



Editorial

La pregunta sobre la realidad y cómo podemos acceder a ella, ya sea como idea o de manera fisiológica, es un debate que se presenta continuamente y que hoy se actualiza con el avance tecnológico y el conocimiento neurocientífico (Cincunegui, 2022). Sin embargo, una crítica se vuelve necesaria para construir una visión plural de cómo entendemos la realidad y al ser humano. Por un lado, hay quienes sostienen que el conocimiento de la realidad está mediado —o es interpretada— por la representación que la mente/la conciencia o la razón hacen de ella; por otro lado, un grupo sostiene que el mundo objetivo es real y que, nosotros, mediante el método científico, tenemos acceso a esa realidad (Sánchez, 2018). La ruptura de los polos de este debate debería aproximarnos a formas comunes de abordar la realidad.

El representacionismo y el realismo científico, cada uno desde sus orillas, simbolizan una actualización del ideal de la —aún no superada— modernidad. La modernidad no es un período histórico, sino que es un ideal regulador de los modos de pensar, sentir y entender la realidad y el mundo. En otras palabras, es un proyecto civilizatorio y universalista que se caracteriza por la racionalización, la tecnificación y la secularización de la cultura. Para Echeverría, uno de los pilares fundamentales de esa modernidad es la racionalización productivista¹ como medidor y constructor mecánico del mundo. La ciencia y la técnica son los reguladores y los discursos que permiten “el saber” o el conocer la realidad: el funcionamiento de la realidad es pensado como si fuera una gran máquina que puede predecirse y controlarse. El humano se profesa como creador del tiempo, poseedor de la historia de todo lo que nos rodea y autoconstructor de la realidad.

La realidad es conocible, predecible y dominable por la ciencia y la técnica — las neuro ciencias y neuro técnicas— que, en el mundo contemporáneo, actualizan el discurso de la modernidad: la mente y la razón son los medidores de la realidad y su representación hace que los sujetos, eventos y cosas sean entendidas como sustancias independientes, que no tienen relaciones ni generan redes, más allá del fenómeno perceptivo. La mente funciona como espejo del mundo o, como plantea Hoffman, la mente sería el interfaz del mundo que se olvida de la complejidad de interacciones, afectos, y mecaniza el proceso de entender la realidad. Es decir, es excluyente de otras experiencias de conocimiento: afectivas, corporales.

¹ La razón que se protege mediante un autocontrol de consistencia matemática, y que atiende así de manera preferente o exclusiva al funcionamiento profano o no sagrado de la naturaleza y el mundo” (Echeverría, 2010, p. 14). Esa razón, según el filósofo, es de orden causal y debe promulgar la eficiencia y la productividad, no solo económica, sino que atañe a todas las dimensiones de la realidad.



Otro punto que resalto es la homologación conciencia-mente-razón, donde no queda claro el límite o la influencia de cada una de estas categorías, aunque todas tienen un principio fundamental: poner orden al mundo. El conocimiento de la realidad es categórico y la ciencia está hecha para producir —al igual que el ideal moderno— las representaciones de la naturaleza y del mundo. Esa representación es desvinculada y genera las dicotomías propias de los discursos científicos: sujeto-objeto, animado-inanimado, hombre-mundo, cultura-naturaleza. Es decir, separa la experiencia sin ensamblar pensamiento, fisiología, afecto, memoria, recuerdo, etc.

Para la teoría lacaniana, la realidad es inaprensible no solo desde el lugar de lo social sino y, sobre todo, desde el mismo sujeto. Va más allá de la fisiología y cuestiona el posicionamiento ante el saber de la ciencia. Para Dreyfus y Taylor (2016), la realidad en su totalidad tampoco es conocida, pero la designación rígida de las propiedades esenciales de única clase natural ha sido desplazada —como mencioné anteriormente— por la posición de verdad de la ciencia moderna y occidental desvinculada.

Para Dreyfus y Taylor, el conocimiento se convirtió en la búsqueda de verdades universales, propias de la lógica occidental moderna, que tienen el compromiso implícito con la coherencia y la unidad (p. 255). Esta explicación del mundo o de acceso a la realidad sucede desde “ningún lugar” y desde “ninguna cultura”. Ausencia que, a mi manera de ver, da cuenta de una presencia y una razón. La visión desde un lugar del mundo que busca, desde sus propios dispositivos, universalizar las prácticas y los saberes: una manera de unificar el acceso y los conocimientos de la realidad.

Las propiedades esenciales serían esenciales según la esfera de análisis o de búsqueda de la realidad desde la que se mire. Es decir, la realidad podría ser entendida únicamente desde fragmentos, jamás en su totalidad. Tomando la idea del interfaz de Hoffman, seleccionamos lo importante según lo que el organismo necesite, pero no únicamente desde lo fisiológico, sino desde una perspectiva que —podría ser interesante— incluya las variables sociales y culturales; porque —como mencionan Dreyfus y Taylor— estas nos muestran nuestro modo de interrogarnos sobre la naturaleza (p. 246).

Para Heidegger (2005;1997), la ciencia da cuenta de su paradigma de entender la realidad, es decir, su modo de concebir el mundo y sus objetos. Rorty (1991) añade que para describir la realidad no hay un único lenguaje: “[...]los grandes científicos inventan descripciones del mundo que son útiles para predecir y controlar los acontecimientos, igual que los poetas y los pensadores políticos inventan otras descripciones del mundo con vistas a otros fines” (p.24). Pero el conflicto es que, a partir de la oposición de maneras de entender la realidad, colocamos como antagonistas, desde una lógica de corte dualista, las diversas posiciones: Cientificismo moderno vs visiones relativistas y subjetivistas.



Dos puntos extremos que hablan desde la superioridad y se colocan, cada uno, como único, mejor y poseedor de la verdad. Pero ante el relativismo posmoderno y la posverdad de nuestros días, ¿dónde poner esa multiplicación *ad infinitum* de las interpretaciones?, ¿cómo encontrar consensos que nos permitan crear una realidad plural? Porque en esta multitud de lecturas, cada una retorna a un esencialismo y construye comunidades cerradas a las que difícilmente les interesa construir lo común.

El giro afectivo se muestra como una posibilidad para superar la excesiva racionalización humana, intentando encontrar intermedios a los dualismos que mencioné anteriormente. Freud, a inicios de siglo XX, nos presentó un sujeto más allá de la conciencia y del control del funcionamiento neurofisiológico. Heidegger cuestionaba el universalismo del ser humano. Althusser nos recordaba que dependemos de fuerzas impersonales históricas (Davies, 1997, p.68). Además, el giro afectivo y la ruptura del antropocentrismo son las respuestas a un pensamiento representacional rígido, estable y que sacaba de la “realidad” todo lo que no cabía en las categorías de sus análisis.

Para construir un intermedio, a lo Deleuze, debemos ir más allá del representacionismo que concibe a los objetos, —sean sujetos, eventos o estados de las cosas— como independientes unos de otros. Es por esto que introduzco la idea de *ensamblaje* (Deleuze, 1962), que conceptualmente reúne de manera compleja e inestable a los distintos elementos de la realidad. Estos elementos tienen la capacidad de afectarse y exceden sus propiedades. Las propiedades son las características reales y actualizadas de las cosas. Mientras que la capacidad es la capacidad de ser afectado. El concepto de ensamblaje tiene dos ideas fundamentales: lo múltiple en lugar de la unidad y los eventos en lugar de las esencias. Lo importante del ensamblaje no son las cosas en sí, son las capacidades de acción, la relación de los cuerpos, la capacidad de afectación y los flujos que se construyen. Para Deleuze, los cuerpos son de cualquier naturaleza: química, biológica, social, política..., y son la producción emergente de la relación (Deleuze, 1962, p. 45).

Probablemente, la respuesta que supere las visiones que hemos mencionado en este documento sea construir una visión complementarista o, tal vez, una visión de “en medio de” que nos permita ensamblar una realidad plural. También sería necesario, como menciona Vannini (2015), construir un pensamiento más allá de la cognición, la significación simbólica y la textualidad (p. 2).

Es por esto que el presente dossier parte de estas y de algunas inquietudes singulares y colectivas que buscan plantear un acercamiento distinto al conocimiento, donde con las diferentes perspectivas y propuestas se pueda construir una conversación polifónica y plural, más allá de la especificidad de cada una de nuestras disciplinas. La ciencia señala el objeto [el signo] y este, a su vez, ocupa el lugar de la “verdad”, mientras que para la poética, el señalamiento interpreta [símbolo], porque “sólo puede interpretarse aquello cuyo sentido no esté establecido, aquello, por lo tanto, que sea ambiguo, ‘multívoco’” (Gadamer, 2006, p. 860). Probablemente



sea necesario crear una ciencia poética que vaya más allá de señalar los objetos de estudio y que, por el contrario, como menciona Gadamer (2006), nos señale no una dirección, sino que nos proyecte “hacia un espacio abierto que puede rellenarse de modos diversos” (p. 860) que nos permitan enfrentar esta aparente crisis de las ciencias sociales y humanas.

Diego Rodríguez Estrada

Director y editor general

drodriguez@ioaotavalo.com.ec

ORCID:0000-0001-8896-6771

Instituto Otavaleño de Antropología
(Otavalo, Ecuador)

Referencias bibliográficas

- Echeverría, B. [2010] (2016). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era.
- Cincunegui, J. M. (2022). Después de Kant, ¿la posverdad?, *Análisis*, 9(1). https://doi.org/10.26754/ojs_arif/arif.202216367
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche y la filosofía*. Les presses universitaires de France.
- Dreyfus, H y Taylor, Ch. (2016) Un Realismo plural. En H. Dreyfus y Ch. Taylor, *Recuperar el realismo* (pp. 241-271). Madrid: Rialp.
- Gadamer, H.-G. (2006). Poetizar e interpretar. En *Teorías literarias del siglo XX* (pp. 858-865). Akal.
- Heidegger, M. (1997). Ciencia y meditación. En *Filosofía ciencia y técnica* (pp. 149-179). Editorial universitaria.
- Heidegger, M.(2005), *¿Qué significa pensar?* Trad. de Raúl Gabás Pallas. Trotta.
- Martí Pérez, J. (2022). Aproximaciones teóricas posthumanistas y conocimiento antropológico. En *Pensar la antropología en clave humanista* (pp. 31-60). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. PAIDÓS.
- TED. (2015, 11 junio). *Do we see reality as it is?* | Donald Hoffman [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=oYp5XuGYqqY>
- Vannini, P. (2015). *Non-Representational Methodologies: Re-Envisioning Research*. Routledge.