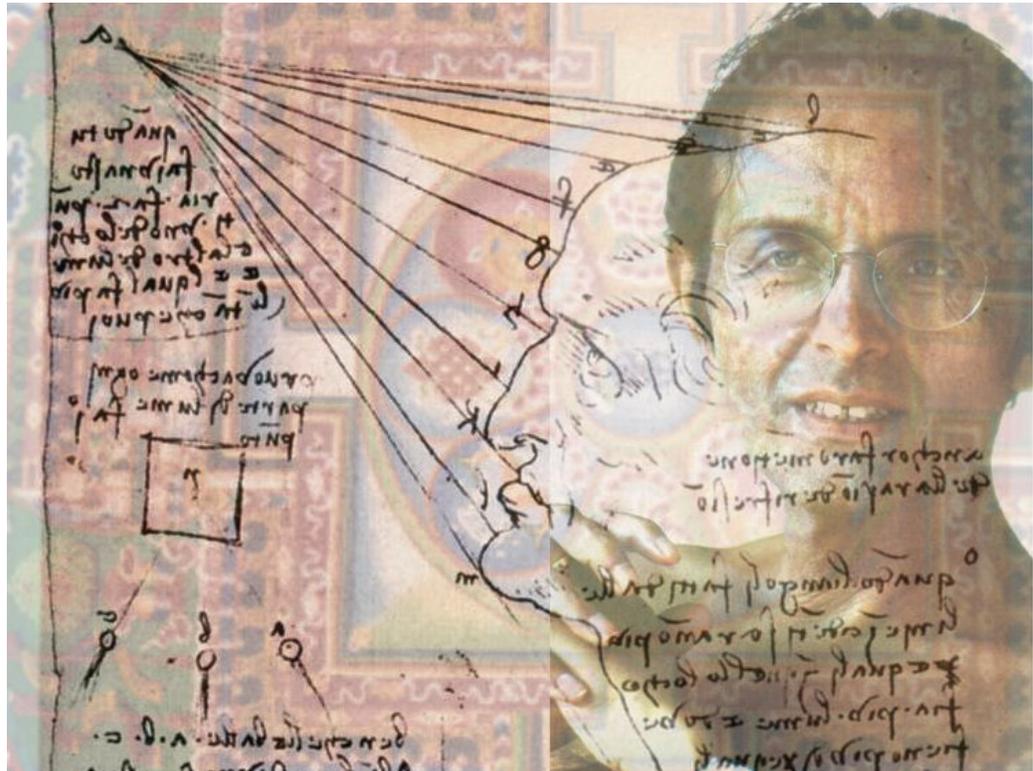


## La presencia de tu ausencia



## En el trasfondo de nuestra cultura: La tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico

Arturo Escobar Ph.D



La presencia de tu ausencia  
por E.D. Papyrbit se encuentran bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported.

## Resumen

El presente texto desarrolla una lectura de la tradición racionalista occidental (Cartesiana, abstracta) a partir del marco fenomenológico de la cognición y la computación propuesto por Maturana, Varela, y Flores. Se analiza el dualismo ontológico asociado con esta tradición, en particular sus efectos sobre las creencias prevalecientes acerca del individuo, la economía, la ciencia objetiva, y lo real. Finalmente, aunque de manera muy esquemática, se expone la idea de relacionalidad, u ontologías relacionales, como perspectiva diferente para el análisis de la relación entre conocimiento, experiencia, práctica y acción. De esta propuesta surgen la noción de pluri-verso y una posible re-lectura del diseño como involucrado en la creación de mundos.

Para plantear la pregunta de un re direccionamiento radical del diseño, es necesario aventurarse en la tradición cultural y filosófica de la que se desprende el diseño y en la cual tan a gusto funciona.

La filosofía y la teoría cultural contemporáneas abundan en análisis críticos de tal tradición, generalmente bajo el rubro capa de la crítica de la metafísica (la insigne tradición desde Nietzsche y Heidegger hasta Vattimo y Foucault) o el análisis crítico de la modernidad (Habermas, Beck, Giddens, Taylor, Haraway, Latour, para mencionar solo unos cuantos de la academia europea y anglo estadounidense, a los cuales debemos añadir aportes de los campos de los estudios culturales y las teorías postcolonial y decolonial).

En esta parte, recurriré a un grupo de autores poco conocidos precisamente porque traen a un primer plano la cuestión del diseño. El término que estos autores prefieren para referirse al trasfondo cultural imperante en el cual se desarrolla buena parte de nuestro mundo actual es 'la tradición racionalista'.

Debo aclarar, sin embargo, que lo que intento analizar no es un argumento filosófico en sí, sino un fenómeno cultural más amplio: los efectos de una 'tradición' al dar orientación a las formas de pensar y de ser de las personas (incluyendo las de los diseñadores). Mi interés también radica en hacer las conexiones entre esta tradición, la crisis ecológica y el futuro de la diferencia, en particular las actuales luchas culturales y políticas alrededor de la naturaleza y la diferencia en Latinoamérica<sup>1</sup>.

La tradición de la que hablamos se conoce de manera diversa como 'racionalista', 'cartesiana', 'objetivista' y con frecuencia se la asocia con términos relacionados, como 'mecanicista' (visión del mundo), 'reduccionista' (ciencia), 'positivista' (epistemológica) y, más recientemente, computacionalista.

Para Varela, el término que mejor captura la tradición es 'abstracto', por el cual quiere designar "esta tendencia hacia la enrarecida atmósfera de lo general y lo formal, lo lógico y lo bien definido, lo representado y lo previsto, que caracteriza nuestro mundo occidental" (1999: 6). Esta es una buena definición de logocentrismo, o la creencia de que la verdad lógica es la única forma válida (ola principal) de conocimiento sobre un mundo objetivo conformado por entidades cognoscibles (y por ende ordenadas y manipuladas a voluntad; véase también Vattimo, 1991).

Por ahora, baste decir que en la base de la tradición hay premisas sobre la correspondencia entre lenguaje y realidad, o representación/pensamiento y 'lo real.' En la ciencia organizada tanto como en la vida diaria, esta tradición opera en formas dominantes (véase Winograd y Flores, 1986: cap. 2; Nandy, 1987).

En la ciencia, está conectada con el término descriptivo que les dieron la bióloga Lynn Margulis y sus colaboradores, 'licencia cartesiana' (Sagan, Margulis y Guerrero, 1997), que no solo ponía al 'hombre' en el escalón más alto de la escala del ser, sino que llevó a la ciencia a investigar la realidad separando la mente de la materia, el cuerpo del alma, y la vida de la no vida —una "especie de engaño" que imaginaba un cosmos muerto de materia inanimada—.

Esto, por supuesto, es terreno trillado en la filosofía occidental. Veremos, sin embargo, por qué Varela considera limitante este rasgo de nuestras prácticas de conocimiento en ciertos modos fundamentales, incluyendo para las mismas tradiciones filosóficas que lo ponen en duda. También veremos cómo moldea algunas de las estructuras más fuertes de la forma dominante de Euro-modernidad (la creencia en el individuo, en lo real, en la ciencia y en la economía como entidades auto constituidas). Finalmente, veremos hasta qué punto la tradición está entrañablemente conectada con un rasgo determinante de tal modernidad, a saber, los dualismos ontológicos.

Dichos dualismos no solo están en la base de nuestra imagen del mundo como Mundo Único (Law, 2011), sino que subyacen a toda la estructura de instituciones y prácticas a través de las cuales se representa ese Mundo Único, efectuando al mismo tiempo un distanciamiento y una separación de los mundos que tejemos inevitablemente con otros y del mundo natural, un rasgo que ubicaremos no solo en la base de la crisis ecológica (esta sección), sino también de los intentos por repararla, ya sea mediante prácticas relacionales de diseño (parte siguiente) o mediante la acción política configurada por la lógica relacional y comunitaria de algunos movimientos sociales (última parte del artículo). Hay así un propósito concreto al introducir aquí la tradición racionalista antes de abordar estos otros aspectos.

Comencemos con una lectura peculiar extraída por Varela de la tradición cartesiana/racionalista: "Es debido a que se ha escindido la reflexión en nuestra cultura de su vida corpórea que el problema mente-cuerpo ha devenido tópico de la reflexión abstracta. El dualismo cartesiano no es tanto una solución con-

trapuesta como la formulación de este problema” (Varela, Thompson y Rosch, 1991: 30). Como formulación de la pregunta de la relación entre mente, cuerpo y experiencia, dicho dualismo es parcial en el mejor de los casos. Un claro ejemplo de las fallas de dicho enfoque es la conceptualización de la cognición como, en esencia, la representación de un ‘mundo’ preexistente y separado por una ‘mente’ discreta (cognición como la manipulación de símbolos).

Para Varela y sus colaboradores, esto está fundamentalmente errado; más que “la representación de un mundo dado de antemano por una mente también previamente dada”, la cognición es “la representación de un mundo y una mente a partir de una historia de la variedad de acciones que realiza un ser en el mundo” (1991: 9). Cuando se piensa en ello, parece perfectamente lógico: la ‘mente’ no está separada del ‘cuerpo’ y ambos no están separados del ‘mundo’, es decir, del flujo de existencia incesante y en perpetuo cambio que constituye la vida (o ¿pueden de veras separarse?).

Al plantear la noción de la cognición como representación, todos nos separamos de la corriente de vida en la que estamos inevitable e inmediatamente inmersos en nuestra calidad de seres vivientes.

A esta noción la llaman cognición como enacción (acción corporizada). Se basa en la premisa de la unidad fundamental del ser y del mundo, de nuestra inevitable inmersión en el mundo (thrownness) (o “immersion compartida, throwntogetherness”) para usar el maravilloso neologismo de la geógrafa Doreen Massey; Massey 2004) en el mundo<sup>2</sup>. También asume que la condición primaria de la existencia es presencia corporizada, un estar en el mundo (véase también Ingold, 2000). Conectando la cognición con la experiencia, nuestros autores nos conducen a una tradición completamente distinta. En dicha tradición, reconocemos de manera profunda que “el mundo no es algo que nos es dado, sino algo en lo que nos enfrascamos moviéndonos, tocando, respirando, comiendo” (Varela, 1999: 8).

De ahí se desprenden varias consecuencias. La primera es que aunque indudablemente hay una distinción entre el ser y el mundo en esta perspectiva, hay también continuidad radical entre ellos (expresada de manera enfática en el dicho de que hay una “coincidencia ininterrumpida de nuestro ser, nuestro hacer y nuestro conocer”, Maturana y Varela, 1987: 25); la tradición racionalista se mantiene en el nivel de la separación entre estos, perdiéndose así mucho de lo que sucede en la vida. Segundo, aunque vivimos en un mundo accesible por la reflexión, dicha accesibilidad es limitada; aquí se encuentra una de las trampas.

Para comenzar, como lo subraya claramente Maturana, existe una faceta emocional de toda forma de racionalidad en cuanto que cada dominio racional se basa en causas emocionales, “y son nuestras emociones las que determinan el dominio racional en el que operamos como seres racionales en cualquier instante” (1997: 5); en otras palabras, aun la decisión de ‘ser racional’ es una decisión emocional. Las consecuencias están lejos de ser insignificantes: “Rara vez somos conscientes de que son nuestras emociones las que guían nuestra vida aun cuando pretendemos estar siendo racionales. ... [y] a la larga no entendemos nuestra existencia cultural” (p. 6; énfasis añadido).

Además, todos los modos de conocimiento fundados en la razón solo alcanzan una parte de la experiencia humana, la parte reflexiva, obviando sus aspectos inmediatos, vividos, es decir, nuestra historicidad esencial. Dicha historicidad la expresan de la manera más convincente Maturana y Varela: “Así afrontamos el problema de entender cómo nuestra experiencia —la praxis de nuestro vivir— se acopla a un mundo circundante que parece lleno de regularidades que a cada instante son el resultado de nuestras historias biológicas y sociales”.

Lo que se infiere es que debemos hallar “una vía media: para entender la regularidad del mundo que experimentamos a cada momento, pero sin ningún punto de referencia independiente de nosotros mismos” (Maturana y Varela, 1987: 241; 1980).

Este requerimiento ha sido, por supuesto, un anatema para la tradición racionalista occidental. Para esta tradición, el ‘mundo de afuera’ preexiste nuestras interacciones. En el enfoque enactivo, siempre estamos inmersos en una red de interacciones que son a cada instante resultado de nuestras historias biológicas y culturales. Necesariamente co-creamos el mundo con otros (humanos y no humanos) con quienes vivimos en co-existencia.

La conclusión última que extraen Maturana y Varela es no menos asombrosa, e igualmente ajena al logocentrismo moderno: “Solo tenemos el mundo que creamos con otros, y solo el amor nos ayuda a crearlo” (1987: 248, énfasis en el original). La noción budista de “originación interdependiente”, el concepto teórico de la “emergencia” de las ciencias de la complejidad, y otras nociones relacionadas propuestas recientemente (ver más abajo) concuerdan con esta visión. Estos son principios de relacionalidad. Pero antes de que nos dirijamos allá, me gustaría discutir brevemente algunas otras consecuencias de la tradición racionalista, comenzando con el ‘individuo’.

## La creencia en el individuo

Una de las consecuencias más dañinas de la tradición racionalista es la creencia en el individuo. A lo largo de los siglos, el colonialismo, la modernización, el desarrollo y la globalización han sido los proyectos económicos y políticos que llevaron dentro de sí a todas las culturas el caballo de Troya del individuo, destruyendo formas de relación comunitaria y basadas en el lugar (Esteva y Prakash, 1998).

Esta sigue siendo una dimensión desechada en los análisis de la globalización neoliberal —el hecho de que entrañe una verdadera guerra cultural contra las formas de ser relacionales y la imposición imperial del régimen cultural del individuo basado en el mercado. La genealogía del individuo moderno ha sido, por supuesto, rastreada en la academia crítica (como Illich, Foucault, Taylor).

Ha sido ligada a la historia de las necesidades, de las prácticas disciplinarias, de la mercantilización, y a toda una serie de tecnologías políticas centradas en 'el ser'. Pese a estos análisis, la noción de que existimos como individuos separados (el individuo posesivo o autónomo dotado de derechos y libre albedrío) sigue siendo una de las nociones más perdurables, naturalizadas y ponzoñosas en la modernidad occidental (véase Dreyfus y Kelly, 2011, para ver un profundo análisis reciente del individuo autónomo en la cultura occidental que resuena con los intereses de este artículo).

La etnografía melanesia ha sido particularmente efectiva en la desestabilización del tropo del individuo moderno mostrando la rica gama de regímenes sociales de 'ser persona' que no se ajustan a la noción occidental del ser, muchos de los cuales son profundamente relacionales (como Strathern, 1988; Battaglia, ed., 1995).

El budismo, por supuesto, ha desarrollado durante más de 2.500 años una sólida teoría y práctica de vida basada precisamente en la no existencia de lo que llamamos el 'ser' o el 'yo' —de hecho, el apego al yo y la fijación en una noción objetivista de 'lo real' son la causa del sufrimiento, más que de la libertad.

La meditación centrada en la atención plena del momento presente (mindfulness) se orienta al cultivo de una sabiduría no conceptual que trascienda la

división sujeto-objeto. Una enseñanza central en esta tradición es que todas las cosas sin excepción son vacías de esencia (¡una lección con la que la academia moderna lleva lidiando solo unas décadas!). Una noción correlacionada, ya mencionada, es que nada existe por sí solo, todo inter-existe; esta teoría del inter-ser es una crítica radical a la idea moderna de que cualquier cosa que percibimos es real en y por sí misma<sup>3</sup>.

La realización budista del ser vacío encuentra un correlato en el concepto de Varela del ser virtual derivado de la biología de la cognición y de teorías de emergencia y auto-organización. Este ser virtual es “un patrón coherente que emerge de la actividad de componentes locales simples, el cual pareciera estar localizado en un centro, pero no hay dónde hallarlo, y que a pesar de esto es esencial como nivel de interacción para el comportamiento del todo” (1999: 53; Varela, Thompson y Rosch, 1991, cap. 5 y 6). La mente/ser es una propiedad emergente de una red distribuida, o más bien de un tejido de retazos de subredes, desde las neuronas hasta el lenguaje y los símbolos, ensamblados por un complejo proceso de tanteos, que ni están estructurados de manera uniforme ni son el resultado de un diseño unificado (por ejemplo, 1991: 105).

Al final, puede decirse que “el ser cognitivo es su propia implementación: su historia y su acción son de una pieza” (1999: 54, énfasis en el original). La idea de la inexistencia del ser es más simple de lo que parece. En ocasiones pregunto a mis estudiantes, medio en broma, si han visto “el ser”; difícil de precisar, ¿no? Esta ausencia de un ser, sin embargo, no supone que dudemos de la estabilidad del mundo ni que el mundo tenga regularidades y coherencias, como ya lo vimos (más sobre esto adelante). Lo que quiere decir es que también tenemos que renunciar, junto con la idea de un ser personal, a la idea de un mundo con un fundamento o existencia fija y absoluta. Esto nos lleva a la segunda estructura fuerte de la modernidad, la creencia en “lo real”<sup>4</sup>.

## La creencia en lo real

¿Qué puede ser más real que el mundo en el que plantamos nuestros pies o el mundo circundante en el que aparentemente despiertan nuestras mentes? Muy cierto. El problema, sin embargo, es cómo la tradición racionalista traduce este dato básico de experiencia en la creencia en una 'realidad objetiva' o en un 'mundo exterior', anterior a la multiplicidad de interacciones que la producen, e independiente de ellas. Veremos cómo esta postura objetivista está en la base de muchas prácticas de diseño y debe atemperarse en una concepción de diseño ontológica no dualista. Para empezar, esta creencia en lo real lleva a un ethos de la supremacía humana sobre la naturaleza.

Nos desempodera para asociarnos con la naturaleza y con otros humanos en verdadera cooperación, armonía con la tierra y con la corriente de vida (por ejemplo, Ehrenfeld, 2008; Bird-Rose, 2008; Goodwin, 2007). Elaborar la complejidad del argumento epistemológico y ontológico sobre la producción de este tipo de 'real' sale del alcance del artículo, de manera que me referiré solo a unas cuantas nociones de importancia para nuestros propósitos. La primera es que dicha noción de lo real refuerza la idea de un único mundo que demanda una verdad sobre él.

Movimientos sociales como el Zapatista han apuntado a este supuesto de Mundo Único o universo con una sola Verdad como algo en la base de la globalización neoliberal (por ej., Esteva, 2005), por lo que se ha convertido en blanco de los movimientos, al cual contraponen una visión de un mundo donde quepan muchos mundos: un pluriverso. Los estudios de ciencia y tecnología (STS, por sus siglas en inglés) han discutido a fondo el proceso mediante el cual el "flujo de fuerzas y relaciones en despliegue pero generadoras que funcionan para producir realidades particulares" que constituye el mundo como múltiple (Law, 2004: 7) queda reducido a un "solo allá afuera" que entonces deviene la materia de nuestra experiencia.

Al enactuar un mundo Único, esta metafísica euro estadounidense, como acertadamente la llama John Law (2004), oblitera múltiples realidades mediante complejos procesos que tienen que ver con el poder. Al mostrar etnográficamente cómo se remiendan diferentes realidades en simples 'allá-afuera' se podría esperar contrarrestar la política ontológica de la metafísica occidental con otra que opere en la base de la diferencia ontológica radical (Law, 2011; Mol, 1999; Blaser, 2010; De la Cadena, 2010). Esta política es crucial para el diseño ontológico.



## La creencia en la ciencia

Regresaremos a las formas como los académicos de los estudios de ciencia y tecnología (STS) buscan socavar las prácticas científicas basadas en esta noción objetivista de lo real en nuestra discusión de la política ontológica. Por ahora, quisiera subrayar el hecho de que la creencia en lo real está en gran medida validada por una creencia igualmente naturalizada en el concepto de ciencia como la base de cualquier pretensión de conocimiento válido en las sociedades modernas.

Aparte de las bien conocidas discusiones en la moderna teoría social sobre la posición de la ciencia, digamos, desde las perspectivas filosófica (crítica del realismo epistemológico), feminista (fallogentrismo) y otras post-estructuralistas (economía política de la verdad fundamentada en la ciencia), hay corrientes menos conocidas que figuran con poca frecuencia, o de manera demasiado tangencial, en el anterior conjunto de análisis —a saber, debates sobre el conocimiento ecológico indígena, local y tradicional; la geopolítica del conocimiento y la descolonización epistémica en el pensamiento crítico latinoamericano; preocupaciones sobre la justicia cognitiva en espacios como el Foro Social Mundial; y así sucesivamente.

Además de mostrar cómo funciona la hegemonía del conocimiento moderno para invisibilizar otros conocimientos y formas de ser, o para convertirlas en alternativas no creíbles a lo existente (Santos, 2007), algunas de estas tendencias destacan los vínculos entre las prácticas científicas hegemónicas y la violencia y la opresión en contextos no occidentales.

Tal es el caso con lo que en mi parecer es una de las críticas más ilustrativas de la ciencia moderna, a saber, la producida en cierto modo colectivamente por exponentes radicales de la imaginación surasiática disidente. Poner los efectos de la ciencia en contextos tercermundistas da la posibilidad de hacer una lectura muy diferente de la ciencia, una que, a la vez que reconoce que la ciencia metropolitana podría haberse asociado históricamente con el disenso, no solo ha dejado de ser el caso, sino que la ciencia se ha convertido en la tecnología política más central del autoritarismo, la irracionalidad y la opresión contra los pueblos y la naturaleza.



Como razón de Estado, la ciencia opera como idioma más efectivo de la violencia del desarrollo, e incluso estandariza los formatos del disenso. Ante esto se elevan las protestas semi articuladas de los subalternos, que en ocasiones se convierten en valoraciones creativas del conocimiento occidental que se integran con elementos de diversos sistemas de conocimiento, menoscabando la hegemonía de la ciencia y manteniendo vigente una pluralidad de las formas de conciencia.

De particular relevancia para nuestro interés por la relacionalidad y el diseño es el argumento de que, al separar cognición y afecto e ideas de los sentimientos en aras de la objetividad, la práctica científica contribuye a intensificar la tendencia de la modernidad hacia patologías de aislamiento, permitiendo a los científicos recibir crédito por los descubrimientos a la vez que evitan la responsabilidad por sus efectos destructivos, hasta el punto de separar violencia y asesinato asociados con la ciencia y el Estado de los sentimientos y el escrutinio que deberían suscitar.

Las mismas formas de aislamiento niegan la continuidad entre la opresión y las formas de entenderla, haciendo desaparecer las interpretaciones no modernas de la opresión moderna surgidas del sufrimiento. La ciencia organizada se torna ineficaz como aliado contra el autoritarismo y se hace cada vez más dependiente de intereses creados basados en el mercado.

Esto motiva la enérgica crítica de que “de todas las utopías que amenazan con totalizar la conciencia humana, la más seductora en nuestros tiempos ha sido la producida por la ciencia y la tecnología modernas” (Nandy, 1987: 10). La ciencia pierde así de vista su rol potencial en la búsqueda de formas de cultura y sociedad no opresivas. No puede siquiera entrar en diálogo con otras formas de conocimiento dada su pretensión de facto de tener el monopolio del conocimiento, la compasión y la ética<sup>5</sup>.



## La creencia en la economía

No es sorprendente hallar una valoración más implacable de la economía procedente de la misma pluma: “Nuestro futuro está siendo conceptualizado y modelado por la hechicería moderna llamada la ciencia de la economía” (Nandy, 1987: 107). El problema es más de fondo en el sentido de que el ascenso de la economía desde finales del siglo XVIII oculta un desarrollo de la civilización aún más penetrante, a saber, la invención de algo llamado ‘la economía’ como dominio separado del pensamiento y la acción, ligado a otra potente ficción, la autorregulación del mercado —con la ciencia de la economía supuestamente capaz de decirnos la verdad—<sup>6</sup>.

Bien podría ser el caso que la economía neoliberal ha sido sacudida hasta el núcleo por la crisis financiera, pero el imaginario económico en términos de individuos que hacen transacciones en los mercados, la producción, el crecimiento ilimitado, el capital, el progreso, la escasez y el consumo continúa sin contratiempos. Este discurso sumamente naturalizado socava la mayoría de las actuales propuestas de sostenibilidad y de paso a una era post-carbono, y requerirá ser enfrentado como tal en marcos de diseño crítico.

La desnaturalización de la economía es una área de trabajo muy activa e importante, por ejemplo, en la imaginación de economías diversas (Gibson-Graham, 2006) y economías sociales y solidarias (principalmente en Latinoamérica) más allá de la capitalista o de propuestas de *décroissance* (decrecimiento) en Europa y de alternativas al desarrollo en Suramérica.

Más claramente, puede percibirse en el nivel popular; como lo plantea provocadoramente Esteva, “los marginados por la sociedad económica en la era del desarrollo están cada vez más dedicados a marginalizar la economía” (2009: 20).

Con la consolidación de ‘la economía’ desde finales del siglo XVIII en adelante, tenemos en su sitio una serie de desarrollos cruciales estrechamente interconectados en la historia cultural de Occidente, a saber, el individuo, la realidad objetiva, la ciencia como verdad (la racionalidad) y la autorregulación de los mercados. La amalgama individuo~ ~real~ciencia~economía (mercado) constituye el parámetro por defecto de mucha parte de la vida socio-natural en



la modernidad tardía; son construcciones históricas, sin duda, pero también creencias profundamente arraigadas en nuestra existencia cotidiana debido a los procesos y prácticas sociales dominantes que las mantienen en su lugar, y sin las cuales no podemos funcionar.

Elas revelan nuestro compromiso con el individualismo, el objetivismo y el economismo. Requeriría una transformación ontológica relativamente profunda de nuestra parte alterar este parámetro o forma de ser automática o por defecto (default setting), por no hablar de los niveles colectivos. Este es también el conjunto de constructos que se han ido difundiendo por todo el mundo con el colonialismo, el capitalismo, el desarrollo y la globalización neoliberal.

No podemos achacarle todo este proceso histórico a la tradición racionalista, por supuesto, como puede quizás ya intuirse, estos procesos están profundamente entrelazada esa racionalidad y la ontología que se le asocia. A este tema dedicamos el siguiente segmento de esta sección.



## Cuestiones y problemas con los dualismos ontológicos

Los interrogantes de la ontología fueron soslayados en mucha parte de la teoría contemporánea después del “giro lingüístico”, los debates sobre la epistemología, y los subsiguientes desarrollos post estructuralistas. Sin embargo, la relación entre entendimiento y ontología ha sido central a tradiciones filosóficas como la fenomenología, y quizás no sea sorpresa que el interés por la ontología (más allá de la epistemología) esté regresando en algunas áreas de la teoría social y en campos como la geografía y los estudios de ciencia y tecnología.

Parte de este retorno se debe a tendencias intra-académicas, pero buena parte de él halla sus fuentes en temas de interés y movimientos sociales y ecológicos fuera de la academia, y es importante tener ambas fuentes presentes.

Winograd y Flores definen la ontología simplemente como ocupada con “nuestra comprensión de lo que implica existir para algo o alguien” (1986: 30). Tal comprensión, sin embargo, es histórica y específica de la cultura (y la especie); “hasta el biólogo más convencional ... tendría que admitir que hay muchas maneras en las que es el mundo —ciertamente aun diferentes mundos de experiencia— dependiendo de la estructura del ser involucrado y de los tipos de distinciones que es capaz de hacer” (Varela, Thompson y Rosch, 1991: 9; énfasis añadido). Así, la ontología tiene que ver con los supuestos que hacen diferentes grupos sociales sobre los tipos de entidades que se asume existen “en el mundo real”.

Nótese que esta definición no supone una firme posición realista (una realidad subyacente común o universal), pero esto no significa en absoluto que “la mente” construya el mundo (una especie de subjetivismo); la definición intenta acceder a la existencia de múltiples mundos sin negar lo real. Nuestros puntos de vista ontológicos sobre lo que el mundo es, lo que somos, y cómo llegamos a conocer el mundo definen nuestro ser, nuestro hacer y nuestro conocer —nuestra historicidad—.

Para trazar estas dimensiones, es útil proporcionar una definición de ontología más compleja, como la sugiere Blaser (2010). Esta definición nos permitirá también refinar nuestra crítica epistémico-política del racionalismo y el dualismo mientras hace visible la existencia y el resurgimiento de los mundos relacionales.



Aquí es importante tener presente la diferencia entre la epistemología (refiriéndose a las reglas y procedimientos que se aplican a la producción de conocimiento, incluyendo lo que cuenta como conocimiento y el carácter de dicho conocimiento), la episteme (la configuración amplia y en su mayor parte implícita del conocimiento que caracteriza una sociedad y un periodo histórico particulares, y que determina de manera significativa el conocimiento producido sin la conciencia de quienes lo producen), y la ontología<sup>7</sup>.

Blaser propone una definición en tres capas, donde la primera es la que ya se ha entrevisto: los supuestos sobre los tipos de seres que existen y sus condiciones de existencia —una especie de inventario de seres y sus relaciones—.

La segunda capa se refiere a las formas en las que dichas ontologías dan origen a configuraciones socio-naturales particulares: cómo “se realizan”, por así decirlo, en mundos; en otros mundos, las ontologías no preceden ni existen independientemente de nuestras prácticas cotidianas. Finalmente, las ontologías a menudo se manifiestan como historias, y estas hacen más fácil identificar los supuestos subyacentes. Esta capa es ampliamente corroborada por la literatura etnográfica en mitos y rituales (de creación, por ejemplo).

También existe en las narrativas que nosotros, los modernos, nos decimos sobre nosotros mismos, y que repiten una y otra vez los políticos en sus discursos, o invariablemente en la presentación de las noticias de las 6:00 de la tarde sobre “lo que pasa en el mundo”.

Ese “lo que pasa” se remite inevitablemente al conjunto ontológico fundamental individuo~ real~ciencia~mercado, es decir, al hecho de que nos vemos como sujetos autosuficientes que confrontan un mundo conformado por objetos que existen por sí mismos los cuales pueden manipular a voluntad. En resumen, de lo que informan CNN o la BBC, desde una perspectiva ontológica, es del estado de este conjunto, y desde esta perspectiva (incluyendo amenazas a ella; si bien estas se traducen invariablemente en las mismas categorías, nunca se les permite desplazarse demasiado lejos a otros mundos culturales).

Tomaría más tiempo demostrar que este argumento se sostiene para todas las áreas de la vida social; por ejemplo, la separación que hacen los modernos entre naturaleza y cultura, y el hecho de ver la naturaleza como inerte, da forma al modelo agrícola agroindustrial que, desde el tiempo de las plantaciones es-



clavistas (y, digamos, la ciencia forestal en Alemania en el siglo XVIII) hasta las semillas transgénicas de hoy promocionadas por las grandes empresas agroindustriales se han vuelto dominantes en muchas partes del mundo. Desde una ontología relacional, algo como una “plantación” de un solo cultivo producido con ánimo de lucro y el mercado no tiene mucho sentido.

Esa otra ontología se realiza en prácticas de cultivo más similares a lo que tradicionalmente han hecho los campesinos (múltiples cultivos, con producción para subsistencia así como para el mercado, un paisaje diverso, etc.), o a los tipos de sistemas agrícolas localizados, orgánicos, resilientes y democráticos que proponen los agroecologistas de hoy como la salida a la crisis alimentaria. Pero esto ya se adelanta en la historia de la relacionalidad, y es hora de decir algo más general sobre el dualismo antes de pasar a la sección siguiente.

Varios autores hacen énfasis en tres dualismos fundamentales en lo que he llamado aquí la forma dominante de la euromodernidad: la escisión entre naturaleza y cultura, entre “nosotros” y “ellos” (o el Occidente y el Resto, los modernos y los no-modernos, los civilizados y los salvajes, etc.), y entre sujeto y objeto (o el dualismo mente/cuerpo). Es bien conocida la caracterización que hace Latour de las primeras dos escisiones como centrales a la constitución de la modernidad (1993). Blaser añade que la segunda separación es a su vez esencial para la construcción y el funcionamiento de la primera, y se refiere a ella como ‘la separación colonial’.

Este no es el lugar para trazar la genealogía de tales escisiones; baste mencionar que ecologistas y feministas, por ejemplo, hacen énfasis en las escisiones mente/cuerpo y naturaleza/cultura como fundacionales a las culturas patriarcales, las formas de ciencia reduccionistas, formas de ser incorpóreas y la crisis ecológica actual.

Los académicos discrepantes hindúes que se mencionaron arriba hacen énfasis en el modelo violento de desarrollo que viene del binario mente/cuerpo peculiar a la tradición racionalista; algunos biólogos sostienen que los binarismos dominantes han llevado a una reducción de la complejidad en nuestras explicaciones del mundo, con consecuencias importantes para nuestra comprensión de dicho mundo, y nuestras interacciones con él, y así sucesivamente. La literatura es inmensa, pero aquí de nuevo quiero identificar propositivamente tres puntos que rara vez se destacan o siquiera se marcan en la academia euroestadounidense.



El primer punto es que el problema no es que los dualismos existan, después de todo muchas sociedades se han estructurado alrededor de dualidades, si bien en la mayoría de los casos se tratan estas en términos de complementariedad y según pares no jerárquicos. El problema es con las formas como se trata culturalmente dichas separaciones, en particular las jerarquías establecidas entre los pares de cada binario, y las consecuencias sociales, ecológicas y políticas de tales jerarquías.

En el argot de una perspectiva latinoamericana actual, se conoce este rasgo como “colonialidad”, y se lo considera una característica central del sistema mundo moderno/colonial que apareciera con la Conquista de América, el mismo que supuestamente puso el mundo europeo en la cúspide de la civilización. Un rasgo central de esta colonialidad del poder es la clasificación jerárquica de las diferencias, que lleva a la supresión, devaluación, subordinación o incluso destrucción de formas de conocimiento y de ser que no se ajusten a los preceptos de la forma dominante de modernidad derivada de lo europeo; dichos sistemas de clasificación se convirtieron en el meollo de los proyectos para dar pie a la ‘civilización’, la ‘modernidad’, y, más adelante, el ‘desarrollo’ en mucha parte de Asia, África y Latinoamérica.

En síntesis, no hay modernidad en ningún lugar sin esta colonialidad; colonialidad que también implica un eurocentrismo profundo y dominante —una representación hegemónica y un modo de conocer que reclama la universalidad para sí mismo, derivada de la posición percibida de Europa como centro.

Un corolario de esa conceptualización de modernidad/colonialidad como un entramado inextricable es que el proceso mismo de enactuarla siempre crea tipos de ‘diferencia colonial’ —confrontaciones, zonas fronterizas, procesos de resistencia, hibridación, reafirmación de la diferencia cultural, o lo que se quiera— donde las formas dominantes modernas no logran realizarse como tales, revelando simultáneamente la arbitrariedad (y a menudo la brutalidad) de muchos aspectos del proyecto moderno, y las múltiples reivindicaciones de pluriversidad; en el argot de la perspectiva decolonial, a esto se le llama ‘mundos y conocimientos de otro modo’.

Discutiremos más adelante las implicaciones de la diferencia colonial para el diseño ontológico y los diseños para el pluriverso<sup>8</sup>.



La filósofa ambientalista y feminista australiana Val Plumwood ha trazado las implicaciones de los dualismos dominantes en términos de lo que llama la crisis ecológica de la razón. Para ella, la crisis ecológica es una crisis “de lo que la cultura dominante ha hecho de la razón” (2002: 5). Esta forma de racionalidad, que reclama el dominio sobre la naturaleza, se funda en múltiples ‘centrismos’ (antropocéntricos, autocéntricos, eurocéntricos, androcéntricos), y ha producido, en la era de los mercados globales, ‘monstruos raciogénicos’.

Ciega a nuestro enraizamiento (embededness) ecológico, esta cultura centrada en la razón apoya formas elitistas de poder, refuerza la ilusión del individuo autónomo e idolatra un racionalismo económico que consolida la masculinidad e invisibiliza la agencia de grupos no humanos y subordinados. Más que depender de “las mismas cultura elitista y racionalidad desarrollista que nos llevó al desastre” (16) en primer lugar —en otras palabras, más que de una intensificación de la misma cultura centrada en la razón, como lo proponen soluciones como la ‘economía verde’— su propuesta es por otra forma de racionalidad (no dualista, no colonialista) que sitúe la práctica humana en la ecología y a los no humanos en una ética de respeto y responsabilidad (véase también Leff, 1998/2002, con un argumento y una propuesta similares).

La segunda observación es que estos tres notorios dualismos se resuelven en toda una serie de otras escisiones, incluyendo (no es una lista exhaustiva) los siguientes: humano y no humano; vivo (vida/orgánico) e inerte (materia/inorgánico); razón y emoción; ideas y sentimiento; lo real y sus representaciones; lo secular y lo sagrado; lo secular y lo espiritual; lo que está vivo y lo que está muerto; lo individual y lo colectivo; la ciencia (racionalidad, universalidad) y no ciencia (creencia, fe, irracionalidad, conocimientos específicos de una cultura); hechos y valores; desarrollado y subdesarrollado.

Una característica relacionada es que en ambos mundos académico y social/activista parecemos estar presenciando un renovado interés en el lado subordinado de los dualismos en todo un espectro de sus manifestaciones, una especie de ‘retorno’ de los lados ‘reprimidos’ de los pares como dimensiones importantes de lo que constituye la vida misma —por ejemplo, la creciente atención a las emociones, sentimientos, lo espiritual, la materia, los conocimientos no científicos, el cuerpo y el lugar, los no humanos, la vida inorgánica, la muerte y demás.



Más aún, este resurgimiento de lo reprimido es considerado por muchos como necesario para abordar de manera efectiva crisis interrelacionadas de clima, alimentos, energía y pobreza. En conjunto, pueden verse los recientes énfasis como una representación de un campo ontológico-político emergente con la capacidad de reorientar la práctica cultural y social en formas que claramente promueven las metas cruzadas de la sostenibilidad ecológica, el pluralismo cultural y la justicia social.

Proponemos la hipótesis de que este proceso equivale a una activación política de la relacionalidad (Blaser, De la Cadena y Escobar, 2009)<sup>9</sup>. Dicha activación puede inferirse de los desarrollos en campos como los activismos agro-alimentario y ambiental locales, la educación superior y vocacional, el emprendedurismo y las economías alternativas, las tecnologías digitales, algunas variedades de ambientalismo urbano y tecnologías verdes, así como de perspectivas y redes emergentes para el ‘decrecimiento’ en el Norte Global y para ‘alternativas al desarrollo’ y el Buen Vivir en el Sur Global; actores que operan en estos distintos campos están elaborando un léxico para una transición cultural y ecológica sustancial, impulsada en parte por un énfasis en formas de ser y de hacer no dualistas, post capitalistas y no liberales.

Las perspectivas académicas críticas que podría decirse que caen en este proyecto general de desestabilizar los dualismos han ido creciendo durante la última década, en mayor medida bajo los rubros de los enfoques post constructivistas, post dualistas, neo realistas y post humanos; podría decirse que son también post post-estructuralistas. El post-estructuralismo proporcionó poderosas herramientas para hacer etnografía de extensos terrenos de producción distribuida de lo real; al hacerlo, sin embargo, podría decirse quizás que disolvió demasiado (estructuras, identidad, fundamentos, esencias, universales, historias naturalizadas), pero no ha sido igual de efectivo en la reconstrucción de nuestra comprensión de los aspectos claves que corroyó.

Más explícitamente relacionadas con la epistemología y la ontología, las perspectivas más recientes buscan trascender los límites de los análisis deconstructivo y discursivo aventurándose en el proyecto positivo de cómo puede ser —y entenderse— el mundo de otro modo; al hacer esto, ofrecen nuevos conceptos, preguntas y recursos. Algunos de estos trabajos intentan teorizar la productividad de la vida en todas sus dimensiones —su “vibrante” y “masiva” materialidad (Bennet, 2010; Coole y Frost, eds., 2010), las cuales permanecie-



ron previamente sin teorizar si no desapercibidas, y la ineluctable inmanencia e intensidad de la vida (por ej., Luisetti, 2011); otros subrayan la gran variedad de agencia asociada con los no humanos y las múltiples formas como el mundo logra configurarse (teoría del actor-red; e.g., Law, 2004; Latour, 2007); otros vuelven a aspectos de la corporización y y la corporalidad mediante los cuales los sujetos se construyen a sí mismos y sus mundos (por ej., Grosz, 2010); exploran la vida social desde los ángulos de la temporalidad, la apertura y el devenir (Connolly, 2011); o desarrollan novedosas conceptualizaciones de relaciones y comunidades entre especies (por ej., Haraway, 2008).

Algunas tendencias relacionadas se centran en repensar la cognición con el fin de subrayar la contingencia radical de toda la realidad (Sharma, 2011); explorar las formas como puede extenderse la cognición mediante acoples bio-técnicos soportados por tecnologías digitales (Halpin, Clark y Wheeler, 2010)<sup>10</sup>; discuten la emergencia ontológica desde la perspectiva de la neo cibernética (Clarke y Hansen, 2009); y extraen implicaciones de la afirmación de la percepción capacidad para percibir de todos los seres vivientes no solo en términos de cómo entendemos la conciencia como una propiedad profusamente distribuida de todos los seres, sino cómo el mundo (desde la tierra hasta nuestros cuerpos y nosotros mismos) es co-creado incesantemente por flujos de energía y materiales (Sagan, 2011), que en ocasiones también se consideran en términos de una fuerza espiritual que permea aun lo que los modernos consideran el mundo inanimado (TallBear, 2011)<sup>11</sup>.

Eso me lleva al tercer aspecto de la preocupación creciente con los dualismos. Esta es la medida a la que las tendencias descritas tan a la ligera anteriormente pueden verse como cuestionando la episteme de la teoría social moderna. Si se asume que dicha episteme está estructurada por unas cuantas prácticas centrales principales<sup>12</sup>, la cuestión deviene si las tendencias emergentes son capaces de desestabilizar este espacio epistémico en formas más significativas que lo que ha sido el caso con las teorías críticas hasta ahora, o si más bien continúan funcionando dentro de él.

En términos generales, los recientes enfoques apuntan a ir más allá de una ontología y una epistemología de sujetos y objetos y señalar las falencias de una política derivada de tal noción dualista.

Hay entonces mucho por aprender de ellos. Centrándose en el aspecto reprimido de los dualismos, se dirigen a las fronteras de la tabla de la teoría social occidental (en el sentido foucaultiano); pero, uno puede preguntarse si, al seguir apelando a nociones logocéntricas, se quedan atrapados en la tabla. Para explorar esta pregunta, y para comenzar a concluir esta sección, vuelvo rápidamente al argumento de Varela sobre las falencias de los estilos de pensamiento racionalistas.



## El avance de Varela: en los límites de la teoría social moderna.

Para Dorion Sagan, los enfoques modernos en las ciencias sociales y naturales han “bloqueado la mayor parte del mundo” (2011: 1); por consiguiente, lo que estamos presenciando en el giro a los estudios animales, no humanos y post humanos es el retorno de todos esos aspectos reprimidos de los sistemas vivos y no vivos que hacen posible la vida. Respondiendo a Sagan desde una perspectiva de ‘la metafísica indígena norteamericana’ de Vin Deloria, Kimberly TallBear sostiene que algunas de estas tendencias y categorías aún dotan a los no humanos de vidas políticas y biográficas similares a las humanas que asumen puntos de vista de algún modo independientes y, sobre todo, que aún son inadecuadas para describir todas las relaciones entre seres.

Ella también nos lleva a pensar en las maneras como algunas de las tendencias vanguardistas reproducen algunos de los binarios modernos, incluyendo el de la vida y la no vida, que dan lugar a la exclusión de, digamos, piedras, árboles o truenos de su estado como fuerzas efectivas en el mundo, e incluso quizás como dotados de percepción (véase también Bird-Rose 2008; Godwin, 2007 sobre la ‘panconciencia’ o pansentience).

Pese a sus esfuerzos, ¿siguen las tendencias recientes sosteniendo en cierto modo una noción intra-moderna (principalmente euro americana) del mundo (como podrían argumentar los teóricos descoloniales)? ¿Siguen funcionando dentro de una episteme renovada en gran parte, pero aún principalmente occidental/moderna?<sup>13</sup>

Como hipótesis provisional, sostengo que la dependencia de formas de racionalidad de larga data y del análisis logocéntrico siguen siendo centrales a la producción académica crítica (¡incluido este artículo!), y que pese a su notoria productividad, tiene consecuencias en cómo pensamos nuestra vía de salida o más allá de las ontologías dualistas. Para desarrollar esta hipótesis, aunque de manera rudimentaria, comienzo haciendo memoria del argumento de Varela y coautores sobre los límites de la racionalidad abstracta y su insistencia en unir la reflexión y la experiencia.



Esto es precisamente lo que la fenomenología intentó hacer, pero —sostienen Varela, Thomson y Rosch— no logró responder las preguntas radicales que planteó. ¿Por qué? Su respuesta es relativamente simple, pero las implicaciones tienen grandes repercusiones. La fenomenología se resquebraja precisamente porque su análisis de la experiencia se mantuvo “muy en la corriente dominante de la filosofía occidental... hizo énfasis en el contexto pragmático, corporizado de la experiencia humana, pero en una forma puramente teórica” (1991: 19).

¿Podría esta aseveración —la de que la fenomenología era aún “filosofía como reflexión teórica” (20) y que, de manera más general, “aun cuando recientemente se ha vuelto muy vanguardista criticar o ‘deconstruir’ el punto de vista del cogito, los filósofos aún no parten de la práctica básica responsable de él” (p. 28; énfasis en el original)— aplicarse a la teoría social en conjunto, quizás incluso a aquellas tendencias que cuestionan sus dualismos estructuradores?<sup>14</sup>

Aunque dicha pregunta se mantendrá abierta en este artículo, podemos hallar claves para la discusión posterior del problema en la ‘maniobra’ propuesta por Varela, Thomson y Rosch: “Lo que estamos sugiriendo es un cambio en la naturaleza de la reflexión de una actividad abstracta, descorporizada a una reflexión corporizada, de atención plena (mindful) , abierta. ... Lo que esta formulación busca transmitir es que la reflexión no es solo sobre la experiencia, sino que la reflexión es una forma de experiencia en sí. ...

Cuando se hace la reflexión de esa forma, puede romper la cadena de los patrones de pensamiento y percepciones habituales, de manera que pueda ser una reflexión abierta, abierta a posibilidades diferentes a las contenidas en la representación actual que uno tiene del espacio de la vida” (26).

Ellos se refieren a esta forma de reflexión como una reflexión atenta, abierta y (contrario a lo que se intuiría desde la perspectiva del dualismo mente/cuerpo), corporizada. En otras palabras, para estos autores, la reflexión teórica no tiene que ser —o no solo— abstracta e incorpórea.

El segundo elemento en su formulación sobre el resquebrajamiento de la fenomenología, y el paso realmente audaz, es sugerir que “necesitamos ampliar nuestro horizonte para abarcar tradiciones no occidentales de reflexión sobre la experiencia” (p. 21; véase también Varela, 1999), incluyendo la filosofía en culturas diferentes a la nuestra.



Ellos hallan una vía convincente en una de estas tradiciones, la sofisticada y antiquísima filosofía budista de la mente, en particular su método para examinar la experiencia llamada meditación de presencia plena y conciencia abierta (*mindfulness meditation*), que precisamente trataba de devolver la mente desde la actitud abstracta a la situación de la experiencia de uno. Esto los lleva a la expansión del dominio de la ciencia cognitiva para incluir la experiencia directa y a la visión enactiva de la cognición, ya mencionada<sup>15</sup>.

Es importante recalcar que ninguno de los autores que estamos reseñando exige un rechazo absoluto de la racionalidad cartesiana ni de la razón centrada en el sujeto tan discutida por los filósofos *intra* modernos de la modernidad (por ej., Habermas, 1987); en lugar de ello, su defensa es por un debilitamiento de su predominio y un desplazamiento de su centralidad en el diseño del mundo y de nuestras vidas.

Esto se hace ya sea en el nombre de la reorientación de la tradición racionalista (Winograd y Flores), del fomento de formas de reflexión situadas y corporizadas (por ej., Varela), o de la imaginación de formas de racionalidad no dualistas que nos permiten resituar a los humanos en una comprensión ecológica de la vida (por ej., Plumwood, Leff).

Al hacerlo, estos autores están motivados por dos propósitos; el primero es apuntar a las consecuencias de los dualismos, en especial lo desconectados que normalmente estamos de muchos aspectos de la existencia cotidiana; el segundo, y quizás el más crucial para este artículo, es argumentar que la práctica de la transformación —es decir, el cambio radical de las maneras como nos encontramos con las cosas y las personas (por ej., Spinoza, Dreyfus y Flores 1997: 165)— es precisamente esto, es decir una práctica, y dar claves para este camino, sea la práctica budista, ecológica, política, o un enfoque de diseño reimaginado. Escuchemos dos declaraciones finales sobre el primer aspecto antes de concluir con una breve discusión sobre la relacionalidad.

La ambientalista neozelandesa Deborah Bird Rose ha refutado los dualismos de manera muy convincente; los dualismos occidentales, dice, sostienen “un bucle de retroalimentación (*feedback loop*) de desconexión creciente.

Nuestras conexiones con el mundo más allá del ser son cada vez menos evidentes para nosotros, y cada vez más difíciles de sostener y de experimentar



como reales” (Rose, 2008: 162)<sup>16</sup>. Una cierta desrealización surge en un plano paralelo a la desacralización que se desprende de la relacionalidad dualista. “Si la vida está siempre en conexión, y si esas conexiones se están destruyendo, como sucede en estos días en una proporción enorme, ¿qué ocurre con el resto de la vida?” (166). Ashis Nandy subraya el efecto de la ciencia institucionalizada en alimentar “la capacidad humana de aislar” y de fomentar formas insensibles de “cognición esterilizada” en los niveles individual y colectivo.

Todas las culturas, en su opinión, sin embargo, hallan medios para responder a las patologías de aislamiento, para desaislarse en diferentes formas, por así decirlo, incluyendo la religión (1987: 102-109). Pensando en la construcción de sociedades no opresivas (en formas que no las vuelvan, a sí mismas, órdenes nuevamente opresivos), es crucial así, para Nandy, tener en cuenta las “visiones de los débiles”, sus nociones de una buena sociedad y un mundo deseable, y sus declaraciones contra la uniformidad creada por la racionalidad dualista; sin embargo, esto tiene que ser efectuado teniendo presente que “su incapacidad aparente para soportar el pensamiento analítico, y su actitud defensiva y su timidez natural frente a las categorías cartesianas —contribuyen todas a su subvaloración” (p. 18). Aquí, explica una de las expectativas más recalcitrantes y dañinas del pensamiento dualista institucionalizado:

Existe una ley del más fuerte de las culturas en nuestros tiempos, que involucra todo diálogo de culturas, visiones y credos, y que trata de forzar el diálogo para atender las necesidades del Occidente moderno y sus extensiones en el no Occidente. Bajo cada diálogo de visiones subyace un diálogo oculto de desiguales...

Una cultura con un lenguaje de diálogo desarrollado y asertivo a menudo domina el proceso de diálogo y usa este para canibalizar la cultura con un lenguaje de diálogo de bajo perfil, acallado, más suave. La confrontación entonces arroja predeciblemente un discurso que reduce la segunda cultura a un caso especial —una etapa anterior o una visión simplificada— de la cultura con el lenguaje de diálogo asertivo (1987: 14, 15).

La advertencia que hace Nandy podría ayudar a explicar el resurgimiento de los fundamentalismos (como respuesta, en ocasiones violenta, contra la distribución desequilibrada de los recursos culturales en la economía política global del diálogo), o la reinterpretación de la subordinación cultural por parte de los



gobiernos latinoamericanos actuales cuando utilizan lenguajes modernistas de dominación en sus “negociaciones” con comunidades y movimientos indígenas, campesinas y negras que, históricamente, podría decirse que han tenido lenguajes de diálogo menos asertivos.

Esta noción también sirve como crítica a las llamadas metodologías de “resolución de conflictos” desarrolladas en lugares como la Universidad de Harvard y exportadas a todo el mundo, o estrategias para “construir democracia” en regiones “post-conflicto”. En todos estos casos, los aparatos de diálogo asertivos (occidentales, supuestamente racionales) operan como tecnologías políticas para subyugar otras visiones de paz, diálogo y vida. Este es uno de los ejes más importantes sobre los cuales discutir el renovado interés en las visiones culturales, las civilizaciones y el diálogo intercultural como complejos proyectos ontológicos y políticos, como tendremos oportunidad de discutirlo en la parte IV.



## Relacionalidad

Si no es el dualismo, si la vida está siempre en conexión, ¿entonces qué? La respuesta obvia inmediata a la desconexión, el aislamiento y demás, por supuesto, es reconectarse —con los otros, los cuerpos, el mundo no humano, la corriente de la vida (por ej., Macy, 2007). Una respuesta que surge a la problemática de la des/reconexión es la relacionalidad. Hay muchas formas de entender la relacionalidad.

El dualismo mismo es una forma de relacionalidad, pero una que, como lo hemos visto, asume la preexistencia de distintas entidades cuyas esencias respectivas no se consideran fundamentalmente dependientes de su relación con otras entidades —existen en y por sí mismas—. Las teorías de redes implican un esfuerzo más serio de tener en cuenta el rol de las interrelaciones en la constitución de las cosas y los seres.

Muchos enfoques de redes, sin embargo, aun presuponen la existencia de objetos o actores independientes previos a la conexión en redes, y pese a su empuje hacia el pensamiento topológico vuelven a caer en geometrías euclidianas de objetos, nodos y flujos. ¿Es posible desarrollar una noción de relacionalidad más profunda, una en la que 'la relación' (por ej., Strathern, 1991) radicalmente permee todo el orden de cosas?

Esto es sin duda lo que los debates recientes proponen hacer. Además de mencionar algunas de las principales fuentes para este pensamiento, es útil tener un sentido de lo que esta noción de relacionalidad más radical podría conllevar.

Un principio general que me parece útil es que una ontología relacional es aquella en la cual nada preexiste a las relaciones que la constituyen. En estas ontologías, la vida es interrelación e interdependencia de cabo a rabo, siempre y desde el comienzo. El budismo tiene una de las nociones más concisas y potentes en este aspecto: nada existe por sí mismo, todo interexiste, nosotros intersomos con todo en el planeta. Este principio de interser ha sido ampliamente desarrollado en el pensamiento budista<sup>17</sup>.



Una forma diferente de mirarlo, desde la perspectiva de la biología fenomenológica, es la noción de que hay una “coincidencia ininterrumpida de nuestro ser, nuestro hacer y nuestro conocer” (Maturana y Varela, 1987: 35); en otras palabras, hay una profunda conexión entre la acción y la experiencia, lo que a su vez instila cierta circularidad en todo el conocimiento, lo que Maturana y Varela resumen con la fórmula, “Todo hacer es conocer, y todo conocer es hacer” (p. 26), o al decir que “cada acto de conocimiento da a luz un mundo” (26).

Esta coincidencia de ser~hacer~conocer implica que estamos profundamente inmersos en el mundo junto con otros seres conscientes, que son de manera similar e ineluctable conocedores-hacedores en la misma medida que nosotros mismos.

En términos más académicos, y esta ha sido una de las corrientes más fascinantes de la investigación antropológica desde la década de 1960 si no antes, los antropólogos ecologistas han mostrado mediante el trabajo de campo etnográfico que muchos grupos del mundo no basan su vida social en la distinción entre ‘naturaleza’ y ‘cultura’ (o humanos y no humanos) o por lo menos no en las maneras como lo hacen los modernos. En muchas culturas, por el contrario, más que separación, podría decirse que hay continuidad entre los dominios biofísico, humano y supernatural.

Lo mismo vale para la (falta de) separación entre ‘el individuo’ y ‘la comunidad’, como existen en el Occidente moderno. Muchos grupos no basan su ser social en la idea de un individuo autónomo y discreto; en estos casos, podría hablarse con más propiedad de regímenes de persona relacional, en el las personas existen en relación con las demás tanto como con, digamos, los ancestros, seres espirituales, seres naturales, y demás (e.g. Battaglia, ed., 1995).

Los antropólogos que trabajan con grupos indígenas en el Amazonas o en Norteamérica, con grupos aborígenes en Australia o con diversos grupos en Melanesia—incluyendo figuras claves, como Tim Ingold, Marilyn Strathern, Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro, pero también muchos otros en muchos países— han descrito abundantemente los modelos locales de naturaleza que subyacen a mundos relacionales ontológicamente vibrantes. Restrepo (1996), Ulloa (Ulloa, Rubio, y Campos, 1996; Ulloa, 2006) y Vargas (1993), por ejemplo, han brindado convincentes relatos de los modelos locales de naturaleza de algunos de los grupos negros e indígenas en la región de la selva tropical del



Pacífico colombiano y sus mundos relacionales; pese al hecho de que todos estos grupos están por supuesto permeados por imaginarios modernos, podría decirse que son mundos en movimiento por la defensa de sus territorios y su diferencia (Escobar, 2008). En otras palabras, estos grupos toman parte en la activación política de la relacionalidad.

Existen, por supuesto, muchas otras fuentes que deberían ser reconocidas como inspiraciones del pensamiento relacional. Las fuentes para el pensamiento relacional no se limitan al no Occidente. Hay fuentes importantes en lo que puede llamarse 'occidentales alternativos' o 'modernidades no dominantes', algunas de las cuales ya se han mencionado (para no adentrarnos en los mundos relacionales que se están creando o se crearán aun en las áreas más urbanas en el Norte Global como resultado de compromisos de activistas ecológicos y culturales).

El biólogo Brian Goodwin (2007), por ejemplo, habla de una ciencia 'Goeteana' de las cualidades que reconoce la importancia de los sentimientos y las emociones como fuentes importantes de creación de conocimiento, y como esenciales para 'sanar nuestra fragmentada cultura' (véase también Kaufman, 2008, sobre la necesidad de ir más allá del dualismo razón y fe). Tradiciones filosóficas o estéticas más antiguas de Occidente están siendo invocadas por algunos académicos y, en menor medida, por activistas en su búsqueda de perspectivas no dualistas, como lo atestigua el renovado interés por las obras de Spinoza, Bergson, Whitehead, pragmáticos como James y Dewey, y los escritos sobre la naturaleza de los románticos americanos, ya mencionados<sup>18</sup>.

El paisaje de las exploraciones sobre el no dualismo se torna así rico y amplio, sin duda una señal de los tiempos, del hecho mismo de que "Todas nuestras historias están perdiendo su fuerza hoy en día gracias a la tierra" (Rose, 2008: 166). Es también una reflexión del hecho de que nadie actúa realmente como un puro juguete cartesiano de cuerda; en términos fenomenológicos, simplemente no podemos; nos rehusamos a dividir la vida según divisiones fijas.

El ímpetu de re/conectarse (social, ecológica, espiritualmente) está siempre allí, y lo activamos a diario de muchas formas, aun en nuestras relaciones por lo demás objetificantes con el 'mundo natural' (por ej., al cultivar plantas en nuestro jardín o una huerta casera) o cuando, perturbando las constante fronteras que creamos cuando actuamos como 'individuos' en la mayor parte de escenarios contemporáneos, las relativizamos al orientarnos hacia los otros.



Queda la pregunta, sin embargo: ¿Qué significaría desarrollar una práctica personal y colectiva de interser? ¿Cómo innovamos con formas postdualistas de habitar el planeta que sean más amigables para la existencia continuada de todos los seres conscientes, formas en las que, para apoyarnos en la inspiradora frase de Thomas Berry, los humanos nos hagamos presentes para el planeta en una forma que sea mutuamente enriquecedora (1999: 11)? ¿Cómo participamos en las 'geografías de la responsabilidad' (Massey, 2004) que necesariamente implica nuestra interrelación constitutiva con todos los seres conscientes?

¿Pueden fomentarse en los escenarios contemporáneos más movidos por lo moderno? ¿Podemos hallar 'fuentes de no ser' (parafraseando a Taylor), y hacerlo no solo entre quienes viven 'bajo la sombra de la diáspora liberal' (el profundo concepto de Povinelli, 2001) en tierras distantes, sino entre aquellos de nosotros que habitamos los mundos liberales más densos?

Es posible que se objete que a fin de hablar sobre relacionalidad estoy introduciendo un nuevo binarismo (ontologías dualista y no dualista). La salida parcial de Deleuze y Guattari, creo, se aplica aquí (1987: 20-21): "Empleamos un dualismo de modelos solo para llegar a un proceso que desafía todos los modelos.

Cada vez, se necesitan correctivos mentales para deshacer los dualismos que no deseamos construir sino por los cuales pasamos. ... [los dualismos son] un enemigo completamente necesario, el mobiliario que siempre estamos reorganizando". En ocasiones, los 'correctivos mentales' no necesitan ser tan complicados como la teoría post post estructuralista querría que fueran; inusitados trastocamientos con simples advertencias podrían bastar.

Por ejemplo, podríamos preguntarnos por qué nosotros (teóricos críticos) somos tan proclives a hablar sobre 'modernidades alternativas', pero no podemos imaginar pensar en serio sobre 'tradiciones alternativas'.

Terminaré esta parte con un trastocamiento revelador hecho por Ashis Nandy, que debería hacernos detenernos y pensar en los usos creativos de dualismos en apariencia simplistas (la advertencia de Nandy aquí es evitar tradicionalismos de miras estrechas que demistifican la modernidad mientras remistifican 'la tradición,' y hacer posible el diálogo crítico, la interacción y la transformación mutua entre culturas dentro de una comunión intercultural genuina): Para Nan-



dy (1987), las patologías de la relación se han vuelto ya menos peligrosas que las patologías de la desconexión (Para hacer una paráfrasis, las patologías de la modernidad ya han demostrado ser más letales que las patologías de las tradiciones —ecológicamente por lo menos, esto parece una aseveración incontrovertible—).

Podría decirse que con la expansión progresiva de las formas dominantes de la modernidad, la 'humanidad' comenzó su travesía cultural, existencial y política hacia el dualismo ontológico. Partiendo de una historia local en algunos rincones de Europa, esta travesía evolucionó en un 'diseño global' (Mignolo, 2000). ¿Es posible, entonces, reorientar tal tradición, y redirigir el viaje en una dirección totalmente distinta (como sin duda está sucediendo ya en tantas formas)?

¿Es esto de lo que se trata la crisis ecológica y social planetaria, o por lo menos una de sus dimensiones importantes? ¿Puede el diseño desempeñar un rol en tal reorientación tanto del trasfondo cultural que hemos descrito como del viaje mismo?



## Notas en las páginas

### Página 3

1. Una palabra sobre los autores en cuestión. Los tres principales son Humberto Maturana, Francisco Varela y Fernando Flores. Maturana y Varela son conocidos como los autores, desde finales de la década de 1960, de la escuela chilena del cognitivismo. Como se aclarará, su principal intervención ha sido la propuesta de una teoría de la cognición que contrasta notablemente con las posturas establecidas. Más allá de la cognición, han propuesto todo un marco conceptual para comprender lo viviente, con base en la noción de la autopoiesis (auto-creación). Como lo anuncian en su conocido estudio (1980; publicado originalmente en español en 1973), su trabajo puede considerarse un original y completo sistema de pensamiento, una biología teórica. Mientras que Varela, en la década de 1980, buscó refinar su teoría mediante un diálogo con el budismo (véase Varela, Thompson y Rosch, 1991; Varela, 1999), Maturana siguió trabajando en lo que llama biología del amor —el amor como proceso biológico y social—. La raíz de su trabajo es su temprana investigación neurobiológica, pero tiene profunda influencia de la fenomenología. Aunque su trabajo es cada vez más reconocido en todo el mundo (siempre ha tenido seguidores en Latinoamérica), se mantiene relativamente marginal más allá de algunas líneas del cognitivismo, los sistemas y la cibernética, por no hablar de los estudios sociales y culturales (aun así, véase a Clarke y Hansen, eds., 2009, para ver una recopilación dedicada a la obra de Varela). El chileno Fernando Flores y el científico de los computadores Terry Winograd aplicaron a los computadores las teorías de Maturana y Varela, así como las de Heidegger y Gadamer, proponiendo un nuevo enfoque de diseño, al que llamaron diseño ontológico, que es un tema de interés central de este artículo (Flores y Winograd, 1986; véase la sección siguiente). Flores también ha colaborado con filósofos en su esfuerzo por desarrollar marcos no cartesianos para la acción social (Spinoza, Flores y Dreyfus, 1997).

### Página 5

2. Los lectores familiarizados con la obra del filósofo Martin Heidegger obviamente reconocerán estas nociones (ser-en-el-mundo, estar inmerso o arrojado al mundo, y trasfondo del entendimiento). Igual con algunos de los conceptos de Gadamer y Merleau-Ponty. De nuevo, permítanme subrayar que aunque estas son fuentes importantes para Maturana y Varela, también lo es su conocimiento biológico, y en el caso de Varela, la filosofía budista de la mente.

**Página 8**

3. La literatura budista sobre la mente (y la literatura secundaria) es tan vasta que es casi absurdo mencionar alguna fuente particular. Sin embargo, para introducciones útiles a la cuestión de la mente por parte de un respetado maestro budista, que también se conecta seriamente con la obra de Varela, véase Mingyur Rinpoche (2007); para la noción de mindfulness e inter-ser, véase Nhat Hanh (1975, 2008). Un texto fundacional clave budista del siglo XII se encuentra, con comentarios contemporáneos, en Thrangu Rinpoche (2003, véase en especial el cap. 17 sobre la Perfección de la Sabiduría). Una guía clásica en el budismo tibetano para tratar sobre la inexistencia del ser y la libertad del apego al ego (una guía para la práctica del cultivo de la compasión conocida como Lojong) se halla en Kongtrul (2005).

**Página 8**

4. Varela, Thomson y Rosch se refieren a las variedades del cognitivismo realista y fundacionalista como atrapadas en “la ansiedad cartesiana” (se analizan en el cap. 7 de *The Embodied Mind* —publicada en español como *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Gedisa—).

**Página 11**

5. Aquí me baso en gran parte en Nandy (1987) y Nandy, ed. (1988). El grupo incluye, entre otros, a Shiv Visvanathan, Claude Alvares, algunos de los críticos del desarrollo como Rajni Kothari, D. L. Shet, y Smitu Kothari, y el iconoclasta ingeniero químico C. V. Sheshadry (“científico clasicista, un bicho raro que... vio la autobiografía, el laboratorio y la constitución como experimentos del pensamiento, un visionario que sintió que la India podría transformar las estulticias de la globalización en algo que afirmara la vida”, según Visvanathan, 2002). Visvanathan escribió una de las primeras etnografías de la ciencia del laboratorio (1985). Vandana Shiva y Veena Das se han estado asociadas de cuando en cuando con este grupo. Volveremos a ello en discusiones posteriores. Véase Nandy (2012) para breve declaración reciente sobre este programa de investigación.

**Página 12**

6. Los hitos de la invención de la ‘economía’ y su relación con el auge de los mercados ha sido trazado con elocuencia por Karl Polanyi, Louis Dumont, Fernand Braudel y Michel Foucault, así como por historiadores del capitalismo, como Maurice Dobb. Este es, por supuesto, un aspecto central de lo que Polanyi con tanto acierto llamara “la Gran Transformación” (1957).

**Página 15**

7. Foucault (1973) describe la episteme como “un inconsciente positivo de conocimiento”; él diferencia entre tres epistemes en la Europa post-renacentista, donde la última es la episteme moderna que se cristaliza a finales del siglo XVIII con la figura del “Hombre” como centro: El Hombre como fundamento, sujeto, y objeto de todo conocimiento. En esta episteme moderna, el análisis de la vida, el trabajo y el lenguaje asumieron las formas de la biología, la economía y la lingüística modernas, respectivamente. Esto es diferente de la epistemología; las ciencias naturales, sociales y humanas han visto tres epistemologías en contienda: la positivista (dominante en las ciencias físicas y naturales), la dialéctica (enfoques marxistas) y la constructivista.

**Página 17**

8. Para consultar una presentación de la perspectiva descolonial y un conjunto de referencias, véase Escobar, 2008, cap. 4. Los principales nombres asociados con ella son Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Dignolo, pero incluye una red de académicos, intelectuales y activistas, en particular de los países andinos y los Estados Unidos. Debe resaltarse que esta perspectiva no es la mista de la teoría postcolonial.

**Página 19**

9. El ‘nosotros’ aquí se refiere al trabajo en desarrollo sobre ontologías relacionales con Mario Blaser y Marisol de la Cadena; véase, por ej., Blaser (2010); De la Cadena (2010); Blaser, De la Cadena y Escobar (2009).

**Página 20**

10. Kriti Sharma acuña el concepto de ‘contingentismo radical’ para apuntar al hecho de que todas las cosas y seres están interconectados, en interacción e interdependencia —no hay nada que exista de manera intrínseca por sí mismo; ella acuña esto partiendo de la biología de la cognición, y también inspirada en el budismo; Halpin (Halpin, Clark and Wheeler 2010) se basa en Maturana y Varela y otros para reformular las llamadas “4 E” en el campo de la inteligencia artificial —la cognición como corporizada, enraizada, enactiva y extendida (embodied, embedded, enactive, and extended).—.

**Página 20**

11. Esta es por supuesto una lista parcial de las perspectivas, mayormente desde la teoría cultural (a ellas deberíamos añadir trabajos menos conocidos en geografía y antropología, por ejemplo; véase Escobar, 2010a, para una reseña de esta literatura). Junto con estas tendencias ha habido una renovada atención hacia ciertos autores (una nueva lista de influencias), incluyendo a



Spinoza, Bergson, Nietzsche, Whitehead, los pragmatistas (William James) y escritores románticos (Emerson, Whitman, Thoreau), Deleuze y Guattari, y Merleau-Ponty; algunos de estos autores también apelan a las teorías de la complejidad, evolucionista y otras de la biología (como las de Vernadsky, Teilhard de Chardin, Lynn Margulis, Susan Oyama) y el cognitivismo, incluyendo a Varela.

### **Página 20**

12. Creo que las siguientes prácticas son las más centrales en la episteme moderna en la que funcionan por igual las teorías dominantes y las sociales críticas: la parcelación de la complejidad ininterrumpida del flujo de la vida socio-natural en dominios supuestamente separados y autónomos, como 'la economía', 'la sociedad', 'la naturaleza', 'la cultura', 'el sistema de gobierno', 'el individuo' y demás; el asignar de una "disciplina" a cada uno de estos dominios, encargándoles la revelación de las verdades sobre cada una: la economía, la sociología, la psicología, la ciencia política, la antropología, etc.; y la existencia de tres enfoques y epistemologías principales: liberal, marxista y post estructuralista. Este espacio, por supuesto, siempre está siendo refutado desde fuera por movimientos artísticos y sociales (como romanticismo, anticolonialismo, surrealismo) y desde dentro por corrientes críticas. Sin embargo, mi argumento es que tomada en todo su conjunto la academia, incluyendo la teoría social y cultural crítica, reproduce de manera sistemática este espacio epistémico.

### **Página 22**

13. Una perspectiva estrictamente foucaultiana preguntaría si la figura del 'Hombre' que está en el centro de la episteme moderna ha sido desplazada de manera significativa de su centralidad. Solo puedo decir por ahora que la mayoría de tendencias aún muestran formas persistentes de antropocentrismo, androcentrismo y eurocentrismo. Mi argumento aquí, no obstante, compete a su dependencia de formas de logocentrismo.

### **Página 23**

14. En *Decolonizing Methodologies*, Linda Tuhiwai delibera reflexivamente sobre los riesgos en que se incurre cuando los pueblos indígenas usan la escritura académica para discutir su historia y su situación de opresión; al hacerlo, pregunta ella, ¿no corren el riesgo de escribir sobre los pueblos indígenas "como si en realidad estuvieran 'allá afuera', el 'Otro', con todo el bagaje que eso implica"? (Smith, 1999: 36). En otras palabras, ¿no llega esta especie de pensamiento dualista y logocéntrico a formar parte de nuestras representaciones? Como agrega la autora, "la escritura académica es una forma de selección, disposición y presentación del conocimiento. ... [refuerza y mantiene] un



estilo de discurso que nunca es inocente” (36). Creo que esta inquietud por la escritura logocéntrica es casi la de Varela. La condición de posibilidad de la escritura académica sigue siendo cierta razón (ratio) occidental, un rasgo que caracteriza a todo el sistema de las ciencias sociales y humanas en la episteme moderna (Foucault, 1973).

#### **Página 24**

15. Las conversaciones establecidas por estos autores entre la investigación occidental y budista sobre la mente, incluyendo el Dalai Lama, han sido muy fructíferos y relatados en diferentes libros y proyectos. Regresaremos a algunos otros aspectos de la propuesta en nuestra discusión del diseño ontológico.

#### **Página 25**

16. Los conceptos de Marx sobre el fetichismo y la alienación de la mercancía eran ya un argumento sobre la desconexión —en su caso, la invisibilidad del trabajo encarnado en la mercancía y su centralidad en la generación de ganancias.

#### **Página 27**

17. Es bien conocido el ejemplo de la ‘flor’ dado por el maestro budista Thich Nhat Hanh, que interexiste con la planta, el suelo, el agua, los insectos polinizadores, incluso el sol, que son todos esenciales para su existencia (e.g., Nhat Hanh, 1975, 2008). Debe agregarse que la meditación del budismo sobre la interrelación va de la mano con reflexiones de igual importancia sobre la interdependencia, la impermanencia y la compasión; solo entonces puede realizarse plenamente la comprensión del interser. El objeto último es poder practicar la interdependencia, no quedar atrapado en la reflexión filosófica sobre ello.

#### **Página 29**

18. A ellos podrían añadirse pensadores no dualistas de otros lugares del mundo que han tenido cierta resonancia en Occidente, como los maestros espirituales de India, Krishnamurti y Sri Aurobindo.

Este artículo está ya publicado en Colombia en la Revista Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.18: 15-42, enero-junio 2013. ISSN 1794-2489. Es parte de un texto mucho más largo sobre diseño ontológico, en inglés (disponible para descarga en <http://aescobar.web.unc.edu/>). Publicado con autorización del autor.



## Arturo Escobar

Profesor de antropología en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Sus intereses principales son: la ecología política, el diseño, y la antropología del desarrollo, los movimientos sociales, y la tecnología. Durante los últimos veinte años ha colaborado con organizaciones y movimientos sociales afro-colombianos en la región del Pacífico colombiano, particularmente el Proceso de Comunidades Negras (PCN). Su libro más conocido es *La invención del desarrollo* (1996, 2ª. Ed. 2012). Sus libros más recientes son *Territorios de Diferencia: Lugar, movimiento, vida, redes* (2010) y *Una minga para el postdesarrollo* (2010/2013).

Algunos de sus textos pueden ser consultados en <http://aescobar.web.unc.edu/>