

Pluriverso, simetría y conexiones parciales: implicancia política en las propuestas ontológicas de Williams James, Bruno Latour y Mario Blaser

EMILIANO PRADA¹
emiprada33@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos abordar la implicancia política de las propuestas ontológicas desarrolladas en algunas de las obras de autores que se consideran que se ubican dentro de la tradición pragmático-pragmatista y/o influenciados por ella. Comenzaremos el recorrido esbozando la tesis de uno de los padres fundadores y divulgador del pragmatismo americano, Williams James; sobre su desarrollo con respecto al universo pluralista, y “lo uno y lo múltiple” en contraposición a lo que él considera el racionalismo monista. Luego, abordaremos el análisis de Bruno Latour, uno de los pioneros y referentes del giro pragmatista en la disciplina sociológica de las década del 70’ y 80’ en Francia, sobre lo que significa “ser moderno” y su propuesta en torno al “relativismo relativista” –en contraposición a un relativismo cultural- en base (en parte) a la ontología pluralista planteada por James; para, finalmente, esbozar su apuesta cosmopolítica tomando como punto de referencia la propuesta de Isabelle Stengers. Por último, abordaremos la propuesta de Mario Blaser sobre una ontología política –o relacional- de conexiones parciales, que parte de la ontología plana de la Teoría Actor-Red y las cosmologías de los pueblos indígenas, en particular los *yshiro*; imprimiendo, así, un abordaje decolonial a la perspectivas pragmatistas.

¹ Estudiante de la Licenciatura en Sociología, UBA.

1. La simetría primordial del realismo dramático

*El universo de los materialistas sugiere una infinita fábrica insomne;
el de los hegelianos, un laberinto circular de vanos espejos,
cárcel de una persona que cree ser muchas, o de muchas que creen ser una;
el de James, un río. El incesante e irrecuperable río de Heráclito.
El pragmatismo no quiere coartar o atenuar la riqueza del mundo;
quiere ir creciendo como el mundo.*

Jorge Luis Borges

En el principio era la experiencia, y la experiencia era con el pluralismo, y la experiencia era pluralista; este era en el principio con el pluralismo. Así podríamos parafrasear el Génesis pragmatista de James. El autor, a lo largo de sus obras, comienza distinguiendo que en filosofía hay dos corrientes distintas de pensamiento: por un lado, el empirismo, y por el otro, y el racionalismo. Siendo muy breves, definimos en sus propias palabras, que el “empirismo significa el hábito de explicar los todos por las partes, y racionalismo significa el hábito de explicar las partes por los todos” (James, 2009b, p.16). Así pues, explica que el primero tiene más afinidad con las visiones pluralistas, ya que prima la multiplicidad, las conexiones y relaciones de las partes; mientras que el segundo, se inclina más hacia el monismo, ya que la totalidad explica la unión entre las partes. No obstante, si bien ambas corrientes son diferentes, y James se inclina más hacia el empirismo, considera que lo que tienen común es que “ninguna impugna en su fundamento su autoridad teórica general” (James, 2009b, p.151), de aquí radica la diferencia con su propuesta sobre el empirismo radical (James, 2020). Ahora bien, por otra parte, otro punto que nos interesa remarcar, es que las diferencias de estas dos corrientes no son solo conceptuales sino que, a su vez, suponen diferentes temperamentos. Así, los racionalistas son dogmáticos en sus afirmaciones, mientras que los empiristas se muestran más escépticos y abiertos a discusión (James, 2000). Tan crucial es este punto, que James afirma que “cada definición del universo no es más que la reacción de un carácter humano adoptada deliberadamente” (James, 2009b, p.23). Y esto nos parece central, ya que James no niega la unidad de las cosas, sino que rechaza la unidad absoluta *a priori*. Por eso, en vez de una “filosofía del absoluto” racionalista, esboza los principios de un empirismo radical, que como veremos más adelante presupone una ontología pluralista. James afirma que para la primera, el mundo es más que un conjunto: es un gran hecho “omni-incluyente”. En cambio, el empirismo radical no admite que se pueda experimentar la suma total y absoluta de las cosas, ya que la única forma que la realidad puede adoptar es diversa, múltiple, unificada solo de modo incompleta, como una

“forma-cada” y no como una “forma-todo”. Por su temperamento, la “filosofía del absoluto” plantea la unidad absoluta como dogma, como un presupuesto implícito y una necesidad lógica. Pero James enfatiza que lo que conceptualmente esta postula, la propia experiencia lo rechaza. Por un lado, en la experiencia suceden cosas que en la lógica no pueden suceder, y por el otro, las categorías y los conceptos no pueden modificar lo que sucede en la realidad. (James, 2009b). Por lo tanto, para nuestro autor, las distintas concepciones sobre el universo se basan en el mismo material de la experiencia, ya que es la única fuente, o mejor dicho, el único río, mar de sentidos: “nuestra madre en común” (James, 2009b, p.19) que disponemos para formar una imagen del mundo. En este sentido, James indica que “experiencia pura” es el nombre que él le da al flujo inmediato de vida que provee el material para nuestra reflexión posterior, de la cual se conforman nuestras categorías conceptuales (James, 2009b, p.208). En otras palabras, primero está la experiencia; luego su categorización y generalización, que tiene como función reducir la “confusión de origen”, pero nunca se da de manera inversa. Ahora bien, como buen pragmatista, James considera que los sistemas abstractos tienen un valor práctico, pero estos no son más que capturas de un momento del *continuum* de la experiencia, ya que “la esencia de la vida es su carácter continuamente cambiante; pero nuestros conceptos son todos discontinuos y fijos, y el único modo de hacerlos coincidir con la vida es superponiendo arbitrariamente en ella posiciones de detención” (James, 2009b, p.160). Así, un concepto significa un “eso-y-no-otro”; es un recorte que se fija y que excluye por definición. Por eso, cuando nos referimos al absoluto tomamos de modo integral el único “material universalmente conocido”. Por consiguiente, para James siempre desde un punto de vista queda un dato externo no asimilable desde otro punto de vista. Siempre queda un resto, externo, extraño, no asimilable. En conclusión, “no hay ningún punto de vista desde el cual el mundo pueda aparecer como un hecho absolutamente unitario” (James, 2009a, p.35).

Las dos corrientes filosóficas expuestas derivan, en parte, de cómo resuelven el problema de “lo uno y lo múltiple”, tema central para James, del cual considera que se puede saber más sobre una persona conociendo si es monista (considera que el mundo es uno) o pluralista (considera que el mundo es múltiple), que conociendo el resto de los opiniones que nos puede llegar a brindar sobre sí misma, ya que la inclinación por una o por otra acarrea consecuencias concretas. Ante este dilema: si el mundo es “uno o múltiple”, James plantea la necesidad de utilizar el método pragmático para poder “resolver disputas metafísicas que de otra manera podrían resultar interminables” (James, 2000, p.79). Este método consiste en ver las consecuencias prácticas, concretas, y someterlas a prueba. Utilizándolo, James parte de la hipótesis de que cada una de las dos alternativas puede considerarse apropiada o no sobre el mundo. No son verdaderas o falsas por definición conceptual o lógica, sino por su valor práctico. Por consiguiente, observa que este método

conlleva una actitud empirista, pero más radical, porque “las teorías se convierten en instrumentos en los que podemos apoyarnos, y no en respuestas a enigmas” (James, 2000, p.84). Con el método pragmático no se espera ningún resultado en particular, es más bien una actitud para orientarse, para ver lo que sucede más adelante, para ver las consecuencias. Por eso, considera que el temperamento del pragmatismo es completamente afable y mediador, ya que le da cabida a cualquier hipótesis para poder conocer su valor práctico. Entonces, tomando al monismo como hipótesis y no como absoluto, llega a la conclusión de que “las cosas que hayamos frente a nosotros son múltiples, y sin embargo una *como* el espacio que hay entre dos puntos que a la vez los une y los divide” (James, 2009a, p.302-303). Es una doble función que no contiene inconsistencia, en donde “la unidad y la multiplicidad se hallan absolutamente coordinadas” (James, 2000, p.134). A primera vista pareciera que hay más unión en todas las cosas de lo que parece, pero James indica que es precipitado afirmarlo dogmáticamente. En cuanto todas las cosas que se encuentran en conexión y unidas fallan, se presenta la multiplicidad del mundo. El mundo es uno en la medida que lo experimentamos concatenado a través de conjunciones y no como una totalidad monista; y es no-uno por otras tantas disyunciones. Por lo tanto, James afirma que lo que existe “no es ni un universo puro y simple, ni un puro y simple multiverso” (James, 2000, p.140). Pero en contraposición al monismo absoluto que niega la multiplicidad y afirma la unidad absoluta, el método pragmático le permite no emitir juicios previos y considerar que el pluralismo no tiene necesidad de un dogmatismo riguroso, ya que cuánta unión existe es algo que sólo se puede decir empíricamente. Se dice al final y no de antemano. Por consiguiente, el mismo temperamento o actitud pragmatista inclina a James a considerar que el mundo está imperfectamente unificado, y que tal vez lo sea así para siempre. En efecto, considera que el pluralismo defiende la legitimidad de la noción de “algunos”, cada parte está concatenada de algunas maneras, y de algunas maneras no (James, 2009b, p.57); el universo es continuo, se entrelaza en múltiples direcciones, no hay distinciones y definiciones claras. Así, para James el mundo pluralista es más similar a una república federal que a un imperio o un reino: una parte siempre está auto-gobernada, ausente y no reducida a la unidad.

En síntesis, la ontología pluralista que da cuenta James le permite demostrar que la hipótesis monista es válida en tanto parte de los particulares de la vida y no del dogmatismo absolutista (James, 2009b). Toma como punto de partida la experiencia múltiple, y su temperamento ante este escenario es anti-dogmático. De esto se trata la simetría primordial de la actitud pragmatista: trata de “iluminar con cierto realismo dramático aquello en que consiste la actitud en sí, y hacerla visible al lado de los dogmatismos de lo excelso” (James, 2009, p.25). Ahora bien, este temperamento afable a recibir todas las hipótesis y abierto a discusión, que postula la ontología pluralista de James, trae consecuencias políticas

concretas. Como parte de la tesis de que las cosas existentes están en un continuo haciéndose, “el acuerdo y al mediación son inseparables de la filosofía pluralista” (James, 2009b, p.195). Al no haber una trascendencia absoluta que habría que develar para explicar los mecanismos de nuestras acciones, la tarea resultaría más bien tratar de visualizar las consecuencias concretas de nuestras prácticas y creencias y, a partir de sus valores prácticos, ir moldeando el universo pluralista a través de acuerdos.

Ahora bien, se abre el interrogante de saber cuáles serían esas prácticas y creencias. Particularmente, cuáles son las prácticas y creencias específicas que dan cuenta del mundo moderno que habitamos. Ver si este todavía no es demasiado humano y, por lo tanto, los no humanos aún no llegan a brotar con fuerza suficiente para construir este pluriverso, siendo ellos ya parte activa. Creemos que algunos de estos interrogantes dan respuesta los análisis de Bruno Latour.

2. Aplanando los relieves de la ontología moderna

*Todos tenemos derecho a una segunda oportunidad;
los objetos también.*

Recicladocreativo.com

Uno de los padres fundadores de la sociología pragmática francesa, que recibió una influencia importante del pragmatismo americano, es Bruno Latour (Nardacchione, 2011). En su propuesta ontológica vemos una continuidad con la ontología pluralista desarrollada por James. Latour (2007), en una arista más sociológica (o asociológica, como propone en *Reensamblar lo social*) hace un análisis agudo sobre la modernidad. La hipótesis que plantea es que la palabra moderno designa dos conjuntos de prácticas distintas. El primer conjunto, la traducción – o mediación-, que crea mezclas e híbridos entre la naturaleza y la cultura; y el segundo, la purificación, que crea dos zonas ontológicas distintas entre los humanos y no humanos. Aunque contradictorio -porque lo que la primera enlaza, la segunda segmentariza y separa- estos dos conjuntos de prácticas se dan en simultáneo y suponen una paradoja, ya que cuanto más purificación se produce, más mediación se genera: cuando menos se piensa en los híbridos y más se los ignora, más posible se vuelve su cruce. Es decir, para Latour los modernos practican tanto la purificación como la mediación pero sólo reconocen la primera. Así pues, gracias a las garantías de la “Constitución moderna” se amplía la escala y las mediaciones de los híbridos, y se “acelera o facilita el

despliegue de los colectivos², pero no permite pensarlos” (2007, p.72). Es decir, ignora lo que permite.

En síntesis, esta es la especificidad de la modernidad: ignorar la proliferación de híbridos producidos por su tarea de purificación; en contraposición a los premodernos que se dedicaron a pensar sólo los híbridos (no distinguían entre naturaleza y cultura) prohibiendo su proliferación. Pero para Latour, sólo cuando prestamos atención a ambos conjuntos de prácticas –de purificación y de traducción- se despliega una actitud retrospectiva y nos damos cuenta que nunca fuimos modernos. Que nunca dejamos de relacionar y conectar lo humano y lo no humano.

Para Latour (2007) la modernidad elaboró dos grandes divisiones. Una interna, entre “Nosotros” -los occidentales- y “Ellos” -el resto no occidental-. Y otra externa, entre los humanos y no humanos. La primera deriva de la segunda. Es decir, separamos entre naturaleza y sociedad, y luego entre “Nosotros” y “Ellos”. Esto supuso que el polo de la naturaleza quedara como algo externo a lo humano. Algo a lo cual se puede acceder, y “Nosotros” -los occidentales-, somos los que tenemos el ticket de acceso a ella y luego le podemos contamos a los demás –a “Ellos”- de qué va la cosa. Pero como bien refiere Latour, nosotros somos los únicos que hacemos una diferencia entre naturaleza y cultura, ciencia y sociedad, mientras que los otros no.

Ahora bien, durante el siglo XX, desde la propia modernidad surgieron distintas posturas a adoptar con respecto a este escenario. Por un lado, emergió el “relativismo absoluto”, que supone a las culturas separadas e inconmensurables poniendo entre paréntesis la naturaleza y produciendo un “mundo cubetera”, sin jerarquía y sin contacto. Por otro lado, surgió el “relativismo cultural” en donde la práctica científica quedó siempre fuera del campo. Aquí las culturas se distribuyen como tantos puntos de vista sobre una única naturaleza. Latour pone como representante de esta postura a Levi-Strauss, y considera que termina cayendo en un “universalismo particular”, en el cual una cultura tiene acceso privilegiado a la naturaleza. De aquí, radica la propuesta de Latour sobre un “relativismo relativista” el cual “repara con el adjetivo la tontería aparente del sustantivo” (Latour, 2007, p.165), y su apuesta por una antropología simétrica, en donde el punto de partida es que todos los colectivos que constituyen naturalezas y culturas (ya no hay sociedad, un por lado, y naturaleza, por el otro) son semejantes, y lo único que varía es la dimensión de la movilización y de escala. En este sentido, la apuesta política es por la producción regulada y decidida en común de la proliferación de híbridos y una democracia extendida a las cosas mismas. Es decir, reificar públicamente lo que ya se hace pero, como dijimos, se ignora.

² “Latour utiliza la palabra colectivo para subrayar el trabajo continuo de recolección de asociaciones entre actores humano y no humanos” (Paschkes Ronis, 2016, p.10)

Partiendo de estas premisas, Latour (2014) le realiza una crítica a Ulrich Beck marcando que su cosmopolítica no implica ningún cosmos ni ninguna política. Considera que el cosmopolitismo de Beck es “un caso amable del internacionalismo filosófico europeo” (Latour, 2014, p.47). Latour le critica que toma el conflicto sólo al nivel de la cultura sin que entre en juego el cosmos y, por consiguiente, este multiculturalismo de Beck trae el supuesto “mononaturalista” del relativismo cultural: parte de la idea que hay una base en común que se encuentra allí y se comparte con todos, y el conflicto sería simplemente de matices respecto a esa base en común. En efecto, Beck utiliza como sinónimo cosmos y puntos de vista. Pues, si estos puntos de vista diferentes sobre un mismo mundo se conciliarían habría paz. Pero, para Latour esta mirada le pone un límite al número de entidades que se ponen a negociar y, a su vez, no incluye a todas las entidades no humanas. Además, supone que la naturaleza es universal y trascendente, y la ciencia es el árbitro del partido. Los otros sólo poseerían representaciones de la naturaleza tamizadas por su propia cultura. Pero como recuerda Latour, “el sinónimo que usaba William James para cosmos era pluriverso” (Latour, 2014, p.48), y este pluriverso requiere de una cosmopolítica. Por eso, siguiendo la propuesta de Stengers (2014), retoma este término haciendo énfasis en su composición:

“Para ella, la fuerza de un elemento corrige cualquier disminución de la fuerza del otro. La presencia de *cosmos* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *política* signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de *política* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *cosmos* signifique una lista finita de entidades que considerar. *Cosmos* protege contra la clausura prematura de *política*, y *política* contra la clausura prematura de *cosmos*” (Latour, 2014 p.48, énfasis en el original).

Lo que acá está en juego es la “hechura” (*make up*) del cosmos. Un mundo en común, como bien vimos con James en relación a las categorías, no es algo que nos precede, que están por detrás, sino es algo que hay que construir hacia adelante, y no por ser construido deja de ser real. Construido y real no son oposiciones. Lo real es construido constantemente, bien lo detallan Latour y Woolgar (1995) mostrando cómo se construye un hecho científico y cómo las entidades no humanas participan del mismo. Desde esta postura constructivista, una “cuestión de hecho” es un antropomorfismo (Latour, 2008a). Así como no hay una naturaleza universal, tampoco hay culturas diferentes o universales. Solo hay naturalezas-culturas (colectivos), única base de comprensión posible (Latour, 2007). Por eso, Latour considera que hay abandonar el naturalismo, que es la fe en un solo mundo natural, en donde la ciencia es su intérprete. No hay un mundo exterior en cual la ciencia

descubre la realidad (Latour, 2008b). Por consiguiente, para Latour el mundo es sin contraste, sin fondo. Su ontología es plana y está habitada por colectivos (entidades humanas y no humanas). Además, es un mundo plástico que se puede “formatear”, performar (Latour y Callon, 2011). De aquí radica la importancia de los interrogantes abiertos por Latour relacionados a la multiplicidad de las entidades: «¿Cuántos somos?» y, por otro lado, si «¿Podemos vivir juntos?» (Latour, 2008a, p.354). Responder esto implica una composición progresiva de un mundo común.

En efecto, Latour considera que investigar es hacer política, ya que compone aquello de lo que el mundo común está hecho. Ayudar a ensamblar en parte los colectivos es darle una arena, un espacio, una representación. La cuestión es decidir qué tipo de composición se necesita para diseñar un mundo en común. Por lo tanto, esta propuesta ontológica lleva a asumir el compromiso, al saber que “no somos los lectores, sino los personajes mismos (*junto a los no humanos*) del teatro-mundo” (James, 2009b, p.39, agregado nuestro). Pero, ¿qué sucede cuando algunos comensales se quedan en el portón de entrada, a un kilometro de la mesa de negociación del proyecto arquitectónico “mundo en común”, y no existe un timbre al que acudir para dar aviso de su existencia? Todos tenemos derecho a una segunda oportunidad, no los objetos, sino los no humanos también.

3. Hacia una ontología relacional de conexiones parciales

Los hombres de mente más amplia saben que no hay una distinción clara entre lo real y lo irreal; que todas las cosas parecen lo que parecen sólo en virtud de los delicados instrumentos psíquicos y mentales de cada individuo, gracias a los cuales llegamos a conocerlos.

H. P. Lovecraft

Analizando un conflicto entre el gobierno de Terranova y Labrador³ con los Innu sobre el caribú⁴ y el atiku⁵, Mario Blaser (2018) retoma el concepto de cosmopolítica propuesto por Stengers (2014) y Latour (2014), y las críticas que este último le realiza a Beck. Blaser, afirma que en los conflictos denominados “culturales” no hay perspectivas diferentes sobre una misma “cosa”, sino que las “cosas” son completamente diferentes, aunque se

³ Provincia de Canadá.

⁴ Conocido como reno.

⁵ Palabra que los Innu usan para referirse a lo que los eurocanadienses llaman caribú.

encuentren relacionadas. En este sentido, como remarcamos antes, no hay un único mundo, un cosmos ya unificado que se subordina a la “ciencia universal”. Esto sería recaer en lo que Blaser denomina una “política razonable”. Más bien, este autor considera que habitamos un pluriverso que demanda una cosmopolítica, en donde el cosmos designa lo desconocido de los múltiples mundos y las articulaciones posibles.

Blaser sostiene que la cosmopolítica habla de la intersección de dos tópicos. Por un lado, sobre los ensambles heterogéneos de humanos y no humanos, y por el otro, la relación de “múltiples ontologías o mundos en lugar de culturas” (2018, p.19-20). Por consiguiente, la cosmopolítica mantiene abierto el interrogante acerca de quién y qué puede componer el mundo común. No define por adelantado qué tipo de diferencias están en juego en los conflictos, ya que esto refuerza un estado de cosas que puede marginar otros mundos por ser considerados irracionales, reduciéndolos a conflictos epistemológicos entre perspectivas acerca del mundo que refirman los supuestos ontológicos implícitos en el mito moderno⁶, fiel heredero del dualismo cartesiano generador de conjuntos de pares opuestos, tales como mente-mundo, cultura-naturaleza, representación-realidad (Blaser, 2013). Blaser, insiste en que hay que pasar del tratamiento de conflictos culturales al tratamiento de conflictos ontológicos. Esto traería como consecuencia imaginar un mundo común como resultado posible y no como punto de partida.

Por otra parte, Blaser señala que para Latour “el único requerimiento para que las cosas sean legítimamente parte de la tarea de construir un mundo común es que sean un asunto de interés, problema que atrae un público, un ensamble o conjunto” (2018, p.126). En efecto, Latour parece solo estar centrado en la composición de un hecho en las controversias científicas. Por eso, Blaser retoma el análisis de Latour sobre Pasteur para mostrar que aquí sólo se está hablando de visibilidad. Del pasaje exitoso de un “asunto de interés” a una “cuestión de hecho”. Muestra cómo las cosas se vuelven reales por medio del ensamble y posibilita la política de hacer mundos. Pero, entonces, ¿qué pasa con los asuntos ausentes que no logran hacerse visibles para conformar un “asunto de interés” y que, sin embargo, siempre estuvieron allí? ¿Cómo hacer que las ausencias fomenten nuevos lazos de las “preocupaciones ausentes”? (Blaser, 2018, p.126). ¿Puede la ontología del subalterno hablar? (Spivak, 1998). ¿Son audibles sus voces? (Bidaseca, 2010). ¿Acaso la fértil llanura ontológica no fue regada con la sangre de las mutilaciones de las cuerdas vocales de “Ellos”?

⁶ Blaser (2013), plantea que la modernidad puede entenderse como el estado de ser que se logra con la puesta en escena del mito moderno, que se compone por tres líneas: separación entre naturaleza y cultura; la diferencia colonial entre modernos y no modernos; una temporalidad lineal que va en una única dirección desde el pasado hacia el futuro.

Blaser, sin rechazar el concepto de cosmopolítica, marca las limitaciones del concepto y ve qué elementos son útiles para ampliar tal concepto. Le critica a la Teoría del Actor-Red que “parece tener poco que decir acerca del rol que juega la violencia en tanto acto performativo central en la constitución de las entidades (modernas)” (Blaser, 2013, p.30) que organiza las diferencias del pluriverso dentro de una matriz jerárquica. Por consiguiente, Blaser propone la noción “más que uno pero menos que varios” para denotar una multiplicidad diferente a la propuesta por Latour que afirma “la idea de que una cosa es siempre el resultado estabilizado de un ensamble o conjunto de actantes que potencialmente podría devenir en controversia” (2018, p.131). Blaser pone la figura del “Patonejo”⁷ como referencia: más que uno pero menos que dos. Esta figura/s emerge/n de ensamblajes diferentes, en donde sus mundos están parcialmente conectados; “no están separados unos de otros, están ciertamente conectados, pero sin embargo no hay un principio único que se pueda deducir de estas conexiones y que harían de esta multiplicidad un universo” (Blaser, 2019, p.76) Según Latour, convertir esta multiplicidad en una cosa singular mediante un acuerdo debería ser un “asunto de interés”, pero no es siempre así. En términos de política de hacer mundos, por un lado, algunas preocupaciones pueden componer un “asunto de interés” y aspirar a volverse una “cuestión de hecho”. En parte del mundo común. Pero, por otro lado, otras preocupaciones ni siquiera llegan a constituir un “asunto de interés”. Esto señala una asimetría en la supuesta simetría. Por eso, Blaser sostiene que lo que está en juego no es solo la multiplicidad ontológica sino también múltiples formas de hacer mundos, y se pregunta “¿qué es lo que se requiere para que un asunto de interés dentro de una forma de hacer mundo sea registrado como tal dentro de otra forma, cuando ambas están conectadas asimétricamente?” (Blaser, 2018, p.138). A veces diferentes formas de hacer mundo pueden coexistir, pero otras veces se interrumpen. No son reducibles a los términos del otro y no son susceptibles a la singularización necesaria para la constitución del mundo común latouriano. A raíz de esto, Blaser enfatiza en que muchas veces lo que hay que mantener en el primer plano entre dos términos diferentes es justamente su diferencia. Ya no habría lugar para un terreno común, sino no-común, en donde la diferencia, lo equivoco, sería el punto de contacto. De aquí radica la propuesta de Blaser de una ontología política –relacional- que implique cierta sensibilidad política, que “se puede describir como un compromiso con el pluriverso, o lo que es lo mismo, un compromiso con sostener el devenir de mundos diversos y parcialmente conectados a pesar del empobrecimiento generado por el universalismo dominante” (2019, p.76). Como el pueblo indígena *yshiro* las ontologías deben ser comprendidas como puestas en escena de mundos, performance de ellos, en donde los relatos son performativos y posibilitan abrir un espacio para un diálogo fronterizo (Paschkes

⁷ La palabra intenta representar una figura en que se ve a la vez un conejo y un pato.

Ronis, 2017) (Blaser, 2013). Esta propuesta permite que los mundos u ontologías se “enactúen” a sí mismos en el proceso en que se relacionan, mezclan e interfieren unos con otros. Pues, como vimos con James “lo que realmente existe no son las cosas hechas sino cosas haciéndose” (2009b, p.166). Los relatos de la ontología política “buscan tejer una configuración diferente de una realidad que está en estado permanente de devenir, por medio de, entre otra cosas, los relatos que se narran” (Blaser, 2019, p.77). Blaser, a diferencia de Latour, que se orienta por un mundo común singularizado, apuesta por una ontología relacional de conexiones parciales, como muchas de las cosmologías relacionales indígenas que se fundamentan en la coexistencia de bases comunes limitadas.

4. Conclusión

Hemos realizado un recorrido por diversas propuestas ontológicas que, a su vez, traen aparejadas la necesidad de una determinada forma de hacer política. La propuesta de una ontología pluralista y un universo inacabado de James pone en escena el acuerdo y la mediación como condición de posibilidad para la conformación de un mundo común. La ontología plana, con la inclusión de las entidades no humanas, de Latour permite pensar en los colectivos y la apuesta por un cosmos en común como meta. La ontología relacional de Blaser, con sus conexiones parciales, nos brinda las herramientas para pensar una posible solución (precaria) cuando el pluriverso está conformado por conflictos ontológicos asimétricos que no pueden singularizarse. La línea en común que atraviesa a estas tres propuestas es la perspectiva pragmático-pragmatista, la cual supone un método y un temperamento particular, como bien enfatiza James, en el cual permiten poner todas las hipótesis sobre la mesa sin descartar ninguna *a priori*, y evaluarlas por su valor práctico. En las tres se reconoce el valor práctico de que “si desea conocer la realidad hay que zambullirse en ella” (James, 2009b, p.160) y no categorizar y componer el mundo desde el escritorio. Para concluir, proponemos la hipótesis de lectura que lo que James cimienta como un universo pluralista en donde achata las diferencias y las pone en un plano simétrico y de relación; Latour lo retoma especificando las particularidades de la modernidad, dándole la relevancia necesaria a las entidades no humanas y proponiendo una cosmopolítica con miras a un mundo en común; y Blaser, finalmente, pone en evidencia cuando los cosmos están vinculados asimétricamente como es el caso de los pueblos indígenas con el mundo moderno, en donde sus preocupaciones no llegan ni a la mesa de entrada del acuerdo para un mundo en común, y de ahí la necesidad de poner el acento en la diferencia de los mundos y sus conexiones parciales.

Bibliografía

- Bidaseca, K. (2010). *(Fallido de) Una teoría sobre las voces*. Perturbando el texto colonial. Los estudios poscoloniales en América Latina. Buenos Aires: Editorial SB.
- Blaser, M. (2013). *Un relato de la Globalización desde Chaco*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Blaser, M. (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible?, en *ANTHROPOLOGICA/AÑO XXXVI*, N.º 41, 117-141.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica* 3(2): 63-79. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.13125/americanacritica/3991>.
- James, W. (2000). *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza Editorial.
- James, W. (2009a). *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*. Barcelona: Marbot Ediciones.
- James, W. (2009b). *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Buenos Aires: Cactus.
- James, W. (2020). *Ensayos de empirismo radical*. Buenos Aires: Cactus.
- Latour, B. y Woolgar, S. (1995). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina S. A.
- Latour, Bruno (2008a) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, B. (2008b). Dadme un laboratorio y conquistaré al mundo. Versión Castellana, Ciencia, Tecnología y Sociedad, CTS, OEI. Versión original "Give me a laboratory

and I will raise the world", en Knorr-Cetina y M.Mulkay (eds.), *Science observed: perspective on the social study of science*. Londres: Sage, 1983, pp. 141-170.

Latour y Callon (2011). ¡No calcularás!» o cómo simetrizar el don y el capital, en *Athenea Digital*, N° 11.

Latour, B. (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Revista Pléyade*. N° 14, 43 – 59.

Nardacchione, G. (2011). El conocimiento científico y el saber práctico en la sociología pragmática francesa. *Apuntes de investigación del CECYP/ Lecturas en debate*. ISSN 0329-2142 Año XIV, N° 19, 171-182.

Paschkes Ronis, M. (2016) Del dualismo naturaleza-sociedad a los ensambles de humanos y no humanos. Consideraciones sobre la composición del colectivo en Bruno. En *Revista Diferencias(S)*. N°3. AÑO 2. ISSN 2469-1100. PP. 118-138.

Paschkes Ronis, M. (2017). La etnografía como diálogo fronterizo. Mario Blaser entre la teoría del Actor-Red y la perspectiva de-colonial. *Cuestiones de Sociología*, 16, e036. Recuperado de: <https://doi.org/10.24215/23468904e036>.

Stengers, Isabelle (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, 14, 17-41.

Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En *Memoria Académica*. Recuperado de: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

Contenido

1. La simetría primordial del realismo dramático	2
2. Aplanando los relieves de la ontología moderna	5
3. Hacia una ontología relacional de conexiones parciales.....	8
4. Conclusión	11
Bibliografía	12