



Courseulles-sur-Mer
Johanna Orduz

El desafío de la ampliación ontológico-política: del paradigma del vivir mejor hacia el bioparadigma de los buenos vivires

<https://doi.org/10.25058/20112742.n53.10>

CARLOS ANDRÉS DUQUE ACOSTA¹

<https://orcid.org/0000-0002-1171-4805>

Unicatólica, Colombia

carlos.duque.acosta@correounivalle.edu.co

Cómo citar este artículo: Duque Acosta, C. A. (2024). El desafío de la ampliación ontológico-política: del paradigma del vivir mejor hacia el bioparadigma de los buenos vivires. *Tabula Rasa*, 53, 225-239. <https://doi.org/10.25058/20112742.n53.10>

Recibido: 06 de mayo de 2024

Aceptado: 22 de octubre de 2024

Resumen:

Este artículo entabla una discusión con el escrito de Emmanuel Biset, *¿Qué es una ontología política?* (2020). Se exhiben los límites de su propuesta de *ontología política deconstructiva* estableciendo un contraste desde la tesis de la *ampliación ontológico-política* que representan los proyectos/praxis de los *buenos vivires*. Se intenta mostrar, desde una aproximación descolonial, algunas inconsistencias o recaídas en la metafísica que se heredan de la propuesta de Biset que impiden asumir el desarrollo pleno de las posibilidades transformadoras de una ontología política, sentipensada desde un lugar concreto de enunciación: el contexto territorial latinoamericano/abyyalense.

Palabras clave: giro ontológico; ontología política; deconstrucción; buen vivir; decolonialidad; transmodernidad.

The Challenge of Broadening the Ontological-Political: From the Paradigma of a Good Life Towards the Bio-Paradigm of Good Lives

Abstract:

This article engages in a discussion with Emmanuel Biset's writing *What is a Political Ontology?* (2020). The limits of his proposal of a *deconstructionist political ontology* are displayed establishing a contrast from the thesis of the *ontological-political broadening* represented by projects/praxis of *living good lives*. We intend to show, from a decolonial approach, some inconsistencies or relapses in metaphysics stemming from Biset's proposal, which hinder the assumption of the full development of transforming possibilities of a

¹ Ph.D. en Filosofía en la Universidad Estatal de Campinas.

political ontology, felt-thought from a specific locus of enunciation: the Latin American/ Abya Yala territorial context.

Keywords: ontological turn; political ontology; deconstruction; good life; decoloniality; transmodernity.

O desafio da ampliação ontológico-política: do paradigma do viver melhor para o bioparadigma do bom viver

Resumo:

Este artigo propõe uma discussão com o escrito de Emmanuel Biset, *O que é uma ontologia política?* (2020). Expõem-se os limites de sua proposta de *ontologia política desconstrutiva* estabelecendo um contraste desde a tese da *ampliação ontológico-política* que representam os projetos/práxis do *bom viver*. O artigo tenta mostrar, desde uma aproximação decolonial, algumas inconsistências ou recaídas na metafísica herdadas da proposta de Biset que impedem assumir o desenvolvimento pleno das possibilidades transformadoras de uma ontologia política, sentipensada desde um lugar concreto de enunciação: o contexto territorial latino-americano/abyayalense.

Palavras-chave: giro ontológico; ontologia política; desconstrução; bom-viver; decolonialidade; transmodernidade.

Introducción

El artículo del profesor de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, Emmanuel Biset, «¿Qué es una ontología política?» publicado en la *Revista Internacional de Pensamiento Político* (2020), representa un importante balance de un área de estudios de las ciencias sociales relativamente novedosa como la ontología política, que a su vez se enmarca en el denominado *giro ontológico* (Dos Santos & Tola, 2016; Ruiz & Del Cairo, 2016).

Además de ubicar los elementos centrales de la discusión presentando las contribuciones de destacadxs autorxs desde la ciencia política (Connolly, Hay, Paipais, White, etc.), la filosofía (Derrida, Badiou, Ranciere, Marchart, etc.) y la antropología (Latour, Descola, Viveiros de Castro, Mol, etc.), Biset arriesga una definición tentativa de *ontología política desconstrutiva* como «el repliegue entre pensar lo político a través de la exigencia de la cuestión ontológica y pensar lo ontológico a través de la exigencia de la cuestión política» (Biset, 2020, p. 341).

Para entender cabalmente la anterior definición, en primer lugar, se reconstruye el argumento central del trabajo de Biset; posteriormente, se exhiben los límites de su propuesta estableciendo un contraste con la tesis de *ampliación ontológico-política* que representan los proyectos/praxis de los *buenos vivires* (Duque, 2019).

Expondremos, desde una aproximación descolonial e intercultural crítica, algunas inconsistencias o recaídas en la metafísica que se heredan de la visión deconstructiva de la propuesta de Biset que le impiden asumir el desarrollo pleno de las posibilidades transformadoras de una ontología política, sentipensada desde un lugar concreto de enunciación: el contexto territorial latinoamericano/abyayalense².

La propuesta de Biset

En lo que sigue se presenta una reconstrucción de los momentos principales del artículo de Biset, en el que tematiza la ontología política relacionando la reflexión política en torno a la ontología y la reflexión ontológica en torno a la política. Esquemáticamente el artículo se divide en cuatro sesiones que fungen como una suerte de marco teórico que conllevan a una quinta y última sesión donde se presenta la definición de *ontología política deconstructiva*. En la primera sesión, llamada «Introducción», se revisa la propuesta de C. Hay; en segundo lugar, un apartado denominando «Antecedentes» donde se expone la propuesta de *interpretación ontopolítica* de W. E. Connolly; en tercer lugar, una sesión donde se exponen las «Ontologías políticas» (White, Strathausen, Marchart) y en último lugar, se presentan las «Políticas ontológicas» (Viveiros de Castro, Descola, Latour, Stengers, Mol, Law).

Para iniciar, el autor encontrará un primer momento clave de la discusión en el artículo “Political ontology” de C. Hay (2006) quien sostendrá que los presupuestos ontológicos son previos a las opciones epistemológicas y metodológicas pero que no se hacen conscientes o explícitos en los análisis políticos. Para Hay se trataría de explicitar estos puntos de partida sobre la naturaleza de la realidad y los existentes para proceder luego al desarrollo del análisis político reconociendo una cierta «ontología regional» (Biset, 2020, p. 324). Según Hay, se trata de dar un paso más allá de la epistemología para hacer explícitos los supuestos ontológicos en cada apuesta teórica. Pero esto implica, para Biset, partir de un supuesto ontológico, el *principio de causalidad*, que opera en una lógica jerárquica, vertical, de derivación: primero está la ontología luego la epistemología. Además de la circularidad que se deriva de este supuesto ontológico, esta generalidad en el análisis que presenta Hay, no permitirá analizar las posiciones que subrayan la centralidad de la ontología para la indagación teórica de la política (Biset, 2020, p. 341).

² El término abyayalense es el gentilicio de Abya Yala, uno de los nombres indígenas dados al continente americano invadido en el siglo XV por los efectos de la expansión colonial europea. Abya Yala es una palabra de origen guna dule (kuna), significa «tierra en plena madurez», «tierra en plenitud», «tierra de sangre vital», «tierra de vida». El pueblo guna dule es originario de la Sierra Nevada al norte de Colombia; habita la región del golfo de Urabá y de las montañas de Darién. Este nombre de raíz ancestral es aceptado hoy por todos los pueblos indígenas del continente y asumido como una forma de politización de sus causas por el reconocimiento y la descolonización. Existen varios nombres ancestrales de nuestro territorio-continente (Tawantisuyo, Amaruka, Pindorama, Anáhuac, etc.), pero como indica Porto-Gonçalves (2016, p. 1): «A partir de 2007, en la III Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala realizada en Iximche, Guatemala, no sólo se autoconvocaron como Abya Yala sino que resolvieron constituir una Coordinación Continental de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas de Abya Yala».

Como ilustración podría pensarse en lo que ocurre en la matemática, que, si bien se sabe, parte de unos supuestos ontológicos concretos, no hay tematización de ellos; por ejemplo, se parte de conceptos indefinidos como punto, línea, plano, conjunto; basta recordar la famosa frase atribuida a Bertrand Russell: «Las matemáticas pueden ser definidas como aquel tema en el cual ni sabemos nunca lo que decimos ni si lo que decimos es verdadero». En general, en la matemática moderna, de corte cartesiano, eje de todas las ciencias llamadas «naturales», se parte de objetos matemáticos y no de relaciones. También en la aparentemente pura y aséptica matemática existen decisiones ontológicas y, por tanto, políticas. Sobre este punto volveremos más adelante cuando nos refiramos al *reduccionismo ontológico-político* que fundamenta la ontología moderna.

En la segunda sesión del artículo de Biset, se presenta un primer «Antecedente» de la efectiva tematización de la ontología para la reflexión política, es decir, que no va a soslayar la discusión sobre los supuestos ontológicos. Se trata del trabajo de W. E. Connolly quien propone el concepto de «interpretación ontopolítica» para mostrar (1) la obliteración de la cuestión ontológica en las ciencias sociales y, (2) la primacía de la epistemología como forma de cerrar la discusión en torno a la ontología. Esta primacía de lo epistemológico que imposibilita la pregunta por lo ontológico hace que:

epistemología y ontología son antagónicas en este sentido [...] porque el establecimiento de la epistemología como fundamento de las ciencias supone la negación de la necesidad de plantear cuestiones ontológicas: establecer la legitimidad de los criterios de cientificidad y una serie de reglas metodológicas es suficiente. (Biset, 2020, p. 341)

Para Connolly todo análisis político presupone una *interpretación ontopolítica* que ha sido desatendida por el régimen epistémico moderno liberal, secular y postmetafísico cuyo uno de sus máximos exponentes es el filósofo analítico norteamericano John Rawls con su célebre artículo «Justicia como imparcialidad: política, no metafísica» (Rawls, 2010). En esta misma dirección, también podríamos pensar en la obra de Jürgen Habermas (1998, 2009) exponente de la «racionalidad procedimental» en la discusión ético-política.

Connolly consciente de que es contradictorio cuestionar determinados supuestos ontológicos partiendo de otros escogidos pues esto implica una imposibilidad para el consenso, asumirá una posición política en favor del pluralismo radical y la democracia agonista que asume una posición. Esta importante —e inevitable— toma de partido será relevante en la segunda parte de este trabajo cuando nos refiramos a un lugar concreto de enunciación: el contexto continental latinoamericano/abyayalense.

La tercera sesión, denominada «Ontologías políticas», se detendrá en autores de la teoría política como S. K. White, C. Strathausen y O. Marchart, para subrayar que toda ontología de base es política. Esta idea podría sintetizarse en el concepto de posfundacionalismo (Marchart, 2009) que formula la contingencia de todo fundamento, no su ausencia, como postularía un antifundacionalismo radical. Esta contingencia de los fundamentos es precisamente, en clave de una radicalización ontológica en la obra de Laclau/Mouffe (2004), el lugar del antagonismo inerradicable de la sociedad. Ahora bien, la estabilización de los fundamentos se dará a través de una dimensión institucional política. En síntesis, para Biset (2020, p. 340), «esta perspectiva [desde la teoría política] puede sintetizarse como: la exigencia que la cuestión política le plantea a la ontología».

La cuarta sesión, denominada «Políticas ontológicas», se detendrá en reconocidos autores de la antropología como Viveiros de Castro, Descola, Latour, Stengers, Mol y Law, para subrayar cómo las diferencias en los arreglos ontológicos no se reducen a diferencias culturales, sino que están conectadas con diferentes modos de existencia, en términos heideggerianos, diferentes formas de habitar el ser/estar. Esta línea que se apoya en la alteridad radical de la que da cuenta la etnografía de los *pueblos no[solo]modernos* (De la Cadena, 2015), va a subrayar la diferencia entre naturaleza/cultura y humano/no-humano como una de las formas de construcción ontológica heredada de la modernidad. La crítica de esta «ontología de la modernidad», les permitirá a estos autores referirse a la existencia de múltiples mundos (pluriverso, multinaturaleza) que deberán tramitarse en una *cosmopolítica* (Stengers, 2014). En síntesis, para Biset (2020, p. 341), «esta perspectiva [desde la antropología] puede sintetizarse como: la exigencia que la cuestión ontológica le plantea a la política».

Después de presentadas sucintamente las dos tradiciones la de la «ontología política» y la de la «política ontológica», Biset expone su propuesta como una suerte de síntesis deconstructiva de ambas:

la ontología política se entiende como el doble movimiento entre una redefinición de la política y una redefinición de la ontología, es decir, como *contaminación diferencial* entre las dos tradicionales trabajadas. ¿Qué significa esto? Atender a como los lenguajes políticos contaminan la perspectiva ontológica y atender a como los lenguajes ontológicos contaminan la perspectiva política: existe un repliegue entre ontologías políticas y políticas ontológicas. Primero, el repliegue de la ontología sobre la política significa por lo menos dos cosas: por una parte, que el pensamiento político no es una referencia a un campo determinado, sino que constituye mediante preguntas aquello que es o no es político; por otra parte, que las preguntas políticas por excelencia son «qué» es que algo sea y «cómo» sea. Segundo, el repliegue de la política sobre la ontología significa por lo menos dos cosas: por un lado, que los lenguajes políticos adquieren un estatuto trascendental; por otro lado, que si existe contaminación entre dos dimensiones es porque no hay

identificación, esto es, porque existe un desfase entre política y ontología: existen procesos de politización y despolitización que trabajan en la misma diferencia entre ambas dimensiones. (Biset, 2020, p. 341)

De aquí se desprende la definición de ontología política propuesta por Biset como «El repliegue entre pensar lo político a través de la exigencia de la cuestión ontológica y pensar lo ontológico a través de la exigencia de la cuestión política» (Biset, 2020, p. 341).

En lo que resta de este artículo, mostramos desde una aproximación descolonial e intercultural crítica, algunas inconsistencias o, las que llamaremos recaídas en la metafísica, que se heredan de esta visión deconstructiva de la propuesta de Biset, que a nuestro juicio le impiden asumir el desarrollo pleno de las posibilidades transformadoras de una ontología política, sentipensada desde un lugar concreto de enunciación, para ser aplicada en el contexto continental latinoamericano/abyayalense. Para este fin, presentamos en primer lugar la tesis de la ampliación ontológico-política.

La ampliación ontológico-política del *buen vivir/vivir bien*

En Duque (2019) se expuso, desde un enfoque descolonial³, en el marco de los estudios sobre ontología política, la tesis de la *ampliación ontológico-política* que representan los modelos/proyectos de *buen vivir/vivir bien* (o en general, de los *buenos vivires*)⁴ como praxis transmoderna⁵. A continuación, esbozamos un esquema de los argumentos principales que me permitan entrar en discusión con la propuesta de *ontología política deconstructiva* de Biset.

³ El enfoque o perspectiva descolonial implica, además de la conciencia de que Abya Yala es un territorio colonizado, invadido, el reconocimiento de la plural diversidad cosmológica (pluriverso, multinaturaleza), la diversidad cultural, la diversidad epistemológica, la diversidad lingüística y la diversidad espiritual, para poder abrirnos a un verdadero diálogo inter-cultural, inter-epistémico, inter-multilingüe, inter-espiritual. A su vez, implica asumir que la hegemonía epistémica universalista/naturalista/eurocentrada no se cambia unilateral o dogmáticamente por otra episteme privilegiada, sino que se hace necesaria su diseminación, es decir, abrirla en diálogo o polílogo (Wimmer, 1996) con otras múltiples epistemes, con epistemes-otras, pluriversales; o en palabras de Boaventura de Sousa Santos (2011), de las epistemologías del sur.

⁴ Me refiero, en general, a los *buenos vivires* para abarcar el horizonte de los proyectos/praxis interculturales de *pueblos [no totalmente] occidentalizados o no [solo] modernos*, como el *Sumak Kawsay* del pueblo indígena ecuatoriano kichwa, el *Suma Qamaña* del pueblo indígena boliviano aymara, el *Kyme Mogen* del pueblo indígena chileno mapuche, *Teko Porã* del pueblo indígena paraguayo guaraní, *Pishind Waramik* del pueblo indígena colombiano misak, *Wët Wët Fxá'zenci* del pueblo indígena colombiano nasa y el *vivir sabroso* de las comunidades negras afrocolombianas, que es uno de los objetivos que lidera la actual vicepresidenta colombiana Francia Elena Márquez Mina. Los *buenos vivires* pueden entenderse, en un sentido amplio, espiritual-relacional, como la búsqueda de la armonía consigo mismo (armonía interior o intrapersonal), armonía con la comunidad (armonía comunitaria o interpersonal) y armonía con la *Madre Tierra* y el territorio (armonía cósmica).

⁵ El concepto de *transmodernidad*, clave en este trabajo, se lo debemos al filósofo Enrique Dussel (2005). Para este autor, la transmodernidad es un ir más allá de la modernidad recuperando sus elementos emancipatorios y críticos, pero abriéndolos en diálogo de prácticas y saberes con lo excluido, lo obliterado, por esa misma modernidad al considerarlo premoderno. Se trata de abrir el diálogo (o mejor, polílogo) la tradición moderno-europea con lo tricontinental excluido (África, Asia y América/Abya Yala). Será en esta dirección que se comprenderán los *buenos vivires* como una praxis transmoderna.

En el trabajo mencionado se argumentó que los proyectos/praxis del *buen vivir/vivir bien*, que fundamentan las constituciones políticas de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), basadas en el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra*⁶, constituyen una potencialidad ontológico-política emancipadora en clave transmoderna. De una manera más abarcadora, los diferentes *buenos vivires* (de pueblos ancestrales indígenas, afrodescendientes y campesinos de América/Abya Yala, desde Alaska hasta la Patagonia) representan una alternativa desde el *Sur global*, desde los *pueblos no[solo]modernos* (De la Cadena, 2015), al *vivir mejor* capitalista hegemónico del mundo moderno-colonial. De hecho, este *vivir mejor*, basado en visión antropocéntrica-individual, temporal-lineal, desespiritualizada y materialista del progreso o del éxito, se sostiene en un *vivir opulento* para una ínfima minoría humana, menos del 0.0001 % de la población mundial según el Informe Oxfam 2022 (Ahmed, 2022) y un *mal-vivir* para las mayorías humanas y no-humanas, incluyendo la *Madre Tierra*.

Asumiendo que no estamos frente a conflictos políticos, culturales o epistemológicos, sino que hacemos frente a *conflictos ontológicos* (Almeida, 2013; Blaser, 2016), se mostró, apoyado en la teoría decolonial y el *giro ontológico* en las ciencias sociales, que el *buen vivir/vivir bien* representa una alternativa de *ampliación ontológico-política* basada en el diálogo de saberes y la *relacionalidad* (biocentrismo, cosmocentrismo, ciclicidad) que confronta las coordenadas de la *ontología dual antropocentrada* que fundamenta el proyecto hegemónico globalizador/homogenizador del *vivir mejor* de la *modernidad-capitalista*.

Esta *ampliación ontológico-política* que representa el *buen vivir/vivir bien* (o en general, los *buenos vivires*) no se basa sólo en un conjunto de preferencias o creencias idiosincráticas, sino en la comprensión de que las llamadas «culturas ancestrales» no son solo ficciones, narraciones o variantes interpretativas sobre lo existente, sobre lo humano y no-humano, sino en términos de Heidegger (2005), valiosas respuestas a la pregunta por el sentido del ser/estar, es decir, respuestas a las preguntas por lo que hay, por lo que existe y por nuestra relación con eso que hay, que tiene inmediatas repercusiones éticas y políticas. En otras palabras, nos encontramos frente a la posibilidad de componer otros mundos posibles (pluriversales, multinaturales, multipolares), en especial, aquellos *no[solo]modernos* que hacen frente desde el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* a la crisis civilizatoria multidimensional que nos ubica hoy en el horizonte de la autoextinción como especie humana.

⁶ Me refiero al genérico *Madre Tierra* para nombrar el sentir/pensar/habitar, que va más allá de lo cognitivo/conceptual hacia lo corporal/senti-pensante (Fals Borda). Se trata de ir más allá de lo que Rolnik (2015, p. 14) entiende como «la política de producción del pensamiento del inconsciente colonial-capitalista propio de una subjetividad antropo-falo-ego-logocéntrica». La *Madre Tierra* se nombra de distintas maneras en muchas lenguas, por ejemplo, como pachamama (en lengua kichwa y aymara), nappuana (en lengua kuna), ñuke mapu (en lengua mapuche), uma kiwe (en lengua nasa-yuwe) o casa grande o útero mayor (para las comunidades afrocolombianas).

Ahora bien, no se trata de postular la *ampliación ontológico-política*, desde un lugar esencializado, una exterioridad privilegiada o una «nueva ontología», sino visibilizar, comprender, que la ontología relacional (*relacionalidad*) incluye a la ontología moderno-colonial (dualismo); que el *biocentrismo-cosmocentrismo* incluye al antropocentrismo; en el mismo sentido, en términos epistemológicos, que el diálogo de saberes y prácticas incluye al eurocentrismo; y, la temporalidad cíclica, incluye a la linealidad temporal. En otras palabras, se trata de comprender que la ontología moderna de cuño cartesiano se funda en un *reduccionismo ontológico-político* (conectado con una voluntad de dominio, en términos nietzscheanos) sustentado en: (1) una reducción epistemológica (en términos de la ciencia universal) que incluye una temporalidad lineal; (2) una reducción económica (en términos del sistema capitalista); (3) una reducción antropopolítica (en términos del antropocentrismo) y, (4) una reducción espiritual (en términos de la tradición monoteísta transcendental judeocristiana).

A manera de ilustración consideremos el siguiente ejemplo: que el agua sea considerada como «la leche de la *Madre Tierra*» por varios pueblos indígenas, no implica que no pueda también ser objetivada por la ciencia universal, entendida en términos de reduccionismo metodológico con la fórmula química H_2O . Lo que es clave notar en términos ontológico-políticos es que la primera comprensión ontológica del agua como la «leche de la *Madre Tierra*» (relacional, biocosmocéntrica) incluye a la segunda forma de comprensión ontológica como una molécula formada por enlaces covalentes cuya fórmula química es H_2O pero no viceversa. La objetivación del ser del agua fundada en decisiones no solo científicas sino también políticas y económicas silencia el ser del agua como fuente de vida.

De igual forma, que la *Madre Tierra* sea entendida como un ser vivo, como un entramado de relaciones que somos, del que hacemos parte como cuerpos-tierra (Noguera, 2012) y, por tanto, como sujeta de derechos, no implica un detrimento de los derechos humanos. Nuevamente nótese que la comprensión ontológico-política de la naturaleza como objeto o recurso excluye la posibilidad de comprensión ontológico-política de la *Madre Tierra* como ser vivo, pero no viceversa. Es en esta dirección que es posible exponer las ideas centrales de los *buenos vivires* como principios ético-políticos que además de informar una inédita filosofía política y del derecho, nos permiten asumir el desarrollo pleno de las posibilidades transformadoras de una ontología política, senti-pensada desde un lugar concreto de enunciación: el contexto territorial latinoamericano/abyayalense.

Visualmente, la ampliación ontológico-política puede ilustrarse con los siguientes gráficos:

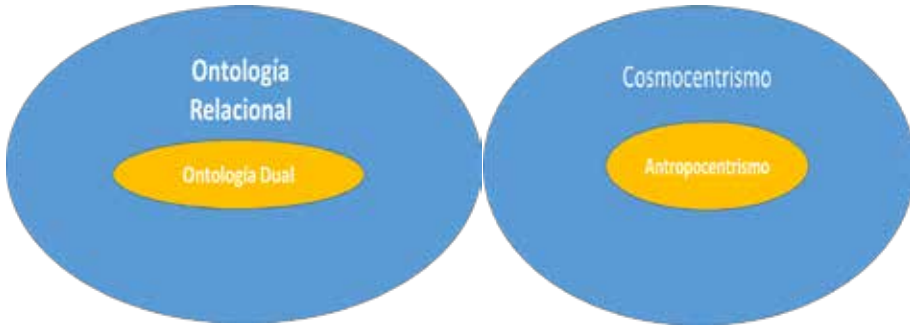


Figura 1. Esquema gráfico de la ampliación ontológico-política

«Naturaleza» → Madre Tierra
Sujeto/individuo → Comunidad ampliada
Temporalidad lineal/futuro adelante → Temporalidad cíclica/pasado adelante
Ontología dual → Ontología relacional
Antropocentrismo → Cosmo-bio-centrismo
Religiosidad trascendente (personal) → Espiritualidad inmanente (transpersonal)
Eurocentrismo → Diálogo de saberes/prácticas
Estado nación → Estado plurinacional
Uni-verso → Pluriverso
vivir mejor (mal vivir – vivir opulento) → buen vivir/vivir bien (buenos vivires)

En clave de diálogo de saberes y prácticas, escuchar atentamente la sabiduría profunda, milenaria, de nuestros pueblos ancestrales (indígenas, afrodescendientes y campesinos) nos permite comprender en el actual horizonte de la autoextinción humana, que poco a pocos, vamos ganando claridad sobre un inmenso desafío ético, político, económico y espiritual, que implica no sólo una toma de conciencia cognitiva sino un despertar, una ampliación de nuestro nivel de conciencia corporal (o ampliación de nuestra identidad egóica, transpersonal), para sentir lo que somos: cuerpos-tierra, territorios-cuerpos, territorios-vida.

En este sentido, el desafío colectivo es, en medio de la lucha política, encontrar los caminos para transicionar de un «paradigma» (antropocéntrico, dualista, monocultural, eurocéntrico, uni-versal) hacia un bio-paradigma (biocéntrico, relacional, intercultural, fundado en el polílogo de saberes y prácticas, pluri-versal, pluri-nacional). En otras palabras, nos estamos abriendo a la profundidad de los interrogantes, intuiciones y sentires que nos permitan transicionar de un *vivir mejor* capitalista moderno-colonial, fundado en el «paradigma» hacia los *buenos vivires*, si se quiere, poscapitalistas, conectados con el bioparadigma, con una política de la vida y para la vida.

Discusión

En el presente caso, de lo que se trata es, como en anteriores ocasiones, de esforzarse para que, por medio de incesantes intentos, a aquello que desde antiguo hay que pensar, pero que aún no ha sido pensado, se le prepare una región desde cuyo espacio de juego lo no pensado reclame un pensar.

(Heidegger, 1994, p. 7).

Hasta aquí hemos presentado de forma esquemática en una primera sesión la propuesta de *ontología política deconstructiva* de (Biset, 2020); posteriormente expusimos la propuesta de la *ampliación ontológico-política* que representan los proyectos de los *buenos vivires* (Duque, 2019) como praxis transmoderna y su correlación con el *reduccionismo ontológico-político* de la modernidad occidental. A continuación, en esta tercera sesión abordamos la discusión de la propuesta de Biset.

La recaída en la metafísica

En primer lugar, la definición de *ontología política deconstructiva* que postula Biset como «el repliegue entre pensar lo político a través de la exigencia de la cuestión ontológica y pensar lo ontológico a través de la exigencia de la cuestión política» (Biset, 2020, p. 341), queda fundamentalmente circunscrita al ámbito teórico, científico-político, si se quiere, clausurando las posibilidades transformadoras y disruptivas de una ontología política. Esta es una surte de recaída en la metafísica en tanto implica un retorno al campo representacional de las ciencias modernas que, volviendo a Heidegger, gira en torno al olvido del ser, que es una forma de soslayar la pregunta por el sentido del ser/estar. El denominado *giro ontológico* precisamente intenta reinstaurar la discusión ontológico-política no obturarla vía la teoría.

En otras palabras, ofrecer una definición teórica concreta, sustantiva, de ontología política (por más que se presente como «repliegue» y «deconstructiva»), desatiende las potencialidades de la discusión que el mismo Biset venía desarrollando en su importante recuento reconstructivo. En concreto, retrotrae la discusión a una «primacía de la epistemología» que ya con W. Connolly había sido señalada (Biset, 2020, p. 326) como clausura de la cuestión ontológica. Ya Derrida había alertado que no existe un afuera de la metafísica, tanto más desde el lenguaje que conlleva una carga heredada de la episteme representacional; no obstante, quizá no se trata de salir de la metafísica sino de vía la política ir más allá del fundamento moderno-colonial. Fue en esta dirección que en Duque (2019, p. 190) se definió este gesto político como *transfundacional* no como crítica del fundamento último —en el sentido de Marchart (2009)— sino como un más allá del fundamento moderno/posmoderno desde la perspectiva decolonial-transmoderna que parte de lo que ha sido negado, excluido (Abya

Yala) y que nos capacitaría para abordar desde una ampliación ontológico-política, los conflictos ético-políticos. Esta recaída en la metafísica es conexas con la apuesta eurocentrada de Biset que a continuación desarrollamos.

Deconstrucción y eurocentrismo

La recaída en la metafísica que expresa la definición teórica que postula Biset está conectada con su aproximación eurocéntrica (objetivista, universalista, desterritorializada, desenraizada). Nuevamente podemos volver a W. Connolly quien sostiene que la «primacía de la epistemología» sobre la ontología es una «consecuencia de la modernidad» (Biset, 2020, p. 326). Ahora bien, desde un enfoque descolonial, esta modernidad no se entiende sin su lado oculto, la colonialidad (Quijano, 1992, 2000) que da origen a la actual sociedad colonizada. La colonialidad tiene uno de sus primeros signos en la invasión de América/Abya Yala en el siglo XV, que impone a través de la violencia no solo una civilización sino una forma de componer un mundo eurocentrado negando los otros mundos posibles. Una apuesta eurocentrada (que es hegemónica en las ciencias sociales) expresa una de las formas del olvido del ser/estar. En el mismo sentido, Ramón Grosfoguel (2016) se ha referido a las lógicas civilizatorias de la Modernidad occidental que representan un proyecto de muerte.

De hecho, en su artículo Biset había referenciado a C. Strathausen quien propone en coherencia con la irrupción de la política en la discusión ontológica, una «ontología de izquierda» que toma partido en un horizonte antifundacional, que se encuentra siempre «encarnada», corporeizada (“embodied”) y, por tanto, debe estar territorializada en «contextos sociales». Para C. Strathausen (Biset, 2020, p. 330):

la lucha política es ontológica en el sentido de que construye la verdadera naturaleza de este terreno supuestamente neutral. No hay ontología política más allá de esta construcción. La política siempre se compromete —y trata de definir— los parámetros y las reglas del terreno sociopolítico donde diferentes creencias se encuentran entre sí.

A pesar de que el lugar concreto de enunciación de Biset (como hijo de América/Abya Yala) es el complejo continente latinoamericano, o precisamente por esto, puede evidenciarse la contradicción con su enfoque universalista eurocéntrico. Puede afirmarse que este universalismo (desterritorializado, desenraizado) que pretende objetividad discursiva es un presupuesto ontológico que proviene de la metafísica representacional en las ciencias, lo que nuevamente, nos lleva a hablar de un olvido del ser/estar en la propuesta de definición que venimos discutiendo.

Más adelante, siguiendo la obra de Marchart, Biset había subrayado que la ontología política «se aleja de cualquier visión contemplativa de la filosofía, puesto que el pensamiento no es sino un modo de tramitar el antagonismo en la misma

tradición» (Biset, 2020, p. 333). Esto es precisamente lo que oblitera Biset desde su enfoque deconstructivo eurocéntrico. De hecho, tomar en serio la apuesta deconstructiva inaugurada por Derrida, desde América/Abya Yala, implica desde nuestra perspectiva crítica, habitar una apuesta descolonial. En otras palabras, la deconstrucción desde nuestro contexto territorial sería una opción descolonial, algo que Biset pasa por alto.

A manera de conclusión: senti-pensar ontológico-político «desde abajo, por la izquierda y con la tierra» desde América/Abya Yala

Como nos han enseñado las mayores y los mayores, las autoridades espirituales de los pueblos indígenas de Abya Yala, para ir cerrando este artículo reflexivo vamos a volver al inicio, a recoger la madeja, a habitar el «pensamiento en espiral» (Gavilán, 2012). Es preciso reconocerlo: el artículo de Biset es extraordinario; su reconstrucción de las ideas más importantes en torno a la ontología política es admirable y se erige como referencia obligada para quien se aproxime a esta reciente área de estudios, así como para quien busque estímulos para una acción transformadora en clave pluriversal, multinatural, multipolar.

Dado que una forma de honrar un trabajo de calidad implica tomarlo en serio, discutirlo, debatirlo, el objetivo de nuestro ejercicio de indagación ha sido señalar los límites de la definición de *ontología política deconstructiva* presentada por Biset, exhibiendo algunas de sus inconsistencias relacionadas con lo que llamamos recaída en la metafísica ligada con la visión eurocéntrica del autor. Nuestra crítica no fue construida desde el vacío sino partiendo de la tesis de la *ampliación ontológico-política* que representan los modelos/proyectos de *buen vivir/vivir bien*. Obviamente, también exponemos una propuesta que no se pretende la «verdad» definitiva, pero que espera arrojar luces sobre el *reduccionismo ontológico-político* propio de la ontología moderna, «antropo-falo-ego-logocéntrica», en palabras de Rolnik (2015).

Ahora bien, la *ampliación ontológico-política* se debe entender como una praxis transmoderna desde un lugar concreto de enunciación: el contexto territorial de América/Abya Yala. Es, por tanto, una propuesta territorializada, enraizada, corporeizada que se suma a las luchas ontológicas en el continente, que son luchas por la liberación y la descolonización. En este sentido se recupera el decir de John Law que trae el propio Biset en su artículo cuando sostiene que «todo método es performativo [enactivo], es decir, ayuda a producir realidades, y por ende nunca puede ser una cuestión meramente técnica, pues se juega allí la pregunta sobre cómo es posible hacer las cosas de modo diferente» (Biset, 2020, p. 337). En este caso, se trata, en términos de Escobar (2016), de una apuesta ético-política «desde abajo, por la izquierda y con la tierra» desde América/Abya Yala.

De esta forma, la crítica desde la tesis de la *ampliación ontológico-política* entra en la disputa política, que como ya se dijo, es siempre de carácter ontológico-político y, por tanto, performa, enactúa, nuevas realidades, nuevos mundos posibles más allá del recorte ontológico moderno-colonial. Como se mencionó el reto es transicionar de un *vivir mejor* capitalista moderno-colonial fundado en «paradigma» (antropocéntrico, dualista, monocultural, eurocéntrico, uni-versal) hacia los *buenos vivires*, si se quiere, poscapitalistas, conectados con un bioparadigma (biocéntrico, relacional, intercultural, fundado en el polílogo de saberes y prácticas, pluri-versal, pluri-nacional). Quizá el desafío ético, político, económico y espiritual más importante para esta transición civilizatoria radique en que la *ampliación ontológico-política* precise no sólo una toma de conciencia cognitiva sino de un despertar estético-afectivo, una ampliación de nuestro nivel de conciencia corporal (o ampliación de nuestra identidad egóica), para sentir lo que somos, parte de la Madre Tierra: cuerpos-tierra, territorios-cuerpos, territorios-vida.

Desarrollar las ideas anteriores sobre los cuerpos-tierra y cuerpos-entre-cuerpos que somos, trasciende el objetivo de este artículo, no obstante, para un estudio más amplio de estas ideas (o mejor, sentipensares), nos gustaría finalizar recomendando el reciente trabajo sobre la *métodoestesis (camino del sentir)* de la maestra y filósofa colombiana Ana Patricia Noguera (2021).

Referencias

Almeida, M. (2013). Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U Revista de Antropologia da UFSCar*, 1, 7-28.

Ahmed, N. (2022). *Las desigualdades matan. Informe Oxfam – 2002*. <https://oxfamlibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621341/bp-inequality-kills-170122-es.pdf>

Biset, E. (2020). ¿Qué es una ontología política? *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I(15), 323-346.

Blaser, M. (2016). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales

De La Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press.

Dos Santos, A. & Tola, F. (2016). ¿Ontologías como modelo, método o política? debates contemporáneos en antropología. *AVÁ*, 29, 71-98.

- Duque, C. (2019). *La ampliación ontológico-política del Buen vivir/Vivir bien como praxis transmoderna*. (Tesis doctoral). Universidad Estadual de Campinas. <https://www.researchgate.net/publication/340739613> Tesis doctoral La ampliación ontológico-política del Buen Vivir como praxis transmoderna Carlos A Duque
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad (interpretaciones desde la filosofía de la liberación)*. <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf>
- Escobar, A. (2016). Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra. La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América. *Revista Intervenciones en Estudios Culturales*, 3, 117-134.
- Gavilán, V. (2012). *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*. Nuke Mapuförlaget.
- Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Tabula Rasa*, 25, 153-174. <https://revistatabularasa.org/numero-25/05Grosfoguel.pdf>
- Habermas, J. (2009). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta.
- Hay, C. (2006). Political ontology. R. Goodin (ed.). *The Oxford Handbook of Political Science*. (pp. 78-96). Oxford University Press.
- Heidegger, M. (2005 [1927]). *Ser y tiempo*. (Traducción Jorge E. Rivera). Trotta.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Fondo de Cultura Económica.
- Noguera, A. (2021). Método-esthesis. Lo sensible, el sentir, lo sentido y lo sintiente. Ethos-Cuerpo-Tierra como tejido de caminos del pensamiento ambiental sur. *Revista de Investigación Agraria y Ambiental*, 11(3), 45-63.
- Noguera, A. (2012). *Cuerpo-Tierra: el enigma, el habitar, la vida. Emergencias de un pensamiento ambiental en clave del reencantamiento del mundo*. EAE.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2016). Abya Yala. En: *Enciclopedia Latinoamericana en línea*. <http://latinoamericana.wiki.br/es/entradas/a/abya-yala>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Revista Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Landier (ed.). *Colonialidad del saber y eurocentrismo*. Unesco-Clacso.
- Rawls, J. (2010). Justicia como imparcialidad: política, no metafísica, *Revista de Filosofía* (México), 42(127), 11-46.

Rolnik, S. (2015). Una conversación con Suely Rolnik (Universidad católica de Sao Paulo). <https://www.re-visiones.net/spip.php%3Farticle128.html>

Ruiz Serna, D. & Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, 55, 193-204.

Santos, B. S. (2011) Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17-39.

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

Wimmer, F. (1996). Filosofía intercultural. ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía? *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 23(80), 7-19.