

Hacia una nueva ontología de lo social Manuel DeLanda en entrevista

*Ignacio Farías**

RESUMEN

En *A New Philosophy of Society* (2006), el filósofo mexicano Manuel DeLanda presenta una investigación sobre los fundamentos ontológicos de lo social desde la perspectiva de la 'teoría de los ensamblajes y la complejidad social', tal como reza el subtítulo de este libro. En la siguiente entrevista, DeLanda explica los principios y conceptos básicos de esta filosofía de la sociedad y discute también el tipo de quiebre con algunas sociologías clásicas y contemporáneas que esta empresa supondría. En este diálogo, el lector descubrirá polémicas en torno a la distinción micro/macro, al esquema parte/todo, a la idea de una ontología plana, al realismo y a lo virtual. Más allá de las respuestas particulares, esta entrevista refleja el renovado interés por la realidad 'misma' de lo social que impregna a ciertas sociologías y filosofías sociales contemporáneas.

Palabras clave

Sociedad • ensamblajes • actual/virtual • ontología • Deleuze

Towards a new ontology of the social. An interview with Manuel DeLanda

ABSTRACT

In *A New Philosophy of Society* (2006), Mexican philosopher Manuel DeLanda presents a research into the ontological foundations of the social from the viewpoint of a 'theory of assemblage and social complexity', as stated in the book's sub-title. In this interview, DeLanda explicates the principles and basic concepts of this philosophy of society and discusses also the kind of break that this endeavour would represent from some classical and contemporary sociological theories. In this dialogue, the reader will discover polemics

* Sociólogo Pontificia Universidad Católica de Chile, doctor (c) en Antropología Cultural Universidad Humboldt, Berlín. Profesor jornada parcial Universidad Diego Portales. E-mail: igna.farias@gmail.com.

around the micro/macro distinction, the parts/whole scheme, the idea of a flat ontology, relativism and the virtual. Beyond particular answers, this interview reflects a renovated interest in the reality 'itself' of the social that infuses certain contemporary sociology and social philosophies.

Keywords

Society • assemblage • actual/virtual • ontology • Deleuze.

1. ¿Un giro ontológico en las ciencias sociales?

En *Theatrum Philosophicum* (1995), Michel Foucault introduce su lectura de *Diferencia y repetición* y de *Lógica del sentido* de Gilles Deleuze no sólo con signos de admiración por esos libros “grandes entre los grandes” (1995:7), sino también con una afirmación que ha quedado retumbando en el espacio de la filosofía continental contemporánea: “tal vez un día el siglo será deleuziano” (1995:7). Lo que muchas veces se olvida es que esta afirmación no se refiere ni a las obras de Deleuze sobre el cine y la estética, ni a aquellas escritas con Guattari sobre el deseo y el esquizoanálisis del capitalismo, sino que a la estrategia radical con que el filósofo francés se propone invertir el platonismo y fundar una metafísica del acontecimiento y la diferencia. Y es que el gesto básico de Deleuze no es el de una simple inversión del platonismo que le restituya la solidez y el sentido a la apariencia, o que deconstruya crítica o acusadoramente todo atisbo trascendental de la Idea o del Concepto, sino que es el de proponer una ontología rizomática, un realismo de lo material y de lo virtual. Este es también el punto de partida desde el cual el filósofo mexicano Manuel DeLanda se ha propuesto en su último libro *A New Philosophy of Society* (2006) refundar la ontología de lo social con una mirada que tal como reza el subtítulo se encuentra marcada por la ‘teoría de los ensamblajes y la complejidad social’.

Pero detengámonos brevemente en esta idea de un siglo deleuziano. Foucault explicaría más tarde en una entrevista con M. Watanabe que usaba la expresión ‘siglo’ en su sentido cristiano, esto es, como la opinión común opuesta a la elite. Esta es también la posición de Slavok Zizek (2006), quien ve en Deleuze al ideólogo del capitalismo digital. Es interesante destacar que aun cuando su recurso a un concepto de ideología totalizante e inalcanzable sea, por decir lo menos, discutible, sus observaciones y ejemplos de la vida cotidiana no dejan de dar cuenta porque la mirada y el lenguaje deleuziano irrumpen hoy en tantos ámbitos. Qué cosa sino entusiasmo puede sentir el publicista que lee acerca de la comunicación de intensidades afectivas bajo el nivel del significado o cuando la pérdida de su Blackberry deja en evidencia la explosión de la subjetividad autocontenida y de los acoplamientos entre humanos y máquinas. De ahí, sin embargo, a afirmar que un siglo como el que empieza, complejo, policontextual y que se describe de múltiples

maneras pueda ser definido por un devenir o por una ideología deleuziana, hay un gran paso. Más que hablar de siglos o de ideologías, resulta a mi juicio preciso especificar los espacios y tiempos donde ontologías o semánticas deleuzianas irrumpen, donde una renovada preocupación por la ontología y lo real emerge, alterando y transformando formaciones de pensamiento, discurso y acción.

Dicho esto, me atreveré a postular que el tipo de investigación ontológica que DeLanda propone en su libro sobre teoría de la sociedad, y que ya inspirara también su libro más famoso, *A Thousands Years of Non-Linear History* (2000), es indicativa de una irrupción mayor en el ámbito de la teoría sociológica y cultural de una preocupación de carácter casi naturalista por la realidad misma¹ de lo social. No es, de hecho, sino esta aproximación ontológica, y tras de ella Deleuze, aquello que inspira la teoría probablemente más influyente de hoy en día, a saber, la teoría del actor-red desarrollada originalmente en la década de 1980 en el ámbito de los estudios de ciencia y tecnología por Bruno Latour (2005), Michel Callon (1986) y John Law (2004). No es sino esta mirada naturalista de formaciones rizomáticas e híbridos sociotécnicos la que inspira-se la verdadera revolución *cyborg* que Donna Haraway (1991) gatillara en los estudios de género y en los estudios culturales en general. No es sino esta preocupación por la realidad de lo virtual, no entendido como TIC o internet, sino como aquello que no es actual y sin embargo tiene efectos reales, lo que ha transformado la manera en que, por ejemplo, la así llamada *cultural economy* piensa sobre el valor, los mercados y hasta la ciencia económica (Callon 2005, Carrier y Miller 1998). Los ejemplos, a decir verdad, abundan (Fuglsang y Sørensen 2006, Shields 2003). Tomando esto en consideración, es posible afirmar que si queremos asociar el tránsito al siglo XXI con algún cambio en las discusiones que priman y articulan la sociología teórica, necesariamente tendremos que hablar de un giro ontológico.

En efecto, las grandes discusiones teóricas de la sociología de la segunda mitad del siglo XX se mantuvieron alejadas de cualquier intento por pensar la realidad misma de lo social. Mientras las aceleradas transformaciones de la estructura del capitalismo mantuvieron a grandes teóricos ocupados con problemas asociados a la periodización histórica de la modernidad (sociedad postindustrial, posmoderna, modernidad reflexiva, etc.), las dos grandes filosofías del siglo XX, la de la lengua y la fenomenología, hacían de la epistemología el punto de paso obligado para cualquier reflexión teórica sobre la sociedad. Todos aquellos interesados en teoría sociológica, y particularmente de aquella que podemos calificar de continental o europea, podremos recordar el cuidado con que en 1984 un sociólogo como Niklas Luhmann (1998) asumiría sólo provisoriamente la existencia de sistemas. Podremos recordar también cómo cualquier intento por restablecer un vínculo con el mundo, por hablar sobre lo real, por fundar la más precaria

¹ Sí, la realidad 'misma', si no no sería ontología.

ontología, ha estado por varias décadas condenado a una deconstrucción lapidaria, absoluta, radical. Y es que la teoría de lo social y lo cultural en el siglo XX estuvo ante todo marcada por una duda radical, cartesiana, sobre toda afirmación acerca de lo real y de la sociedad que no tome en cuenta el carácter construido del conocimiento. La consecuencia de todo esto es la misma que el propio Luhmann diagnosticase de forma lapidaria: una profunda penuria teórica. Un contexto en el cual opciones y discusiones normativas aparecen como la única alternativa para conciliar el aluvión de datos empíricos sobre la realidad, y una teoría cuyo potencial de innovación se reduce a la combinatoria de teorías y reflexiones sociológicas clásicas; teorías y reflexiones que cabe pensar florecían también por estar exentas de las exigencias epistemológicas que el siglo pasado impondría sobre las ciencias sociales.

Si estoy en lo correcto, y la teoría social contemporánea está efectivamente volviendo a plantear viejas preguntas, es entonces urgente conocer el pensamiento y el lenguaje con los que algunos teóricos contemporáneos buscan proveer a la sociología de nuevas respuestas. Uno de ellos es precisamente este *street-philosopher* mexicano Manuel DeLanda, radicado en Nueva York desde la década de 1980, cuando hiciera sus primeras incursiones en la filosofía contemporánea con un medio muy distinto, el del cine. Hoy Manuel DeLanda escribe y enseña filosofía en diversas universidades de Estados Unidos y Europa, y entre otras cosas se ha transformado en algo así como uno de los intérpretes oficiales de Deleuze. Pero no hay que engañarse. Su libro *Virtual Science and Intensive Philosophy* (2002), que pareciera aspirar a explicar a Deleuze de manera clara y distinta, hace mucho más que eso: se introduce en las matemáticas teóricas y en las ciencias físicas para buscar nuevos puntos de partida para, también desde allí, llegar a Deleuze y a su lenguaje. Y es que DeLanda no tiene problemas en declararse realista, en interesarse por conocimientos objetivos sobre los procesos de transformación no-lineal de lo subatómico, lo orgánico y lo social, o en fascinarse con programas matemáticos y computacionales que permiten modelar evoluciones milenarias de grandes poblaciones. Pero esto es materia de su próximo libro, del que hablaremos en otra oportunidad. Lo que está en juego en su último libro es una filosofía social. La breve entrevista² a Manuel DeLanda que se publica a continuación no busca únicamente indagar en la arquitectura interna de esta filosofía de los ensamblajes, sino también conectarla y discutirla a la luz de la teoría sociológica de la complejidad.

² Es preciso introducir aquí una nota metodológica. DeLanda declinó la idea de acompañar nuestra conversación de una grabadora para así evitar imprecisiones derivadas del habla, la transcripción y la edición. El procedimiento fue muy distinto. En una conversación informal, que en octubre de 2007 tuvo lugar en su residencia particular, le pregunté cuanto se me ocurrió y DeLanda me explicó aquello que me quiso explicar. Dos días después de ese encuentro le envié por escrito algunas preguntas, las que él respondió a su vez por escrito.

2. Fundamentos teóricos de la ontología social del ensamblaje

Ignacio Farías: Una de las cosas que me impresiona de su libro es que cuando propone el concepto de ensamblaje [aka agenciamiento] como clave teórica para pensar la ontología de lo social y superar la oposición entre lo micro y lo macro, al mismo tiempo y casi sin decirlo, hace algo mucho más radical, a saber, reformular, o más bien hacer colapsar la clásica oposición entre agencia y estructura. ¿Por qué superar la oposición micro/macro es el punto de paso obligado para una nueva filosofía de la sociedad?

Manuel DeLanda: Lo que debe de ser rebasado es más bien el microrreduccionismo (reducir todo al individuo racional, por ejemplo, o a la experiencia fenomenológica) y el macrorreduccionismo (reducir todo a la estructura social y hacer a la persona un mero epifenómeno). La distinción micro/macro puede ser mantenida mientras sea relativa a cierta escala: las personas son micro como componentes de comunidades, las cuales serían macro; pero las comunidades son micro si hablamos de coaliciones de comunidades, como se dan en los movimientos de justicia social. Por usar otro ejemplo, las personas son micro en la medida en que son componentes de organizaciones institucionales, pero las últimas son micro si estamos estudiando un gobierno federal compuesto de muchas organizaciones. No hay micro o macro absolutos, sólo relativos a cierta escala, la cual es a su vez relativa a la relación parte/todo.

Ignacio Farías: Quizás lo mencionó en su respuesta anterior, pero la operación teórica clave aquí es pasar de relaciones de interioridad a relaciones de exterioridad. Esto requiere un par de precisiones, pues desde Durkheim la sociología entiende que exterioridad refiere al estatus ontológico propio de los hechos sociales como irreductibles al individuo. Tal exterioridad se encuentra también en la base de la idea luhmanniana de que para la sociedad en cuanto realidad emergente los seres humanos son parte de su entorno. ¿Cómo se diferencian las relaciones de exterioridad de las que usted habla con este tema más recurrente de la exterioridad de la sociedad?

Manuel DeLanda: En la teoría de los ensamblajes la cuestión de la exterioridad se da, primeramente, en la concepción de la relación parte/todo. Las relaciones entre partes son de interioridad si las partes son constituidas como tales por el papel que juegan en el todo. En otras palabras, si las partes se constituyen mutuamente por sus relaciones de interioridad, entonces son inseparables del todo (una parte separada deja de ser lo que es) y el todo se vuelve indivisible. Pero en un ensamblaje un componente sí se puede separar y volverse parte de otro ensamblaje. Las relaciones de exterioridad entre partes son interacciones en las que las partes ejercitan ciertas capacidades de afectar, y de ser afectadas por, otras partes, pero el ejercicio de esas capacidades no determina su identidad. Aquí la distinción que importa es entre propiedades y capacidades. Las propiedades son dadas,

siempre son actuales y, por tanto, sí son determinantes de la identidad de una parte, mientras que las capacidades sólo son actuales cuando son ejercidas en una interacción. Dado que el número de interacciones posibles puede ser infinito, las capacidades de afectar y ser afectado son ilimitadas. Por tanto, no pueden definir la identidad de algo actual. Cuando uno separa una parte de un todo, una persona de una comunidad o una organización, por ejemplo, las capacidades que esa persona ejercía en esos ensamblajes dejan de ser ejercidas, pero la persona no pierde sus propiedades ni su identidad.

Ignacio Fariás: Según Niklas Luhmann (2007), el esquema todo/parte constituye un survival semántico de la tradición veteroeuropea (y que puede ser remontado a la unitas multiplex de Aristóteles). La propuesta de Luhmann es deshacerse definitivamente de él y reemplazarlo con el esquema sistema/entorno. Su propuesta, en cambio, es 'parchar' el esquema todo/parte. ¿Por qué no reemplazarlo por una ontología de la diferencia, tal como lo intentan Luhmann o Derrida?

Manuel DeLanda: Yo desconfío profundamente de teóricos que pretenden haber descubierto 'la ley' de todos los discursos (por ejemplo, que todo discurso está basado en dicotomías en las que un término es dominante) y que basados en la supuesta verdad de esa ley crean estrategias para evitar caer en ese esquema (como la deconstrucción). Yo estoy de acuerdo en que la relación parte/todo tiene una larga historia y en que hay que ser consciente de esa historia, pero el mero hecho de que haya sido usada en el pasado no quiere decir que haya sido bien usada, o que sea obsoleta. En mi caso, uno de los conceptos clave es la de propiedad emergente, definida como una propiedad de un todo que es más que la suma de sus partes. El concepto es básico porque juega el papel de bloquear el microrreduccionismo: si el todo tiene propiedades diferentes de sus partes, no puede ser entonces reducido a sus partes. El todo tiene además sus propias capacidades y estas pueden ser ejercidas en interacciones con otros todos (interacciones entre comunidades o entre organizaciones, por ejemplo), pero también en relación con sus propias partes: una comunidad u organización puede afectar a las personas que son uno de sus componentes, ya sea para limitarlas (forzándolas a que obedezcan ciertas reglas) o para ofrecerles recursos a los que sólo el todo tiene acceso. Volviendo a la pregunta, ¿qué más puede ser un 'sistema' que un todo con propiedades y capacidades emergentes, por ejemplo, la capacidad de autoconstruirse (autopoiesis)? Si la respuesta es que un sistema no puede descomponerse en partes porque estas están tan sistemáticamente ligadas, que son meros aspectos del todo, entonces esta posición se arriesga a caer en el macrorreduccionismo (todo se reduce al sistema, y lo no reducible se vuelve mero entorno).

Ignacio Fariás: Si bien su posición es única, no está solo en esta empresa de repensar una sociología deleuziana. Rob Shields, por ejemplo, en su libro The Virtual (2003) retoma el concepto deleuziano para entender lo social como un medio de fuerzas y tensiones. Bruno Latour

(1999) sugirió hace ya varios años que muchos de los problemas del concepto de 'actor-red' podían ser resueltos si este se entendía como un 'rizoma-actante'. Albertsen y Diken (2006) refieren al concepto de estrato para entender el lugar que las teorías de Luhmann o Bourdieu tendrían en una ontología deleuziana de lo social. La pregunta es entonces evidente: ¿qué permite explicar el concepto de ensamblaje que estos otros conceptos no explican y por qué esta es una tarea prioritaria?

Manuel DeLanda: Uno de los problemas que tengo con Deleuze es que aun cuando él sí consideró la relación entre macro y micro (lo molar y lo molecular, en su terminología) no la hizo relativa a cierta escala espacial y temporal. Por tanto, él creía en la existencia de todos como 'el socius' o 'el campo social', que no son válidos en mi ontología. Estrictamente hablando, el plano de lo actual (el mundo físico y social) debería contener solamente singularidades individuales: personas, comunidades, organizaciones, ciudades, países individuales (únicos, históricos, singulares). No debería haber generalidades reificadas, como 'el mercado' o 'el estado'. Pero Deleuze no es siempre riguroso en este sentido, por lo que yo rompo con él para mantener el rigor. Otros autores siguen a Deleuze en su postulación de 'campos sociales' y entidades así, y por tanto son en ese sentido más Deleuzianos que yo.

Ignacio Farías: *Uno de los puntos de nuestra conversación que más me impactó fue la conclusión de que la ausencia de referencias a lo virtual en su libro es ante todo un problema empírico, pues no existirían descripciones sociológicas precisas de las tendencias de un ensamblaje particular y una absoluta falta de herramientas para analizar sus capacidades. ¿Qué tipo de investigación social es la que necesitamos?*

Manuel DeLanda: Si el plano de lo actual sólo contiene singularidades individuales (a diferentes escalas espacio/temporales dadas por la relación parte/todo) las regularidades que estas entidades actuales exhiben no son explicables solamente por su historia contingente. Es ahí donde el plano de lo virtual juega su papel: está hecho de singularidades universales. Estas son más conocidas y mejor estudiadas en la física y la química. El mejor ejemplo viene de la física clásica: en el siglo XIX ya se sabía que muchos procesos físicos encarnan una singularidad universal: la tendencia a minimizar una propiedad como parte del proceso histórico que los crea. Una burbuja de jabón y un cristal de sal, por ejemplo, difieren en forma geométrica (uno es una esfera y el otro un cubo), pero los dos nacen de la tendencia a buscar una singularidad: el punto de mínima tensión superficial o el punto que minimiza la energía de ligado. Estas singularidades asociadas a tendencias (y otras menos bien estudiadas asociadas a capacidades) se descubren por medio de las matemáticas. En la medida en que la parte matemática de las ciencias sociales está subdesarrollada, nuestro conocimiento del plano virtual en los procesos sociales lo está también. Una posible vía de estudio son las simulaciones de computadora llamadas

multi-agente, en las que humanos con inteligencia artificial son puestos a interactuar. Mientras que muchos procesos sociales son imposibles de modelar con matemáticas dada su complejidad, las simulaciones permiten investigarlos formalmente sin necesidad de ecuaciones. Es de estas investigaciones que nuestro conocimiento de singularidades universales en lo social puede ser generado. El libro que estoy escribiendo ahora (“Virtualidad real”) es sobre este tema.

3. Hacia una sociología del ensamblaje: escalas, muñecas rusas y sentido común

Ignacio Fariás: En Reassembling the Social (2005), Bruno Latour propone una sociología de las asociaciones, del infinito ensamblarse y desensamblarse de actantes humanos y no-humanos. Usted propone una sociología del ensamblaje, de heterogéneas redes de componentes materiales y expresivos ya asociados. ¿Se deriva esta diferencia del alcance temporal del análisis (y son por lo tanto perspectivas compatibles) o refleja concepciones ontológicas divergentes?

Manuel DeLanda: Yo me considero un filósofo materialista, y por tanto creo que el mundo no sólo existe independiente de mi mente, sino que además tiene capacidades morfo-génicas propias. Esto se opone al idealismo neokantiano, en el que la forma del mundo es dada por categorías lingüísticas proyectadas por la mente humana. Latour no es claro sobre este punto. A veces parece darle al mundo su autonomía, pero en la siguiente página se la quita. Un ‘actante’, por ejemplo, es una entidad material (una bacteria, por ejemplo), pero sólo en la medida en que un humano le da voz o que se vuelve su representante lingüístico. Sus redes son también redes de referencias textuales, no de alianzas de poder no-discursivo. En otras palabras, yo no sé en qué medida él rompe con lo neokantiano. Pero la teoría de los ensamblajes puede acomodar ese infinito ensamblarse y desensamblarse del que hablas usando el número indefinido de capacidades objetivas de afectar y ser afectado, y las relaciones de exterioridad que permiten la separación de componentes y su reintegración en otro ensamblaje. Y esto, con o sin intervención de la mente humana o las categorías lingüísticas, como ocurre con el ensamblado de ecosistemas. Además, aunque ensamblados y desensamblados, ocurren continuamente; hay que considerar que ocurren a diferentes escalas temporales: los Himalayas son ensamblajes (dobles de litosfera producidos históricamente por choques tectónicos), pero cambian tan lentamente que para nosotros parecen ser eternos. Aunque todo es devenir, no todo devenir ocurre a nuestra escala temporal.

Ignacio Fariás: Volvamos a su libro. En mi caso, más que haber experimentado ‘un movimiento ascendente’, como se sugiere en la introducción, tuve la impresión de que se describían dos series ascendentes de ensamblajes. Mientras en la primera los ensamblajes descritos (sujeto

→ interacciones → redes → organizaciones → gobiernos → comunidades) emergen en virtud de la intensidad de relaciones sociales, la segunda (casas → edificios → barrios → ciudades → estados nación) encuentra en extensiones espaciales su principal fuente de estabilidad. ¿Calificar ambas series como ensamblajes no implica perder precisión analítica y –tal como Badiou (2000) acusara a Deleuze– no conduce a la elaboración de ‘producciones monótonas’?

Manuel DeLanda: La noción de ensamblaje está diseñada para pensar todos [totalidades] como hechos de partes heterogéneas. Una organización institucional, una universidad o un hospital, por ejemplo, está compuesta no sólo de gente, sino de escritorios, sillas, paredes, puertas, ventanas, máquinas de comunicación y transporte, licencias y certificados, y muchas otras cosas además. O sea, estrictamente hablando, yo no debería haber separado los ensamblajes tipo comunidad u organización, de los tipo barrio o edificio. Y si me hubiera concentrado en ejemplos de, digamos, antes del siglo XVIII, no hubiera tenido que separar la descripción. Pero como los medios de comunicación a larga distancia crean la posibilidad de comunidades de amigos unidos por el teléfono (o internet), pero dispersos geográficamente, tuve que separar el componente espacial de los demás.

Ignacio Farías: Un elemento que distingue a muchas de las teorías contemporáneas que se rebelan contra el postestructuralismo, es la afirmación de una ontología plana. Usted también afirma el carácter plano de la realidad social, pero al mismo tiempo defiende una perspectiva escalar, la cual no refiere solamente a un problema geométrico, sino también a “propiedades extensivas, una categoría que también incluye cantidad de energía y número de componentes” (2006:6). ¿Hasta qué punto una estructuración escalar según niveles de complejidad de los ensamblajes es compatible con una ontología plana?

Manuel DeLanda: Mi ejemplo paradigmático aquí es el concepto de la especie biológica. En la concepción aristoteliana, el organismo y la especie son diferentes ontológicamente: uno es un individuo particular, la otra es una categoría más o menos general. Pero el concepto darwiniano de la especie es que es también un individuo: nace en el momento de especiación, cuando una porción de una comunidad reproductiva se separa de otra porción y pierde la capacidad de mezclar sus genes con ella, y muere cuando sufre extinción. Las especies son tan históricas y contingentes, tan singulares y únicas como los organismos, pero existen a escalas espacio-temporales más grandes. En otras palabras, los organismos no son miembros de una clase general, la especie, sino partes de un todo que es igualmente individual. Una ontología en la que sólo hay singularidades individuales es en ese sentido plana, esto es lo que Deleuze llama el plano de lo actual o el plano de referencia. Además, necesitamos otro plano, el plano de lo virtual (o plano de inmanencia), constituido por singularidades universales. Este otro plano sería como el ‘otro lado’ o el revés del primero, inmanente al plano actual, nunca formando una dimensión trascendente. Es en este sentido que la ontología es plana.

Ignacio Fariás: Con el libro me sucedió una cosa curiosa. Mientras la teoría del ensamblaje me pareció de gran potencialidad, los ensamblajes descritos –personas, comunidades, barrios, etc.– me parecieron casi de sentido común y ‘humanos, demasiado humanos’. Es como si hubiese preparado una bomba capaz de desestabilizar concepciones fundamentales de la sociología, pero que no hubiese terminado de explotar (o siquiera empezado).

Manuel DeLanda: Una ontología compuesta de entidades concretas (en la que generalidades reificadas son sistemáticamente excluidas) va por necesidad a incluir entidades familiares. La razón de ser de la teoría de los ensamblajes es, en parte, evitar discursos en términos como ‘el poder’, ‘la resistencia’, ‘el capital’, ‘el trabajador’. Estas generalidades reificadas son también muy familiares, pero es muy fácil inventar otras que parecen menos conocidas: ‘el habitus’, ‘los actantes’, etc. Pero la teoría de los ensamblajes también permite pensar entidades que no son tan familiares. En otro libro, por ejemplo, hablo de las ciudades como ensamblajes de humanos y microorganismos, ensamblajes que pueden tener como propiedad emergente ser epidémicos (inestables) o endémicos (estables). A su vez, la respuesta institucional a una epidemia puede dar origen a otro ensamblaje (la cuarentena, hecha de enfermos, soldados y médicos, medicinas y procedimientos) que a su vez puede dar origen a otro: los edificios tipo Panopticon que, como dice Foucault, ensamblan los componentes de la cuarentena (división espacial, vigilancia continua, registro escrito), pero dentro de un hospital, escuela, fábrica, cuartel o prisión.

Ignacio Fariás: Hasta aquí he seguido el ‘método crítico de la filosofía’ basado en la búsqueda de puntos débiles en el argumento. Graham Harman (2007), quien recientemente escribiera un artículo comparando su libro con la filosofía social de Bruno Latour, sugiere evaluar el potencial de ambas teorías siguiendo lo que él denomina el ‘método filosófico de la hipérbole’. Para terminar quisiera hacerle las dos preguntas centrales que él plantea: si este trabajo fuese el más importante del siglo en su campo, ¿qué cambiaría? y ¿qué estaría todavía faltando?

Manuel DeLanda: Lo que cambiaría es el reemplazo de la distinción entre lo particular y lo general, por la de lo singular individual y lo singular universal. Dado que la primera distinción ha dominado nuestro pensamiento desde Aristóteles, y dado que es parte integral del kantianismo y el neokantianismo, la ruptura epistemológica sería profunda. Lo que faltaría es hacer todo el trabajo difícil que implica el implementar esta nueva distinción ontológica: cada generalidad reificada tiene que ser reemplazada por ensamblajes concretos. La entidad ficticia que llamamos ‘el mercado’, por ejemplo, tiene que ser sustituida por ensamblajes de intercambio concretos, como bazares. Varios de estos bazares se ensamblan y se vuelven áreas de intercambio regional (hacia el siglo XIV en Europa); después, varios de estos mercados regionales se ensamblan en mercados provinciales (hacia el siglo XVI) y varios de estos en el primer mercado nacional en Inglaterra en el siglo XVIII, un ensamblaje que implicó crear componentes como nuevos caminos y canales,

y destruir viejos componentes, como impuestos y tarifas locales. Como cada generalidad reificada tiene que ser sustituida (no hay receta general para hacer esto), la cantidad de trabajo por hacer es inmensa. Si a esto le añades el explorar (matemáticamente o por simulaciones de computador) el plano de lo virtual (en las comunidades, organizaciones, ciudades, etc.), hay trabajo para el resto del siglo.

Recibido noviembre 2007
Aceptado enero 2008

Referencias bibliográficas

- Albertsen, N., B. Diken, 2006. "Society with/out Organs". En M. Fuglsang y B. M. Sørensen, eds. *Deleuze and the Social*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 231-249.
- Badiou, A., 2000. *Deleuze: The Clamor of Being*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Callon, M., 1986. "Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St-Brieuc Bay. En J. Law, ed. *Power, Action, and Belief: A New Sociology of Knowledge?* London: Routledge and Kegan Paul.
- , 2005. "Why virtualism paves the way to political impotence. Callon replies Miller". *Economic Sociology. European Electronic Newsletter* 6(2), 3-20.
- Carrier, J., D. Miller, 1998. *Virtualism: A New Political Economy*. Oxford: Berg.
- DeLanda, M., 2000. *A Thousands Years of Nonlinear History*. New York: Swerve Editions.
- , 2002. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. New York: Continuum.
- , 2006. *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. London, New York: Continuum.
- Foucault, M., 1995. *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama.
- Fuglsang, M., B.M. Sørensen, eds., 2006. *Deleuze and the Social*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Haraway, D., 1991. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Harman, G., 2007. "Networks and Assemblages: The Rebirth of Things in Latour and DeLanda". Lecture at Goldsmiths College. University of London.
- Latour, B., 1999. "On recalling ANT". En J. Law y J. Hassard, eds. *Actor Network Theory and after* Oxford: Blackwell, 15-25.
- , 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Law, J., 2004. *After Method: Mess in Social Science Research*. London: Routledge.
- Luhmann, N., 1998. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos Editorial / Universidad Iberoamericana.
- , 2007. *La sociedad de la sociedad*. México D.F.: Herder.
- Shields, R., 2003. *The Virtual*. London, New York: Routledge.
- Zizek, S., 2006. *Organos sin cuerpos. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-Textos.