

La aventura de la teoría



Dariusz Gafijczuk

Newcastle University, Inglaterra
dariusz.gafijczuk@gmail.com

Resumen

El artículo recupera el concepto simmeliano de lo social para iluminar el paso de una “teoría social” tradicional a una “teorización social” contemporánea, interesada no tanto en la aplicación de conceptos analíticos preconcebidos como en la (re)elaboración crítica dinámica y constante de categorías. Encuentra así afinidades entre las reflexiones de Simmel sobre la aventura y lo extranjero con las posiciones epistemológicas contemporáneas.

Palabras clave: extranjero; aventura; teoría social clásica; epistemología

The Adventure of Theory

Abstract

The article revisits the Simmelian concept of the social to shed light on the shift from a traditional “social theory” to a contemporary “social theorization,” which is more concerned with the dynamic and constant (re)elaboration of categories than with the application of preconceived analytical concepts. In doing so, it finds affinities between Simmel’s reflections on adventure and the foreign with contemporary epistemological positions.

Keywords: Foreigner; Adventure; Classical Social Theory; Epistemology

El ser humano no se ubica incuestionablemente en el hecho natural,
como el animal (Simmel, 2008, p. 97).

La sociología y los supuestos epistemológicos en los que esta se sostiene enfrentan un serio desafío: la falta de una visión global del mundo, hecho que ha dado lugar a diversas posverdades. Durante un tiempo considerable, la sociología se ha basado en una noción sobreestimada y central para su perspectiva: la de “sociedad”, con sus múltiples texturas e inflexiones.¹ Pero “lo social”, de acuerdo con Georg Simmel, constituye únicamente una metáfora que –contrariamente a lo que suele interpretarse como experiencia humana– no logra capturar su referente en su totalidad. En otras palabras, “tanto para el conocimiento histórico como para la valoración y normación, el individuo y la sociedad son conceptos metódicos” (Simmel, 2002a [1908], p. 107): se trata de nociones que refieren a circunstancias culturales e históricas específicas, pero que no dan cuenta de una comprensión del mundo universal y transhistórica.

Recientemente, Mbembe se ha referido a este hecho como un pasaje “de la *condición humana* a la *condición terrestre*” (Mbembe, 2020, p. 39; en itálica en el original) que opera en un nivel existencial completamente nuevo y demanda una redefinición del fundamento en que se ancla la experiencia colectiva. En palabras de Rancière (2014, p. 67), “un mundo ‘común’ no es simplemente el *ethos*, la estancia en común, que resulta de la sedimentación de un cierto número de actos entrelazados, sino que es siempre una distribución polémica de las maneras de ser y de la ‘ocupación’ en un espacio de posibles”. Dicha interpretación conlleva una toma de conciencia respecto de la necesidad de una nueva perspectiva sociológica que cese de manipular aquellas abstracciones que, localmente condicionadas y sociológicamente abordadas, se traducen en la concepción de una realidad social independiente de la geografía y la historia. Como ha sido recientemente sugerido por Burawoy, lo que se precisa es un tipo de “sociología pública” cuyo interés no provenga de recursos materiales o del capital cultural de herencia sociológica, sino de una “*riqueza relacional*” (2016, p. 957; la cursiva me pertenece) que genere nuevas redes conceptuales de alcance global; un tipo de “teoría viajera” (Said, 1983) receptiva que establezca vínculos entre marcos conceptuales divergentes, de modo que sea posible, de esta manera, habilitar *tramas colaborativas* [collaborative entanglements] de experiencias.

Desde una modalidad exploratoria, este artículo sugiere cómo –al reconfigurar ciertas observaciones y abstracciones como tipos de movimiento contenidos en la aventura, es decir, en el acto de desprenderse “del contexto de la vida” (Simmel, 2002b, p. 18)– resulta posible abordar el desafío que supone habitar un mundo en el que impera la disgregación.

¹ El proyecto de reensamblar lo social propuesto por Latour (2005) es, por supuesto, el ejemplo más pertinente. Resulta llamativo que, como señalan correctamente Frisby y Sayer (1985), el concepto de sociedad se encontrara totalmente ausente en la teoría “social” clásica alemana, creando de este modo, aunque sin la noción de sociedad como motor, un vínculo con los sociólogos clásicos que, desde nuestro punto de vista, resulta potencialmente muy productivo.

Teorizar o elaborar hechos

La teoría científica clásica trata la interpretación, reelaboración, aplicación, refutación y sustitución de conceptos preconcebidos. En contraste con ello, la teorización social (que se diferencia del modelo heredado de la teoría social) hace énfasis en el *proceso* de elaboración. Este modo de elaboración de realidades conceptuales se basa en la percepción, la observación y el movimiento,² motivo por el cual *el hacer y el crear* adquieren aquí un rol protagónico. En este sentido, la teorización social se asimila a la labor filosófica comprendida en términos de Deleuze y Guattari (1993), quienes la definen como “el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (p. 8). Esta perspectiva, lejos de concebir las abstracciones como dispositivos preconcebidos, las entiende como una realidad experiencial acabada. Como observa Gagne (2009, p. 87), los conceptos son “abstracciones móviles y transitorias que se forjan a partir de encuentros con el mundo sensorial de la experiencia”.

De este modo, la teorización social supone tres elementos fundamentales que, en conjunto, la hacen posible: (1) el aislamiento de experiencias con el propósito de concebir nuevos tipos de “hechos” –tradicionalmente, esto significa traducir los hechos corrientes en “hechos sociales”, si bien, como ha planteado Simmel a comienzos del siglo pasado, es preciso considerar lo fáctico en términos amplios–; (2) una canalización de la atención que posibilite que las observaciones emerjan del anonimato de la vida a través de los actos de nombrar y renombrar;³ (3) la reconfiguración de las observaciones en patrones. Estas tres instancias analíticas se desenvuelven en conjunto y reorganizan de manera innovadora aquellos entornos cotidianos ya habitados y *conocidos*.

De acuerdo con Swedberg (2014), la observación es importante para la conciencia teórica, algo que tradicionalmente ha sido relegado de la teoría social estándar, la cual tiende a manipular abstracciones y a librar lo empírico a los “cazadores y recolectores” de múltiples formas de datos. Dicha exclusión resulta poco productiva, y su restablecimiento favorecería la efectividad del dispositivo conceptual en su totalidad, ya que, de hecho, también se relaciona con el significado original de lo que suponía teorizar en la filosofía y la vida cívica de la antigua Grecia (Wilson Nightingale, 2004). Para Swedberg (2014), estas tres *actitudes analíticas* implican reconfiguraciones productivas del “sentido común” aceptado y son impulsadas por diversos procesos de pensamiento que rebasan la noción clásica del análisis o la crítica. Los procesos de pensamiento en cuestión refieren a actividades que se enmarcan en lo cotidiano –suprimidas,

² Para un estudio acerca del vínculo entre percepción, conocimiento y las nociones de agitación y movimiento (*kinisis*) en la filosofía antigua, ver Heidegger (2008).

³ Swedberg (2016) reconoce el poder generativo del acto de nombrar a través de metáforas (en su raíz, “modos de transporte” –*metaphori*– se emplea aún en griego moderno para hacer referencia al acto de transportar algo). De acuerdo con la –ya clásica– afirmación de Lakoff y Johnson (1980), considerar las metáforas como meros recursos poéticos y literarios constituye un error común. Desde el siglo XIX, los estudios de la metáfora desde perspectivas lingüísticas, culturales y psicológicas han determinado que el pensamiento metafórico es el núcleo estructurante de la percepción que permite vincular las interpretaciones simbólicas y abstractas de la realidad externa con nuestro aparato sensorial (Nerlich y Clarke, 2001). Nietzsche consideraba los conceptos como “metáforas obsoletas” que necesitan ser constantemente renovados.

en el dispositivo de investigación científica estandarizado, por el disciplinamiento sobreespecializado de los sentidos– como la intuición, “la conjetura, la especulación y la ideación de aquello aún inexistente” (Swedberg, 2014, p. 12).

El conocimiento y la distinción activa de diversas realidades y momentos perceptivos, como asimismo la necesidad de *vincularlos* teóricamente, resultan aquí centrales. En este sentido, Bauman y May (1990, p. 15) han descrito el proceso analítico como una forma de extrañamiento del entorno propio que, en la medida en que impulsa los objetos más allá del umbral de *confort sensorial* establecido, “desfamiliariza lo familiar”. De esta manera se generan nuevas distinciones que, de modo sugerente, pueden “ver a través de nuestra experiencia” (ibíd., p. 18). La puesta en práctica de esta forma de distanciamiento modifica la óptica de observación y se traduce en una nueva capacidad de “observar lo *social* en lo *individual*, lo *general* en lo *particular*” (ibíd., p. 10), eco directo de la imaginación sociológica de Mill (1959). Esto puede rastrearse, asimismo, en George C. Homans (1951) y su enfoque del estudio observacional en el núcleo clásico de la socialización: el grupo humano:

Un hecho es común o no lo es según su conexión con otros. El hecho de que una manzana cayese constituía la cosa más tonta del mundo, hasta que Newton demostró que una manzana y un planeta obedecían a idénticas leyes de movimiento. [De la misma manera] la síntesis teórica [debería procurar] [...] que lo común se torne extraño, mostrándolo en nuevas conexiones [...], tornar explícito lo que está implícito, y dar un carácter general a lo parcial (p. 34).

De modo semejante, a la hora de determinar el tipo de práctica que da forma a la totalidad de su proyecto sociológico, Bourdieu (2007, p. 39) insiste en una *lógica disruptiva* y relacional orientada a “descubrir la exterioridad en el corazón de la interioridad, la banalidad en la ilusión de la rareza, lo común en la investigación de lo único”.

Los alcances de esta forma activa de desfamiliarización, determinante para la experiencia social, son significativos: evidencian, en síntesis, que los hechos aislados que subyacen a experiencias y objetos específicamente delimitados “en los que se basa la ciencia exacta son completamente superficiales” (Whitehead, 2022, p. 42), hecho que se explica porque ignoran que “el primer principio de la epistemología debería[n] ser [...] los aspectos modificables, cambiantes, de nuestras relaciones” (ibíd., p. 42). Otra forma de aproximarse a estos aspectos que, aunque relacionales, son –como frutos y planetas o individuos y sociedades– categóricamente divergentes, es considerarlos como una trama de realidades. Se trata de *hechos irreductibles* [stubborn facts] que existen en múltiples configuraciones condicionadas por el entorno –transferibles de lugar a lugar, de realidad a realidad– a los que, sin embargo, debemos aprender a *sentir* como “puntos de datos” (Whitehead, 1929).

La noción de “hecho irreductible” [stubborn fact] que Whitehead (1956) ha empleado al abordar el proceso de actualización resulta especialmente

productiva, sobre todo en la medida en que puede ser concebida como un tipo de toma de decisiones:

“Actualidad” es la decisión en medio de la “potencialidad”. Representa el hecho irreductible que no puede eludirse. [...] El punto que debe ponerse de relieve es la insistente particularidad de las cosas experimentadas y del acto de experimentar (p. 72).

En otras palabras, la noción de “hecho irreductible” comprende una lógica existencial integrada en la experiencia; es el ápice de un mecanismo más profundo que guía el surgimiento de entidades en sus múltiples entornos específicos, en un punto, también, “ejemplificado en su reproducción en masa de nexos sociales” (ibíd., p.191). Así es precisamente cómo, para Simmel, los hechos, disfrazados de formas culturales, surgen del ininterrumpido curso de la vida (2012 [1908]). Una vez que este tipo de actualidad sobredeterminada cristaliza en hechos irreductibles, la tensión y el conflicto emergen como puntos de ruptura. El pensamiento teórico, en todos sus derroteros, es uno de ellos.

“Islas de los sentidos”

Si consideramos las múltiples formas de existencia como disposiciones simbólico-materiales centradas alrededor de un “hecho irreductible” que delimita diferentes entornos (tanto humanos como no humanos), como hace Jakob von Uexküll a través de la noción de mundo circundante [Umwelt] (2016 [1934]), nos encontramos, entonces, con una –diferenciada y, no obstante, flexible– “ecología social” de espacios diversamente demarcados que constituyen mundos tanto accesibles como inaccesibles.⁴

En esencia, la noción de mundo circundante, tal como fuera presentada por Uexküll, opera según el principio de un elemento estructurante, un “germen de sentido” que, en el ámbito de una localización particular, moldea y estructura el complejo de relaciones en su totalidad. En efecto, se trata de un “hecho irreductible” –o, en el lenguaje conceptual de Uexküll, una “señal perceptual” (*Merkzeichen*)– que da lugar a múltiples actualizaciones o “señales efectuales” (*Wirkzeichen*) en las que el mundo en cuestión se despliega, ante el sujeto que lo percibe, en la plenitud de su realidad. Así es como, por ejemplo, una garrapata puede permanecer al acecho durante años hasta que su órgano de percepción, específicamente focalizado, calibrado para reconocer el ácido butírico –señal inequívoca de la presencia de un mamífero en las proximidades–, da con su huésped (hecho insignificante para otros animales, incluido el ser humano, cuyo

4 Uexküll influyó directamente a Heidegger –es, además, el científico al que cita con mayor frecuencia–, especialmente a través de la noción de “habitar”. La influencia de Uexküll se extiende por doquier en la antropología filosófica y la teoría general de sistemas de Ludwig von Bertalanffy, y se imprime asimismo en la sociología de Niklas Luhmann. Para una discusión más amplia sobre este tema, ver la Introducción a la traducción inglesa de *A Foray into the Worlds of Animals and Humans* (2010) de Dorion Sagan.

accionar está motivado por otro tipo de percepciones). De la misma manera, la polilla es sensible a una única frecuencia de sonido: el chillido agudo del murciélago –que, para este, es un indicador más entre una serie de señales acústicas utilizadas para la comunicación entre pares– es percibido por aquella como una señal de peligro. Así también, a los ojos de las abejas, un prado constituye una superficie repleta de formas abiertas y cerradas que indican la presencia de flores en flor, listas para que su miel sea recolectada. Todos estos ejemplos suponen configuraciones simbólico-materiales particulares y “disposiciones de lo sensible” que instauran “el sistema de las formas *a priori* que determina lo que se ha de sentir” (Rancièrè, 2014, p. 20). Cada entorno, en razón de su propia “disposición de lo sensible”, constituye el fenómeno de la vida expresado como la única “relación entre el cuerpo vivido y su mundo circundante” (Plessner, 2002 [1928], p. 20). La característica distintiva de los animales frente a los seres humanos es que si aquellos no son conscientes de tales límites y se fusionan, por lo tanto, de manera apromblemática con el entorno, estos se perciben a sí mismos como entidades que trascienden esa –si bien mitigada por el universo simbólico– frontera llena de tensión y aprensión. En otras palabras, si los entornos animales son centrados, la realidad humana es siempre descentrada, motivo por el cual es necesario salvar sus distancias.

De acuerdo con Simmel, es precisamente en este punto que la sociedad “se hace posible”, ya que está constituida por seres “que al mismo tiempo se hallan dentro y fuera” de ella (Simmel, 2002c [1908], p. 86). Plessner –que, aunque pertenece a una generación posterior a la de Simmel, proviene de los mismos *milieux* culturales– describe, de una manera más precisa, este tipo de mediación como un “posicionamiento excéntrico” que define la esfera de lo humano, es decir, la del ser que “crea su propio equilibrio” (Plessner, 2002 [1928], p. 288), incluso si lo hace únicamente de modo incierto y provisorio. De esta manera, la sociedad se encuentra siempre “en ciernes”, ya que supone el proceso mismo de interrupción del –de otra forma fluido– curso de la vida biológica (cf. Simmel, 2002b [1908]). El impacto y la importancia de este proceso de formación se relacionan con el reconocimiento de una fundamental *inestabilidad de los objetos* que tiene lugar en la medida en que estos se encuentran situados en varios *Umwelten*. Como señala Uexküll (1942 [1934], p. 151), “la investigación de los mundos circundantes demuestra en primer lugar la inconstancia de los objetos, que en cada mundo circundante varía con su significación también su forma. El mismo tallo de la flor llega a ser en cuatro mundos circundantes cuatro objetos diferentes”. Concretamente, para la joven cuyo deseo es recoger una hermosa flor, la misma se convierte en un objeto estético; para la hormiga que la utiliza como un medio para trepar, en un sendero; para ciertas larvas, en un hogar, y, en la boca de la vaca rumiante, en un delicioso alimento.

Esta observación puede ampliarse incluso más, ya que, de modo semejante, cada campo de investigación establece fenómenos diversos como sus objetos de estudio. El entorno del astrónomo que estudia otros planetas, el del químico que observa la estructura molecular de los suelos, el del físico que investiga las ondas o aquel del musicólogo que se ocupa de los tonos, si bien no son compartidos, son

ciertamente relacionales e “igualmente reales” (Uexküll, 2016). Desde una perspectiva ecológica más amplia, los minerales de un planeta remoto, la química de la corteza terrestre, las ondas sonoras y los tonos en el oído humano constituyen el mismo objeto que se presenta, bajo contextos específicos, de modo diferente. El establecimiento de conexiones entre entornos simbólico-materiales diversos permite al astrónomo, mediante el empleo de un conocimiento de la química derivado de sus condiciones locales, realizar inferencias pertinentes acerca de mundos desconocidos; de la misma manera, habilita al musicólogo a *ver* –al reimaginar la experiencia estética de los tonos en su encuentro con la estructura del oído humano– el sonido como una onda. Es precisamente este ejercicio de vinculación multidimensional que liga “lo sabido por medio de lo no sabido” (Badiou, 2004, p. 78) lo que establece la diferencia en la percepción de la totalidad. Cada subjetividad, inmersa en su propio entorno, solo puede concebir estas instancias de asociación “haciendo servir allí su propio principio de continuidad” (ibíd., p. 78), y, sin embargo, para que esta continuidad sea posible, debe adaptarse siempre a lo que la excede, perseverando en este tipo de interrupción.⁵ El elemento constante en esta morfología existencial y epistemológica es una *distribución de la atención* particular que posibilita una experiencia cualitativamente distinta a partir del encuentro específico entre la entidad perceptora y el objeto.

El paradigma de los distintos entornos de percepción en los que varias formas de vida decantan, simplemente mediante el ejercicio de la potencialidad ya contenida en sus disposiciones sensoriales específicas, es asimismo un modelo válido para los entornos humanos, culturales y sociales. Cualquier implicación analítica respecto de mundos parcialmente inaccesibles, “cerrados”, supone el establecimiento de puentes, de mediaciones a través de la conformación dinámica de nuevas “herramientas perceptuales” [*Merkzeuge*] y “herramientas de trabajo” [*Werkzeuge*] que posibiliten, a aquellos que sepan emplearlas, la profundización y la ampliación de su *Umwelt* (Uexküll, 2016 [1934]). Esencialmente, lo que se reclama es una expansión del entendimiento –que opera mediante nociones preconcebidas– y de la esfera sensorial que lo sostiene, lo cual únicamente puede lograrse a través del distanciamiento parcial y la interrupción de los procedimientos estandarizados que rigen la construcción de sentidos. Aunque, ciertamente, no se trata de una tarea fácil, el entorno humano puede ser descentrado e interrumpido, ya que nuestro aparato de percepción, condicionado lingüística y metafóricamente, es en esencia *inestable* y por lo tanto requiere, de manera permanente, reajuste y recalibración. Este accionar *en pos del equilibrio* se traduce, también, en una realidad adaptable, productiva y plástica que, inadvertidamente, proporciona una ventaja estratégica:

Ningún animal abandonará nunca su *Umwelt*, cuyo centro es él mismo.
Dondequiera que vaya, siempre se encuentra rodeado de su propio *Umwelt*,

⁵ En este punto se procura ampliar las consideraciones de Badiou sobre la ética. Esencialmente, el propósito del autor es establecer una ética local, condicionada ambientalmente, y, en este sentido, afirma que “si no hay ética ‘en general’, es que falta el Sujeto abstracto que debería armarse con ella. No hay sino un animal particular, convocado por las circunstancias a *devenir sujeto*” (Badiou, 2004, p. 69). Esta idea es similar al modo en que Uexküll entiende las tramas de sentido y acción centradas en la *Umwelt*.

colmado de sus propias esferas sensoriales, independientemente de cuánto puedan llegar a cambiar los objetos. El hombre, por otro lado, cuando deambula, tiende a establecer una distancia entre el espacio en el que se mueve y sus esferas sensoriales y, de esta manera, avanza en múltiples direcciones. La bóveda del firmamento se eleva cada vez más, y el centro del mundo bajo la cúpula celestial no es ya sino su hogar. El hombre no se mueve entonces en un espacio comprendido como su efectiva continuidad, como sugieren sus sentidos, sino que, en cambio, lo hace en un espacio en reposo que se encuentra separado de él y que tiene su propio centro. El espacio, al igual que los objetos contenidos en él, se vuelve autónomo (Uexküll, 2001 [1936]: 109).

El movimiento por fuera del propio espacio preasignado constituye una forma de la experiencia a la que Simmel denominó “aventura”; una experiencia que depende de la distancia parcial y la interrupción de la continuidad de la vida, una “isla de los sentidos que envuelve al hombre como un atuendo” (ibíd., p. 107).

La teorización como aventura

La teorización y la experiencia se encuentran vinculadas. Inicialmente, en la antigua Grecia, la primera representaba una institución cívica: un funcionario público, el *theoros* –término medio entre emisario, representante y “etnógrafo”–, partía de su tierra con el propósito de relacionarse con comunidades desconocidas, observar sus festividades religiosas o consultar oráculos, y, al regresar, relataba lo que había visto y oído. Esta forma de testimonio supuso un punto de partida para posteriores formas de la teorización de mayor abstracción y contenido filosófico desarrolladas en la sociedad griega del siglo V (Wilson Nightingale, 2004). La práctica de la *theoria*, en sus diversas manifestaciones –de mayor o menor abstracción–, implicó desde el comienzo un proceso de distanciamiento y percepción tanto físico –piénsese en el acto de abandonar la ciudad– como emocional –la observación de acontecimientos desconocidos y a menudo extáticos–. De esta manera, aquel “que se iba” –el teórico o, más tarde, el filósofo– se apartaba de su hogar y vivía activamente “como un *xenikos*, un extraño” (Wilson Nightingale, 2004, p. 20): un extranjero real y –mediante la abstracción– asimismo virtual, alguien que provenía de un lugar distinto. De esta manera, el deambular físico y la indagación filosófica (Wilson Nightingale, 2004) se entrelazan e interrelacionan. La palabra “teoría” –que indica, esencialmente, una contemplación, una observación *atenta*– contiene en su estructura etimológica ambos momentos: la raíz *thea* refiere a un espacio de visión con el que se relaciona, también, el término “teatro”; luego, *horao* alude al acto de plegarse, el cual posibilita la examinación detenida de un objeto, el verlo de cerca (Heidegger, 2008, p. 163). La observación y la atención se vinculan directamente con la experiencia empírica, vehículo de la reflexión abstracta y del conocimiento que se presenta ya en Aristóteles como *empeiria* o “la observación de las cosas mismas” (Heidegger, 1977, p. 121),⁶ luego trasladada al latín como *experientia*

6 Si bien es corriente la atribución de la primera formulación de entidades abstractas a Platón, con sus Ideas o Formas, esa identificación, como señala de Libera (2014), corresponde más precisamente a Aristóteles, quien (como sucediera con posterioridad, durante la Edad Media) distinguió las entidades separadas (*separata*) de las entidades abstractas (*abstracta*).

y *experimentum*. La experiencia es la conciencia que surge a partir de la interrupción del curso indiferenciado de percepciones, impresiones y eventos; de la fragmentación y los huecos en razón de los cuales nuevas perspectivas y aproximaciones analíticas pueden fluir. Para Gadamer, “toda experiencia que merezca este nombre se ha cruzado en el camino de alguna expectativa” (1999, p. 432), ya que una experiencia genuina supone siempre una *nueva* experiencia:

La experiencia solo se da de manera actual en las observaciones individuales. No se la sabe en una generalidad precedente. En esto justamente estriba la apertura básica de la experiencia hacia cualquier nueva experiencia; esto no solo se refiere a la idea general de la corrección de los errores, sino que la experiencia está esencialmente referida a su continuada confirmación, y cuando esta falla ella se convierte necesariamente en otra distinta (*ubi reperitur instantia contradictoria*) (ibíd., p. 427).

La experiencia, entonces, no constituye una mera alteración de las realidades previamente establecidas, sino que supone una modalidad de la ruptura que estructura el pensamiento. Cada experiencia genuina constituye una aventura en la medida en que entraña el riesgo de ganar o perder algo. Para Simmel (2002b [1911]), la aventura tiene lugar cuando los hechos abandonan, parcialmente, la continuidad de la vida, su historia, cultura y realidad: la aventura es “una parte de nuestra existencia, sin duda, que [...] discurre al margen de la continuidad que es, por lo demás, propia de esta vida” (p. 18). El punto central es que la aventura “constituye una *forma del experimentar*”, lo cual implica que “el contenido que se desarrolla no consigue por sí solo que la aventura sea tal” (ibíd., p. 33). Lo crucial es el marco en el que la experiencia tiene lugar. De acuerdo con la dinámica propia del extrañamiento, la aventura actúa como “un cuerpo extraño en nuestra existencia que, no obstante, está de algún modo vinculado con su centro. Lo exterior es, bien que a través de un vasto e insólito rodeo, una forma de lo interior” (ibíd., p. 18). Aquí, la aventura es un modelo extendido del tipo de relación –distante y, no obstante, de impacto– que Simmel procura describir en su famoso análisis del “extraño”: aquella que supone el embrollo comunicacional entre vinculación y desvinculación, lejanía y cercanía (Simmel, 2002b [1908]). El aspecto crucial de la presencia del extraño es precisamente la materialización de este tipo de *interrupción* que, al establecer una distancia respecto de las expectativas y los marcos de referencia previos, rompe la continuidad de un mundo compartido comúnmente. En esto radican el valor y la precariedad de la presencia aventurada del extraño; se trata de una relación que elude la intimidad restrictiva de la familiaridad, de la semejanza y el reconocimiento, y que permite el ingreso de lo interior y su transmutación formal en “un aspecto de lo interior”. Este tipo de aproximación habilita la experiencia y, con ella, la percepción de su anclaje ambiental específico, provocando un deslizamiento de significado donde, al igual que en la aventura, se sintetizan “el momento de seguridad y el momento de inseguridad de la vida” (ibíd., p. 27).

En concordancia con la caracterización de los entornos perceptivos como “islas de los sentidos” que propone Uexküll, la aventura puede ser concebida como una “isla de la vida” en la medida en que crea sus propias estructuras de percepción de

acuerdo con “sus propias fuerzas configuradoras” (ibíd., p. 20). Y aún así, como es sabido, un ser humano inmerso en la aventura de la vida, “cuando deambula, tiende a establecer una distancia entre el espacio en el que se mueve y sus esferas sensoriales y, de esta manera, avanza en múltiples direcciones” (Uexküll, 2001 [1936], p. 109). La aventura, así entendida, conlleva –tal como sucediera en la polis griega mediante la práctica de la *theoria*– una realidad estructurante y epistemológica fundamental que se vincula con la experiencia humana.

Al igual que el emisario enviado a tierras extranjeras a fin de ampliar sus perspectivas teóricas, el aventurero no está nunca completamente desligado de sus raíces, porque lleva consigo “su extraterritorialidad frente al curso continuo de la vida”, la cual se vincula “con la esencia y la determinación de su portador” (Simmel, 2002b [1911], p. 22). Es en este sentido que las aventuras funcionan también como paradigma de la teorización o que constituyen, incluso, la esencia de cualquier aproximación teórica que procure preservar la tensión entre la extraterritorialidad abstracta de los conceptos y su vínculo directo con la vida en la que se encontraban inmersos y de “cuya” continuidad resultan. Es precisamente esto lo que se plantea respecto de la “dimensión existencial” de la teorización, donde, como en la aventura, tiene lugar “este predominio del *proceso* vital sobre los *contenidos* de la vida” (ibíd., p. 34; la cursiva me pertenece). La dimensión propiamente existencial de la teorización depende del “cultivo” y la “amplificación” de la atención como dos modos –relativos a las dimensiones social y teórica– indispensables para una relación comprometida con el mundo que procure influir en él.

Conclusión

Debido a su capacidad para provocar interrupciones y discontinuidades, la aventura y la abstracción responden a la misma lógica a partir de la cual “nos apoderamos violentamente del mundo” (ibíd., p. 25). Es de esperar que una actividad de tal naturaleza “extraiga un fragmento de las series interminables y continuas de la evidencia o de la vivencia [...] y le dé una forma autosuficiente” (ibíd., p. 20). El resultado es un tipo de “deslindamiento determinante”, una “decisión para otras entidades actuales” (Whitehead, 1956, p. 72) relativa al ámbito de los conceptos.

El momento determinante en la historia de la abstracción como medio de percepción ocurre cuando la *atención* (literalmente, “estirar(se) hacia”; de *ad*, “a, hacia”, y *tendere* “estirar”) es elevada por Peter Abelard (de Libera, 2014) en el siglo duodécimo a una función particular, lo que, finalmente, condujo a dispositivos epistemológicos tales como los tipos ideales de Weber.⁷

⁷ Las abstracciones, en términos generales, tienden a reunir los fenómenos bajo un mismo techo o desnudar la realidad en sus elementos esenciales: “los filósofos no han cesado de oscilar entre el registro de las semejanzas [...] y la neutralización de las características individualizantes que no son pertinentes a la constitución de tipos” (de Libera, 2014, p. 1).

La atención es una especie de onda expansiva perceptual que provoca la separación de un elemento del contexto general de la vida, disponiendo su eventual ingreso en ese contexto como una forma, ahora, parcialmente extraña. Como tales, las abstracciones basadas en disposiciones específicas de la atención constituyen manifestaciones sumamente sintetizadas de la –actualmente muy conocida– lógica práctica y cotidiana que guio tanto la actividad de la *theoria* como deber cívico en la polis griega como sus formas posteriores. En el afán por captar el nexo entre lo empírico-experiencial y lo abstracto, nos vemos inadvertidamente conducidos hacia procedimientos en los que imperan separaciones e interrupciones recurrentes. En síntesis, este método dinámico-abstracto –firmemente anclado en la materialidad de la vida y orientado a *modificar* nuestros entornos– “consiste en parte en relegar elementos a una relativa falta de pertinencia, en parte en realzar la pertinencia de otros elementos, en parte en un complemento que gradualmente vaya dando importancia a algunos objetos [irreducibles] eternos que no estaban en el original” (Whitehead, 1956, p. 170)

Ejercitar la atención no acarrea consecuencias ontológicas: lejos de generar nuevas formas de ser, se limita a intensificar o disminuir elementos ya existentes, y es precisamente por este motivo que posibilita el establecimiento de vínculos con otros fenómenos, objetos y experiencias que existen en otras dimensiones –incluso si estas se presentan, de momento, inaccesibles–. Se trata de aquellos objetos inestables –a los que Uexküll supo identificar en sus disquisiciones acerca de la *Umwelt*– que, separadamente, existen bajo diferentes condiciones de sentido.

La atención, como fuerza disgregadora, constituye una modalidad de interacción basada en “la unión de lo próximo y lo lejano, propia de toda relación humana” (Simmel, 2012, p. 21). La objetividad como tipo de percepción se origina a partir de una forma intuitiva –impulsada por la presencia de una entidad extraña y externa en medio de la interioridad– de abstraerse de un centro emocionalmente cargado de familiaridad. Así, los puentes hacia otros entornos separados pero adyacentes son tendidos no de manera uniforme, sino mediante picos y valles que, ante un modo de percepción activo y una eventual proyección hacia contextos que resultan más familiares, echan luz sobre la similitud que existe entre realidades distantes.

Trad. del inglés por Candelaria del Barco Billoni (CONICET)

Bibliografía

- » Abelard, P. (1994). From 'Glosses on Porphyry' in his *Logica Ingredientibus*. En: Spade, P. V. (ed.), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Indianapolis, Hackett Publishing.
- » Badiou, A. (2004). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal* (trad. de R. J. Cerdeiras). México D.F.: Herder.
- » Bauman, Z. y May, T. (1990) *Thinking Sociologically*. London: Blackwell.
- » Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico* (trad. de A. Dilon). Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- » Burawoy, M. (2016). The promise of sociology: global challenges for national disciplines. *Sociology*, 50 (5), pp. 949-959.
- » Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* (trad. de T. Kauf). Barcelona: Anagrama.
- » De Libera, A. (2014). Abstraction. En Cassin, B. (ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press.
- » Frisby, D. y Sayer, D. (1986). *Society*. London: Tavistock.
- » Gadamer, G-H. (1999). *Verdad y método I* (trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito). Salamanca: Sígueme.
- » Gagne, N. (2009). Concepts and the 'New' empiricism. *European Journal of Social Theory*, 12 (1), pp. 83-97.
- » Heidegger, M. (2008). *Basic Concepts of Ancient Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- » Homans, G. (1977). *El grupo humano* (trad. M. Reilly de Fayard). Buenos Aires: Eudeba.
- » Lakoff, G. y Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago.
- » Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- » Latour, B. (2018). *Down to Earth: Politics in the New Climate Regime*. Cambridge: Polity.
- » Mills Wright, C. (2000 [1959]). *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- » Mbembe, A. (2020). *Políticas de la enemistad* (trad. de V. Goldstein). Madrid: Hidra.
- » Nerlich, B. y Clarke, D. (2001). Mind, meaning and metaphor: the philosophy and psychology of metaphor in 19th-century Germany. *History of the Human Sciences*, 14 (2), 39-61.
- » Plessner, H. (2022 [1928]). *Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la antropología filosófica* (trad. de J. Hernández Cuesta). Granada: Universidad de Granada.
- » Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política* (trad. de M. Padró). Buenos Aires: Prometeo.
- » Said, E. (1983). Travelling Theory. En —, *The World, The Text, and The Critic*. Cambridge: Cambridge University Press.

- » Simmel, G. (2012 [1908]). El extranjero (trad. de J. Eraso Ceballos). En —, *El extranjero. Sociología del extraño* (pp. 21-26). Madrid: Sequitur.
- » Simmel, G. (2002a [1908]). Las categorías de la experiencia humana (trad. de E. Vernik). En —, *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos* (pp. 106-110). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- » Simmel, G. (2002b [1911]). La aventura (trad. G. Muñoz y S. Mas). En —, *Sobre la aventura. Ensayos de estética* (pp. 17-41). Barcelona: Península.
- » Simmel, G. (2002c [1908]). ¿Cómo es posible la sociedad? (trad. de E. Vernik). En —, *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos* (pp. 76-93). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- » Swedberg, R. (2014). *The Art of Social Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- » Swedberg, R. (2016). Before theory comes theorizing, or how to make social science more Interesting. *The British Journal of Sociology*, 67 (1), pp. 5-22.
- » Swedberg, R. (2017). Theorizing in sociological research: a new perspective, a new departure? *Annual Review of Sociology*, 43, pp. 189-206.
- » Urry, J. (2000). *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century*. London: Routledge.
- » Von Üexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres* (trad. de M. Guntin). Buenos Aires: Cactus.
- » Von Uexküll, J. (2001 [1936]). An Introduction to *Umwelt*. *Semiotica*, 134 (1/4), pp. 107-110.
- » Von Üexküll, J. (1942). *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación* (trad. de J. M. Sacristán). Madrid: Revista de Occidente.
- » Whitehead, A. (2022). *Modos de pensamiento* (trad. de S. Puente). Buenos Aires: Cactus.
- » Whitehead, A. (1956). *Proceso y realidad* (trad. de R. Armengol). Buenos Aires: Losada.
- » Wilson Nightingale, A. (2004). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.