

Tuillang Yuing-Alfaro
Facultad de Pedagogía
Universidad Academia Humanismo Cristiano
tuillangyuing@gmail.com

Contra el individuo: tentativas críticas e hipótesis inconclusas¹

Against the individual: critical attempts and Incomplete hypotheses

Resumen

El presente trabajo elabora una serie de sugerencias tentativas que buscan un balance teórico-filosófico de la noción de “individuo”. En efecto, el individuo se ha presentado como un concepto de uso corriente en la teoría social y política de corte liberal. No obstante parece ser en muchos casos una noción insuficientemente discutida y que por lo tanto impide una evaluación oportuna de los argumentos a los cuales tributa. De este modo, en primer lugar, se pone en cuestión la solvencia de la noción de individuo como soporte o fuente para concebir una “razón universal”. En este sentido, la idea de sujeto de conocimiento trascendental posee una serie de zonas opacas en que el individuo no es bajo ningún respecto soberano ni dueño de sus representaciones. En segundo lugar, se plantea la revisión de la noción de individuo como un rezago de la figura del soberano, tal y como lo sugiere Roberto Espósito respecto del liberalismo de Locke. Finalmente se revisan las tesis de Bruno Latour sobre las mediaciones socio-técnicas que constituyen los colectivos sociales donde la individualidad y la dicotomía sujeto-objeto es siempre una resultante y no un fundamento.

Palabras clave: Individuo, Sociedad, Liberalismo, Mediación técnica

Abstract

This study elaborates a range of suggestions for a theoretical-philosophical balance of the notion of the "individual". In fact, in liberal social and political theory, the concept of the individual presents itself as being one of regular use. Nevertheless, in many cases it seems to be an insufficiently discussed notion and, therefore, one preventing a timely assessment of the arguments it pays homage to. Thus, here I first propose

¹ Este artículo es parte del FONDECYT de Iniciación n° 11180085: “Biopolítica y racionalidad gubernamental: elementos para una renovación de los aportes de Foucault a la educación.”

to question the creditworthiness of the notion of the individual as a holder or source for a “universal reason”. In this sense, the idea of the transcendental subject of knowledge possesses grey areas where the individual is neither owner nor sovereign of his representations. Second, following Roberto Esposito’s suggestions about Locke’s liberalism, I examine the notion of the individual understood as a postponement of the coming into being of the figure of the sovereign. Finally, I review Bruno Latour’s theses about the sociotechnical mediations constituting social collectives where the individual and the subject-object dichotomy are always a result rather than a foundation.

Keywords: Individual, Society, Liberalism, Technical mediation

Introducción

Entre los supuestos teóricos del neoliberalismo, el individuo es uno de los más evocados como fundamento y justificación. Buena parte del discurso neoliberal ha hecho de la libertad del individuo la bandera de sus querellas y demandas en los debates de coyuntura que se centran más en la divulgación que en la profundización de las ideas. Desde este punto de vista, no es casual que la política o implementación de cualquier medida estatal se considere, si no como un atentado, al menos como una restricción de las libertades del individuo; libertades que, dicho sea de paso, se identifican principalmente con la elección, tomando una línea argumentativa cuyos fundamentos bien se pueden hilvanar desde Locke hasta Friedman. Con estos supuestos, la libertad de elegir del individuo gana la estatura de un valor fundamental en torno al cual el orden social debe articularse.

No obstante, se trata de una noción que requiere ser examinada en diversos frentes. Nuestra pretensión es esbozar –por cierto de manera dispersa y a tientas– una serie de análisis que ponen en cuestión la solvencia filosófica y epistemológica de la noción de individuo. Trataremos, en este sentido, de mostrar los límites del individuo como instancia autónoma –que se basta a sí misma–, autosuficiente y provista “naturalmente” de aquellas herramientas que le permiten finalmente ejercer su libertad.

Por una parte, quisiéramos examinar si el individuo goza del atributo de “fuente de la razón”, vale decir, buscamos evaluar hasta qué punto la noción de individuo es convertible y proporcional a la de “sujeto de conocimiento”, pregunta que compromete la tradición filosófica moderna desde por lo menos Descartes. ¿Corresponde la noción de individuo a la de un sujeto del cual emanan las categorías del juicio y del entendimiento?

En segundo lugar, también es factible formular la pregunta por la consistencia del individuo como soporte o sustento de la política, en el sentido de la relación que puede establecer el individuo con el momento social que lo antecede y con las estructuras técnico-políticas en virtud de las cuales entra al juego de las garantías, derechos y atribuciones: ¿Cuál es efectivamente el estatuto ontológico del individuo y cómo puede este servir de momento originario del contrato político?

Finalmente, esta revisión podría incluso extenderse a los supuestos “antropológicos” no declarados del neoliberalismo, es decir, el hombre considerado en su carácter egoísta y como entidad movida exclusivamente por intereses eventualmente nocivos para el conjunto. No obstante, esta última aproximación deberá ser postergada pues desbordaría el alcance de este escrito. Como sea, la afrenta teórica que nos proponemos busca mostrar que, por un lado, la noción de individuo es una hipótesis retrospectiva de la teoría política –nunca demostrada en la historia–, y que por lo tanto, se trata sobre todo de una ficción. Además, nos permitimos sugerir, que todos esos supuestos que hacen del individuo un ser egoísta y destructivo cuyo ímpetu sólo el mercado puede ordenar, no tienen ningún soporte antropológico real, es decir, no tienen un correlato que permita sostener su pretendida universalidad.

Individuo, naturaleza y palabra

Asumiendo esta perspectiva, lo que se plantea es una doble pregunta por los alcances y capacidades del individuo, así como por los protocolos y modalidades de recepción y atención que le corresponden. Si el individuo se mueve únicamente por un interés egoísta –la satisfacción de sus necesidades–, el cumplimiento y respuesta a sus demandas va a estrellarse siempre con el desplazamiento de su insatisfacción. A ello se agrega que esa insatisfacción cobra entonces el calificativo de instintiva o natural, lo que opera entonces como sinónimo de determinación universal. Así las cosas, la estratagema funciona del siguiente modo: como la naturaleza está fuera de la historia, ella es inmodificable y aplica para todos los casos. No se puede hacer nada ante su mandato. Y entonces como las demandas políticas son manifestación de una naturaleza humana irrenunciable, para el neoliberalismo, estas no deben ser escuchadas ni atendidas puesto que son manifestación de ese egoísmo indomesticable que sólo la competencia permite atajar.

Ante todo, lo que parece poco claro es que el individuo pueda considerarse como una instancia pre-cultural o anterior al influjo histórico. Son entonces las propiedades esenciales del individuo las que en ningún caso pueden servir de garantía para justificar un estado de cosas o una interpretación del escenario político, tal como lo hace hoy el neoliberalismo. Dicho de otro modo: la naturaleza humana no puede servir de sustento o justificación al rumbo o al destino que hoy gobierna en nuestras sociedades.

El otro extremo de esta naturalización del individuo corresponde con la consideración de la razón como una propiedad natural del humano, donde la fórmula de “razón natural” cobra su más pleno lugar. Aun asumiendo cierta desprolijidad en la revisión, es posible atribuir esa cuestión a Descartes, puesto que es él quien ha vehiculado en la tradición filosófica moderna la identificación del hombre con la facultad de pensar. En efecto, sucumbiendo a la duda metódica, Descartes se ve obligado a concluir que su única certeza es que *él es una cosa que piensa* (Descartes, 1980). Pero la conclusión de Descartes bien podría ser acusada de tautológica ya que es a través del mismo pensar que es posible arribar a tal certeza. Es decir, es el mismo pensamiento el que lleva a decir a Descartes que piensa, sin cuestionar ni preguntarse en ningún momento por cómo el pensamiento se ha abastecido del aparato categorial y significativo que le permite construir una argumentación con pretensiones de verdad. En efecto, en términos de operatividad, el pensamiento es una actividad que se encuentra ya en ejercicio cuando la pregunta por su origen es formulada. Con todo, es cierto que la hipótesis del genio maligno (Descartes, 1980) pone bajo sospecha la veracidad y el alcance de la razón natural, pero sólo en la medida que esa razón cuenta con un correlato que no es otra cosa que la verdad. La verdad trascendente al sujeto pensante es la dimensión ante la cual el genio maligno representa una hipérbole. Lo que sorprende entonces es que Descartes no pregunte jamás por el origen o fuente de aquello que constituye una de las herramientas fundamentales del pensamiento: el lenguaje.

¿Cómo puede el filósofo que pone en duda la firmeza del mundo no preguntar por la fuente que provee aquellas palabras que guían su meditación? Esta pregunta —que está a la base de la discusión entre racionalistas y empiristas—, basta para vislumbrar que tras la singularidad de la cosa pensante existe una dimensión que lo antecede, y que más aún, lo provee de elementos para elaborar sus análisis y reflexiones. Acorralado en su decurso, Descartes no tendría más remedio que confesar aquello de lo que el empirismo le acusa: las ideas innatas son puestas allí

por dios, al modo de una tardía reminiscencia platónica sostenida por un trascendentalismo metafísico carente de experiencia. En ese sentido, cuando es el *cogito* cartesiano el que se pone como fundamento del individuo moderno, este muestra su precariedad en términos de autonomía y de solvencia. En ningún caso la cosa pensante es capaz de explicar ni de proveer la batería de sentidos que concurren en el ejercicio del pensar.

Este rodeo filosófico permite observar que la racionalidad del individuo se corresponde con una tradición cuya solidez está lejos de ser evidente. Al contrario, hay una tradición opuesta –que se puede extender desde Heráclito y hasta al menos Foucault, entre muchos otros²–, donde es el pensar el que antecede y da forma al sujeto que piensa. Sin embargo, buena parte de las edificaciones teóricas del neoliberalismo, se afirman de un individuo concebido como aquel sujeto pensante dueño y soberano absoluto de todas sus representaciones y de todos los contenidos de su pensar. Este tema de la soberanía del individuo es otro de los brazos del problema.

El individuo: un artilugio soberano

Al respecto, es Roberto Espósito quien en *Bios* (2006), entrega elementos útiles sobre este asunto. Sintéticamente, para el italiano el individuo es una suerte de comodín que permite a la modernidad –pretendidamente republicana–, re-integrar inmunitariamente al soberano como elemento regidor del orden social. Dicho de otro modo, el individuo, en su cara política, es el ropaje civil del soberano ante la cual todo el orden y la mecánica social no deben sino inclinarse. Se comprende más fácilmente entonces que el discurso neoliberal ponga como límite absoluto la libertad individual. Es este valor –funcionando solapadamente como un monarca–, el que se impone ante cualquier tipo de promulgación política. No obstante, lejos de identificarse con las singularidades que integran o participan de la comunidad, el individuo y su libertad intocable funcionan como una idea reguladora abstracta que choca y se enfrenta permanentemente con el

² Considérese por ejemplo el célebre fragmento 50 de Heráclito traducido comúnmente como “No a mí sino al logos escuchando es sabio condecir que todo es uno” (Heráclito 2015: 28) y el comienzo de la clase inaugural del Collège de France de Foucault. “Más que tomar la palabra, hubiera preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo” (Foucault 1992: 4).

desenvolvimiento de los sujetos efectivos, vale decir, aquellos que existen solo como parte de un conjunto, de un colectivo, es decir, de una realidad política que les antecede.

De esta manera, el individuo, lejos de representar la bandera de una libertad que debe respetarse y garantizarse de modo incondicional, indica más bien una figura que permite nuevos modos de vasallaje y subordinación incuestionada de cualquier querrela colectiva que quiera sostener una bandera común.

Con todo, debemos revisar la argumentación de Espósito con un poco más de demora. Cabe destacar que el interés de Espósito es hacer manifiesta la pertinencia del paradigma inmunitario como modo de interpretar la tensión existente en el análisis de Foucault entre una biopolítica afirmativa –entendida como poder de la vida–, y un biopoder que se ejerce sobre o en desmedro de la vida, y que en último término se expresaría como una tanatopolítica.

No obstante, el sentido hermenéutico profundo del análisis de Espósito reposa sobre la complementariedad de las nociones de comunidad y de inmunidad, las que anidan en un tronco común que sería la noción de *munus*, entendida esta como deuda o falta (Espósito 2003). Lo que cabría entonces demandar, es por el lugar que posee el individuo dentro de la argumentación de Espósito. Lejos de una dialéctica restrictiva entre lo común y lo propio, el individuo surge como fruto de la inmunidad que protege al sujeto de su saldo permanente con lo común. El individuo se definiría entonces en oposición a los excesos de la comunidad, pero resultaría ser, simultáneamente, el mecanismo de protección inmunitaria a través del cual la misma comunidad se define –excluyendo– y fortifica:

“Si se reconduce a su raíz etimológica, la *immunitas* se revela como la forma negativa, o privativa, de la *communitas*: mientras la *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro su identidad individual, la *immunitas* es la condición de dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores.” (Espósito 2006: 81)

No extraña a Esposito entonces que el devenir de la estructura socio-política de la modernidad haya paulatinamente dado protagonismo a las figuras privatistas o individualistas, de las cuales el discurso liberal ha obtenido fundamento.

En todo caso, el paradigma inmunitario permite a Espósito establecer una tajante delimitación entre el modo de relación que tienen la política y la vida en el mundo antiguo frente al mundo moderno, donde el individuo juega un papel cobra consistencia y sentido. En efecto, pese a la obviedad de la formulación que pone en vinculación casi tautológica la política con la vida, Espósito destaca el énfasis que tiene la *Polis* por sobre la individualidad. Si, por ejemplo, en Platón, la política se inmiscuye con la vida biológica del individuo –al punto de establecer una selección de rangos y atribuciones–, ello tiene sentido únicamente en beneficio del proyecto político perseguido. De modo contrario, la modernidad fundamenta todo su orden político a partir de un individuo que le pre-existiría y cuya existencia debe garantizar y preservar. La conservación de la vida, la preocupación por la vida del individuo se yergue como un valor ante el cual se inclina toda la articulación política moderna.

En este panorama, se entiende que la vida –individualmente manifestada–, entre en contradicción consigo misma y requiera incorporar en sí una muerte dosificada para robustecerse. Con esa clave interpretativa, Espósito ensaya una lectura de algunas de las categorías fundamentales del derecho y de la política moderna con el fin de poner en vistas su racionalidad inmunitaria. De este modo, *soberanía, propiedad y libertad*, constituyen una suerte de triada conceptual en base a la cual la modernidad ha conformado una caparazón protectora frente al abandono en que la modernidad había situado al ser humano al desvincularlo de su trascendencia religiosa. Estableciendo un cruce hobbesiano-nietzscheano y llevando a cabo una atenta lectura de Locke, Espósito indica que en el estado natural, la propia potencia expansiva de la vida y su inherente voluntad de dominio, la condenan al riesgo de una retorsión mortal, para lo cual, la naturaleza la ha provisto de un dispositivo inmunitario inmediato y natural –la razón–, que permitiría someter ese impulso con vistas a la conservación. No obstante, en segunda instancia, el individuo debe complementar e incluso sustituir este sistema inmunitario instintivo por uno artificial que, de paso, inaugura el ámbito del derecho y de la política: se trata de la soberanía.

Una serie de paradojas habitan entonces la conformación de las categorías modernas tal y como se presentan, por ejemplo, en el trabajo de Locke (1991). Así, la noción de propiedad entra

en tensión con la de vida, ya que esta última se presentan como una propiedad más pero al mismo tiempo como una propiedad que antecede a cualquier otra. La vida no es otra cosa que el individuo mismo en la medida en que “se tiene” a sí mismo, en la medida en que el punto de origen de todo lo que él puede tener es precisamente la vida. No olvidemos que la argumentación de Locke supone un estado de naturaleza en el que el individuo, pese a la generosidad de la tierra y el entorno, y a la propiedad y dominio que ejerce sobre ellos es, ante todo, fuente de inseguridad. En ese contexto, el individuo es un dispositivo que defiende la libertad, la vida y los bienes ante la igualdad absoluta que establece la ausencia de autoridad. Se trata, en ese sentido, de una suerte de introyección del soberano que protege entonces aquello que se ha enarbolado como propiedad individual, es decir, privada. La sociedad civil no es entonces sino un artilugio para la protección de los atributos irrenunciables de la individualidad y un marco de desenvolvimiento cuyo criterio fundamental es el de maximizar el grado de libertad de cada ser humano.

Por lo anterior, la noción de libertad recibe también un análisis que amerita detención. También a los ojos de Espósito, una de las características de la teoría política moderna es elaborar una idea mayoritariamente negativa de la libertad. En este sentido, la libertad es, ante todo, la consideración de un individuo que no es esclavo de nadie y que es entonces, dueño de sí. Nada hay sobre la posibilidad de que esa libertad supere o desborde los límites de la individualidad en conexión con otros o en despliegue con un afuera. La libertad queda entonces recluida en el espacio de seguridad del individuo, vale decir, como la exigencia necesaria de una custodia del espacio propio de acción del sujeto.

En lo que a nosotros nos concierne, se trata de captar la oscilación que tiene lugar entonces entre el individuo y el soberano, como aquella instancia en la cual se ha delegado el poder de contener el ímpetu de la vida. Esto trae una serie de matices que conviene considerar: en cuanto el soberano es un representante, toma el lugar de un conjunto de individuos iguales en condiciones entre sí y, en cierta forma, iguales en condiciones a ese soberano que los representa. En efecto, su poder representativo es conferido en virtud de esa agregación de igualdades: “solo individuos iguales entre sí pueden instituir a un soberano capaz de representarlos legítimamente.” (Espósito 2006: 97). Pero del mismo modo, el reconocimiento en su condición de individuos toma forma únicamente a la luz de la mirada de un soberano absoluto, que desde un lugar en

cierto modo trascendente reconozca su autónoma sujeción. El individuo, en ese sentido, es el reverso de un soberano: “sólo un soberano absoluto puede liberar a los individuos de la sujeción a otros poderes despóticos.” (Espósito 2006: 97) Así, lejos de entender la desaparición del monarca absoluto como un retiro de la soberanía del ámbito de la política, lo que podría preguntarse es si acaso, al contrario, lo que ha tenido lugar es la consolidación de una nueva forma de soberanía bajo la figura del individuo. Espósito parece tentarse con esta sugerencia: “lejos de excluirse o contraponerse, absolutismo e individualismo se implican en una relación que cabe atribuir a un mismo proceso genético.” (Espósito 2006: 99)

No es casual tampoco que unas líneas más adelante Espósito sugiera que este ha sido el “ideologema” a partir del cual, el individualismo moderno, se consumó como autonomía del sujeto a la vez que cumplía su tarea de administrar la vida. De este modo, aquella prerrogativa que, en palabras de Foucault, era exclusividad del soberano —el *hacer morir*— se traslada a cada uno de los individuos en cuanto estos invocan la posibilidad de ser amenazados en sus propiedades elementales: la vida, la propiedad y los bienes. En palabras de Locke:

“Así, si bien no puedo infligir un daño sino en virtud de la ley al ladrón que me ha robado todo lo que de valor poseo, a ese mismo ladrón le puedo matar cuando me ataca violentamente para robarme, aunque sólo sea mi caballo o mi abrigo; porque la ley, que fue hecha para mi protección, me autoriza, cuando ella no puede interponerse para defender mi vida de la violencia de un poder presente —vida cuya pérdida no puede repararse—, a defenderme por mí mismo, y me concede el derecho de guerra, es decir, la libertad de matar al agresor, porque éste no me da oportunidad de recurrir a un juez común ni a la sentencia de la ley, para que me compensen, en un caso en que el daño puede ser irreparable.” (Locke 1991: 11).

De esta manera, ya sea bajo la figura del sujeto de conocimiento soberano de sus representaciones o bajo la figura de un sujeto político cuya propiedad privada manifiesta el despliegue de su libertad, la modernidad ha dado forma un individuo que parece preceder, desbordar y fundar todo orden social y toda organización política.

El individuo, lo social y sus mediaciones

Es muchísimo lo que podría señalarse respecto del individuo como eje fundacional de la teoría política moderna. No obstante, como hemos intentado sugerir, su solvencia como fundamento no es del todo obvia ni garantizada. Bien puede pensarse el individuo como una suerte de concepto resultante fruto de una serie de operaciones que consisten en abstraer, ignorar y poner entre paréntesis algunos elementos que prefiguran el accionar de los hombres. Dicho de otro modo, el individuo solo tiene existencia cuando el análisis se permite ocultar los elementos que constituyen toda acción humana siempre anticipada por una sociedad, siempre precedida por componentes técnicos y siempre articulada en una red cultural que facilita su despliegue y también su pensamiento.

Es Bruno Latour quien nos puede ayudar en la elaboración de un análisis en esta dirección. Aun cuando el trabajo de Latour avanza pesquisando la mecánica que subyace a la construcción del pensamiento científico, su perspectiva –por cierto muy sugerente– ilumina generosamente los componentes que permiten la conformación de lo social como una instancia enredada y tejida en base a conexiones móviles y de células indeterminadas, protagonistas cuyos perfiles nunca terminan de definirse sino que se transforman permanentemente y donde, por lo tanto, la individualidad está lejos de ser un punto de partida y se muestra, al contrario, como una resultante hecha por todo aquello que le es diferente y ajeno. Así, el humano está hecho no solamente de una razón sino de animalidad, de técnica, de microcomponentes, de redes de acción, en una palabra: de inhumanidad. En efecto, dentro de una reflexión en torno a la técnica, Latour indaga sobre aquellos elementos no humanos que intervienen en las tramas sociales y que en ese sentido parecen ser actores de pleno derecho. Pero se puede ser aún más radical: es la subjetividad –e incluso la humanidad– la que se configura en virtud del encuentro y la conexión que posee con dichos elementos y de este modo el tipo de sujeto y las expectativas y proyecciones que este hace de sí mismo se ven condicionadas por aquellos elementos con los cuales construye su actuar.

Como un modo de mostrar la novedad de su postura, Latour inicia su razonamiento mostrando de modo general aquellas posiciones más convencionales acerca del modo en que la técnica y lo humano se encuentran. La primera de ellas es la postura que Latour denomina como

“materialista”, vale decir, aquella que supone que el artefacto determina el actuar del individuo. Según esta visión –que bien puede encontrarse en una línea que va desde Husserl, Heidegger y hasta la escuela de Frankfurt–el momento técnico tiende a deshumanizar; la subjetividad cae dócilmente ante el rumbo que le impone el artefacto, convirtiendo su disposición en alienación: “Todo artefacto posee su propio guion y ejerce su potencial capacidad para agarrar al que pasa junto a él y obligarle a desempeñar alguno de los papeles de su libreto.” (Latour 2001: 211)

En la otra vereda se encuentra aquella versión que interpreta el vínculo entre el humano y la técnica de un modo únicamente instrumental. Desde este enfoque el artefacto no agregaría nada a la acción del individuo. El hacer y la praxis estarían implícitamente reservados en la voluntad y la conciencia del sujeto, como una esfera definida con anticipación a su instalación mundana. Así visto el asunto, la técnica no es más que un esclavo servil a la intencionalidad de un sujeto que habita en un distrito anterior a la acción.

Ahora bien, es toda una concepción ontológica sobre el individuo la que se esconde en estas posturas caricaturizadas por Latour. En efecto, para el autor, lo que la tradición –sobre todo durante la modernidad– ha hecho, es separar al sujeto del objeto y poner al individuo en el lugar del primero. El individuo resulta así una entelequia ontológica desconectada de cualquier trama efectiva. Por el contrario, su apuesta busca poner de relieve la componenda compleja que enmaraña sujetos y objetos y que conduce entonces a que el primero no pueda actuar ni concebirse sin el segundo. En virtud de lo anterior emerge una nueva ontología del individuo donde este se concibe gracias a una serie de mediaciones técnicas y a una serie de alteridades que lo conforman y le entregan sentido. Esta suerte de instancias entrometidas en el mismo ser del individuo es la que Latour denomina “mediaciones técnicas”:

“Un primer sentido para el término mediación (aquí voy a ofrecer cuatro) es lo que denominaré el *programa de acción*, la serie de metas, pasos e intenciones que un agente puede describir en una historia [...] El agente 1 recurre al agente 2, en este caso una pistola. El agente 1 enrola la pistola o es enrolado por ella –da lo mismo– y, como consecuencia, un tercer agente emerge de la fusión de los otros dos.” (Latour 2001: 213)

Luego, ni sujeto ni objeto se preceden en la existencia; la pregunta por la pre-existencia no tiene ningún correlato real ni contraparte efectiva. Si el individuo existe es únicamente porque tiene lugar una serie de elementos heterogéneos que caen fuera de su dominio y de su control, que lo hacen posible, que le dan capacidad y lo proyectan en el mundo.

Para Latour hay al menos cuatro nudos de composición que enlazan a los humanos con los no humanos. Primeramente tiene lugar lo que Latour denomina la *interferencia*, que señala en definitiva que el objeto ofrece un programa de acción al sujeto. En otras palabras, el objeto –el artefacto– permite al individuo elaborar sus propósitos o intenciones. El actor que surge en el encuentro entre objeto y sujeto es entonces un tercer agente capaz de buscar una meta en cuanto constituye una entidad diferente. Para Latour lo importante es la erradicación del predominio de uno sobre otro, puesto que este tercer agente surge de una modificación severa tanto del sujeto como del objeto y no puede identificarse con ninguna de las dos instancias en su estado de desconexión.

Ahora bien, llevado a nuestro análisis, esto quiere decir que el individuo no responde a una esencia invariante sino que actúa en virtud de las conexiones y de los colectivos en los cuales se inserta y participa. En palabras de Latour:

“Estos ejemplos de la simetría del actor-actante nos fuerzan a abandonar la dicotomía sujeto-objeto, una distinción que impide la comprensión de los colectivos. [...] Los diversos actantes deben compartir la responsabilidad de la acción.” (Latour 2001: 216)

En segundo lugar, las mediaciones técnicas sugieren otro significado analítico a tener en cuenta: *la composición*. Esta indica que las acciones son, en general, fruto o propiedad de una red que las actualiza y pone en forma. No existe un agente –un individuo– capaz de llevar a cabo una acción en total autonomía sino que su agencia no es sino la enunciación de una actividad que pertenece a una asociación de entidades. De esta forma, por ejemplo, cuando se afirma la sentencia “hoy el hombre puede volar”, lo que se compone y oculta es que “volar” es una acción que pertenece en rigor, a una red de dispositivos: aviones, combustible, pistas de aterrizajes, personal de aeropuerto, boleterías, páginas web, entre muchas otras. De este modo, toda acción es

fruto de una composición y no es un atributo de los individuos sino más bien de una asociación de “actantes”. El sujeto y el objeto no indican más que funciones terminales que resultan del intercambio incesante de posibilidades y prestaciones simétricas entre humanos y no humanos.

Lo anterior conduce de manera irrevocable a un sentido fundamental para comprender el actuar del individuo: el pliegue del espacio-tiempo o la “cajanegrización” que caracteriza el habitar de los sujetos. Latour lo señala de la siguiente manera:

“¿Por qué es tan difícil medir, con un mínimo de precisión, el papel mediador de las técnicas? Porque la acción que intentamos calibrar queda cajanegrizada, está sujeta a un proceso que vuelve completamente opaca la producción conjunta de los actores y los artefactos.” (Latour 2001: 219)

Se trata ante todo de reconocer la dificultad de precisar el influjo exacto de la alteridad (otros humanos y no humanos, otros actores y otros elementos heterogéneos) que hacen posible la ejecución de una tarea actual. La caja negra es sinónimo entonces de todo aquello que, sin manifestarse abiertamente, se ha ofrecido como antecedente y como pivote para las acciones que el ensamble de sujetos y objetos pueden llevar a cabo: “¿Hasta qué *lejano* punto temporal y *remoto* lugar hemos de retroceder para hallar la pista de todas estas calladas entidades que tan pacíficamente contribuyen a que usted pueda leer este capítulo sobre su escritorio?” (Latour 2001: 220)

Admitir el influjo de estas pasividades circundantes es un gesto de humildad ante un individuo que se piensa soberano de todo lo que dice, piensa y hace. Y de paso es un gesto que le enrostra que es la profundidad de nuestra ignorancia la que logra ponerlo a galope en la “espalda de un tigre” como dueño de sí mismo y de lo que lo rodea.

Finalmente, este desvanecimiento de los límites entre sujetos y objetos en favor de una hibridación de prestaciones y contribuciones recíprocas conduce a Latour a sugerir el franqueamiento de la separación entre palabras y cosas. Desde un enfoque convencional serían las palabras las que dicen y las cosas las que actuarían efectivamente. Latour, por el contrario, muestra como las palabras no solo tienen la tarea de representar a las cosas sino que actúan como cosas y que, a la inversa, todo artefacto lleva incorporado una gramática y un mensaje hecho de

aspectos heterogéneos. Así por ejemplo, una intervención arquitectónica lleva en sí misma toda una dimensión legislativa, calculista, normativa, e ingenieril, aparte de la materialidad de la que evidentemente está hecha. El individuo es también fruto de esas palabras que conforman el paisaje que habita.

Palabras finales

¿Qué nos entregan finalmente estas apreciaciones? La posibilidad de transparentar la fragilidad del individuo, sus líneas de configuración, la precariedad de su composición. Aquella pretendida libertad de elección del individuo queda relegada al plano de una red de conexiones que se implementa lejos de los alcances de su voluntad y su vigor. Desde luego, todas estas cuestiones merecen un desarrollo mucho más dilatado y profundo, sobre todo en función de los argumentos específicos en que la noción de individuo tiene lugar, no obstante, pensar el individuo ya no como un punto de partida sino como una resultante fruto de una heterogeneidad de elementos, debe poner bajo sospecha la utilización de sus atributos como una evidencia garantizada. Todo esto invita a una revisión minuciosa y detallista que re plantee preguntas sobre los alcances y valencias de esta noción, pero al menos nos permite plantear dudas y vacilaciones cuando la apelación al individuo se integra como un fundamento irrenunciable.

Bibliografía

- Descartes, R. (1980). *Meditaciones metafísicas*. Madrid. Alfaguara.
- Esposito, R. (2003). *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Esposito, R. (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Foucault, M (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires. Tusquets.
- Heráclito. (2015). *Fragmentos*, Madrid. Encuentro.
- Locke, J. (1991). “Segundo tratado sobre el gobierno civil”. En, Miranda, Carlos. *Selección de escritos políticos de John Locke*. Santiago. Ediciones del Centro de Estudios Públicos, n° 44.

Latour, B. (2001). La esperanza de Pandora. Ensayo sobre la realidad de los estudios de la ciencia. Barcelona. Gedisa.