías, necesariamente asume la preexistencia de una realidad ulterior a la que nuestras teorías y evidencias han de imitar, dramatizar y responder a los posibles que insisten en una situación es apostar por la fabricación de ideas y herramientas que contribuyan a la composición colectiva de un mundo en el que estas ideas puedan hacerse verdad. En este sentido, lo que estos casos sí permiten entrever, cada uno a su manera, es precisamente el *gesto* propio de esta nueva alianza por hacer y cultivar: el de no descalificar, el de otorgarle a cada experiencia singular la oportunidad de cuestionar nuestras premisas, de afectarnos,

de invitarnos a pensar de nuevo a partir de aquello que la situación en cuestión vuelve perceptible, a partir de aquello que ella misma exige. Lo que estas historias hacen visible, quizá, es la invitación a la permanente experimentación que supone confiar en el mundo y de permitirle a este transformar nuestros conceptos, creando posibilidades allí donde todo parecía dicho, donde ya todo estaba legislado.

Conclusión: Un Quizá Llamado Pluriverso

¿De qué es capaz la realidad? Quién sabe. Pero quizá a partir un ejercicio de experimentación permanente, quizá a partir de una alianza que cultivase la confianza en mundos por hacer, las ciencias sociales se volverían capaces de redescubrir la curiosidad, quizá se dedicarían más a aprender que a explicar. Y por su parte, la filosofía, hoy en día tan nostálgica y tan falta de imaginación, quizá descubriera un mundo que, a pesar de su profunda devastación, sigue siendo más salvaje que todos sus sueños juntos; un mundo ya no de principios y razones, sino de experiencias, diferencias y novedades, que le despierte el apetito por una nueva aventura de pensar. No cabe duda de que lo aquí dicho no tiene otra autoridad que el de una *propuesta*. Y como tal, su posible validez depende exclusivamente de su eficacia, es decir, de la medida en la pregunta a cual este propuesta va asociada logre volverse interesante, activar la imaginación tanto de filósofos como de investigadores sociales, y de afectar sus vínculos y sus prácticas. Y en este sentido hay que reconocer que proponer que otra antropología de bolsillo, otra alianza entre la filosofía y las ciencias sociales, puede a pesar de todo ser posible, no es decir que esta también sea *probable*. Si hablamos de probabilidades, más probable es que ninguna de estas prácticas sobrevivan a la fatal devaluación a la que esta economía del conocimiento contemporánea ya las somete.

Ciertamente, esta tentativa propuesta que quisiera llamar “filosofía empírica” no tiene ningún otro carácter que el de una apuesta por un “quizá”, por un futuro que *probablemente* nunca llegará. Pero es el mismo proyecto moderno el que nos persuadió de concebir el futuro en términos probabilísticos, reduciéndolo así a una simple extensión del presente (Savransky 2017). Por el contrario, incluso en este momento, creer en el mundo y en sus posibilidades, apostar por un quizá llamado pluriverso, significa confiar en que, a pesar de todo, “las filosofías constituyen partes íntimas del universo, y expresan algo de la manera en que este se piensa a si mismo”. Con ellas, este puede confiarse o desconfiarse más a sí mismo, y “haciendo una cosa o la otra, merecer más confianza o más desconfianza” (James 1996: 317). De esta manera, es el futuro mismo el que depende de uno y de múltiples “quizás” porque lo que se pone de manifiesto son precisamente las íntimas relaciones que conectan nuestros hábitos con nuestros habitats. Y es así como, sin garantía alguna, apostar contra

toda probabilidad por un quizá llamado pluriverso implica cultivar el hábito de pensar el pluriverso para intentar pensar *en* él, para cultivarlo en nuestras practicas, y para volverlo más habitable.

Notas

¹¹ No cabe duda de que esta caracterización sólo es posible a grandes rasgos, y que como toda caracterización a grandes rasgos, omite bastante complejidad. Aún así, creo que esta caracterización describe de forma no del todo desafortunada un cierto temperamento persistente a través de diferentes escuelas y tradiciones de pensamiento. A modo de ilustración, podemos recordar aquella fascinación positivista con el “método científico”, supuestamente capaz de proveer acceso imparcial a una realidad compuesta de hechos sociales reales y puramente objetivos; pero también aquellas tradiciones interpretativistas y simbólicas que buscaban dar cuenta de los fenómenos sociales apelando a otro espacio, el del “significado”, capaz de explicarlas; asimismo, este temperamento está presente también en aquellas tradiciones marxistas para las cuales el extrañamiento de lo social y lo cultural pasaría por un plano económico-productivo; o ciertos estructuralismos, buscando patrones inconscientes, universales y transhistóricos capaces de dar forma a las sociedades y culturas humanas; y por supuesto los socio-constructivistas, quienes en un giro circular infinito hicieron de la “construcción social” la verdadera causa y fundamento de lo que de lo contrario parecía simplemente natural; o incluso ciertos post-estructuralismos, que rechazaron toda posibilidad de acceder a cualquier plano factual, pero aún así insisten en desvestir a la experiencia de su evidencia.

² “Antropología” entendida aquí en el sentido etimológico, más que disciplinar, de la palabra.

³ Para otra versión, enteramente compatible y complementaria, de este empirismo especulativo, véase el excelente trabajo de Didier Debaise (2017).

⁴ Para otra discusión de este caso, véase también Savransky (2018).

⁵ Quizá uno de los casos más ejemplares del descubrimiento vertiginoso de esta complicidad que pone en riesgo el carácter mismo de las ciencias sociales en tanto que practicas de saber –y no mero instrumento gubernamental– sea el de la crisis, a la vez epistemológica y política, en la que la antropología se vió sumergida durante la segunda mitad de siglo XX a raíz de los movimientos de independencia y descolonización, que finalmente precipitaron una profunda examinación de su complicidad en el proyecto colonial (véase por ejemplo Stocking, 1991). Hija del parroquialismo moderno más orgulloso, la sociología, por su parte, sólo más recientemente ha comenzado a interrogar las consecuencias de algunos de sus propios aportes al mundo tal y como lo conocemos hoy (por ejemplo Steinmetz, 2013; Savransky, 2017b).

⁶ En este sentido, ya es ampliamente conocido el trabajo pionero del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2004), quien a partir de su estudio etnográfico sobre el perspectivismo de grupos amerindios del Amazonas –para los que la distinción entre humanidad y animalidad no pertenece a una clasificación de especies sino a una condición reflexiva de cada cuerpo– elabora otra forma de dramatizar la problemática de la diferencia en términos no de un “multiculturalismo”, donde la posibilidad de la diversidad cultural presupone una homogeneidad de orden ontológico, sino de un “multinaturalismo”, en el cual las diferencias no son superpuestas a una esencia subyacente común. Es interesante señalar que, dada la particularidad del caso a partir del cual Viveiros de Castro elabora este multinaturalismo, su propuesta, aunque originalmente provocada por un cierto impulso empirista de tomarse los sistemas conceptuales de otros, necesariamente acaba tomando distancia del empirismo en lo que concierne a la elaboración de su propuesta perspectivista. Desde luego, esto no supone ninguna contradicción con aquello que aquí llamo filosofía empírica, en tanto el perspectivismo (al menos en estos trabajos) no opera sino como una herramienta al servicio de la pluralización del mundo.

⁷ Para un análisis histórico de este proceso de artificialización de la palabra divina, véase el trabajo de Talal Asad (2003).

Bibliografía

- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Cortázar, J. (1970). *La Vuelta al Día en Ochenta Mundos, Tomo 1*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham & London: Duke University Press.
- Debaise, D. (2017). *Speculative Empiricism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la Filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*, tr. José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos.
- Despret, V. (2015). *Au Bonheur des Morts: Récits de ceux qui restent*. Paris: La Découverte.
- Fernández, M. (2005). *Adriana Buenos Aires (Última Novela Mala)*. Buenos Aires: Corregidor.
- Hache, É. (2014). *De L’Univers Clos Au Monde Infini*. Paris: Éditions Dehors.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology, vol 2*. Mineola: Dover Publications.
- James, W. (1956). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Mineola: Dover Publications.
- James, W. (1975). *Pragmatism and The Meaning of Truth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- James, W. (1996a). *A Pluralistic Universe*. Lincoln: Nebraska University Press.
- James, W. (1996b). *Some Problems of Philosophy*. Lincoln: Nebraska University Press.
- James, W. (2003). *Essays in Radical Empiricism*. Mineola: Dover Publications.
- Luhrmann, T. (2012). *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage.
- Roy, A. (2006). *An Ordinary Person’s Guide to Empire*. Nueva Delhi: Penguin.
- Savransky, M. (2016). *The Adventure of Relevance: An Ethics of Social Inquiry*. Basingstoke y New York: Palgrave Macmillan.
- Savransky, M. (2017a). The Wager of an Unfinished Present: Notes on Speculative Pragmatism. En: Wilkie, A.; Savransky, M. & Rosengarten, M. (Eds.). *Speculative Research: The Lure of Possible Futures*. London y New York: Routledge.
- Savransky, M. (2017b). A Decolonial Imagination: Sociology, Anthropology, and the Politics of Reality. *Sociology*, 51(1), 11-26.
- Savransky, M. (2018). The Humor of the Problematic: Thinking with Stengers. *SubStance*, 47(1), 29-46

- Savransky, M. (2019). Pragmatics of a World To-Be-Made. En Hörl, E. y Leistert, O. (Eds.). *Thinking the Problematic*. Berlin: Transcript Verlag.
- Steinmetz, G. (2013). *Sociology & Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*. Durham & London: Duke University Press.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Stengers, I. (2015). *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Lüneburg: Meson Press.
- Stocking, G. (1991). *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488
- Viveiros de Castro, E. (2004). *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: Univocal.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Free Press.