

ISABELLE STENGERS
PENSAR
CON WHITEHEAD

Una creación de conceptos libre y salvaje



Cactus

OCCURSUS

Isabelle Stengers

PENSAR CON WHITEHEAD

Una creación de conceptos
libre y salvaje

Stengers, Isabelle

Pensar con Whitehead: una creación de conceptos libre y salvaje / Isabelle Stengers - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2020.

704 p.; 22 x 15 cm - (Occursus; 33)

Traducción de: Andrés Abril.

ISBN 978-987-3831-50-8

1. Filosofía. 2. Filosofía de la Ciencia. I. Abril, Andrés, trad. II. Título.

CDD 190

Cet ouvrage, publié dans le cadre du
Programme d'Aide à la Publication
Victoria Ocampo, bénéficie du soutien
de l'Institut Français.

Esta obra, publicada en el marco del
programa de Ayuda a la Publicación
Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo
del Institut Français.

Título original: *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*

Autor: Isabelle Stengers

© Editions du Seuil, 2002

© Editorial Cactus, 2020

Traducción: Andrés Abril

Corrección: Sebastián Puente

Portadas: Julia Puente & MA

Impresión: Gráfica MPS SRL

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN: 978-987-3831-50-8

IMPRESO EN LA ARGENTINA | PRINTED IN ARGENTINA

🌐: www.editorialcactus.com.ar

✉: info@editorialcactus.com.ar

Isabelle Stengers

PENSAR CON WHITEHEAD

Una creación de conceptos
libre y salvaje

Traducción de **Andrés Abril**



Editorial Cactus

serie **OCCURSUS** TRENITA
Y TRES

ÍNDICE

Advertencia	10
-------------------	----

INTRODUCCIÓN. WHITEHEAD, ¿HOY EN DÍA? 11

Un filósofo discreto - ¿Tomarse en serio una filosofía especulativa?- Procedimientos	
Obras citadas en el texto	41
Otras referencias utilizadas explícitamente en el texto	43

PRIMERA PARTE. DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA A LA METAFÍSICA 45

El matemático y la puesta del sol	47
Acontecimientos y pasaje	63
El agarre de la mente	85
Ahí está de nuevo	105
Atención a los objetos	121
La ingresión de los objetos científicos	133
Interludio: una pragmática de los conceptos	147
<i>Science and the Modern World</i> : un libro extraño	157
¿Una nueva época?	169
Del concepto de naturaleza al orden de la naturaleza	195
Los objetos científicos ante la prueba del organismo	225
¿El acontecimiento desde su propio punto de vista?	251
Comienzo en metafísica	271
El gran rechazo	293

SEGUNDA PARTE. COSMOLOGÍA309

<i>Hic circuli, hic saltus</i>	311
Pensar bajo la constrictión de la creatividad	339
Los riesgos de la interpretación especulativa.....	369
Sentir su mundo.....	391
¿Justificar la vida?	415
La aventura de los sentidos.....	445
La actualización entre la física y lo divino.....	479
Y se volvieron almas	517
Modos de existencia, modos de pensamiento	557
Dios y el Mundo	591
Una aventura de las Ideas	629

CONCLUSIÓN. PALABRA DE DRAGÓN, PALABRA DE TRANCE 661

Bibliografía	683
Índice de nombres propios (y adjetivos derivados), roles, tipos y temas	687

Donde hay concepto hay hábito, y los hábitos se hacen y se deshacen en el plano de inmanencia de la experiencia radical: son las “convenciones”. Por este motivo, la filosofía inglesa es una creación de conceptos libre y salvaje. Dada una proposición, ¿a qué convención remite, qué hábito constituye su concepto? Esta es la pregunta del pragmatismo.

GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI

¿Qué es la filosofía?

Barcelona, Anagrama, 1993, (p. 107)

A todas y todos los estudiantes que asistieron a mis cursos sobre Whitehead en el transcurso de estos últimos años. Gracias a ellas y ellos me convencí de que, para bien o para mal, este libro podía, y por lo tanto debía escribirse.

Advertencia

Con el fin de escuchar más nítidamente la voz de Whitehead, la autora ha trabajado a partir de los textos en inglés. Por lo tanto, ella misma se ha encargado de traducir el conjunto de fragmentos que se citan en este libro. En lo que respecta a los pasajes de *The Concept of Nature*, *Modes of Thought, Process and Reality* y *Science and the Modern World*, después del fragmento se indica la página de la edición utilizada, así como la página correspondiente de la traducción en español.

Introducción

Whitehead, ¿hoy en día?

Un filósofo discreto

El dragón me miró con desconfianza.

– No estás prestando atención.

– Sí que lo estoy –dije, entrelazando los dedos para demostrar que hablaba en serio.

Pero él meneó la cabeza.

– Nada te interesa, salvo la excitación y la violencia.

– ¡No es cierto! –dije.

Me miró con los ojos muy abiertos y su cuerpo se encendió de extremo a extremo.

– ¿Tú me dices a mí lo que es cierto?

– Intento seguirte. Hago lo que puedo –dije–. Sé razonable. ¿Qué esperabas?

El dragón meditó la cuestión, respirando lentamente, henchido de ira. Al final cerró los ojos.

– Probemos un enfoque diferente –dijo–. Es muy difícil para mí, debes entenderlo, ceñirme a conceptos comprensibles para una criatura de la

Edad Media. En realidad, no es que existan épocas menos oscuras que otras. La jerga técnica que empleo también proviene de una edad de tinieblas. –Fruñió el ceño como si le costara continuar. Después de una prolongada pausa, dijo– La esencia de la vida debe buscarse en los fracasos del orden establecido. El universo rechaza la influencia mortal de una uniformidad completa. Debido a este rechazo, el cambio hacia nuevas ordenaciones es un requisito primario para la supervivencia. Debemos explicar ahora el propósito de los distintos modos de ordenación, el propósito del cambio de ordenaciones, la medida del éxito de tales cambios y la medida de su fracaso. Sin una cierta comprensión, por confusa que sea, de estas características de los procesos históricos...

Su voz se apagó (Gr, 57-58).

¿Cómo habla un dragón? Ese es el problema que tuvo que resolver John Gardner cuando emprendió la tarea de reinventar el poema épico *Beowulf*, poema que, como aprende todo estudiante anglosajón, es la obra literaria europea más antigua escrita en lengua vernácula que ha llegado hasta nuestros días. En la obra original, lenta y oscura, Beowulf es el héroe que lucha contra las fuerzas del mal: el monstruo Grendel, a quien mata en la primera parte del poema, y el dragón, a quien también matará en la segunda parte, aunque este lo dejará herido de muerte. Pero en la ficción de Gardner, es Grendel quien cuenta su historia, pues la cuestión de saber cómo se deviene un monstruo produce un punto de vista más interesante que aquel que define el bien. Así, descubrimos que si Grendel mata a los hombres, es porque a la vez es testigo, juez y *voyeur* impotente del extraño poder que tiene sobre ellos, y que les confiere la ficción. Él los ha visto construirse un destino, un pasado heroico y un futuro glorioso con las palabras que inventa para ellos el *Shaper* –el Poeta, podría traducirse, aunque en el sentido fuerte de aquel que da forma–. Grendel sabe del engaño de estas palabras, pero ese saber lo excluye de lo que toma forma ante sus ojos: su lucidez no le aporta nada excepto odio y desesperación. Solitario para siempre, elige ser para los hombres el Gran Destructor, o más precisamente, el Gran Deconstructor. Obtendrá un goce amargo y monótono de la demostración de la impotencia de sus Dioses, del carácter insensato de su vida, de la vanidad de sus héroes, que no cesa de imponerle a los hombres.

El odio es una elección, no una consecuencia. Antes de convertirse en el azote de los hombres, Grendel conoció a un ser mucho más antiguo que él: el dragón que Beowulf combatirá un día. Este dragón está “más allá del bien y del mal”, más allá de la pasión, tanto de construir como de destruir las construcciones ilusorias. Para él, la rabia nihilista es tan absurda como la creencia, pues todo está encadenado, todo está vinculado, creación y destrucción, engaño y autenticidad. Y sabe que Grendel elegirá la excitación y la violencia a pesar de su consejo, el único que puede darle: formar una montaña de oro y sentarse encima...

Homenaje de la ficción a la filosofía. Es bastante fácil hacer hablar a un denunciante, a un destructor de ídolos, a un negador de cualquier creencia. Pero cuando Gardner intenta dar voz a un saber no humano, más antiguo que los hombres, capaz de ver más allá de la onda insignificante que ellos crean en el río del tiempo, lo que hace es reescribir pasajes enteros de *Modes of Thought*, el último libro del filósofo Alfred North Whitehead. Grendel se encontrará con Whitehead una vez más en una incursión que lo lleva hacia el círculo de los Dioses, esas estatuas a las que los hombres aterrorizados les piden, en vano, que los protejan de él. Grendel decide divertirse y, antes de matarlo, le pregunta a Ork el ciego, el sacerdote más antiguo y sabio, quién es el Rey de los Dioses. Esta vez llegan a los labios del ciego, en una sucesión palpitante, el Dios de *Science and the Modern World*, principio de limitación, irracionalidad última, y luego el de *Process and Reality*, con su infinita paciencia, su gentil inquietud de que nada se pierda. Grendel, desamparado, dejará escapar a su presa.

Palabra de dragón que viene del fondo de los tiempos, asociada a la neutralidad de aquel para quien las épocas, las importancias y las arrogancias se suceden, pero también palabra hipnótica que no viene de ninguna parte, capaz de derrotar a Grendel, quien le ha declarado la guerra a la fabulación del poeta: el lector ha sido prevenido. Es una lengua extraña la que se elaborará aquí poco a poco, una lengua que desafía toda distinción clara entre descripción y fabulación e induce una sensación singular de desorientación en el corazón de las experiencias más familiares. Una lengua susceptible de escandalizar, o bien de enloquecer a todos aquellos que creen que saben lo que saben, pero también a todos aquellos para quienes aproximarse al no-saber en el

corazón de todo saber es una empresa minuciosa, seria e incesante que hay que retomar.

Y, sin embargo, de los filósofos del siglo pasado, el que propone esta extraña prueba fue el más tranquilo, el más gentil, el menos deseoso de escandalizar. Para la mayoría de los que lo conocen, el nombre de Whitehead se limitó, hasta hace muy poco, a evocar la pareja “Russell y Whitehead”, autores de *Principia Mathematica*, tentativa monumental de axiomatización de las matemáticas. Y nadie puede ignorar que el famoso teorema de Gödel fue la sentencia de muerte de esta empresa. El nombre de Bertrand Russell, inicialmente discípulo de Whitehead en el Trinity College de Cambridge y luego su colaborador entre 1901 y 1910, está asociado a muchas de las aventuras del siglo. El de Whitehead, en cambio, solo ha escapado progresivamente, y con posterioridad, a la asociación “Russell-and-Whitehead” para vibrar con resonancia propia: primero en Estados Unidos, luego, poco a poco, en otras regiones del mundo, a medida que aparecían traducciones de su gran obra, *Process and Reality*. Y de ahora en adelante, en Francia...

No resulta del todo exacto decir que la filosofía francesa ha ignorado completamente a Whitehead. *The Concept of Nature*, publicado en 1920, suscitó el elogio de Bergson en *Duración y simultaneidad*. Emile Meyerson, a quien se le escapaban pocas cosas, comentó su metafísica en 1931 en *Du cheminement de la pensée* (Del camino del pensamiento), mientras que Jean Wahl le consagraba en 1932 un capítulo de *Vers le concret* (Hacia lo concreto). Philippe Devaux, quien se convertiría en su primer traductor al francés, escribirá varios artículos sobre él, y en 1950 aparecerá una introducción a su filosofía de Félix Cesselin. Por otro lado, hoy en día disponemos del texto del curso en el Collège de France sobre “La Naturaleza”, en cuyo marco Maurice Merleau-Ponty comentó, en el año 1956-1957, la obra de Whitehead. Sin olvidar, por supuesto, a Gilles Deleuze, quien escribirá en *Diferencia y repetición* una página deslumbrante (verdadero meteorito filosófico) sobre *Process and Reality*, antes de consagrarle a Whitehead, “filósofo del acontecimiento”, un capítulo de *El pliegue*.

Este breve panorama, que no pretende ser exhaustivo, indica una suerte de presencia “en sordina”: Whitehead nunca fue ignorado to-

talmente, pero nunca encontró antes de estos últimos años (aparte del trabajo de Alix Parmentier, quizás) un intérprete que “pase al acto”, es decir, que no se limite a “presentar” sus ideas, sino que se proponga ponerlas a trabajar y prolongarlas. Hoy en día, la situación está cambiando. Jean-Marie Breuvert, Jean-Claude Dumoncel, entre otros, forman parte de los autores para quienes Whitehead es un compañero de pensamiento, y uno de los objetivos de mi libro consiste en multiplicar tales autores, en sumergir a Whitehead en la historia de la filosofía que se está haciendo, aquella en la que toda obra halla su sentido en la multiplicidad de lecturas discordantes de las que cae presa.

Hay un aspecto en el que Whitehead siempre decepcionará a todos sus intérpretes. Su vida no solamente transcurrió sin sobresaltos, sino que ha dejado muy pocas huellas. Whitehead, que no quería perder el tiempo, solo respondía en raras ocasiones a las cartas que le dirigían, y cuando murió sus documentos personales fueron destruidos, como él pidió. Por eso su biografía, escrita por Victor Lowe, es de una gran sobriedad, sobre todo en lo que respecta a la segunda mitad de su vida (volumen II, 1910-1947): nada que pueda despertar el apetito de los amantes de la especulación biográfico-intelectual que buscan al “hombre” detrás de la obra. Hasta donde sé, solo Bertrand Russell, que era experto en menospreciar lo que no entendía, arriesgó una interpretación del giro filosófico que dio el trabajo de su antiguo amigo: sería la muerte de su hijo Eric (piloto de guerra) en 1918 lo que habría llevado a Whitehead a rechazar un universo puramente mecanicista y a volverse hacia la filosofía. Por lo demás, qué decir, excepto que la vida de Whitehead fue la de un estudiante talentoso, un universitario respetado, un esposo amoroso y un padre atento y afectuoso...

Whitehead nació en Kent en 1861. Fue hijo de un profesor de colegio que luego se convirtió en pastor anglicano y que se hizo cargo de su educación hasta los catorce años. Su infancia, alegre, fue la de un niño talentoso tanto para el estudio como para los deportes. Tras su admisión en Cambridge en 1880 le ofrecieron, en un caso excepcional, la opción de elegir entre una beca de estudios clásicos y una de estudios en matemáticas. Eligió las matemáticas, que enseñará luego en el Trinity College de 1885 a 1910. Pero no se consagrará tan solo a las matemáticas. Whitehead dijo a menudo que sus ideas filosóficas provenían de

preguntas que había perseguido durante toda su vida. Y esta búsqueda se tradujo notablemente en una cultura histórica, filosófica, teológica y literaria bastante sorprendente que usará libremente a través de sus obras. Pero Whitehead no era un erudito. Según Victor Lowe, al final de su vida, cuando recibía a sus estudiantes los domingos por la tarde, “aquello de lo que hablaba realmente le preocupaba” (p. 302). Ya fuera filosofía, teología, ciencia o literatura, para él no era cuestión de informarse ni de cultivarse, sino siempre, y ante todo, de comprender.

En 1911, a sus cincuenta años, Whitehead pasa a la acción. Lejos de los ritmos protegidos de Cambridge, ahora enseña en el University College de Londres, después en el Imperial College, y ocupa una serie de puestos de responsabilidad administrativa. En adelante, el matemático abiertamente hace las veces no solo de pensador de la educación, es decir, según él, de pensador de la naturaleza humana, sino también de filósofo de la naturaleza que piensa el espacio-tiempo de la relatividad con y contra Einstein.

Esta vida “en el mundo”, repartida entre responsabilidades públicas, actividades de reforma e investigaciones personales, debería haber dado paso a la paz que trae la edad de la jubilación, pero dos años antes de la fecha fatídica, Whitehead recibirá la invitación que cambiará el curso de su vida: atravesar el océano, ir a enseñar a Harvard. Enseñar allí sus propias ideas, las cuales podría desarrollar finalmente del modo vivo y arriesgado que para él exige todo proceso educativo.

Y entonces, durante trece años Whitehead “pensará” frente a estudiantes sorprendidos, apasionados, desconcertados. Para ellos, con ellos y ante ellos, descubrirá y explorará las implicaciones inesperadas de las preguntas sobre las que había reflexionado toda su vida. Por otra parte, quizás el compromiso que constituía para él toda enseñanza fue lo que suscitó aquello que mi libro intentará seguir, una mutación sin igual en la historia de la filosofía. En algunos años, el lógico y filósofo de la naturaleza se transformará en metafísico, creador de una filosofía especulativa de una extraña audacia.

Homenaje de la filosofía a la ficción, John Gardner captó con bastante precisión el carácter extraño de esa audacia: desprovista de toda excitación, de todo apetito por la destrucción y el escándalo, palabra de un *Shaper*, de un creador de formas quizás susceptibles de desarmar

el odio de Grendel, y a la vez palabra del dragón que, con un saber inmemorial, conoce la vanidad de los argumentos que pretenden fijar el tiempo, fundar el orden de las cosas, refutar o dar la razón.

Whitehead murió en 1947. En aquel momento, su influencia en Estados Unidos fue barrida por la ola creciente del pensamiento analítico. En Inglaterra, *Process and Reality* era imposible de encontrar, *out of print*. De hecho, el hilo de transmisión se mantendrá durante años por medio de las enseñanzas y los libros del filósofo y teólogo Charles Hartshorne. El Dios que concibió Whitehead fuera de cualquier doctrina religiosa, por necesidad conceptual, le valió una supervivencia improbable gracias a la mediación de la teología estadounidense. Esta mediación tendrá como consecuencia un primer modo de lectura bastante particular, hoy en día muy extraño al pensamiento europeo. Lo que les interesa de entrada a los primeros lectores de Whitehead es el enriquecimiento que puede aportar al “teísmo”, a la elaboración, solo por medio de argumentos racionales, de una doctrina de Dios pensado como “perfección”, doctrina que, como por azar, debería converger tan estrictamente como fuera posible con la doctrina cristiana (existen incluso construcciones teológico-whiteheadianas que le dan un fundamento filosófico a la Trinidad).

Aunque los teólogos de inspiración whiteheadiana ofrecen la loable particularidad de haber tomado partido por todas las luchas “progresistas” (desde la cuestión del aborto hasta la teología de la liberación y la reconciliación ecuménica), esta manera de continuar a Whitehead está destinada a seguir siendo, sin duda, una especialidad estadounidense. Para una europea como yo, los verdaderos interlocutores aparecen con Ivor Leclerc y William A. Christian, quienes publicaron, algunos años después de la muerte de Whitehead, las primeras lecturas verdaderamente filosóficas de su obra. No es que estos filósofos hayan negado la proximidad con las preocupaciones teístas, solo que su interés estaba dirigido a la propia coherencia conceptual de la obra, y no a su contribución a la teología. Así, para ellos la cuestión no consistía en renovar el ideal de perfección asociado a Dios, sino en captar las razones y el alcance de la creación conceptual que Whitehead denomina Dios. Una de las ambiciones de estos filósofos fue restituir a Whitehead a la filosofía, y más particularmente a la filosofía europea, que constituye el suelo

nutricio de sus conceptos (incluso aunque hoy en día el pensamiento de Whitehead coseche el mayor éxito en Corea y Japón).

Todavía hoy los “whiteheadianos” estadounidenses suelen ser filósofos y teólogos, pero la paleta se ha enriquecido con practicantes que vienen de los horizontes más diversos, desde la ecología hasta el feminismo, desde prácticas que vinculan lucha política y espiritualidad hasta las ciencias de la educación. Esto forma un mundo sorprendentemente dispar desde un punto de vista europeo, un mundo donde un pensamiento de tipo *New Age* linda con los metafísicos que discuten a Platón, Leibniz o Kant: una extraña gota de agua en la asombrosa multitud estadounidense, pero que se afirma de manera singularmente viva y tenaz.

Se trata de una “escuela un poco secreta”, escribía Deleuze en *El pliegue* (p. 101), y el secreto no está asociado aquí a una voluntad de misterio, sino todo lo contrario: los filósofos whiteheadianos están comprometidos apasionadamente con la controversia técnica, con la explicitación de las dificultades conceptuales, con la evaluación de las modificaciones posibles o necesarias. El secreto se debe al legado de un filósofo que, discretamente, sin polémica, sin pedir jamás a sus lectores que vibraran con la audacia, con la radicalidad del riesgo, con la amenaza del aislamiento, sino con una ternura obstinada, emprendió la tarea de forjar un lenguaje conceptual que obliga a pensar a quienes le toman el gusto. Y ese secreto no puede elucidarse, examinarse minuciosamente. De hecho, siempre me ha parecido que las “exposiciones” del pensamiento de Whitehead que proceden organizando sus conceptos de manera pedagógica, producen efectos muy distintos de los que produce el texto que pretenden hacer accesible. Casi como si se apelara a la buena voluntad del lector, a quien se le pide aceptar que Whitehead piensa “esto” o “aquello”. Ahora bien, si Whitehead fue y siguió siendo matemático, es precisamente en la medida en que, para él, el pensamiento no es en absoluto un asunto de buena voluntad. Whitehead no piensa que Dios existe y que va a mostrar que cualquier humano racional y de buena voluntad debería reconocerlo. Piensa bajo el modo de la obligación, en cuanto que obligado por el problema que construye.

Si la obra de Whitehead es de difícil acceso, es porque exige, de un modo bastante singular, que su lector “se embarque”, que acepte la

aventura del problema. Para quien permanece en la orilla, para quien se limita a “informarse”, a consultar lo que “Whitehead piensa”, el fracaso es previsible, casi fatal. Esto les sucede a muchos de los que intentan leer *Process and Reality* sin que se les haya introducido en la relación un poco particular entre lenguaje y pensamiento que se experimenta gracias a un profesor o una obra de literatura secundaria.

Una consecuencia de esta dificultad de acceso es que, dependiendo de la vía que se tome, existen líneas distintas de lectores de Whitehead, cada una heredera de un movimiento particular entre todos los que se enmarcan en la obra original. La línea más antigua proviene de la obra de Charles Hartshorne o de sus lecciones, pero después de un primer fracaso tuve la oportunidad de descubrir el tipo de puesta en movimiento que me convenía, a saber, la introducción a la metafísica de Whitehead que propone Ivor Leclerc, quien acentúa la pertenencia de Whitehead a la tradición metafísica clásica, y su afinidad con Leibniz. Por lo tanto, el libro que el lector tiene en sus manos pretende ser, entre otras cosas, una vía de acceso. Propone un movimiento propio que es heredero de un primer movimiento “leibniziano”, que le debo a Ivor Leclerc (con sus consecuencias, en particular un interés indudablemente poco desarrollado hacia la filosofía inglesa: Berkeley, Hume y sobre todo Locke, que fue muy importante para Whitehead), aunque también se nutre de las preguntas que Whitehead me ha ayudado a plantear desde hace más de treinta años. La singularidad de este libro, hasta donde su autora puede expresarla, es doble. Por una parte, afirmar el movimiento, pensar “con Whitehead”, lidiar con lo que lo fuerza a pensar y lo que él fuerza a pensar, en definitiva, habitar ese movimiento y no solo seguirlo. Por otro lado, pero sin detener ese movimiento, ponerlo a prueba de manera explícita con las preguntas que Whitehead no planteó, no “mis” preguntas, sino aquellas de la época a la que, al plantearlas, pertenezco.

Escribir una introducción para este libro me pone un poco en la posición del “guía” que, en tierra firme, se toma el tiempo para realizar algunos ajustes antes de emprender, junto con aquellos y aquellas que aceptan acompañarlo, el descenso por un río un tanto turbulento. Todavía es posible hablar, aconsejar, narrar, pero la barca espera, y uno se siente forzado a una relativa brevedad. Me limitaré, por lo tanto, a brindar algunas coordenadas generales que sitúan el paisaje en el que,

según me parece, Whitehead “importa” hoy en día, y no solamente, sobre todo no solamente, en cuanto que “gran filósofo injustamente menospreciado”. Presentaré lo que, de hecho, no es realmente una barca, sino más bien una balsa, pues la construcción de lo que nos transportará responde a la elección antipedagógica de “mojar” al máximo a quienes buscan aventura, sin condenarlos por ello al ahogamiento.

¿Tomarse en serio una filosofía especulativa?

Una de las pruebas que Whitehead le reserva al pensamiento filosófico se refiere ciertamente a la cuestión de la “seriedad”, es decir, a la división entre las cuestiones que pertenecen a la historia de la filosofía y las que designan sus territorios contemporáneos. El historiador de la filosofía puede consagrar cientos de páginas a las Ideas de Platón, al Espíritu hegeliano, a las mónadas leibnizianas, al Dios cartesiano o a la visión en Dios de Malebranche, pero rara vez pensará en hacer intervenir tales construcciones conceptuales, que operan un descentramiento respecto de la experiencia humana, en un debate contemporáneo. Una contraoperación de distanciamiento automática, que se podría comparar con la inversión del sacramento de la transubstanciación, transforma el pensamiento en textos que, separados de su propia eficacia, pueden ser estudiados y comentados impunemente, sin otra consecuencia que los riesgos relacionados con la evaluación de los colegas.

Whitehead no es en absoluto el único filósofo que ha transgredido este decoro académico, pero es indudablemente el que intervino, si no de la forma más directa, sí de la forma más tranquila, en el punto neurálgico de la historia de la filosofía europea. En la mayoría de las historias de la filosofía hay un “antes de Kant”, en el cual los filósofos se consideran libres de especular acerca de Dios, del mundo, del alma humana, y un “después de Kant” en el cual, salvo por algunos ingenuos rezagados, han aprendido la lección de la finitud humana, a la cual se le prohíbe hacer como si pudiese beneficiarse de una intuición directa de esas realidades últimas, y que debe reconocer que “los pensamientos sin contenido intuitivo están vacíos”. Whitehead no construye (a la manera de los filósofos “idealistas” poskantianos, por ejemplo) una máquina argumentativa apta

para justificar su infracción de la prohibición. Lee a Descartes, Spinoza, Leibniz, y al propio Kant, como si se tratase de sus contemporáneos, como si no supiera que la metafísica no es más que un monumento histórico legado por gigantes que ignoran los constreñimientos, hoy en día celebrados, de la finitud humana. Así, *Process and Reality* abre con un capítulo consagrado a la filosofía especulativa que alinea de manera perfectamente serena –como si fueran evidencias– enunciados susceptibles de sumergir a cualquier filósofo serio en los abismos de la perplejidad indignada si no cierra el libro después de leer dos páginas, sin ver siquiera cómo arremeter contra un pensamiento conmovedor por su ingenuidad y su dogmatismo. Ese mismo libro termina con la grandiosa visión de un proceso cósmico perpetuo tal que “el amor del mundo pasa a ser amor en los cielos, y desborda de nuevo hacia el mundo”. En otros términos, Whitehead no cabalga sobre la potencia iconoclasta de los pensadores de la desmesura, ni siquiera saca provecho de las licencias permitidas para los pensadores del extremo, aquellos que exponen el pensamiento a los riesgos de la locura, al caos de lo impensable. Por el contrario, expone a quienes lo siguen a la proximidad amenazante de visiones del mundo que celebran el orden y el progreso.

¿Por qué, entonces, interesarse en Whitehead hoy en día? No existe una respuesta predeterminada para esta pregunta, ninguna garantía en cuanto a la ganancia, ninguna seguridad en cuanto a una ineludible necesidad ignorada hasta ahora. Hay una respuesta que, me parece, guarda relación con un término que Whitehead usa mucho en todos los registros: “aventura”. En la inmanencia de los riesgos que propone, el pensamiento de Whitehead hace la prueba y efectúa una sorprendente selección respecto de las imágenes del pensamiento, de su legitimidad, de sus pretensiones, y tanto la prueba como la selección remiten a la pregunta que todo filósofo creador siempre plantea de una manera u otra, la pregunta “¿qué nos ha sucedido?”. Pero esta pregunta, en su caso, no se corresponde con un duelo que hay que aceptar, sino por el contrario con un sorprendente salto a la aventura. A la moral del “sabemos que ya no podemos más”, Whitehead responde con la pregunta “¿qué nos ha sucedido para que aceptemos tantos duelos por aquello que ya no podemos realizar, tantos veredictos respecto de lo que ahora es imposible o impensable?”.

Por supuesto, leer a Whitehead es, ahora y siempre, plantear la pregunta que acompaña como su sombra a la historia de la filosofía: “¿qué es la filosofía?”. Pero aquí no se trata de celebrar una historia que hace coincidir progreso y renuncia. Para Whitehead, nunca nadie tiene que renunciar a nada en nombre de lo que sea, y nada de lo que les sucede a algunos puede tener la pretensión de sucederle a todos. Así, de manera bastante clásica, Whitehead vinculará la pregunta de la filosofía moderna con el ascenso de las disciplinas científicas en cuanto que autoridades sin rival en el dominio del saber, y con el declive de la religión en cuanto que autoridad moral, pero nunca reforzará “lo que ha sucedido” con alguna razón necesaria. El distanciamiento de Dios, el Dios ausente de las teologías negativas, así como el Dios íntimo, murmullo presente en el corazón de cada quien, no forman parte de lo que nuestra época puede dar por sentado, o considerar incluso como un trofeo. Por su parte, la autoridad de la ciencia será un desafío directo para Whitehead, pues la aparición de estos nuevos protagonistas, los practicantes de las ciencias modernas, suscita inmediatamente una cuestión filosófica: así como los filósofos, ellos se presentan, en efecto, en nombre de la razón, pero hacen divergir activamente y sin escrúpulos aquello que los filósofos entienden por “razón”. Para Whitehead, pensar la época moderna consiste en pensar el triple problema del triunfo de las ciencias, el declive de la religión y el repliegue “subjetivista” de la filosofía, esto es, la tarea estimulante o deprimente, que ella asumió poco a poco, de tener que pensar únicamente las preguntas que se supone que un científico no puede plantear.

Por supuesto, el siglo que va desde Galileo hasta Newton es también el gran siglo de la filosofía, verdaderos fuegos artificiales que Whitehead caracterizará en *Science and the Modern World* como “el siglo de los genios”. Pero, silenciosamente en un comienzo y luego de un modo cada vez más articulado, hasta configurar hoy en día un verdadero cliché del pensamiento, nace otro tema que, según Whitehead, constituye en adelante un verdadero veneno para el denominado pensamiento moderno. Los primeros pensadores que propusieron una distinción entre una naturaleza “objetiva”, caracterizada en términos de cualidades “primarias” (los pequeños cuerpos movidos y figurados), y una naturaleza que experimentamos, rica en olores, colores, significaciones, eran desde

luego unos aventureros. Pero hoy en día, la distinción se ha convertido en una “consigna” transmitida bajo el modo de la evidencia, vector de absurdidad, productora de impasses que no son solo intelectuales, sino también prácticos, incluso políticos.

Tomemos un ejemplo, el de la célebre separación entre el “por qué” y el “cómo” que prevalece cuando se trata de cotejar lo que proponen los científicos (sabemos “cómo” hacer que...) con lo que hay que decidir a partir de valores definidos como “puramente humanos”, extraños a una naturaleza que se definiría por el “cómo” científico. Desde el momento en que se propone esta puesta en escena, ya es demasiado tarde. Demasiado tarde, sin duda, para la decisión –un día u otro, lo que se rechaza “pasará”; tendremos la clonación, los OGM, etc.– y demasiado tarde, en todo caso, para impugnar los términos –quienes se proponen otorgarle a la propia naturaleza los valores que pretenden defender son blanco de burlas o son denunciados como promotores de ideologías reaccionarias–.

Es bastante fácil “criticar” esta separación, mostrar que no tiene ninguna identidad estable, que el “cómo” no cesa de mutar. Pero la crítica no nos llevará muy lejos, pues un científico admitirá la cuestión alegremente: para él, el “cómo” sigue el avance de los territorios científicos, y designa el “por qué” como su resto, como lo que no es científicamente demostrable, sino relativo a los gustos y las pasiones de una época, y que pasará, igual que esa época. Así, Galileo propondrá hacer una distinción entre lo que había logrado demostrar, “cómo” los cuerpos caen, y la pregunta de “por qué” caen de esa manera, cuyo planteamiento, según observa, “no ofrece mucho provecho”: es el dominio de la imaginación, de la ficción indecible. Desde el comienzo, entonces, los dados están cargados, el reparto es desigual, pues implica como proposición previa que se relegue a la ficción –humana demasiado humana– lo que no pertenece a los territorios conquistados por la objetividad científica. Y no es de extrañar que quienes aceptaron esta condición previa hayan sido sus víctimas, aunque hayan adornado lo que les habían dejado con atavíos tornasolados que celebraban la irreductible maravilla de la subjetividad humana, aunque le hayan conferido al “por qué” la nobleza meditativa de un pensamiento del sujeto, del *Dasein* o de la vocación del Hombre, y aunque se hayan convertido en los denunciantes de

una racionalidad ciega y calculadora. Triste configuración en la que cada “avance” considerado científico es aclamado por unos como un incremento de racionalidad y enjuiciado por otros como un ataque al sujeto. De hecho, casi se podría decir que provocar la denuncia se ha convertido en una instancia retórica privilegiada en ciertos campos científicos. El escándalo suscitado da testimonio de la conquista. Los perros que ladran son en sí mismos la prueba de que la caravana pasa.

No hace falta decir que, si bien la separación polémica entre el “por qué” y el “cómo” se remonta al “comienzo” de la aventura de las ciencias modernas, no establece ninguna continuidad explicativa entre Galileo y un científico contemporáneo. Toda continuidad es cuestionable, y no debería prevalecer ningún principio de economía que haga olvidar que la reanudación de un tema aparentemente similar se da en circunstancias distintas cada vez, y según desafíos distintos cada vez. Si se puede tomar seriamente la proposición especulativa de Whitehead, no es en cuanto que elucidación filosófica de lo que nos ha sucedido, sino en cuanto que intervención filosófica cuyo sentido remite menos a una lectura histórica que a una transformación del lector.

El asunto es arriesgado. Al parecer, los chinos sonrieron ante la ingenuidad de los misioneros que les reportaban los triunfos de la ciencia del siglo XVII, pero todas las palabras de las que disponemos hoy en día vienen cargadas por este “hecho”: “nosotros”, por nuestra parte, no hemos reído. La comunidad que señala ese “nosotros” no anuncia una explicación, sino una pregunta, y una pregunta que no cesa de plantearse desde la hipótesis de un mundo constituido por pequeños cuerpos que se precipitan sin finalidad ni significación, hasta la de una historia de la vida reducida a la historia de los “genes egoístas”, igualmente desprovista de finalidad y de significación. Una pregunta que transforma al lector en eventual parte interesada de un “nosotros no nos reímos”, cuyo “nosotros” se refiere más a una sumisión, y por lo tanto a una vulnerabilidad, que a una dominación. Si “nosotros” no aceptáramos que, de una u otra forma, la opinión debe ser vencida por la ciencia, las proposiciones científicas polémicas se desarticularían en un balbuceo soñador.

Fue esta la pregunta que, bajo el nombre de “bifurcación de la naturaleza”, constituyó el desafío inicial de la aventura que hizo de Whitehead

un filósofo especulativo. Whitehead no denunció, ni criticó, ni intentó explicar históricamente el hecho de que nuestro pensamiento, nuestras teorías y nuestras palabras hacen que la naturaleza se bifurque en una naturaleza “objetiva” y en el conjunto de lo que debemos aprender a atribuirnos a nosotros mismos (valor, significación, belleza). Definí de entrada esa bifurcación como “absurda”, lo cual lo involucró en una experiencia de pensamiento cuya radicalidad tiene como correlato el “nosotros, que no hemos reídos”, un nosotros que por lo tanto no preexiste a la decisión que lo constituye como cuestión. La decisión whiteheadiana, plantear lo absurdo de lo que todo el mundo se toma en serio, aunque sea para denunciarlo, impone en efecto el desafío de tener que rechazar cualquier medida parcial, cualquier “solución” que, de una u otra forma, ratificaría lo absurdo. Se trata de rechazar tanto la “naturaleza objetiva” como el conjunto de posiciones que han buscado neutralizar el problema. Whitehead pensaba, en primer lugar, en los empiristas y los kantianos, pero la serie se extiende. Desde Wittgenstein, inspirador del famoso “giro lingüístico”, hasta los posmodernos contemporáneos, en la escena filosófica han proliferado nuevas maneras de “arrojar al bebé junto con el agua de la bañera”, de proclamar, de un modo u otro, que el mundo es mudo, que las ciencias solo encuentran en él lo que presuponen.

La cuestión de la bifurcación de la naturaleza no se resolverá inclinando la balanza hacia el conjunto de lo que hemos aprendido en el registro de la ficción. Por lo tanto, interesarse en Whitehead hoy en día consiste en aceptar una aventura en la que ninguna de las palabras que nos sirven de referencia debería salir ilesa, aun cuando ninguna será descalificada, denunciada como un vector de ilusión. Todas forman parte del problema, sea que se refieran a la experiencia humana o a la “realidad objetiva”, pero forman parte a modo de constreñimiento, en la medida en que lo que designan debe ser tomado en cuenta. En cambio, ninguna puede ser tomada en cuenta según el modo que reclama, pues todas están vinculadas con la bifurcación de la naturaleza, todas nos condenan a la incoherencia, a la oposición entre dos registros del lenguaje, aquel que celebra la subjetividad humana, su libertad, sus ilusiones, y aquel que describe un mundo indiferente a nuestra libertad y nuestras ilusiones.

Se podría decir que Whitehead asumió en calidad de matemático el desafío que constriñó su pensamiento, el desafío de pensar como absurda la bifurcación de la naturaleza. Las matemáticas tienen la particularidad de que constituyen una tradición mucho más antigua que la que podemos asociar a las ciencias modernas, una tradición que, al contrario de esta, no se jactó de descalificar la opinión. El triángulo ideal, objeto de demostración matemática, jamás tuvo la necesidad de afirmar su diferencia polémica con los trazos triangulares empíricos. El círculo perfecto jamás inspiró denuncias o descalificaciones, pues su verdad no tiene necesidad de ese poder, es afirmativa, relativa a la aventura de las invenciones matemáticas que, desde los griegos, no han cesado de conferir al círculo nuevas identidades problemáticas. Sin duda había que ser matemático para renunciar a la crítica y a la denuncia, para aceptar el riesgo de la creación, de la invención de la bifurcación de la naturaleza como problema cuya solución requiere un pleno despliegue.

Un discípulo de Hegel podría plantear aquí la pregunta de por qué privilegiar la invención matemática, cuando en realidad se trata de pensar la incoherencia de juicios que se oponen debido a su parcialidad. ¿Acaso no fue Hegel quien hizo de las oposiciones parciales y sesgadas entre nuestros juicios el resorte mismo del pensamiento que logrará articularlas? Pero precisamente, la singularidad de Whitehead consiste en que no es hegeliano en lo más mínimo. Y precisamente porque Whitehead no es hegeliano, hoy en día su propuesta toma un sentido que él mismo no estaba en condiciones de reconocer. Sus contemporáneos podrían haberse preguntado con deleite, perplejidad o escándalo, si era realmente necesario asumir los riesgos de una operación especulativa que removiera Cielo y Tierra, Dios y materia, para remediar una incoherencia al fin y al cabo excusable. ¿Atestiguaba el “progreso” moderno, a pesar de todo, que “nosotros” habíamos logrado hacer la diferencia respecto de los pueblos que, de hecho, se beneficiaban de las ventajas de la colonización civilizadora en aquella época? Los tiempos han cambiado, y lo que podía parecer “desmesura” es quizás digno de intervenir en el aprendizaje que se impone hoy en día a propósito de nosotros mismos. Toda caracterización de lo que “nos” ha sucedido que reforzara el hecho de que “no nos hemos reído” con una justificación cualquiera, que por ejemplo hiciera de la oposición entre objetivo y

subjetivo el punto de partida para una reconciliación hegeliana, le haría demasiados honores a la modernidad. Transformaría la bifurcación de la naturaleza en una etapa necesaria de una historia que, de derecho, valdría para todos. Y dejaría atrás a todos los que no han aceptado la prueba, por ejemplo, a esos chinos a quienes las “leyes de la naturaleza” los hicieron sonreír.

En *Nunca fuimos modernos*, Bruno Latour propuso vincular incoherencia y potencia destructora. No se trata de pensar una Odisea del Espíritu que vuelve sobre sí, sino una máquina de guerra muy singular: “Los indios no se equivocaban cuando decían que los blancos tenían la lengua bífida. Al separar las relaciones de fuerzas políticas de las relaciones de razones científicas, pero apoyando siempre la fuerza sobre la razón y la razón sobre la fuerza, los modernos siempre han jugado a dos bandas. Se volvieron invencibles. [...] ¿Cómo podrían haber resistido las otras culturas-naturalezas? Por contraste, se volvieron premodernas. Podrían haberse opuesto a la naturaleza trascendente, o a la naturaleza inmanente, o a la sociedad hecha por las manos de los hombres, o a la sociedad trascendente, o al Dios lejano, o al Dios íntimo, pero, ¿cómo resistir a la combinación de los seis? O más bien, podrían haber resistido si los seis recursos de la crítica hubieran sido visibles juntos como una sola operación, así como lo describo hoy. Pero parecían separados, en conflicto mutuo, mezclando ramas de gobierno que reñían entre sí, apelando cada una a fundamentos distintos” (NFM, 66).

Si la querrela perpetua es precisamente lo que hace de la modernidad una máquina de guerra invencible, es porque su unanimidad discordante consiste en la burla que quedará reservada para quienes serán designados como “aún encerrados en sus creencias”. En su caso, el veredicto es convergente, ya sea que provenga de misioneros o científicos, de hegelianos o posmodernos que ridiculizan el gran relato hegeliano y prefieren los encantos de la conversación. Este veredicto es: “van a tener que aprender a compartir el destino común”. La suerte está echada, nada escapará a nuestras querellas, ningún habitante de la Tierra, ninguna práctica humana.

Es posible que la suerte esté echada —el optimismo no se impone—. ¡Pero que al menos ese desastre no se ponga bajo el signo de un destino, bajo el signo de una fatalidad en la que el “hombre” sería a la vez héroe

y víctima! Por supuesto, si todavía hay una oportunidad de aprender a resistir, si no es demasiado tarde, esta oportunidad no tendrá como primer agente el pensamiento filosófico en cuanto tal. La importancia que para mí reviste la aventura whiteheadiana no consiste en absoluto en fundar un contrapoder, ni siquiera en proveer una referencia común para todos aquellos que hoy en día se enfrentan, bajo uno u otro de sus aspectos, a esta máquina de guerra, que luchan contra cualquiera de las seis cabezas de la Hidra descrita por Latour. En cambio, esta aventura puede tener, sobre aquellos a los que pone en movimiento, la eficacia bienvenida de un antídoto contra los temibles “efectos de verdad” a los que esta lucha es vulnerable, y que permiten que la máquina de guerra se nutra de los conflictos que engendra. Sobre todo, no fiarse de uno de sus componentes para oponerse al otro, no atacar una de las cabezas de la Hidra en nombre de la contradicción que le opone otra.

¿Cómo escapar a las contradicciones mediante una línea de fuga, como decía Deleuze, pasando a través de las mallas de su mensaje unánime: “tengan confianza en una de las posiciones propuestas si quieren luchar contra la otra”? El antídoto que propone Whitehead se denominará “coherencia”. Pero no se trata de confiar en una coherencia que algún día articularía lo que parece oponerse, pues esta coherencia nos designaría, a nosotros y de nuevo a nosotros y siempre a nosotros, como sus actores, que llegan a saber quiénes son en el campo de batalla de una Tierra devastada. Se trata de aprender a ocuparnos de nosotros mismos, no de hacer de la coherencia lo que se sitúa más allá y concerniría a todos los hombres, sino lo que nos obliga a pensar en nosotros mismos, aquí y ahora. Y el carácter casi extravagante de la tarea, y de la aventura conceptual a la que conduce, lejos de cualquier plausibilidad, es lo que podría hacernos reír —así como los chinos, al parecer, se reían de nosotros— de la idea de que esta tarea designa la “vocación del hombre” que finalmente sale de las tinieblas. Nos corresponde construir un camino cuya propia extrañeza nos recuerde que es nuestro.

El enfoque de Whitehead es el de un matemático, en el sentido de que está sujeto a la condición sin la cual no existirían las matemáticas: la confianza en una solución posible. Pero esta confianza no tiene nada que ver con un “tengan confianza”, con la conminación a mantener el rumbo, a fiarse del camino que, sin embargo, está señalado por contra-

dicciones insuperables. Se trata de un “confiar” impersonal que nadie puede dirigir a otro, pero que pone el pensamiento en acción, que obliga a pensar allí donde la lucidez podría llevar, muy plausiblemente, a la conclusión de que una situación no tiene salida, de que “los hechos” impiden toda línea de fuga respecto de una catástrofe anunciada.

Ese “confiar” exige de entrada una cierta amnesia deliberada en cuanto al peso de las contradicciones, en cuanto a la carga de verdad que parece poseer el poder de contradecir. El arte de los problemas designa la libertad propia del matemático en la medida en que la solución a construir pasa por la puesta en indeterminación activa de lo que “quieren decir” los términos del problema. Lo que se anunciaba como fundamento que autoriza una posición, que sirve de estandarte a una causa, se transformará en un constreñimiento que la solución deberá respetar, pero al que podrá conferirle, llegado el caso, una significación un tanto inesperada. El matemático es un creador, pero la solución por construir es lo que exige su creación.

Para ilustrar esta puesta en indeterminación, me referiré a una fábula muy conocida. Había una vez un viejo beduino que, al sentir que se acercaba su muerte, reunió a sus tres hijos y les comunicó su última voluntad. Al mayor le legó la mitad de su herencia; al siguiente, un cuarto, y al más joven, un sexto. Mientras decía esto, murió, dejando a sus hijos perplejos, pues la herencia en cuestión se componía de once camellos.

¿Cómo respetar la voluntad del anciano? ¿Habría que matar a aquellos camellos cuya división parecía prescrita, y repartir la carne? ¿Era esta la fidelidad filial exigida? ¿Quería su padre realmente que probaran su amor aceptando esa pérdida? ¿O acaso se equivocó, distraído o debilitado por la muerte próxima? De hecho, al menos un error era patente, puesto que un medio más un cuarto más un sexto no forman uno. Pero heredar con base en una interpretación que descalifica una última voluntad, ¿no es insultar al muerto? Y además, en ese caso, ¿cómo dividir? ¿Quién se quedaría con el resto de la división? Estaban allí todos los ingredientes para una guerra fratricida. Sin embargo, los tres hermanos decidieron que intentarían evitar la guerra, es decir, apostar a que podía existir una solución. Lo cual significa que fueron a ver al viejo sabio que interviene muy a menudo en estas historias. En este caso, el viejo sabio les dice que no puede hacer nada por ellos, excepto ofrecerles algo que quizás les

ayudará: su viejo camello, enclenque y medio ciego. La herencia contaba ahora con doce camellos: el hermano mayor tomará seis, el siguiente, tres, el más joven, dos, y le devolvieron el viejo camello al viejo sabio.

¿Qué logró el duodécimo camello? Por su presencia, hizo posible lo que parecía contradictorio: simultáneamente, obedecer la voluntad del padre, descubrir la posibilidad de respetar sus términos y no destruir el valor de la herencia. Y fue así porque permitió hacer existir lo que quedaba discretamente indeterminado en el enunciado paterno, la pregunta de lo que significa “repartir una herencia”. Normalmente la dividimos en partes, y esto es lo que parecía ordenar el enunciado. Pero esta norma es solo una manera de responder al problema. Lo que hace falta es que, una vez hecha la repartición, el contenido de la herencia resulte distribuido, pero nada dice qué es lo que debe repartirse. El contenido de la herencia es un dato que constriñe, pero el rol de este constreñimiento pertenece a la solución, y la cuestión de la repartición puede sumergirse entonces en un campo de posibles más vasto. La solución no pasa, de este modo, por el sometimiento al enunciado problemático, sino por la invención del campo donde el problema encuentra su solución.

La fábula del duodécimo camello aclara el sentido de lo que Whitehead denominará “filosofía especulativa”. Ilustra, en primer lugar, la diferencia entre “confiar” y “tener confianza en”. Si los hermanos se hubieran quedado discutiendo sobre la confianza que debían tener o no en su padre, la situación no habría tenido salida. Solamente porque aceptaron la voluntad del padre como algo desconocido, porque ninguno de ellos pretendió saber lo que su padre “quería decir”, fue que fueron a consultar al viejo sabio. Y el “confiar” que supone su procedimiento no se dirige al viejo sabio en sí, pues no se trata de doblegarse ante su autoridad en vez de a la voluntad paterna. Se dirige a lo posible en cuanto tal, a la posibilidad de una solución a partir de la cual lo desconocido de la voluntad paterna encontraría su significación. Por su parte, el duodécimo camello que se añadió a la herencia ilustra la eficacia propia de la proposición especulativa. Este camello no le corresponderá a ninguno de los hermanos. Hace posible la división conforme a la voluntad del padre, pero no es distribuido, no se añade a ninguna de las partes. Del mismo modo, los conceptos especulativos

que propone Whitehead, y esta es una prueba formidable, no deberían añadirse a ninguna descripción positiva particular para autenticar sus pretensiones o su legitimidad. A diferencia de las Ideas de Platón, cuya función, según Gilles Deleuze, era hacer la distinción entre pretendientes, constituir el rasero para medir las pretensiones rivales, los conceptos whiteheadianos no justifican ni condenan. Solo obligan a repetir las pretensiones rivales en un idioma diferente, de modo que todas devienen afirmaciones, cada una producida por su propia cuenta, lo que las libera de la disputa que fundaba su rivalidad. Por último, el tema de la fábula ilustra el carácter relativo del idioma especulativo. Si damos crédito a los primeros problemas algebraicos que fueron tratados en el mundo árabe, las cuestiones de la herencia tenían mucha importancia, mucho más, en todo caso, que la cuestión griega de saber quién puede aspirar a ocuparse de los asuntos públicos. El pensamiento especulativo en el sentido de Whitehead, por su parte, importa en un mundo donde es normal hacer la guerra en nombre de la verdad. Me atrevería a decir que, si fueran retomados en una cultura (budista, por ejemplo) en la que no se suponga que la verdad está dotada del poder de vencer, los conceptos whiteheadianos perderían su sentido, o bien adquirirían un sentido muy diferente.

En *¿Qué es la filosofía?* (pp. 64-65), Deleuze y Guattari describen una sucesión de “idiotas” en el sentido filosófico. Los tres hermanos, que decidieron ir a consultar al viejo sabio en lugar de reñir, se comportaron como protagonistas normales de una fábula proveniente de las tierras donde se inventó el álgebra, esto es, la construcción de problemas a partir de sus incógnitas. Pero si la fábula fuese trasladada al mundo griego, donde la justicia responde a la proporción geométrica, sus amigos ciertamente los habrían tratado de “idiotas”. Pues el idiota, pensador privado, es aquel que persigue algo diferente (“hay algo más importante”) de lo que propone el pensamiento público de su época, de lo que organiza debates, confrontaciones, reivindicaciones de legitimidad. No se resigna, busca lo que los protagonistas públicos juzgarán unánimemente como absurdo. En ese sentido, Whitehead es en verdad un idiota, y el lenguaje especulativo que propone es una lengua de idiotas, un “idioma”, no la lengua civilizada de quienes saben lo que dicen. Y este “nuevo idiota” no se resigna, precisamente, a lo

que constituye el rasgo más fascinante de la tradición filosófica nacida en Grecia, el rasgo al que la hidra de seis cabezas de la modernidad le ha proporcionado una especie de régimen de verificación estable: el vínculo orgánico entre idea y guerra, el hecho de que la idea pueda ser evaluada según su poder polémico, según su capacidad de constituir un arma contra la ilusión.

No renunciar a la idea, no contentarse con remiendos circunstanciales, con compromisos indigentes, sino construir su exigencia de un modo que la separe activamente, deliberadamente, de su poder polémico, define un tipo de idiota propio de nuestra época. Este idiota, creador de un idioma, puede ser bautizado como “constructivista”. El pensador constructivista es un idiota, pues lo que persigue (“hay algo más importante”) es precisamente aquello que, de forma unánime, rechazarán los protagonistas de la vida pública moderna, para quienes una idea que no constituye un arma ya no es una idea. Pero el idiota constructivista no apela a la buena voluntad, al desarme general, a la sumisión de todos a lo que es más importante que el interés de cada quien. El pensamiento constructivista siempre es un idioma porque lo más importante solo se puede decir de un modo idiomático; cada una de las palabras “públicas” debe ser reelaborada, apartada de la pendiente hacia la que arrastra, de la polémica o el juicio a los que invita. En ese sentido, el pensador constructivista es aquel que efectúa, siempre con “mala voluntad”, “negándose a comprender”, reencuentros improbables entre el arte de los sofistas, para quienes el lenguaje era a la vez veneno y remedio, y la exigencia de los filósofos, para quienes la idea debía guiar el buen uso del pensamiento.

Procedimientos

Tratar de que un filósofo “constructivista” se haga presente consiste ante todo en tratar de evitar la forma de comentario que se ajusta a la presentación de las convicciones de un autor, de lo que piensa. Consiste en hacer inseparables el pensamiento y el problema de “cómo pensar” que ese pensamiento exige. Por eso opté por un enfoque que tiene el aspecto de una narración, la cual acompaña a Whitehead en el trans-

curso de algunos años (desde *The Concept of Nature*, publicado en 1920, hasta *Process and Reality*, publicado en 1929) en los que se efectúa su transformación: de la filosofía de la naturaleza a la metafísica, y de la metafísica a la cosmología. No se trata de un auténtico relato. Como subrayé, casi no disponemos de ningún testimonio biográfico que nos permita narrar cómo el interesado vivió esa transformación. Es en el texto mismo (con una excepción: “abril de 1925”) que puede seguirse la construcción de los problemas y la manera en que mutan y rebotan por el encuentro con las preguntas y exigencias a las que se abren.

La forma narrativa indica que la persona que lee *The Concept of Nature* o *Science and the Modern World* no los lee como un contemporáneo de su escritura, sino con el conocimiento de lo que iba a suceder. Lo que no implica, espero, una lectura finalizada que le imponga a los textos un fin que les sería ajeno, sino una lectura que busca descifrar los caminos de un devenir que tiene el carácter de un enigma. Al comienzo de *The Concept of Nature*, Whitehead subraya cuán difícil sería para sus lectores aceptar que efectivamente estaba restringiendo su problema a los límites estrechos que acababa de describir, aunque las cosas normalmente comienzan a ponerse emocionantes justamente más allá de esos límites (CN, 48/60). Al final de *Process and Reality*, el mismo autor parece haber hecho explotar todos los límites que el decoro moderno impone al pensamiento, hasta proponerse describir el funcionamiento de esa entidad actual tan particular que denomina Dios.

Pero la narración no se podía centrar únicamente en un autor, pues este es presentado como un “constructivista”. También debía hacer existir un paisaje lo suficientemente heterogéneo como para escapar a cualquier puesta en perspectiva única, a la cual le correspondería un adjetivo que califica el sesgo de ese autor. Puesto que es antídoto, el constructivismo que define el poder como veneno del pensamiento posee la inestabilidad de aquello (remedio) que puede convertirse en veneno. Y se convierte en veneno tan pronto como el término se sobrecarga con un calificativo (constructivismo histórico, social, psicológico, cultural, incluso neurofisiológico). El pensador ya no es un idiota, su lengua ya no es un idioma, sino que designa la referencia eminentemente pública en nombre de la cual cualquier construcción podrá ser juzgada, llevada a la equivalencia. El propio Whitehead califica su filosofía, pero para

hacerlo usa dos adjetivos que normalmente funcionan de modo anti-tético, “empirista” y “racionalista”, lo que señala que ninguno de los dos saldrá indemne de este uso. Por lo tanto, no solamente se tratará de seguir la aventura de Whitehead, sino también la transformación que hará sufrir a estos dos lemas filosóficos rivales.

Se puede hablar, en este caso, de una operación de pasaje al límite (operación típicamente matemática) que lanzará a la aventura tanto al empirismo como al racionalismo, y que les hará perder a ambos el poder de juzgar, es decir, de eliminar lo que para ellos constituye un obstáculo. La exigencia racionalista recaerá enteramente en el pensador, no en lo que se piensa, mientras que la evidencia empírica se abrirá a todo lo que podemos experimentar, no solo a lo que fundaría la selección y eliminación de lo que “no sería empírico”. Sin embargo, subsistirá un adjetivo susceptible de calificar el constructivismo sin hacerlo cambiar de naturaleza, pues designará lo que nadie puede apropiarse, lo que no hace referencia a ninguna pretensión particular. El constructivismo de Whitehead, aventura de la esperanza —¡hay que ser idiota para “esperar” hoy en día!—, puede decirse “cosmológico”.

Con el fin de acompañar este doble salto a la aventura, tomé el riesgo de prolongar libremente a Whitehead allí donde él solo se aventuró ocasionalmente, en especial en el dominio de las prácticas de saber y en el de las experiencias animales. Cabe destacar que, en el índice, a los nombres propios usuales se añaden dos tipos de nombres más, el de los practicantes (matemático, físico, químico, biólogo, psicólogo, etc.) y el de los animales (conejo, mosca, bacteria, etc.). En este aspecto me inspiré en Bergson, que en el índice de *La evolución creadora* hizo coexistir los nombres de aquellos que expresaban, según él, la culminación de las dos vías divergentes de la evolución: los filósofos, por un lado, y los parásitos e insectos, por otro. Excepto que aquí no se trata de transformar la experiencia de los practicantes, y menos aún, la que supongo en los animales, en ejemplos de una teoría general. Tampoco es cuestión de proponer una escala de los seres que le asigne a cada uno aquello a lo que puede aspirar. Lo que me interesa es el salto a la aventura de la experiencia que las filosofías del sujeto a menudo han “domesticado” bajo las categorías de la conciencia reflexiva. Domesticación que, de nuevo, hace que la naturaleza se bifurque: el conejo,

desprovisto de ese tipo de conciencia, se ubica en la vertiente “objeto de conocimiento”, mientras que el físico se convirtió, para los teóricos del conocimiento, en el prototipo del “sujeto cognoscente”. El salto a la aventura especulativa no produce milagros: no pretendo hablar de los físicos o los psicólogos de carne y hueso, ni tampoco pretendo tener acceso a la experiencia de una mariposa o un conejo. Me interesan los practicantes y los animales porque el hecho de que puedan ser nombrados implica una apuesta por cierta estabilidad. ¿Qué es “interesarse en una pregunta como un físico”, o “seguir un olor como una mariposa”, o incluso “estar al acecho como un conejo inquieto”?

En cada uno de estos casos, no se trata de una verdad íntima de la experiencia, sino de una pragmática de los “roles”. Esto corresponde de manera bastante precisa a las preguntas que los etólogos dirigen a quienes estudian –¿qué rol desempeña tal señal, tal canto, tal olor, en el comportamiento animal?– así como a las preguntas que plantea toda interpretación –¿qué permite atribuirle ese rol al campo electromagnético, al AMP cíclico, a la selección natural, al inconsciente?–. Al prolongar la especulación whiteheadiana, decidí acentuar el siguiente rasgo extraordinario. La especulación whiteheadiana tiende a sustituir las cuestiones de verdad, que indefectiblemente hacen que la naturaleza se bifurque por cuestiones siempre pragmáticas: si una situación se puede caracterizar es porque tiene de hecho cierta estabilidad, y lo necesario es caracterizar la manera en que se mantiene de manera estable, en que pone a sus distintos ingredientes a desempeñar de manera estable unos roles determinados.

En este punto debo abrir un paréntesis y pedir disculpas: puesto que los nombres de los practicantes designan roles, los habría puesto en neutro si el francés lo permitiese¹. Los estadounidenses tienen el hábito de hacer alternar de un modo aleatorio el femenino y el masculino (el físico... la física) y el efecto, desconcertante, es bastante interesante, pero esta estrategia estilística solo tiene sentido si los que se designan son individuos. Por lo tanto, me he resignado a dejarlos en masculino, y ruego a los lectores y lectoras atentos/as a la manera en que el lenguaje

¹ Sin duda, ni el francés ni el español admiten fácilmente el uso de sustantivos neutros. [N. del T.]

infecta aquí la experiencia, que me perdonen por no haber inventado una nueva solución a este problema enojoso.

Desempeñar un rol no tiene nada que ver con alguna “inautenticidad”, y todo que ver con el nomadismo propio de la filosofía inglesa tal y como la caracterizaron Gilles Deleuze y Félix Guattari: ni construir, ni fundar, sino habitar. “Les basta con una tienda. [...] El concepto es un hábito adquirido que contempla los elementos de los que se procede (de ahí el carácter griego tan especial de la filosofía inglesa, su neoplatonismo empírico). Todos somos contemplaciones, por lo tanto, hábitos. *Yo* es un hábito. Donde hay concepto, hay hábito, y los hábitos se hacen y se deshacen en el plano de inmanencia de la experiencia radical: son ‘convenciones’. Por este motivo, la filosofía inglesa es una creación de conceptos libre y salvaje. Dada una proposición, ¿a qué convención remite, qué hábito constituye su concepto? Esta es la pregunta del pragmatismo” (QF, 107).

Creación libre y salvaje, pero no creación feroz que define a lo que se enfrenta como una presa contra la cual arremeter. ¿Por qué descuartizar un hábito, por qué agarrárselas con una convención? Para un “filósofo inglés”, hábito y convención no disimulan una verdad más profunda que exigiría maltratar las apariencias. La pregunta del pragmatismo procede de la experimentación: experimentar lo que produce un nuevo hábito, lo que hace posible una nueva convención... En este caso, la intervención especulativa de la mariposa, el conejo, el físico o el psicólogo, en cuanto que designan roles o responden a hábitos, de ningún modo tiene por objeto constituirse como autoridad, sino experimentar ciertos elementos de los que procede nuestra propia experiencia, lo que incluye la posibilidad de “habitar” la experiencia atemorizada del conejo que percibe un sonido repentino, el trance ciego de la mariposa que asciende por un gradiente odorífero cuya fuente es una hembra... o una carnada que coloca un etólogo, la pasión del físico que exige que aquello a lo que se enfrenta se explique funcionalmente, o la inquietud del psicólogo frente a quien puede decirle: “¿Por quién me tomas para hacerme semejante pregunta?”.

Les corresponde a los etólogos precisar, enriquecer y poner a prueba lo que los animales nos hacen sentir y pensar. Les corresponde a las comunidades científicas constreñir las pasiones e intentar conferir a

las cosas el poder de arbitrar entre interpretaciones inquietas. Pero al pensamiento especulativo le corresponde luchar contra el empobrecimiento de la experiencia, contra la confiscación de lo que hace sentir y pensar. El poder de las ideas que afirman la bifurcación de la naturaleza no puede ser vencido con otras ideas dotadas de un poder superior, sino socavado por la proliferación de aventuras divergentes que surgen cada vez que conferimos a un encuentro, a una cosa o a un modo de existencia, el poder de obligarnos a sentir y a pensar.

Al filósofo nómada que describen Deleuze y Guattari le basta una tienda: algunas estacas y una lona. Las estacas no sirven de nada sin la lona, y su disposición no responde a una organización arquitectónica, sino al imperativo de permitir que la lona obtenga su pleno despliegue. Asimismo, los conceptos de Whitehead no tienen ningún sentido independientemente de su funcionamiento pragmático, que consiste en permitir que cada encuentro, cada cosa, cada modo de existencia obtenga el poder de obligar a sentir y a pensar. La eficacia de los conceptos whiteheadianos no tiene que ver, en efecto, con dar una respuesta segura a nuestras preguntas, sino con conferirle a lo que experimentamos su pleno despliegue afirmativo, con hacer que aquello que experimentamos sea capaz de resistir a la molesta manía moderna que consiste en descalificar lo que no resiste a las pruebas más polémicas, a las operaciones de purificación más devastadoras. Incluso a costa de enorgullecerse enseguida de haber dejado tras de sí un mundo inhabitable, un sujeto atravesado por lo absurdo de la existencia, o un animal autómatas, despojado de cualquier experiencia.

La elección de privilegiar la inseparabilidad entre las estacas y la lona, la indeterminación respecto a qué sostiene qué (el peso de una lona estabiliza las estacas que la sostienen), se traduce en la elección de abordar los conceptos whiteheadianos “en situación” y no por sí mismos, según un orden pedagógico óptimo. Se trata, desde luego, de familiarizarse con un idioma, pero como se aprende una lengua viva, mediante el uso. La lengua corriente usa muchos términos abstractos: si cada vez que decimos o escribimos “entonces” tuviéramos que preguntarnos si el oyente o el lector recuerdan bien qué es un razonamiento, el pensamiento se detendría. He hecho una apuesta por el uso, y no por la definición que explicita cómo utilizar algo. Por ello, los conceptos whiteheadianos solo

figuran en el índice de un modo muy poco sistemático: en los únicos casos que pude pensar que la entrada correspondiente podría servir de hilo conductor interesante a través de los rebotes problemáticos. Evité los conceptos que intervienen “por doquier” (por ejemplo, “acontecimiento”, “objeto”, “naturaleza” u “organismo” en la primera parte; “sentir”, “concrecencia”, “actualización”, “sociedad” y “sujeto” en la segunda), así como aquellos que intervienen de forma “bien localizada” (por ejemplo, “dato” o “proposición”). Sin esta selección, el índice habría explotado, y se convertiría en lo que es, en efecto, el índice de *Process and Reality*, un verdadero diccionario de usos que detalla las múltiples situaciones problemáticas en las que interviene un “mismo” concepto.

Queda por presentar la forma un tanto inusitada del texto que sigue: un texto entrecortado por “bloques de citación” en *itálicas*. En cuatro ocasiones tuve la suerte de explorar la posibilidad de hacer que Whitehead existiera para otros durante un curso bienal. Este curso tenía una particularidad: reunía estudiantes de posgrado de filosofía y estudiantes de posgrado que jamás habían hecho filosofía antes de ese año (estamos en Bélgica). Whitehead se prestó extraordinariamente para este desafío, al que intenté responder mediante la exploración de la construcción conceptual en sintonía directa con su propia eficacia, con el despliegue de aspectos inesperados y heterogéneos de la experiencia. En cada ocasión se produjo aquello que las categorías filosóficas más “edificantes” (cuyo eje sería la explicitación de una unidad, ya sea un fundamento o una distribución armoniosa de los derechos y deberes) no pueden ambicionar; un doble devenir, práctica de los filósofos, filosofía de los practicantes, unidos por el mismo descubrimiento: “¿se puede pensar así!”.

Respecto al problema del libro por hacer, mi preocupación fue encontrar por otros medios lo que las intervenciones, preguntas y reacciones de sorpresa aportaban al ejercicio oral del curso. O, para utilizar una expresión cara a Gilles Deleuze, proveerme de constreñimientos capaces de forzarme a “pensar Whitehead por el medio”, en el doble sentido del término: sin un “comienzo” cuyo resto podría deducirse y haciendo frente a los problemas que me obliga a plantear. ¿Cómo fabricar un dispositivo textual que inyecte lo imprevisto de la objeción, que obstaculice el libre despliegue de una intencionalidad soberana?

Se dice que Whitehead detestaba aburrirse, así que elaboró su pensamiento en presencia de sus estudiantes. La mayoría de sus escritos filosóficos tienen su origen en conferencias que retrabajó posteriormente. Quizás el procedimiento que elegí responde a esta singularidad, primero de forma experimental y luego con un sorprendido interés por sus efectos, los cuales me destituían de la posición de autora: “dar la palabra a Whitehead” (y a algunos más) en extensos fragmentos que, antes que citas, son intervenciones, y hacer de mi propio texto el soliloquio de aquella que explora a su manera, siempre a su manera, lo que la intervención le trae.

Algunas de estas intervenciones serán “gritos”, otras elaboraciones en las que el pensamiento se “pone a trabajar” en tiempo real, pero otras son verdaderos operadores de una bifurcación brutal. En efecto, dar la palabra a Whitehead por un poco más de tiempo consiste siempre en exponerse a que nos juegue una mala pasada y descarrile la serie ordenada de una explicación hacia un horizonte aparentemente incongruente. Esto es precisamente lo que hacen los estudiantes cuando un curso despierta su pensamiento y suscita sus objeciones, sus “pero entonces”, sus “y por lo tanto”. Quizás también es la manera en que el propio Whitehead trabajaba cuando la presencia de sus estudiantes suscitaba los riesgos de un pensamiento “en tiempo real” que recrea a cada paso el sentido o la necesidad del paso siguiente. No sé hasta qué punto la solución que experimenté será apropiada para los lectores y lectoras de este libro. Solo puedo decir que hizo de su escritura un recorrido arriesgado y exigente en el que “eso que ya sabía” no ha cesado de producir nuevas consecuencias; también fue el trabajo de negociación más ajustado con la sintaxis y la composición que jamás haya enfrentado.

Por otro lado, el lector constatará que he tomado la decisión un poco acrobática de evitar las notas al pie de página. No se trata de facilismo, sino más bien, aquí de nuevo, de un constreñimiento: que el texto “se sostenga” tal cual, y sobre todo que no tenga el aspecto de una exposición exhaustiva. En general, una nota remite, o bien a una dirección que habría podido tomar el trayecto del texto, y que el autor decide no seguir, o bien a una discusión técnica que el autor considera como un complemento al texto. El primer tipo de nota implica que el número de decisiones respecto al trayecto es limitado. Sin embargo, aquí no lo es,

pues a cada paso se pueden tomar otras direcciones, y cada paso es, de hecho, una decisión en el interior de un laberinto. En cuanto a las notas “técnicas”, en su mayoría se habrían referido a la red de discusiones y controversias que tejen los vínculos entre filósofos que por el momento son absolutamente desconocidos en Francia. Quizás, el día de mañana la situación haya cambiado, y mi posición deberá ubicarse, entonces, en el interior de esa red. Hoy en día, una ubicación de ese tipo habría sido un simple gesto de sumisión ante la tradición académica, así que me he limitado a indicar al final del volumen algunas obras de referencia.

A lo largo de un trayecto accidentado que va desde esa piedra gris que veo allá hasta la creación conceptual de un Dios exigido por la coherencia especulativa, la cuestión consiste en intentar “pensar con Whitehead”. Por lo tanto, se trata de apostar por la imaginación, vector de devenir, y no por la erudición crítica productora de distanciamientos. La ambición de este libro es grande: embarcar al lector, sea filósofo o no, en una aventura extraña que suscite una cierta pérdida de los puntos de referencia y la experimentación de una forma de pensar que lleve a su más alto grado, para hacerlas converger, libertad y constreñimiento, audacia y obligación.

“Una creación de conceptos libre y salvaje”, escribieron Deleuze y Guattari a propósito de la filosofía inglesa. Pero solo se podrá “pensar con Whitehead” si se acepta separar el adjetivo “libre” del sustantivo “libertad”, en el sentido de ausencia de constreñimientos, y el adjetivo “salvaje” del sustantivo “salvajismo”, en el sentido de apetito de destrucción. No se trata de declarar la guerra a las convenciones que nos atan, de devastar la Ciudad, ni tampoco de denunciar la domesticación. Se trata simplemente de poner en el mismo plano, es decir, de lanzar a la aventura, el conjunto de nuestros juicios, nuestros “sabemos bien”, de separarlos activamente de las expectativas que tranquilizan, que los llenan de motivos para excluir y descalificar.

De la aventura, nadie debería regresar con una doctrina o con un modo de pensamiento unánime, sino quizás con un cierto gusto por las preguntas que ponen en riesgo, y con una cierta indiferencia por las consignas que aspiran a poder decirnos cómo pensar.

Referencias

1. Obras citadas en el texto

- AE DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1985.
- AI WHITEHEAD, Alfred N., *Adventures of Ideas*, New York, The Free Press, 1967 (segunda paginación: : *Aventura de las ideas*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1961)
- CC DELEUZE, Gilles, *Crítica y clínica*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996.
- CN WHITEHEAD, Alfred N., *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964 (segunda paginación: *El concepto de naturaleza*, traducción de Sebastián Punte, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2019).
- DANW *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price*, Nueva York, A Mentor Book, 1956.
- DFT WEINBERG, Steven, *Dreams of a Final Theory*, Londres, Vintage, 1993.
- DR DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

- EP DELEUZE, Gilles, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, traducción de José Vázquez y Umbelina Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989.
- Th LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée*, París, Garnier-Flammarion, 1969.
- EWM FORD, Lewis S., *The Emergence of Whitehead's Metaphysics, 1925-1929*, Albany, State University of New York Press, 1984.
- Gr GARDNER, John, *Grendel*, Londres, Robin Clark, 1991 (*Grendel*, traducción de Jon Bilbao, Donostia/San Sebastián, Meettok, 2009).
- IM BERGSON, Henri, *Introducción a la metafísica*, traducción de Rafael Moreno, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1960.
- LS DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, traducción de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 2005.
- MEOPH SOURIAU, Étienne, *Del modo de existencia de la obra por hacer*, En *Los diferentes modos de existencia* seguido por *Del modo de existencia de la obra por hacer*, traducción de Sebastián Puente, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2017.
- MM DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- MT WHITEHEAD, Alfred N., *Modes of Thought*, New York, The Free Press, 1968. (segunda paginación: *Modos de pensamiento*, traducción de Joaquín Xirau, Buenos Aires, Editorial Losada, 1944).
- NFM LATOUR, Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- PAF JAMES, William, "The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience", en *Essays in Radical Empiricism*, Nueva York, Longmans, Green & Co., 1912 (reimp.: Lincoln y Londres, University of Nebraska, 1996).
- PP JAMES, William, *The Principles of Psychology*, Nueva York, Holt, 1890; Londres, Mac Millan, 1891 y Dover Book.
- PR WHITEHEAD, Alfred N., *Process and Reality*, edición revisada por D. R. Griffin et D. W. Sherburne, Nueva York, The Free Press, 1979. (segunda paginación: *Proceso y realidad*, traducción de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1956).

- QF DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.
- RM WHITEHEAD, Alfred N., *Religion in the Making*, Nueva York, Fordham University Press, 1996 (segunda paginación: *El devenir de la religión*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1961)
- SMW WHITEHEAD, Alfred N., *Science and the Modern World*, Nueva York, The Free Press, 1967 (segunda paginación: *La ciencia y el mundo moderno*, traducción de Marina Ruiz Lago y J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Editorial Losada, 1949).
- SPP JAMES, William, *Some Problems in Philosophy*, Nueva York, Longmans, Green & Co., 1911 (reimp.: Lincoln y Londres, University of Nebraska, 1996).
- WJEP LAPOUJADE, David, *William James. Empirisme et pragmatisme*, París, PUF, 1997.
- WPE JAMES, William, "A World of Pure Experience", En *Essays in Radical Empiricism*, Nueva York, Longmans, Green & Co., 1912, pp. 39-91 (reimp.: Lincoln y Londres, University of Nebraska, 1996).

2. Otras referencias utilizadas explícitamente en el texto

Se ignoran las referencias cuyo objeto no debería suscitar ninguna dificultad para ser identificadas, por ejemplo, los diferentes libros de Bergson o de Deleuze.

CESSELIN, Félix, *La philosophie organique de Whitehead*, París, PUF, 1950.

GUATTARI, Félix, *Caosmosis*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 1996.

JAMES, William, "Does 'Consciousness' exist?", en *Essays in Radical Empiricism*, Nueva York, Longmans, Green & Co., 1912, pp. 1-38 (reimp.: Lincoln y Londres, University of Nebraska, 1996).

KAUFFMAN, Stuart, *Investigations*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

LECLERC, Ivor, *Whitehead 's Metaphysics*, Londres, George Allen & Unwin, 1958.

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Confessio Philosophi*, París, Vrin, 1970.
- LOWE, Victor, *Understanding Whitehead*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Nature. Notes, cours du Collège de France*, París, Seuil, 1995.
- MEYERSON, Emile, *Du cheminement de la pensée*, París, Alcan, 1931.
- PARMENTIER, Alix, *La Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, París, Beauchesne, 1968.
- RUYER, Raymond, *La genèse des formes vivantes*, París, Flammarion, 1958.
- SHERBURNE, Donald W. (ed.), *A Key to Whitehead's Process and Reality*, Bloomington y Londres, Indiana University Press, 1966.
- STERN, Daniel, *Le monde interpersonnel du nourrisson*, París, PUF, 1989.
- WAHL, Jean, *Vers le concret*, París, Vrin, 1932.