

Comprendernos desde el contacto: los límites ontológicos más allá del antropocentrismo

María de la Cruz Vilas Pazos. Universidad de Santiago de Compostela (España)

Recibido 14/10/2023

Resumen

El antropocentrismo determina nuestra percepción sobre el mundo y nuestra relación con él, teniendo un efecto material en tanto que impregna nuestros discursos, pensamiento, sensibilidades y prácticas. Este artículo trata de explorar cómo una reformulación ontológica que busque salir de los presupuestos antropocéntricos puede suponer un cambio material efectivo en nuestra percepción, generando cambios en nuestras sensibilidades y disponibilidades. Comprender los límites ontológicos desde el dinamismo y como zona de contacto nos permite acceder o materializar otro tipo de realidades aún por conocer. Poniendo en juego algunas ideas de Donna Haraway, Bruno Latour, Karen Barad y Alfred Whitehead se busca un desarrollo conceptual y una reformulación ontológica como un intento de comprendernos en un mundo más-que-humano.

Palabras clave: antropocentrismo, agencia, semiótico-material, intra-acción, contacto.

Abstract

Understanding ourselves through contact: ontological boundaries beyond anthropocentrism

Anthropocentrism determines our perception of the world as well as our relationship with it, having a material effect because it permeates our discourses, thoughts, sensitiveness and practices. This article tries to explore how an ontological reformulation that tries to abandon our anthropocentric presumptions can be an effective material change in our perception, which can also generate changes in our sensitiveness and availability. Understanding ontological boundaries from dynamism and as a contact zone can permit us to access or materialize another kind of realities about to know. Putting in to play some ideas of Donna Haraway, Bruno Latour, Karen Barad and Alfred Whitehead I look for a conceptual development and an ontological reformulation as an effort to understanding ourselves in a more-than-human world.

Key words: Anthropocentrism, Agency, Material-semiotic, Intra-action, Contact.

Comprendernos desde el contacto: los límites ontológicos más allá del antropocentrismo

María de la Cruz Vilas Pazos. Universidad de Santiago de Compostela (España)

Recibido 14/10/2023

§ 1. Introducción

La tendencia crítica generalizada desde mediados del siglo pasado por parte de movimientos intelectuales tales como el ecofeminismo, los estudios sociales de la ciencia, los estudios multiespecies, los nuevos materialismos feministas o la antropología contemporánea hacia el pensamiento dicotómico occidental ha puesto de manifiesto y tratado de dar respuesta a sus problemas buscando nuevas formas de relatar el mundo desde una perspectiva más plural en un contexto de profunda crítica al paradigma de la modernidad y sus consecuencias históricas.

En esta línea la figura de Donna Haraway supone un punto de intersección de varios de los movimientos mencionados. En tanto que bióloga, una de sus críticas más influyentes y prolíficas fue la crítica al discurso científico que hizo explícita su participación en las prácticas sociales y económicas, poniendo en tela de juicio las bases de su supuesta neutralidad y objetividad, proponiendo el modelo de los conocimientos situados como fórmula para una posible objetividad feminista. Esta propuesta supone una reformulación onto-epistemológica radical que personas como Karen Barad —nuevos materialismos feministas— han leído e introducido en su propio desarrollo teórico.

Por otra parte, en este contexto, la reactivación del pensamiento de Whitehead de la mano de autoras como Isabelle Stengers, que está en profundo diálogo con Donna Haraway, puso algunas nociones claves y bases para ayudarnos a pensar desde fuera del pensamiento dicotómico a través de su noción de «bifurcación de la naturaleza».

En este artículo, partiendo del reconocimiento de la agencialidad más allá de lo humano y lo semiótico-material realizado por Donna Haraway, se busca poner en juego especulativo el desarrollo del realismo agencial de Karen Barad con el principio

de subjetividad de Whitehead para trabajar con nuevas líneas y herramientas teóricas. Estas herramientas teóricas y conceptuales nos ayudan a crear discursividades que nos permiten imaginar otras formas posibles de figurar los límites ontológicos, dando luz a una reformulación sobre lo que podría significar ser humano, el conocimiento y por consiguiente la percepción y los sentidos fuera de la lógica antropocentrista. Esta reformulación, en este caso, se basaría en comprender la materialidad del discurso en los términos de performatividad que Karen Barad señala para comprobar cómo transformando nuestros presupuestos ontológicos implícitos en nuestras discursividades se puede llegar a una apertura sensible onto-epistémica que ponga en marcha otras formas de percibir el mundo moviendo la atención de aquello que nos hace diferentes para pasar a reconocernos en intra-acción sentida y material con el mundo.

§ 2. De la lógica de la representación al reconocimiento de lo semiótico-material y la agencialidad de lo no-humano de Donna Haraway

La crítica que Donna Haraway realiza a la ciencia implica pasar a comprenderla como un sistema semiótico-material¹. El término «semiótico-material» hace referencia a la no-literalidad del mundo ni del lenguaje, la no-literalidad del mundo implica la imposibilidad de este de ser representado de forma «objetiva». A través de este término, Donna Haraway nos ofrece un enfoque a través del cual pasar a comprender la realidad como «semiótico-material» poniendo en juego la simultaneidad de lo material y lo discursivo, que se entrelazan en su propio proceso de producción. Esto provoca la disolución de la dicotomía naturaleza/cultura y por consiguiente de objetivo/subjetivo, dicotomía que ha servido de base para la legitimación del discurso científico como literalización de lo «real».

¹ El término «semiótico-material» nos permite comprender el proceso de la materialización de la realidad como un proceso imbricado de materia y lenguaje. Y el lenguaje, tal y como lo comprende Haraway «es figurativo, incluido el de las matemáticas; es decir, hecho de *tropos*, constituido por golpes que nos alejan de determinaciones literales» (Haraway, 1997: 28). De esta forma, lo «semiótico-material» deshace el enfoque dicotómico arraigado en nuestros discursos y prácticas y ofrece un planteamiento en el cual «la simultaneidad del hecho y la ficción, de lo material y lo semiótico, del objeto y el *tropo*» tienen lugar. (Haraway, Nichols Goodeve, 2018: 103,104). De esta forma, la asunción de la capacidad de representación del lenguaje ya no tiene sentido al deshacerse de las dicotomías que lo fundamentan.

El discurso científico se presenta como la representación de un objeto de conocimiento que preexiste como referente antes de investigarse científicamente; pero Haraway busca salir de esta lógica de la representación en la que se apoya el ejercicio científico hegemónico de forma que los objetos de conocimiento propios de la ciencia —los organismos, los cuerpos vivos e inertes— ya no se consideran como pre-existentes a las prácticas científicas. Los objetos de estudio pasan a ser considerados como producidos a través del ejercicio de la práctica científica. Estos se reconocen como activos en el proceso de investigación científica, pero también los instrumentos y los presupuestos teóricos y discursivos²: «[...] los humanos no son los únicos actores en la construcción de las entidades de un discurso científico determinado; las máquinas (delegados que pueden sorprender) y otros compañeros (no «objetos pre- o extra- discursivos», sino compañeros) son constructores activos de objetos científicos naturales» (Haraway, 1995: 124).

La posibilidad de objetividad se define a través de la capacidad del discurso científico de «representar» de forma neutral aquella realidad que pretende conocer, basándose en la separación del sujeto-objeto y la distancia epistémica necesaria entre el sujeto (activo y humano) y el objeto (pasivo y lo no-humano). Pero el hecho de considerar el discurso científico como una representación objetiva y neutral de la realidad presupone exclusión e implica un pensamiento dicotómico. Haraway muestra a través de su obra cómo las grandes dicotomías propias de los sistemas conceptuales de la modernidad que marcaron el devenir histórico y corporal de las sociedades occidentales están relacionadas entre sí y han sido reforzadas por las prácticas científicas. Objetivo/subjetivo, cultura/naturaleza, sexo/género, humano/animal, vivo/inerte... todos estos pares dicotómicos están jerarquizados y en todos ellos el antropocentrismo (sabiendo que el antropo- en torno al que gira es en

² Esta forma de análisis de los estudios sociales de la ciencia desde la crítica feminista es la que ha permitido mostrar cómo la ciencia puede reproducir y reafirmar en sus prácticas y discursividades un claro corte racista y colonial, etnocéntrico, machista y antropocentrista. Tal es el caso de la obra de 1989, recientemente traducida al español, *Visiones primates. Género, raza y naturaleza en la ciencia moderna* (2022) de la misma Haraway. En ella se analiza y expone histórica, económica e ideológicamente el origen y devenir de la primatología en tanto que ciencia mostrando cómo el racismo, colonialismo, etnocentrismo, machismo y antropocentrismo no sólo forman parte del punto de partida, sino también mostrando cómo se filtran en los discursos de transferencia de resultados y en las propias prácticas de las investigaciones.

realidad un hombre blanco de unas características poco universales) opera en sus implicaciones y consecuencias.

Los actores en términos de Haraway, son también semiótico-materiales. Cuando se utiliza la palabra «actor» se hace referencia a la teoría del actor-red (TAR) desarrollada por Bruno Latour y Michel Callon en los años 80. Haraway incluye algunos elementos de la TAR en su articulación, pero amplía su horizonte porque el alcance de su obra se extiende más allá del ámbito científico. La TAR nos permite descentralizar y desestabilizar los límites de aquello que entendemos por acción al introducir la noción de *agencialidad*, según la cual se reconoce que la capacidad de acción no es una característica meramente humana, sino que los objetos materiales y en general el mundo no-humano se reconocen con capacidad de acción, esto es, poseen *agencia*.

En *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Bruno Latour escribe que «cualquier cosa que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor, o, si no tiene figuración, un actante» (Latour, 2008: 106). Actante, tal y como lo indica Latour es un término que proviene del estudio de la literatura (Latour, 2008: 85) y se diferencia del actor en que no tiene figuración. Ayudándonos de la explicitación que Haraway realiza en «Las promesas de los monstruos»: «varios personajes de una narración pueden constituir un solo actante. La estructura de la narración genera sus actantes [...] Los no humanos no son necesariamente actores en sentido humano, sino que son parte del colectivo funcional que construye un actante». (Haraway, 1995: 156).

La falta de figuración en este sentido lo que hace es poner de relieve otras formas de comprender la acción y la posibilidad de interferir de otros agentes que normalmente se excluyen por la falta de un discurso que nos permita practicar nuevas formas de observación que nos saquen del «individualismo metodológico» (Haraway, 1995). La figuración implica la posibilidad de articular de forma definida y localizada la acción; pero a veces, la acción no es susceptible de ser localizada ni definida en los términos habituales porque puede emerger, por ejemplo, de una interacción colectiva en una red; es en ese tipo de casos que hablamos de actantes. Por eso, una de las características fundamentales del concepto de *agencia* y de los cambios que produce en la concepción de la acción y los actores/actantes pasa por señalar que esta no debe comprenderse desde los términos propiamente humanos que la asocian a la voluntad,

el deseo o la conciencia (Haraway, 1995: 160) o en las formas habituales de distribuir las potencias.

En este sentido, cuando desde la antropología contemporánea se habla de un «giro ontológico» o de una «antropología-más-que-humana» y el antropólogo Eduardo Kohn escribe que los bosques piensan³ (Kohn, 2021), se está proponiendo otra posible figuración de la acción que la materializa de un modo en la que se reconocen otras formas de agencialidad que van más allá de lo humano y de los sentidos occidentales habituales —y añadimos, implica también otra forma de observación movilizada por un desplazamiento en las sensibilidades y disponibilidades que surgen, en el caso de Eduardo Kohn, de su interacción con los runa de la Amazonía ecuatoriana. Este tipo de discursos e historias nos permiten, al proponer otras formas de figuración, visualizar cómo la transformación de la agencia —quién y cómo se cuenta como actor/actante— materializa un cambio en nuestra percepción que nos hace ampliar nuestro mundo hacia otras realidades.

§ 3. El realismo agencial de Karen Barad: el ser humano como fenómeno y desde la intraacción

El concepto de *agencia* nos ayuda a comprender el carácter performativo de la realidad como algo que se produce en la *intraacción* de una pluralidad de actores/actantes teniendo en cuenta que estos pueden tener formas que aún no hemos

³ Trato la obra *Cómo piensan los bosques* de Eduardo Kohn como un ejemplo de desarrollo de otras formas posibles de figurar la realidad a través de discursos que restituyen nuestros sentidos habituales del mundo material. El desarrollo de Kohn en esta obra busca poner de manifiesto la necesidad de comprender la antropología no solamente desde cómo los humanos representamos el mundo sino también de qué forma lo no-humano nos representa a nosotros, porque comprende la representación como una acción propia de los procesos vivos más allá de su sentido habitual vinculado al lenguaje; de ahí su afirmación de que «la vida es constitutivamente semiótica» (Kohn, 2021: 13). Por otra parte, hacer una apelación al denominado «giro ontológico» en la antropología contemporánea no es inocente en tanto que este movimiento supone una puesta en primer plano del riesgo de la antropología de caer en una práctica colonialista y etnocentrista, que reproduzca dicotomías propias de nuestra cultura occidental como puede ser la de cultura/naturaleza y en general nuestro sistema ontológico en nuestras artes de observación distorsionándolas e impidiendo un ejercicio de escucha y comprensión activa de otras culturas. Destacan figuras como Philipe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Marilyn Strathern o Marisol de la Cadena.

imaginado⁴. Para comprender el carácter performativo de la realidad en este sentido, y qué implicaciones tiene para lo que puede significar ser humano, la formulación de la performatividad posthumanista y del realismo agencial de Karen Barad sirve como punto de referencia a la hora de poder elaborar otras ontologías posibles que tengan la capacidad de ampliar nuestras sensibilidades y disposiciones hacia el mundo que nos rodea de tal forma que los presupuestos antropocéntricos no operen limitando nuestro contacto con él.

Karen Barad recoge la idea de la performatividad y la reformula buscando desvincularla de las interpretaciones erróneas que la han identificado con una especie de monismo lingüístico bajo el cual se entendería que el lenguaje es la materia de la realidad. Esta interpretación, en realidad, cae en la lógica de la representación y lo que se busca a través del sentido de la performatividad que Barad ofrece es precisamente romper con esos hábitos mentales representacionistas que determinan nuestras ontologías (Barad, 2008: 121). Karen Barad desarrolla su teoría de la performatividad desde el ámbito de la física, apoyándose en las herramientas que ofrece la física cuántica de Niels Bohr. Se trata de una teoría de la performatividad que sigue la línea de Haraway en cuanto a su concepción de la realidad y del posthumanismo que busca salir de las lógicas jerárquicas y antropocéntricas de distinción entre lo humano y lo no-humano.

Para el realismo agencial, las unidades ontológicas primarias son los fenómenos, que se producen a través de intraacciones agenciales de producción corporal. Los fenómenos, frente a una concepción de la materia como estática, ofrecen un enfoque según el cual las unidades ontológicas primarias son constitutivamente dinámicas, y este dinamismo inherente se produce en términos de intraacción. El concepto de intraacción se diferencia del concepto de interacción, pues pone de relieve que no hay unidades ontológicas previas a la acción: es el propio proceso el que materializa y el

⁴ Aquí utilizo la idea de imaginación tal y como la define David Abrams en *La magia de los sentidos*, en tanto que nos proporciona un sentido que pone el acento en la corporalidad de esta. Siguiendo a Abrams, la imaginación buscaría establecer contacto con el lado que se nos restringe de las cosas, aquello que no podemos sentir directamente de lo experimentado. Es relevante el apunte que hace: «No obstante, estas anticipaciones sensoriales no son arbitrarias, sino que responden a las sugerencias aportadas por eso mismo experimentable» (Abrams, 2000: 66). En este sentido, a partir de ahora, hablar de un cambio en la percepción y en la observación implicará referirse no solamente a la transformación de nuestros marcos y esquemas discursivos sino también poner en marcha la imaginación, no como una facultad mental independiente, sino como un medio más de los sentidos y de nuestra corporalidad.

proceso de materialización es dinámico y constante. Además, es este proceso de materialización que produce también simultáneamente la temporalidad y la espacialidad (por lo que este enfoque supone también una reelaboración de la noción de causalidad). Los fenómenos, así, son constitutivos de la realidad:

Las unidades ontológicas primarias no son «cosas», sino fenómenos: reconfiguraciones/enredos/relaciones/(re)articulaciones topológicas dinámicas. Y las unidades semánticas primarias no son «palabras», sino prácticas material-discursivas a través de las cuales se constituyen los límites. Este dinamismo es la agencia. La agencia no es un atributo, sino la reconfiguración continua del mundo. [Barad, 2008: 135]⁵

Tenemos por una parte que las unidades ontológicas primarias son los fenómenos, inherentemente dinámicos; y por otra, en paralelo, que las unidades semánticas primarias son las prácticas material-discursivas que constituyen los límites. En sintonía con el concepto de semiótico-material de Haraway, lo discursivo está imbricado en la materia en su proceso de producción.

Barad explicita que su concepción de discurso no se comprende en términos lingüísticos—esto implicaría caer en la lógica del pensamiento representacionista—; más bien, es lo que limita y permite lo que se puede decir, define lo que se consideran enunciados significativos y emerge de un campo de posibilidades dinámico y continuo (Barad, 2008: 139). Las prácticas material-discursivas forman parte del proceso de creación de límites ontológicos y están implicadas en la intraacción a partir de la cual se da la materialización de los fenómenos. Esto implica que lo discursivo deja de comprenderse como un «soporte(s) antropomórfico(s) de la agencia proyectada de los sujetos individuales» (Barad, 2008: 139); es decir, lo discursivo es lo que establece límites ontológicos en la conformación de los fenómenos, pero esto no es resultado de la acción humana, sino que forma parte de la dinámica de la intraacción. De esta manera, estos límites forman parte de aquello a lo que los seres humanos tienen acceso, pero no separadamente, sino que ellos también forman parte de lo mismo como un fenómeno más. Y la agencia se convierte en el propio dinamismo del proceso de materialización de la realidad.

⁵ Todas las traducciones de las citas y referencias a los textos originales son mías.

Ser humano en estos términos implica comprenderse desde la dinámica de los límites en la intraacción, con límites y propiedades que se estabilizan y desestabilizan y que crean cambios materiales concretos. Esto nos permite comprender de qué manera se insertan las prácticas material-discursivas en la (re)configuración de la realidad. Esta misma formulación, cuyo enfoque busca salir de la jerarquización propia del antropocentrismo, puede también generar una transformación o transfiguración de los límites de aquello que comprendemos por ser humano en la medida en la que, como práctica discursiva, es también material.

Esta propuesta de ontología relacional de Barad supone abrir el campo de posibilidades epistemológicas, ontológicas y discursivas. Por una parte, epistemológicamente rompe con la separación tradicional entre sujeto/objeto u observador/observado, puesto que el propio proceso de conocimiento se da desde la intraacción, por lo que el proceso de conocer no es separable del hecho mismo de existir. Por otra parte, modifica los límites de lo que se puede decir de tal forma que el sistema binario y de identidad individual deja de tener presencia en las prácticas discursivas que se inspiran en este esquema, permitiendo que emerjan otro tipo de fenómenos. Y, además, nos ayuda a generar otro tipo de disponibilidades⁶ aportándonos una posibilidad de reformulación de lo que significa ser humano desde una perspectiva tal que permite descentrar nuestros presupuestos ontológicos antropocéntricos, para abrirnos a nuevas formas de figurar el mundo.

⁶ Con «generar disponibilidades» aquí quiero evocar el sentido en el que lo utiliza Vinciane Despret en su obra *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*, en la que expresa cómo en el proceso de su investigación de las relaciones que establecen los vivos con los muertos, para volverse disponible a aquello que la investigación requería tuvo que dejarse instruir. Dejarse instruir en su proceso de investigación consistió en, por una parte, no hacer preguntas concretas, sino sacar el tema y dejar que las personas se expresasen sin predisponerlas; y, por otra parte, seguir todas las recomendaciones que le daban. Esto significó para ella, según relata —en lo que implica un proceso de producción de conocimiento— volverse sensible en un sentido que implicaba «aprender a cultivar los regímenes de vitalidad que posibilitan esa disponibilidad» (Despret, 2022: 35), es decir, dejarse movilizar por los tipos de acceso particulares que exigía la situación. El resultado es una investigación que se deja habitar por la brecha ontológica del ser no-ser, de los vivos y los muertos, pudiendo observar en ella distintos modos de existencia. Esto parte de una investigación en la que la experiencia, en el sentido de dejarse afectar, forma parte no sólo del proceso sino del resultado.

§ 4. La intraacción como acto perceptivo: el principio de subjetividad de Alfred Whitehead

Esta comprensión del ser humano como un fenómeno más en el proceso de materialización de la realidad que nos ofrece la propuesta de Barad puede ponerse en juego con el desarrollo del principio de subjetividad de Whitehead a la hora de repensarnos en tanto que fuera de las presuposiciones del antropocentrismo. La reactivación del pensamiento de Whitehead que implica a autoras que han escrito explícitamente desde y con Whitehead, como Isabelle Stengers o Didier Debaise, supuso asimismo una influencia muy activa en los discursos de Donna Haraway, Bruno Latour y también en la de Karen Barad. Así, a través de estos trabajos, se puso en marcha todo un proceso de modificaciones en nuestros límites conceptuales, pues su pensamiento desmonta los presupuestos ontológicos de nuestra tradición históricamente marcada por la Modernidad. La articulación que aquí realizo de la comprensión de Barad con el principio de subjetividad de Whitehead busca poner el foco en qué es lo que podría significar transfigurar nuestra autopercepción como entidades de límites dinámicos que están en un proceso de intraacción constante, una intraacción que aquí estará ligada al *sentir*.

En *La naturaleza como acontecimiento*, Debaise pone en relación la crítica que Whitehead realiza a la bifurcación de la naturaleza con una concepción del sujeto vinculada a las nociones de acontecimiento y naturaleza que permite transformar el principio metafísico de la subjetividad. Esta bifurcación de la naturaleza consiste en la división de la naturaleza en dos sistemas de realidad según la cual una estaría constituida por las entidades objeto de estudio y la otra por aquello que se conoce en el juego aparte de la mente (Debaise, 2022: 26); la naturaleza aprehendida en la toma de conciencia y la naturaleza que es la causa de la toma de conciencia, respectivamente. Esto se refleja en la separación de los cuerpos y sus cualidades (Whitehead, 1968: 13): la percepción consistiría en un proceso mediante el cual la mente añadiría sus propias categorías y cualidades a una realidad que es externa e independiente de las mismas. La bifurcación de la naturaleza en Whitehead cabe destacar, no es equivalente al dualismo sino que en último término, el dualismo es una consecuencia de la

bifurcación de la naturaleza en la que basamos nuestras formas de pensar y sentir el mundo, y por tanto, de actuar en él.

Frente a esta concepción, Whitehead propone la idea de naturaleza como acontecimiento. La naturaleza es aquello que observamos en la percepción por medio de los sentidos: toda la naturaleza es un acontecimiento en el interior de la percepción (Whitehead, 1968: 13). Esto implica que la realidad es aquello que se percibe: no hay realidad por una parte y percepción por otra. Pero ahora bien ¿quién percibe?, ¿cuál es el principio de la subjetividad que percibe? Este es un momento decisivo porque, tal y como lo expresa Debaise, la pregunta por la subjetividad siempre nos lleva a comprenderla en el sentido antropológico, pero esta no puede ser el fundamento de una metafísica general. Por eso:

El principio metafísico de la subjetividad debe, por lo tanto, responder a una doble exigencia: abarcar todos los seres sin excepción y, al mismo tiempo, ser lo suficientemente coherente para producir una diferencia genuina.

Whitehead le otorga a la noción de subjetividad una dimensión capaz de responder a esta doble exigencia: *el sentir*. [Debaise, 2022: 65-66]

110

Esta noción de sentir va ligada a la noción prehensión. En este sentido, la prehensión es una actividad cognitiva mediante la cual nos apropiamos de algo que en un principio era externo; es una operación del conocimiento (Debaise, 2022: 71). Esta actividad es constituyente de la realidad y no excluye ninguna forma de ser vivo del mundo, por lo tanto, decir que la realidad es aquello que observamos por medio de los sentidos y los acontecimientos en el interior de la percepción significa que la naturaleza es aquello que se da en la multiplicidad de prehensiones o sentires de todos los seres vivos que están en intraacción en el mundo mediante la percepción y los sentidos. Subjetividad, aquí, pasa a significar la forma concreta que tiene un ser de desplegarse en función de sus sentires, y es ese despliegue que produce una entidad actual.

En este medio, la prehensión es una operación del conocimiento y la mente sólo tiene la responsabilidad de seleccionar y simplificar, no define el conocimiento, sino que define una forma de conocer en función de dónde se coloca la atención; es lo que

se puede considerar «modo de abstracción»⁷. Esto es relevante porque el sentir y los sentidos pasan a comprenderse como una operación central del conocimiento y la mente opera mediante la abstracción, que es un proceso de puesta en marcha de la atención y selección. Pero, al mismo tiempo, la abstracción no es un privilegio de la mente, la percepción es también abstracción en tanto que es selectiva y parcial y está orientada a las necesidades de la acción (Stengers, 2022: 30). Esta forma de comprender la subjetividad y el conocimiento tiene consecuencias que afectan a como nos concebimos dentro de la naturaleza:

Hasta ahora hemos contrastado la experiencia moderna de la naturaleza —producto del gesto de la bifurcación— con una definición manierista del ser: no hay nada más allá de las maneras. Proponemos esta definición como una vía posible y coherente de entender un universo pluralista constituido por una infinidad de centros de experiencia, todos igualmente importantes, todos igualmente activos, y donde la experiencia antropológica, humana, representa apenas una de sus formas, sin poder pretender fundarlos ni servir de modelo. [Debaise, 2022: 104]

La realidad podría entonces concebirse como una multiplicidad de fenómenos susceptibles de considerarse centros de experiencia. Whitehead reduce el principio de subjetividad a los seres vivos; en el discurso de Barad deja de operar el binomio vivo/inerte en tanto que se pasa a considerar la realidad y la existencia en términos de materia, y toda la materia, en tanto que relacional e intraactuante, siente y conversa. Conocer la materia, y la naturaleza en este sentido, no pasa por una visión cenital, sino por comprender que nos hacemos en el contacto, que en el mismo proceso de conocimiento entramos en intraacción y por lo tanto afectamos y somos afectados por

⁷ «Modo de abstracción» hace referencia al carácter concreto, experiencial y contextual de la abstracción. Tal y como Stengers lo explica en *Reactivar el sentido común* «Nunca se abstrae algo en general, sino siempre de un modo determinado» (Stengers, 2022: 30). Los modos de abstracción propios de una época o de un paradigma concreto se definen por una determinada omisión. En este sentido, reconocer la omisión y prestar atención a qué es lo que se omite cuando trabajamos con abstracciones en el sentido de los conceptos que operan en nuestros discursos, es nunca tratar de no dar por hecho nada para poder poner la atención en aquello que se ha omitido. Tal y como lo expresa Stengers: «Para Whitehead, la consciencia no es un atributo estable, sino que “parpadea”, marca una puesta en aventura permanente de los modos de abstracción que distribuyen lo que importa y lo que en tal o cual circunstancia puede ser omitido. [...] Digan lo que digan, los que quieren encerrarnos en el marco de lo que legítimamente podemos saber, nosotros sabemos que una verdad puede siempre esconder otra». (Stengers, 2022: 34) Esto pone en contacto las abstracciones del pensamiento de las que derivan ciertas concepciones de la realidad con el proceso mismo de conocer, de la percepción y experiencia del mundo.

la materia como materia. El tipo de centro de experiencia que somos los seres humanos, lejos de todos los presupuestos implícitos en las formas que tenemos de relacionarnos con el medio, no puede ser fundamento ni modelo: formamos parte de lo que queremos conocer y comprender (Barad, 2008: 146).

Comprender la realidad como una multiplicidad indefinida de centros de experiencia que existen en tanto que interactúan e intraactúan, constituyéndose en sus maneras de sentir, nos ayuda a generar un doble movimiento: en primer lugar, puede suponer un cambio en nuestra disposición perceptiva permitiéndonos encontrar nuevas formas de conocer que hasta ahora quedaban fuera por formar parte de aquel sentido de la percepción que se restringía a lo «subjetivo»; y por otra, imbricada en la primera, nos puede ayudar a encontrar nuevas formas en las que nos reconocemos en conversación sentida (o intraacción afectada) siempre parcial con el mundo, en un universo que ahora se nos presenta como pluralista.

El conocimiento que se produce desde aquí, por tanto, hace mutar también los límites que se generan por medio del significado que le damos a nuestros sentidos. Los sentidos son también fenómenos semiótico-materiales y una reconsideración de estos puede suponer una ampliación en la exploración de la vivencia: la percepción, en sentido amplio, se convierte en otra cosa en la que no dar nada por supuesto puede ampliar su espectro de matices. Hacer un ejercicio de desplazamiento de las cadenas de presupuestos antropocéntricos que conforman nuestros discursos podría significar un cambio material de las experiencias perceptivas que forman parte de nuestro conocimiento y que son semiótico-materiales.

§ 5. Onto-epistemología: la percepción comprendida desde el contacto

Al comprendernos como fenómenos materiales que constituyen sus límites ontológicos en el proceso intraactivo —en el que ser se identifica con tocarse con el mundo— nos comprendemos desde la participación. El filósofo David Abrams en *La magia de los sentidos* elige «participación» para definir el acontecimiento de la percepción. Explica que lo recoge del discurso del antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl que lo utilizó para describir la lógica animista de los pueblos orales indígenas, que considerarían que todas aquellas entidades que nosotros consideramos

«inanimadas» tienen para ellos vida propia y una influencia a distancia cuando pronuncian en voz alta ciertos nombres (Abrams, 2000). La participación en este sentido sería una relación de influencias recíprocas entre entidades. Abrams bebe de la tradición fenomenológica para desarrollar su discurso, pero la comprensión de los sentidos y la percepción como participación tiene aquí resonancias que permiten generar una disposición determinada que este trabajo busca.

Cuando Eduardo Kohn propone que la mejor manera de reconfigurar la relación de la antropología con el lenguaje es el estudio etnográfico de cómo los humanos nos comunicamos con la multiplicidad de seres que constituyen el mundo —un mundo comunicativo pero no en el sentido lingüístico humano (Kohn, 2015: 314)—, en su desarrollo se implica una reformulación de las formas que tenemos de asumirnos corporalmente en el entorno y un intento de identificar las formas sutiles en las que de hecho e inevitablemente entramos en contacto con nuestro entorno y él con nosotros. Esto supone abrir nuestros supuestos lindes y comprender que la noción común heredada de «conocimiento» —que sólo forma parte de los discursos estandarizados y susceptibles de considerarse legítimos— pasa a significar otra cosa. Un ejemplo de cómo puede ocurrir esto se encuentra en *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds* de Maria Puig de la Bellacasa.

En su capítulo «*Touching Visions*» se presenta el sentido del tacto como una figura semiótico-material, a través de la que pensar diferentemente sobre el conocimiento. Es notable el contraste de esta propuesta con el paradigma que se genera en torno del conocimiento identificado con el sentido de la visión, con la mirada que «fabrica la categoría no marcada, que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y evitar la representación» (Haraway, 1995: 324). El tacto nos permite en este contexto de crítica al discurso científico e intento de reconfiguración de lo que implica ser humano, salvar las distancias y comprenderse desde una participación comunicativa. El sentido del tacto elimina la distancia y las categorías entre el sujeto y el objeto conocido en la medida en la que supone una relación de reciprocidad: no se puede tocar sin ser tocado y el propio acto nos transforma. Con todo, pensar a través del tacto tiene también aristas, implicaciones y ambivalencias problemáticas que se deben tener en cuenta, no como excepciones sino como formando parte de un escenario de claroscuros. No se trata tanto de identificar el conocimiento con el tacto, sino de

difractar el sentido habitual del conocimiento a través del tacto. Poner en relación diferencial el paradigma del tacto con respecto al de la visión ofrece contrastes y es en ellos que podemos apoyarnos para reconsiderar nuestros límites como un proceso constantemente abierto, no ya como búsqueda de una forma adecuada y definitiva⁸. Pensar con el tacto encarna nuestro pensamiento, y en este sentido Puig de la Bellacasa menciona a Barad para decir que tocar/el tacto [*touching*] es hacer mundo (Puig de la Bellacasa, 2017: 113).

Cuando Barad relata el encuentro del microscopio con un objeto explica que los datos producidos —la imagen de la superficie que proyecta— es fruto de un contacto y por lo tanto responde a una disposición concreta fruto de este. Así se muestra también, tal y como Haraway insiste, que las tecnologías de visualización son de naturaleza encarnada. Puig de la Bellacasa apunta, esta visión desafía el marco del conocimiento dentro de las epistemologías de la representación y nos permite vislumbrar cómo el concepto de intraacción introducido por Barad modifica nuestros parámetros a la hora de replantearnos en qué sentido conocemos:

La reversibilidad del tacto (tocar es ser tocado) también inspira el cuestionamiento de tales supuestos: ¿Quién/qué es objeto? ¿Quién es el sujeto? No es sólo el experimentador/observador/agente humano quien ve, toca, conoce, interviene y manipula el universo: hay un intra-tocarse. En el ejemplo anterior, no es sólo el microscopio el que toca una superficie; esta superficie hace algo con el artefacto de la visión táctil. En otras palabras, las tecnologías táctiles son prácticas encarnadas materiales y productoras de significado que están enredadas con la propia materia del ser-relacionante. Como tales, no pueden consistir en tocar y obtener, o en el acceso inmediato a más realidad. La realidad es un proceso de contacto intraactivo. La interdependencia es intrarrelacional. [Puig de la Bellacasa, 2017: 114]

Tomar en consideración el tacto en la producción de conocimiento no tiene la intención de llevarnos a un sentido de la realidad más profundo e inmediato, sino a abarcar o tener en cuenta que las dimensiones de la existencia que se produce

⁸ Esta apreciación es complementaria a la propuesta de Haraway de insistir en la encarnación del sentido de la vista y de las tecnologías de visualización como respuesta al discurso que se apropió de la visión utilizándola «para significar un salto fuera del cuerpo marcado hacia una mirada conquistadora desde ninguna parte» (Haraway, 1995: 324).

constantemente lo hace en un proceso de intraacción que se da en la inevitabilidad del contacto⁹.

Comprendiendo que «el sistema sensorial ha sido utilizado para significar un salto fuera del cuerpo marcado» (Haraway, 1995: 324) a estos procesos de pensar con y a través de los sentidos en el texto podríamos incluir también el olfato y el oído. Escuchar con atención también nos implica en el silencio y nos hace resonar en el ambiente, el sonido crea formas en el contacto con los cuerpos, crea paisaje; y lo mismo ocurre con el olfato. Cultivar nuestra atención sobre los sentidos —y sus tecnologías— como semiótico-materiales, nos permite generar y estar en disponibilidades que hacen de nuestra relacionalidad material con el mundo más que humano la vitalidad de experimentarnos en común en toda una paleta de formas y afectos que podrían materializarnos en amplitudes aún por conocer.

Aquí, el desarrollo se puede plegar un momento sobre sí: cambiar nuestra comprensión y discurso de la percepción produce cambios en los límites de la realidad, si asumimos la teoría del realismo agencial de Karen Barad. La percepción y los sentidos pasarían ahora a comprenderse desde la intraacción y por lo tanto también como uno de los hilos que ocasiona las maneras de producirnos materialmente.

Los sentires hacen mundo y en la medida en que implica un con-tacto mutuo, implica reciprocidad, y es también gracias a ellos que se produce la expresividad. Esta cualidad no es propia ni únicamente humana y es en esa medida que aún desde el pequeño abismo que se asoma en la diferencia respecto de lo que no-soy, lo que se proponen son puentes. En este sentido, puede ser interesante la idea expresada por Eduardo Kohn en el desarrollo de *Cómo piensan los bosques* de que la vida es constitutivamente semiótica, y aunque Kohn marca la diferencia entre la vida y el mundo físico inanimado que aquí no se comparte, podríamos decir que la existencia es constitutivamente semiótica porque es también constitutivamente relacional y expresiva¹⁰.

⁹ María Puig de la Bellacasa utiliza este desarrollo para pensar las posibilidades de una ética del cuidado en un sentido que incluya una concepción de la ontología relacional más que humana.

¹⁰ Cabe destacar que comprender la existencia como constitutivamente relacional no implica una visión ontológica holística, homogeneizada y no disruptiva. Tal y como lo expresa Haraway: «Nada está conectado a todo. Todo está conectado a algo» (Haraway, 2019: 61).

Barad, en su artículo «*Transmaterialities. Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings*» explica cómo la teoría cuántica de campos es capaz de deconstruir la ontología de la física clásica y pone en primer plano el juego de la indeterminación en el proceso de materialización de la materia:

La materia, en su materialización iterativa, es un juego dinámico de in/determinación. La materia nunca es un asunto cerrado. Siempre está radicalmente abierta. El cierre no puede asegurarse cuando las condiciones de las im/posibilidades y las indeterminaciones vividas son parte integrante, no suplementaria, de lo que la materia es. En un sentido importante, en un sentido increíblemente íntimo, tocar, sentir, es lo que la materia hace, o, mejor dicho, lo que la materia es: la materia es condensación de respuestas, de capacidad de respuesta [*response-ability*]. [Barad, 2015: 401-402]

La capacidad de respuesta, la *respons-ability* ligada al hecho de entrar en contacto, produce la expresividad y es por ello por lo que podemos decir que la realidad es semiótica más allá de lo humano. La imaginación como un medio más de los sentidos se torna aquí un elemento central: cultivar los sentidos desde la perspectiva onto-epistemológica y el realismo agencial de Karen Barad puede hacer de nuestra relacionalidad con el mundo una nueva forma de entrar en contacto con él y comprendernos en relación; este contacto produce necesariamente cambios en nuestros pensamientos y prácticas.

Buscar transfigurar la percepción del ser humano: la percepción como lo que se percibe y como auto-percepción, aquí consideradas en relación intrínseca, hace que la experiencia que tenemos de nosotros mismos se pueda extender hacia nuevos territorios en los que creamos paisaje con el mundo más que humano que habitamos desde la relación y no el dominio. En esta línea, comprender los sentidos en términos de participación comunicativa puede ser un punto esencial desde el que modificar nuestra propia experiencia. Por eso, volviendo al inicio, la atención juega también un papel crucial, porque la propuesta podría no significar otra cosa más que desplazar nuestra atención hacia aquellos lugares de tensión y contaminación ontológica sin buscar un planteamiento único y último. No se busca solamente desplazar los límites hacia otro lugar, sino problematizarlos y comprendernos como lugar de con-tacto.

§ 6. Conclusión

La crítica al discurso científico de Haraway supone una reformulación no sólo en la forma de comprender las prácticas científicas, sino un cambio en la ontología subyacente que propone la realidad y los objetos de estudio como semiótico-materiales. Ya no se reconoce un objeto que preexistiría a la práctica científica, sino que tanto los objetos de estudio —vivos e inertes— como los instrumentos utilizados se considerarían actores semiótico-materiales. Pasar a hablar de «actores semiótico-materiales» es reconocer la agencia más allá de lo humano y abrir la comprensión de la acción en otros parámetros que no tengan por modelo la acción en términos antropocéntricos.

Recogiendo esta noción de agencialidad, Karen Barad desarrolla el llamado realismo agencial y una teoría de la performatividad que ofrece herramientas teóricas y discursivas que permiten comprender la realidad material y el lugar del ser humano en ella desde fuera de los presupuestos del antropocentrismo. La agencia en este contexto, no se entiende como un atributo, sino que significa la reconfiguración continua del mundo. Karen Barad recoge el concepto de semiótico-material y lo desarrolla para explicar los procesos de materialización de los fenómenos y los límites ontológicos en un dinamismo que se caracteriza por la intraacción. Las prácticas material-discursivas no se comprenden desde un plano meramente lingüístico, sino que pasan a formar parte del proceso de materialización del mundo y de los límites ontológicos. Al comprender los límites ontológicos desde la intraacción se produce un cambio onto-epistémico en la forma de comprender al ser humano como un fenómeno más en el proceso de materialización del mundo y ya no como modelo; como formando parte del mismo proceso que nos produce. La materialización de los límites va de la mano de nuestra posibilidad de conocimiento.

Esta comprensión del ser humano como fenómeno y desde la intraacción se pone en diálogo con el desarrollo del principio de subjetividad de Whitehead. La naturaleza para Whitehead es aquello que se percibe a través de los sentidos. El principio de subjetividad ya no es antropológico, supondría la forma concreta que tiene un ser de desplegarse en función de sus «sentires» y ese desplegarse es el que conformaría una «entidad actual». Al estar el concepto de sentir vinculado al de percepción, se nos

presenta como una operación del conocimiento: tanto en Whitehead como en Barad, formamos parte de aquello que queremos conocer. En el proceso de conocimiento entramos en intraacción y se produce una materialización concreta de la realidad. Esta comprensión del proceso de conocimiento y que va de la mano de la propia materialización de nuestros límites, implica un cambio en la percepción, y a su vez, la posibilidad de entrar en intraacción con el mundo bajo nuevas formas.

Finalmente, he intentado mostrar de qué forma esta comprensión descentrada y material del ser humano, su corporalidad y de nuestra forma de conocimiento puede tener consecuencias en la concepción de los sentidos como semiótico-materiales. Al entender esto como una posibilidad de apertura onto-epistemológica en la que comprendernos desde el con-tacto y la participación, la búsqueda de otras posibilidades de comprender nuestros sentidos puede generar y activar nuevas sensibilidades y disponibilidades que nos permitan reformularnos semiótico-materialmente en un mundo ahora, más-que-humano.

Bibliografía

- Abrams, D. (2000), *La magia de los sentidos*. Barcelona, Kairós.
- Barad, K. (2015), «Transmaterialities: Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings», en *GQL: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 21: 2-3, pp. 387-422.
- Barad, K. (2008), «Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter» en *Material Feminisms* (ed. Stacy Alaimo and Susan Hekman). Bloomington, Indiana University Press, pp. 120-154.
- Debaise, D. (2022), *La naturaleza como acontecimiento*. London, Open Humanities Press.
- Despret, V. (2022), *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Madrid, La Oveja Roja.
- Haraway, D. (2019), *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao, Consonni.
- Haraway, D. (1999) «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles», en *Política y Sociedad*, 30, pp. 121-163.
- Haraway, D. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- Haraway, D. y Goodeve, T. N., *Como una hoja. Una conversación con Thyra Goodeve*. Madrid, Contintameties.
- Kohn, E. (2021), *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Quito, Abya-Yala.
- Kohn, E. (2015), «Anthropology of Ontologies», en *Annu. Rev. Anthropol.*, 44, pp. 311-327.
- Latour, B. (2008), *Reensamblar lo social*. Buenos Aires, Manantial.
- Puig de la Bellacasa, M. (2017), *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Stengers, I. (2022), *Reactivar el sentido común*. Madrid, Ned.

Whitehead, A. N. (1968), *El concepto de naturaleza*. Madrid, Gredos.

