
Ontología relacional: una herramienta para superar la imagen de mundo

Relational ontology: a tool to overcome world's image

DOI: 10.12957/ek.2020.50214

Dndo. Carlo Arturo Zarallo Valdés

Universidade Federal de Santa Catarina

carlo.zarallo@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6655-045X>

Resumen

El concepto de mundo en la obra de Martin Heidegger nos abre muchos tópicos de discusión; sobre todo con la manera en que configuramos, hacemos y creamos mundo [*Dasein im Menschen ist weltbildend*]. Pues bien, en este trabajo nos propondremos discutir el texto *La época de la imagen de mundo* (1938) donde podremos evidenciar una forma de configurar mundo que nos ha llevado a un profundo *olvido del ser*, dando paso a nuestra época profundamente marcada por el dominio de la *técnica* moderna. Para eso, intentaremos explicar lo que se entiende desde Heidegger por *técnica*, para luego presentar –a través de las llamadas ontologías relacionales– una posible salida a la época de la imagen de mundo.

Abstract

The concept of ‘world’, in Martin Heidegger’s work, unfolds a whole set of topics for investigation, especially those that have to do with the ways in which we constitute, do and produce World [*Dasein im Menschen ist weltbildend*]. In this paper, then, we want to discuss the text *The Age of the World Image* (1938), from which we will be able to bring to light a specific way of constituting World that has led us to a deep forgetting of being, something that has engendered our age, deeply affected by modern technique dominance. To attain this goal, we will try to explain what, since Heidegger, is understood as technique, in order to show, by means of the so-called relational ontologies, a possible way out for the age of the world image.

Palabras claves: Ontología. Olvido del ser. Imagen de mundo. Técnica. Ontología relacional.

Keywords: Ontology. Oblivion of being. World image. Technique. Relational ontology.

La época de la Imagen del Mundo

La posición de Martin Heidegger sobre la imagen de mundo abre diversos tópicos de discusión. Su posición al respecto nos permite validar críticamente no solo el valor del procedimiento científico, el papel de los dioses, la antropología, la ontología, sino también llamar la atención ante el olvido del ser. La imagen del mundo llevó a un estancamiento que fue un espejo de las aspiraciones y un reflejo de limitaciones para Occidente, dejando una relación vivencial entre el sujeto y la entidad, pues la energía de la manifestación original del ser desapareció, y en cambio, permaneció oculta frente a la cotidianidad de la misma.

En el desarrollo del pensamiento filosófico y específicamente alemán del siglo XX, aparece como crítico de la metafísica Martin Heidegger, quien, a partir de una serie de estudios analiza la forma de hacer metafísica en la época contemporánea. Heidegger hace referencia, entre otras cosas, a cómo un tipo de enfoque metafísico obstruye el contacto con la realidad, con el ser, y cómo, a partir de la lejanía, ya no se puede seguir pensando la “manifestación” de la naturaleza como *fainestai*¹.

Con ello, la realidad pierde su esencia y ésta se va a crear ahora a partir de una imagen que se basta por sí misma, pues es creada por el hombre que al construirla le da sus condiciones de existencia, siendo él mismo sus condiciones.

Heidegger comienza el segundo capítulo de su *Holzwege* con una caracterización de lo que él considera el papel reflexivo de la metafísica y el papel de la ciencia en los asuntos humanos en relación con la objetivación de la realidad, donde ésta se convierte en instrumento de todo proceso de inversión del ente por el ser.

En la metafísica se opera la reflexión sobre la esencia de lo existente y una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica funda una época al darle un fundamento de su figura esencial mediante una determinada interpretación

¹ Lo que originalmente significó y se interpretó como brotar del mundo e imponente poderío, el *fainestai* el aparecer del mundo, la epifanía del mundo, se convierte ahora, en la época moderna, con la ayuda de la metafísica, en cosas presentes y manifiestas materialmente. El ojo al ver, en su forma original, intuía el proyecto del brotar y del sostenerse. Ahora constituye algo que puede mirarse simplemente, observarse y explorarse con curiosidad, con admiración.

de lo existente y mediante una determinada concepción de la verdad. Este fundamento domina todos los fenómenos que caracterizan la época. Viceversa, en esos fenómenos debe poderse reconocer el fundamento metafísico, para una reflexión suficiente sobre ellos. Reflexión es el valor de convertir en lo más discutible la verdad de los propios axiomas y el ámbito de los propios fines. (HEIDEGGER, 1996, p.68).

El preguntar de dicha reflexión es sobre el ser; éste es el papel de la metafísica desde un punto de vista ontológico. En el cuestionamiento por el ser la reflexión encuentra la extrema resistencia que la lleva a tener que tomar en serio lo existente. La reflexión sobre la esencia de la Edad Moderna sitúa al pensar y al decidir en la esfera de la acción de las fuerzas esenciales de la época. Por tanto, lo que convendría es comprender la esencia de la Edad Moderna teniendo como base la verdad del ser que en ella rige.

No hubo ninguna época sin la presencia del hombre, no porque el hombre sea desde y hasta la eternidad, sino porque el tiempo, que no es eternidad, sólo se manifiesta cuando existe también ser-en-el-mundo humano-histórico. Si el ser humano se manifiesta en el ser-en-el-mundo, entonces una de las condiciones necesarias de ser-en-el-mundo es que comprenda el ser. (HEIDEGGER, 1996, 85).

Así, los fenómenos esenciales de la Edad Moderna para Heidegger son: a) la ciencia, b) la técnica maquinista, c) el arte colocado en el campo visual de la estética, d) concebir el obrar humano como cultura, y e) la desdivinación. Para nuestra preocupación nos centraremos en el punto “a” (ciencia). Heidegger va a partir desde un supuesto: si se logra llegar al fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como moderna, se puede llegar a conocer la base de su esencia.

Actualmente se entiende por ciencia algo que difiere esencialmente de la doctrina *escentia* de la Edad Media y de la *episteme* griega. La *episteme* no fue nunca exacta, precisamente, porque su esencia no podía ni necesitaba ser exacta. De esa manera, la concepción griega de la esencia del cuerpo, del lugar y de su relación se basaba en una interpretación distinta de lo existente, condicionando —en consecuencia— una correlativa clase diferente de ver e interrogar los procesos naturales. En cambio, lo que ahora se denomina ciencia es la investigación, donde su esencia es el conocer que se instala a sí mismo como proceso en dominio de un ente, de la naturaleza y de la historia.

Proceso no significa en este caso el método, modo de proceder, pues todo proceso requiere ya un campo abierto en el cual se mueva. Pero precisamente el abrir ese campo es el proceso fundamental de la investigación. Se logra haciendo que, en un dominio de lo existente, por ejemplo, en la naturaleza, se esboce un determinado plano de los procesos naturales. El esbozo traza de

antemano de qué modo el proceso cognoscitivo tiene que combinarse con el campo abierto. Esta combinación es el rigor de la investigación. (HEIDEGGER, 1994, p.70).

De esta forma, esbozando el plano y determinando el rigor, se garantiza el proceder dentro del dominio de ser de un campo escogido de objetos. La ciencia moderna — dirá Heidegger — se determina en un proceso llamado “empresa”, entendiendo que una ciencia adquiere solamente el debido prestigio cuando puede cultivarse en una institución: esto es necesario porque la ciencia tiene en sí, como investigación, el carácter de la empresa. Ahora el desarrollo del carácter de la ciencia fuerza otro tipo de hombres, el sabio desaparece y es sustituido por el investigador que se encuentra en una empresa de investigación. Así, la ciencia, como investigación inquisidora, posee una determinada forma de buscar, de encontrar, de apropiarse, de guardar y de comunicar la verdad, cuya garantía de objetividad y rigurosidad está depositada en la matematización. El prejuicio de que la ciencia sólo es científica en la medida en que es matematizable desconoce que el rigor de una ciencia consiste en el modo y manera como puede obtenerse y determinarse un conocimiento adecuado al objeto. Vale decir, que el rigor se mide en función del modo de obtención de la verdad y, por eso, para entrar en el debate sobre la ciencia es crucial lo que aquí se entienda por verdad. La exactitud matemática puede resultar inadecuada respecto de muchos objetos que se intenta conocer:

Mientras más incondicionalmente la ciencia y los investigadores se toman en serio la figura moderna de su esencia, tanto más unilaterales resultarán y tanto más se han supeditado directamente a la utilidad común, pero tanto más sin reservas tendrán que retroceder a la indiferencia pública de toda la labor de utilidad común. (HEIDEGGER, 1996, p.70).

La ciencia como investigación es un fenómeno esencial de la edad moderna: lo que constituye el fondo metafísico de la investigación tiene que determinar la esencia de la misma. Lo decisivo es que transformará absolutamente la esencia del hombre y lo convertirá en un *subjectum*, en un *hipokeimenon*: lo que como fundamento lo concentra todo en sí. De esta manera el hombre pasa a ser aquel existente en el que se funda todo lo existente en la manera de su ser y de su verdad, y se convierte en el medio de referencia de lo existente como tal. El mundo es para la Edad Moderna la denominación de la totalidad de lo existente, y su relación con el mismo.

Cuando el mundo pasa a ser imagen, lo existente en conjunto se coloca como aquello en que se instala el hombre, lo que, en consecuencia, quiere llevar ante sí, tener ante sí y de esta suerte colocar ante sí en un sentido decisivo. Por lo

tanto, imagen del mundo entendida esencialmente, no significa imagen del mundo, sino, el mundo comprendido como imagen. (HEIDEGGER, 1996, p.80).

Cuando el existente se ha convertido en mero objeto de representación pierde en algún modo su ser, pero esa pérdida es cambiada (velozmente) por el valor que se atribuye al objeto y al existente. Tales valores impuestos pasan a ser valores culturales. El valor es así la objetivación de los fines de necesidad del instituir representativo en el mundo, en el mundo como una imagen. El valor parece expresar que en la posición de relación con él se practica lo más valioso mismo y, sin embargo, “el valor es francamente el encubrimiento más impotente e insulto de la objetividad”. (HEIDEGGER, 1996, p. 90).

Heidegger se pregunta cómo hace este proceso de objetividad para deshacer el camino hacia su legitimación. A lo que responde que se debe a la interpretación del hombre como "*subjectum*" en el pensamiento de Descartes. Con esta idea, se crea la premisa metafísica para la antropología de cualquier clase, se inicia un proceso de abolición de la filosofía. La imagen del mundo necesita el saber que desarrolla la filosofía, pero no necesita ninguna filosofía porque como imagen del mundo ha adoptado una propia configuración de lo existente. Con el desarrollo de la antropología, el hombre es valor y sus acciones son valores supremos; su acción está justificada, ya no hay necesidad de los dioses. El hecho de que lo existente pase a ser existente en la condición de representado determina que la época moderna es nueva respecto de ella. El hecho mismo de que el mundo pase a ser imagen es la característica esencial de la Edad Moderna.

Cuando el mundo se convierte en imagen se inicia el dominio del sistema, al mismo tiempo que se da el fenómeno del sistematismo: el sistema por el sistema. Y, cuando el saber se convierte en “representación” se reduce la riqueza de lo real a lo meramente “presente ante nuestros ojos” o a lo que puede deducirse de fundamentos últimos, a lo que puede ser medible.

El conocimiento científico elabora una “teoría de lo real” y, a partir de ella, se representa cómo debe ser lo real. A partir de lo “científicamente representado”, la teoría demanda a la realidad que tome la forma del proyecto previamente diseñado. De modo que a la representación del ser de las cosas le sigue la construcción de las condiciones de la experimentación, que son las que permitirán que aparezcan las consecuencias previstas. Esto explica por qué Heidegger dice que “la ciencia nunca encuentra nada que no sea aquello que el modo de representar de ella ha dejado entrar, haciendo de esto un posible

objeto de ella" (HEIDEGGER, 1994.p, 147). Esta forma del saber (representación) era ajena tanto para el hombre medieval como para los antiguos griegos.

Para finalizar el tema, Heidegger afirma que la subjetividad alcanza su consolidación en la actualidad con el “imperialismo planetario”, en donde el hombre organizado técnicamente se entrega a la organización uniforme de todo el mundo, así, la moderna libertad de la subjetividad despliega y consolida la subjetividad universal.

En la actualidad el hombre pone su vida como *subjectum* en el centro de los entes, éstos valen como ente sólo y en tanto se refieren a una vida, como incitación del vivir y como vivencia; el mundo se vuelve vivencia porque se disolvió su imagen. La época moderna se funda en la idea de una realidad como lo verdadero o lo verdadero como real. Quien sea dueño de esta realidad –de esta modernidad– es el dueño del todo. Dueño del todo no por el valor en sí, sino por el valor que se le ha inculcado y predeterminado. Hablamos del dominio de una visión del ente sobre otras que no tienen la capacidad de vislumbrar el valor que se ha valorado como una categoría de la realidad que ella tiene. Es la imagen de un mundo soportado por una metafísica del ente.

Ahora bien, la definición que ofrece Heidegger de la metafísica reza así: “toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones”. (HEIDEGGER, 1990, p.127). Como metafísica, la filosofía occidental se dirigió a la búsqueda de los principios fundamentales de la realidad. El ansia de fundamentos últimos emparenta la metafísica estrechamente con la ciencia y la técnica moderna; más aún, Heidegger dirá que éstas son la auténtica y cabal manifestación de aquella. El conocimiento científico y los sistemas metafísicos se concibieron como si fueran la más exacta representación del mundo.

De allí la célebre identificación que propone Heidegger al considerar la modernidad como la época de la imagen del mundo. Heidegger interpreta la historia de la metafísica como la historia del olvido del ser, puesto que en ella se confunden y equiparan ser y ente. Dicho esquemáticamente: el olvido del ser o la confusión entre ser y ente significa que la metafísica, y todo lo concebido como “ser”, termina siendo la mera cosa presente; el objeto que se recorta a la luz de la representación. De tal manera que la metafísica es suelo fértil para el crecimiento de la ciencia y la técnica moderna.

Elementos para considerar: la cuestión de la técnica²

Para dar mayor claridad a nuestra época contemporánea marcada radicalmente por el olvido del ser creemos necesario indagar por la cuestión de la técnica.

“Técnica” proveniente del griego *techné* que significa originariamente un “hacer sapiente”. Más tarde asumirá el sentido más acotado de procedimiento, “habilidad” o “táctica” para la realización de algo; así se emplea cuando se dice que alguien posee, por ejemplo, una ‘técnica’ especial para pintar con óleo. Conforme a este uso, se llama “técnico” a quien tiene los conocimientos teóricos y prácticos requeridos por una cierta actividad.

En el intento por pensar la técnica en su esencia³, Heidegger distinguirá entre una “definición correcta” y una “definición verdadera”. La correcta dice que la técnica es un medio, un instrumento del cual el ser humano se sirve para llevar a cabo sus fines (sean éstos en última instancia para su satisfacción o para su tormento); el instrumento es neutro, lo que cuenta es sólo el uso, bueno o malo, que el ser humano pueda hacer de ellos. Es decir, en esta concepción —que Heidegger califica de “antropológica e instrumental”— gobierna la idea de que la técnica está en poder del ser humano y que es él quien debe decidir entre convertirse en su amo o en su esclavo. Ahora bien: ésta es una interpretación correcta, más no verdadera. Al menos no lo es plenamente. Esto, por el carácter instrumental de la técnica no es negado por nadie, lo que se cuestiona es que

² Sabemos que la cuestión de la técnica nos llevaría a otra investigación, por lo mismo, solo queremos dar cuenta de los rasgos fundamentales, que nuestro entender, nos ayudará a entrar en la problemática y radicalidad del olvido del ser.

³ Aunque nos queda un poco difícil, (por razones de prioridad), explicar ampliamente en sentido heideggeriano qué es esencia, diremos brevemente que la esencia (*Wesen*) apunta, no sólo a lo que aquello es, a lo común y universal a todo, en su definición tradicional, sino a lo esencial de aquello que es, es decir, de aquello que hace posible al fenómeno (las cosas mismas) ser fenómeno, no por sus cualidades o rasgos meramente visibles, sino esenciales, a saber, su destinación o su sentido. “En el lenguaje escolar de la filosofía, “esencia” quiere decir lo que algo es, en latín: *quid*. La *quidditas*, la *quididad*, da respuesta a la pregunta por la esencia. Lo que conviene, por ejemplo, a toda clase de árboles, roble, haya; abedul, abeto, es lo arbóreo mismo. Bajo éste en cuanto género universal, lo “universal”, caen los árboles reales y posibles” (HEIDEGGER, 1997, p. 140).

pertenezca a ella misma el dar cuenta de lo verdadero de su esencia.

En la perspectiva de Heidegger, ni la ciencia ni la técnica ni el arte pueden ser considerados sólo como medios o herramientas, ya que ciencia, técnica y arte son modos decisivos en los que se nos presenta todo lo que es; vale decir, modos en los que las cosas aparecen, se muestran, se desocultan. Al estado de desocultamiento (*Entdeckenheit*) los griegos lo llamaron *aletheia*, término que también empleaban para “verdad”, porque la verdad —en griego— se identifica con el “desocultar”. Ciencia, técnica y arte poseen, según Heidegger, cada uno a su modo, la capacidad de producir verdades y fundar modos de ser en el mundo. Toda técnica transforma o produce cosas. El proceso por el cual la técnica produce algo o pone algo “ante los ojos” puede ser entendido también como su capacidad de “sacar de lo oculto” algo que no se produce a sí mismo. Esta capacidad productiva está presente en toda técnica artesanal; en la construcción de un barco, por ejemplo, el que construye hace “salir de lo oculto” a aquello que pone ahí delante, el barco. El “hacer salir algo de lo oculto” es lo propio de la técnica, tanto en sentido amplio como en sentido restringido, conforme quedaron definidos anteriormente. El arte posee también esta capacidad: el artista produce la estatua al “hacer salir de lo oculto” la obra que nos invita a contemplar. La diferencia entre técnica (antigua y medieval) y la técnica en sentido restringido (como tecnología moderna y contemporánea) consiste en el modo en que cada uno “saca algo de lo oculto”. Pues bien, lo decisivo aquí se encuentra en que, mientras que la técnica pre-moderna no conlleva una provocación de la naturaleza, en el sentido de exigirle la entrega de sus energías para su transformación y acumulación, la técnica moderna se define justamente por eso.

La esencia de la técnica moderna pone al hombre en camino de aquel hacer salir de lo oculto por medio del cual lo real y efectivo, de un modo más o menos perceptible, se convierte en todas partes en existencias. Poner en un camino, en nuestra lengua, se llama enviar. (HEIDEGGER, 1994, p.26).

La técnica es, ante todo, un modo de ser en el mundo, es decir, un modo de relacionarse con las cosas, una manera de pensar el conocimiento y de entender la verdad. Reflexionar sobre ella debería convertirse en la tarea irrecusable del pensamiento del presente, en tanto época dominada por la técnica⁴. Se trataría entonces de pensar la

⁴ Véase (HEIDEGGER, 1993). Acerca del equívoco de considerar la técnica sólo como un instrumento, o bien considerarla voluntad metafísica sólo como una cuestión que hace a la arbitrariedad o autoritarismo del sujeto.

esencia de la técnica moderna, aquello que es esencialmente ella a partir de su modo de mostrarse. Un mostrarse que tiene, por sí mismo, el carácter aparentemente inofensivo, pero que representa la estructura de lo técnico por encima de la esencia de la técnica, es decir, su sentido y destinación. Dice Heidegger:

Ge-stell (lo dispuesto) [...] provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamientos significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico. A lo técnico, en cambio, pertenece todo lo que conocemos como varillaje, transmisión y chasis, y que forma parte de lo que se llama montaje (HEIDEGGER, 1994.p. 22).

Por tal razón, la crítica de Heidegger a la técnica moderna tiene como centro problemático la dominación del hombre a medios y fines. El sentido en cuestión sobre la técnica, por tanto, es ontológico. Advierte Heidegger al respecto:

Todos nosotros no sabemos qué mano de obra tiene que desarrollar el hombre moderno en el mundo técnico, y qué tiene que desarrollar incluso en caso de que no sea trabajador en sentido del trabajador en la máquina. Tampoco Hegel, ni Marx podían saber o preguntar eso todavía, pues también su pensamiento había de moverse aún bajo las sombras de la esencia de la técnica, por lo cual ellos nunca llegaron a campo abierto en el que pudieran pensar suficientemente esta esencia (HEIDEGGER, 2005, p. 83).

Por eso, desde la perspectiva ontológica, la esencia de la técnica se nos da y se nos ofrece sólo en la medida que nos da que pensar, es decir, que nos posibilita pensarla en su verdad.

La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad (HEIDEGGER, 1994, p. 15).

En consecuencia, pensar la esencia de la técnica es ubicarla allí donde nos da que pensar, confrontándonos, ya no con los medios y fines del hacer técnico, sino con su verdad, lo esencial, su sentido y destinación. Si dicha esencia ha sido designada por Heidegger con la palabra *Ge-stell* (imposición), se apunta hacia un lugar que escapa al mero arbitrio humano, aunque claro, en su emergencia actual ha cooperado el ser humano. Por tanto, podemos decir, con Heidegger, que la imposición es una figura del ser y en cuanto figura del ser mismo — no simple instrumento en manos del hombre— la imposición posee algo así como una dimensión propia, pero que en la actualidad tiene condicionado a todo un planeta. Bajo el imperio del ser, como imposición, todo debe encuadrarse en una planificación general de su futura explotación y correspondiente consumo (ACEVEDO, 2014, p.318). La apertura del *Dasein*, en términos heideggerianos,

técnicamente modulada, ha impulsado decisivamente al hombre por un cauce calculante, que solo busca la productividad descuidando meditar sobre el sentido más profundo del acontecer personal. Así las naciones llamadas “sub- desarrolladas”, como es el caso de gran parte de los países del continente Latinoamericano, han recibido la modernidad, “el señorío de la imposición” como una “salvación” sin caer en cuenta en el peligro que nos podía y nos está llevando.

Después que la técnica moderna ha erigido su dominación y poderío sobre la Tierra, no sólo ni principalmente giran en torno a nuestro planeta los *sputniks* y aparatos semejantes, sino que lo Ser como presencia, en el sentido de reservas calculables (*berechenbaren Bestandes*), habla pronto uniformemente a todos los habitantes de la Tierra, sin que aquellos que habitan los continentes extraeuropeos sepan propiamente de la proveniencia de esta determinación del Ser o, pues, pueden saber y quieran saber. (HEIDEGGER, 1999, p.26).

Este peligro que nos advierte Heidegger no solo hace referencia a lo que los aparatos técnicos nos pueden producir, como en el caso del daño a la capa de ozono, la alimentación con productos agro-tóxicos, la sobreexplotación de la naturaleza, sino también la reducción de las personas a material humano. Por esta razón y frente a este intento racionalista de poseer el pensar como un rigor lógico y procedimental, el viraje ontológico propuesto por Heidegger consiste fundamentalmente en apartar el modo en que se piensa un “pensar”. Es decir, el autor nos propone alejarnos de la consideración de que el pensar es sólo una producción técnica, pragmática o simplemente teórica, y facilitar que sea más bien un encuentro de sí mismo y con otros en la verdad del ser.

Con esto, volvemos a lo que Heidegger llama: la *kehre*, al “paso atrás” y a lo originario: la urgencia. Por tanto, esto será reorientarnos para que el ser humano pueda habitar en medio de la esencia de la técnica como un auténtico obrar. En términos ontológicos, podríamos decir que esta crisis es la crisis de un mundo específico o de una serie de prácticas de hacer mundo, es decir, un mundo que supuestamente se encierra en una sola palabra⁵. Si queremos buscar salidas, deberíamos mirar hacia otras ontologías,

⁵ Adoptamos la formulación de John Law (2011) para referirnos a a este mundo como el Mundo Mundial. Tal vez el mejor punto de partida para nuestro objetivo sea aquel axioma que nos dice que *enfrentamos problemas modernos para los cuales ya no existen soluciones modernas*. Hablando en términos ontológicos, podríamos decir que esta crisis es la crisis de un mundo específico o, si se quiere de una

a las llamadas ontologías relacionales⁶, porque son ellas las que han sido capaces de mantener una relación “auténtica” con el mundo, vivir en la proximidad del ser, habitar en medio de los entes y de la naturaleza sin someterlos a la maquinación y la dominación para beneficios de índole económico y de consumo. Esto es, la relación del hombre (*mit-sein*) en la verdad del ser.

Un nuevo aproximarse: Ontologías relacionales

Uno de los aspectos determinantes y reproductores de la actual crisis civilizatoria es el olvido del pensar. Con eso no nos estamos refiriendo a la estrechez de un pensamiento que pueda expresarse en nuevas realizaciones científicas y técnicas, sino que hablamos de la pobreza de un pensar que reconozca, desde una perspectiva ontológica, la amenaza que para la vida ha ocasionado la obra predatoria de la sociedad moderna. Efectivamente, la humanidad — enceguecida por su capacidad de controlar, manipular y dominar la naturaleza a su antojo — huye ante la pregunta que hoy es más importante: aquella que interroga por la posibilidad de seguir siendo en el mundo, es decir, la cuestión de que (nuestra) especie no desaparezca del planeta.

Antes bien, la percepción del ser humano como el único sujeto sobre la Tierra, y todo lo demás como vulgares objetos disponibles para nuestros afanes explotadores, es la racionalidad antropocéntrica que hemos heredado de la Modernidad Colonial la mayor parte de los pueblos del mundo. No se trata de la totalidad de concepciones ontológicas, sino la de una muy particular forma de autopercepción fragmentada, que desliga, compartimenta y desune lo que inmanentemente está unido. Corresponde a una forma muy específica de aprehender al ser, derivada de un saber que ofrece la estructura de

ontología que ha invisibilizados otras. El mundo se compone de múltiples mundos, múltiples ontologías y realidades.

⁶ Como sugiere Tim Ingold, metafóricamente, podemos hablar de “trenzados” de vida, constantes y abiertos. Para pensar la socialidad humana como enlazada con los “trenzados” de vida en general. “*todos los tipos de seres vivientes dependen de otros para su existencia y se entrelazan en un inmenso tejido que evoluciona continuamente*” (INGOLD, 2011, p. 10). En la ontología relacional, cosas y seres solo existen en relación con otros. Es importante resaltar que la noción de ontologías relacionales se ha expresado a veces en términos de ontología política (BLASER, 2010; ESCOBAR, 2008).

significaciones para que el sistema imperante pueda sustentarse. Ciertamente, para acometer el soberbio proyecto de convertirnos en amos y señores de la naturaleza, es imprescindible imaginarnos antes como seres autónomos, independientes y autárquicos del entorno, pues sería imposible dominar la Tierra si tenemos conciencia de ser una de sus partes constitutivas. De modo que la pobreza del pensamiento consiste en el olvido de que la condición de nuestra existencia no es la dominación, sino la relación con otros seres naturales, puesto que la posibilidad de su existencia es el requisito ineluctable para la posibilidad de nuestra vida. Pero el ser humano se ha extraviado, se ha enajenado del mundo y de sí. El arraigo del ser humano de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Y esto, según Heidegger, procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer.

[...] El mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas (HEIDEGGER, 1994b, p. 21-23).

La construcción de tales racionalidades no constituye un efecto perverso de la Modernidad que sería necesario corregir como lo argumentarían sus defensores; antes bien, es la esencia misma del proyecto, que necesitó del avasallamiento de las otras perspectivas cognitivas y culturales para colonizarlas luego con una forma exclusiva de saber en torno a la cultura europea (DUSSEL, 1994; ESCOBAR, 2005). Sin embargo, pese a que la Modernidad necesitó de la definición de discursos definidos por verdaderos y como los únicos que deberían ser aceptados, existen racionalidades que pervivieron, y que hoy, durante la crisis de la civilización, nos ayudan a entender que los sistemas de pensamiento occidentales han encontrado desde hace tiempo sus límites.

No creemos que existan mejores formas de entender el mundo que otras. Sin embargo, en un momento en el que la disyuntiva de la existencia nos ha planteado la pregunta por la posibilidad de seguir siendo sobre la Tierra, es necesario inspirarnos en ontologías relacionales y superar aquellas fragmentarias sobre las que se ha edificado el sistema-mundo capitalista. como señala Arturo Escobar (2016) “el entendimiento del mundo es mucho más amplio que el entendimiento occidental del mundo” (p.15). Los discursos alternativos inspirados en racionalidades vivas, a nuestro juicio, se dirigen al meollo del asunto. No son esencialismos o romanticismos sobre ciertas culturas, ni intentos de uniformización y universalización de cosmovisiones que, por definición, son

heterogéneas y plurales. Más bien son puntos de encuentro donde se reúnen diversas maneras de pensamiento para responder pluriversalmente⁷ al desafío de nuestra no asegurada vida en el planeta. En particular, queremos concentrarnos en la propuesta del *Buen vivir*⁸, una utopía que está configurándose en Latinoamérica, y que nace inspirada en la filosofía de los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes del subcontinente y, a contrapelo, intenta hilvanar una propuesta alternativa a la esencia de la Modernidad misma.

Pensar la ontología relacional desde la filosofía de Heidegger no significa entonces buscar elementos para la acción, sino más bien hacer el intento por comprender esta nueva conciencia. Para esto es necesario mantener la suficiente distancia de todo discurso normativo. Pensar que la solución de los problemas en la relación ser humano-medio pasa por el acatamiento a una serie de principios es muy fuerte y en gran medida correcto. El error está, dirá Heidegger, en considerar que este cambio pueda ser operado sólo por la voluntad humana. Respecto de esta ilusión afirma en la *Pregunta por la Técnica* que “ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época” (HEIDEGGER, 1994b, p.21). Esto no tiene que ser entendido como una afirmación velada del poder de algún dios para controlar la desmesura de la época de la técnica. El sentido de Heidegger apunta más bien a que el dispositivo técnico ha trascendido ya la esfera de la subjetividad y de algún modo ha tomado vida propia y autónoma, por lo cual es improbable que la voluntad sea suficiente para encauzarlo. Todo

⁷ Apuntamos hacia pluniverso con la fórmula de los zapatistas “un mundo donde quepan muchos mundos”. El pluniverso indica las luchas por lograr ‘mundos y conocimientos de otro modo’ —es decir, mundos y saberes contruidos sobre la base de los diferentes compromisos ontológicos, configuraciones epistémicas y prácticas del ser, saber y hacer (QUIJANO, 2010)

⁸ La noción de “Buen vivir” es una extrapolación del concepto quechua “*Sumak Kawsay*” y nociones similares de otros pueblos indígenas de América Latina: el “*Suma Qamaña*” de los aymaras, el “*Ñandereko*” de los guaraníes, el “*Shiir waras*” de los achuar o aún el “*Küme Mongen*” mapuche, entre otros (JIMÉNEZ, 2011) En términos generales, estos conceptos indígenas convergen en un principio que se puede resumir de la siguiente manera: “vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia” (HUANACUNI, 2010, p. 32). Para mayor detalle, ver BELING, GOMEZ, & VANHULST, 2014.

lo cual equivale a decir, en un sentido más profundo, que el sentido de cada época no es algo que esté disponible enteramente para la conciencia humana. El ser es revelación y misterio, en términos de Heidegger. Ciertamente, no se desprende de lo dicho ninguna valoración negativa que busque descalificar o restar importancia al plano normativo legal de las cuestiones del medioambiente, muy por el contrario, se trata de profundizarlo yendo más allá de la norma y pensando a fondo el “estar en el mundo”. Existen alternativas en diversas regiones del mundo que desarrollan el sentido del ser por medio de la relación con el todo. Con esto nos referimos a ontologías de comunidades indígenas, campesinas y afro latinoamericanas. Lo primero a considerar es el principio de encuentro entre dichas ontologías, el supuesto según el cual, todo es dependiente, todo está conectado e interrelacionado con lo demás. Nada de lo que existe puede hacerlo de manera autónoma, porque cada entidad es parte integral de la totalidad (ESTERMANN, 1998). Para estas racionalidades, cada uno de los componentes del cosmos cumple una función necesaria de la cual dependen muchas otras para su existencia. La ontología relacional puede ser descrita como una infinita y compleja trama de asociaciones inseparables e indisolubles, en donde los seres son comunidades de seres, antes que entidades individuales (SANTOS, 2010). Sin embargo, la comunidad a la que se hace referencia no es la de un círculo humano, sino la de una comunidad que además de personas, incluye a plantas, animales, agua, aire, cielo y montañas (HUANACUNI, 2010). Por eso, el ser lo definen por su capacidad de hacer “parte de” y “estar con” otros sujetos de esta gran comunidad.

Haciendo justicia, la filosofía del irrompible lazo que ata a las personas con la naturaleza, los antepasados, los astros, minerales y herramientas, la debemos remontar a las cosmovisiones africanas que permitieron asegurar la supervivencia de los primeros humanos sobre la Tierra. Es el pensamiento de pueblos que se sienten parte del universo, porque entienden que la armonía relacional es el principio básico para la convivencia entre seres humanos y naturaleza (ZAPATA, 1997). Dicha filosofía de supervivencia, de acuerdo con Manuel Zapata (1997), fue la sabiduría que permitió a la diáspora africana esclavizada y expoliada resistir a la ignominiosa explotación a la que fueron sometidos en América. Efectivamente, las etnias afro-descendientes latinoamericanas, herederas de la ontología más antigua del planeta y asentadas en la generosa biodiversidad tropical, construyeron su identidad concibiéndose vinculados con los muertos, las divinidades, la familia y la gran comunidad humana que los cobija.

El principio de la relacionalidad con el todo no es de manera alguna exclusivo de las ontologías indígenas y afro, sino que tiene una profunda afinidad con algunas sabidurías budistas⁹. En las cosmogonías indígenas y afro el ser no puede vivir sino en constante relación con su comunidad, porque lo que cada uno es, determina el vínculo con los demás. No obstante, esto no significa la desaparición del individuo, puesto que la comunidad tampoco podría ser si ella no estuviera integrada por cada uno de sus integrantes. Para las ontologías relacionales un individuo solo está perdido, es una nada, porque para ser, debe estar relacionado con el conjunto de seres y con la gran comunidad de la que hace parte. En definitiva, cada ser podría definirse tan sólo como un miembro más, integrado indisolublemente a una compleja red mutualista. Es un actor que cumple una función específica dentro de una concatenada red de relaciones (ESTERMANN, 1998).

Así entonces, el acento ontológico para estos pueblos se concentra en el nudo de vínculos que une a los integrantes de la gran comunidad de la “Madre” Tierra, la cual, por supuesto, está también conformada por los seres humanos. Aceptar la metáfora de la Tierra como Madre implica reconocer que las plantas, los ríos, los mares, los animales, las piedras, el suelo y el subsuelo son nuestros hermanos, pues todos, sin excepción, hemos sido paridos por la Tierra. Esto también implica que los seres humanos seríamos tan sólo una criatura más entre las muchas que componen la naturaleza. Antes que seres racionales, somos entes naturales vinculados por nexos vitales con el conjunto de

⁹ En tal caso encontramos de la doctrina madhyamaka –escuela de la vía media– fundada en la India del siglo II por el monje Nāgārjuna. Para esta doctrina la existencia de cualquier cosa o fenómeno depende de otras cosas y fenómenos, que a su vez, también están condicionados. Tal idea se expresa en el concepto sánscrito *pratītyasamutpāda*, traducido como origen condicionado, relacionalidad o contingencia. Tal perspectiva hace hincapié en la naturaleza interdependiente de todo lo existente, y en el hecho de que no hay nada que tenga una realidad autónoma de lo demás. La filosofía de Nāgārjuna sostiene que no puede hablarse de un elemento aislado que tenga una sustancialidad por sí y a partir de sí mismo, dado que cada cosa descansa y se origina a partir de otra, la cual por su parte, se origina de otra más, en una cadena infinita de relaciones vacías de cualquier origen primario (ARNAU, 2005). En términos ontológicos, lo anterior implica la inexistencia de un “yo” individual y demarcado, lo que en otras palabras quiere decir, que no tiene ningún sentido imaginar un “yo” al margen de los vínculos con lo demás, porque ese “yo” está tan hiperrelacionado que su propio ser se desborda.

fenómenos cósmicos (ESTERMANN, 1998).

La inexistencia oriental del “yo” podría interpretarse bajo la racionalidad indígena como una individualidad difuminada: un “nosotros”, en donde cada quien, para ser, debe integrarse armónicamente a una colectividad (LENKERSDORF, 2005). Sin embargo, al analizar lo anterior es necesario hacer una importante aclaración: la relacionalidad del todo no permite ningún tipo de centrismo, razón por la cual no podría hablarse de enfoque biocéntrico, ecocéntrico o cosmocéntrico, sino de una vasta red de relaciones vacías de todo centro. En realidad, si intentáramos poner el dedo en algún eje medular, nos daríamos cuenta que al hacerlo estaría en tal sobreabundancia de relaciones, que cada cosa podría ser centro y circunferencia en el mismo momento. El sabio juicio tribal, respecto que la Tierra es un organismo vivo, no solo atañe a las racionalidades indígenas, además es un discernimiento con el que concurren algunos investigadores como es el caso del reconocido científico James Lovelock (2007) con su teoría de *Gaia*.

Según Lovelock, *Gaia* es un sistema fisiológico que ha sido capaz de mantener la Tierra apta para la vida durante más de tres mil millones de años, dada su facultad de regular su temperatura y su química. Según Lovelock, la biósfera mantiene una homeostasis lograda por la armónica interrelación de los componentes biológicos y físicos que la componen. Por cualquier vía, ya sea a través de las cosmovisiones indígenas o los aportes del conocimiento científico, entender que la tierra es un organismo vivo nos permite tener una concepción ontológica diferente a la construida durante la Modernidad, pues los humanos, como todos los demás sujetos de la Tierra, somos entes en constante relación dentro de un organismo vivo, en donde no existen centros ni periferias.

Si al decir de Heidegger, el ser de los humanos consiste en estar referido a posibilidades, la complicación hoy más grande es la probabilidad de no continuar siendo posibles. Resolvernos, por tanto, consiste en encontrar una nueva posición específica en la totalidad de relaciones dentro de la Madre Tierra. Para las racionalidades del *Buen Vivir* de las comunidades indígenas de los Andes, la posición que hombres y mujeres desempeñamos en el mundo es esclarecedora: el ser humano es ante todo un cuidador, un agri-cultor, en la máxima expresión del término: un cultor responsable de la continuación de la vida (ESTERMANN, 1998).

Consideraciones finales

Heidegger nos dice que la técnica es una configuración del ser, un modo de ser en el mundo: el modo de la imposición, en el que el ser humano se vuelve amo y señor de la tierra. Que el ser humano no haya pensado a fondo la esencia de la técnica es algo muy grave, es la experiencia de la extrema indigencia con respecto al ser que coincide con el máximo poder de expansión de la metafísica, a saber, con la preeminencia de la técnica, con el dominio del mundo y la explotación de la naturaleza. Mucho antes de que existieran movimientos y posiciones defensoras de la conservación del ambiente y de que afloraran los rudimentos de una conciencia ecologista, Heidegger había visualizado con claridad meridiana los factores del deterioro global. Por tanto, a partir de la obra de Heidegger podemos pensar sobre la vida, donde el ser humano debe estar abierto al mundo, al trato con otros seres humanos y a sí mismo, para que tome plena conciencia de lo que significa su propia vida y ubique el sentido de su tiempo y de su mundo. Nos expresa la preocupación del ser por el ser y la fundamental importancia de la acción humana. Nos hace la pregunta por el sentido del ser, para llevarnos a la conclusión de que es al hombre a quién se hace la pregunta, quién formula la pregunta y quién está invitado a responderla, y no conforme con lo que es, asuma la responsabilidad de construirse y de hacerse a sí mismo, que nunca es lo que tiene que ser y ha de dejar de ser lo que ahora es, con el propósito de engrandecer su existencia. En fin, la obra nos lleva a la consideración de que el hombre se hace en la lucha por ser auténtico, mediante el abandono de la comodidad y la toma de una posición crítica frente a la vida y frente al mundo.

En la interpretación de Heidegger, la devastación de la tierra es entendida en correspondencia con la concepción según la cual la tierra sólo tiene que servir para asegurar el dominio del ser humano: un hombre cuya actuación efectiva se limita a evaluar si algo es importante para la vida o no lo es, una vida que, como voluntad de voluntad, exige de antemano que todo saber se mueva en este tipo de cálculo y de valoración que procuran seguridad.

Para llevar a cabo esta transformación hace falta sin duda tecnología, pero por sí sola no es suficiente. Por eso, no se trata de negar la técnica, sino de comprender, siguiendo a Heidegger, que los cambios de consumo, de producción, de hábitat, no serán posibles hasta que no se produzca el viraje hacia una nueva alianza con el ser, hacia un

nuevo inicio del pensar. Pero este viraje, desde la perspectiva de Heidegger, no sólo depende del ser humano -aunque ciertamente el ser humano deba disponerse a él- porque “la técnica, cuya esencia es el ser mismo, jamás se puede superar por el hombre. Esto significaría que el hombre sería el “señor del Ser”. (HEIDEGGER, 1994). El sentido último de la técnica, como el de la historia, se le oculta al hombre, por eso, el hombre no puede pretender aprehenderlo y disponer de él como si se tratara de una cosa. La esencia de la técnica es misteriosa, no pertenece al orden de los entes sino a aquello que hace que éstos sean y se muestren casi exclusivamente como objetos en la cadena de medios y fines. Ciertamente, para Heidegger, la filosofía no puede producir un efecto inmediato de cambio en la realidad. Ella sólo está en condiciones de estimular una disponibilidad para el *Ereignis*, es decir, para la torsión o convalecencia (*Verwindung*) del pensamiento metafísico, del cual la técnica es su más cabal representante. La pregunta decisiva en este contexto reza: ¿Podrá el ser humano dejar atrás la metafísica y renunciar al poder sobre el ente, y abandonar toda unilateralidad humana frente al ser? Heidegger nos dirá que no, que el ser humano no puede abandonar por sus propias fuerzas el destino de su esencia moderna ni puede tampoco quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el ser humano puede meditar y arribar a la conclusión donde el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico. Por tanto pensar la técnica y un pensar originario posibilitaría hablar de una propia reorientación y un lugar de encuentro donde el *Dasein* comprenda su poder-sí-mismo, su capacidad de ir más allá de lo crítico de un hombre cotidiano, su capacidad de ser “con” y “entre” otros entes, su capacidad de curarse de las banalidades de lo uno y, por supuesto, su capacidad de reconocer que no es dueño y amo de la naturaleza como el caso del pensar técnico moderno. Así aclara Heidegger: “antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser” (HEIDEGGER, 2000, p. 20). Esa Las bases que plantea Heidegger, si bien pueden relacionarse con las ontologías relacionales, no apuntan a lo mismo. La ontología relacional es un proyecto orientado a la reinterpretación de los saberes contemporáneos, buscando la reconexión de la humanidad con la naturaleza y la auto-organización de la vida. Esta nos recuerda, a quienes vivimos en los más densos mundos urbano-liberales, que también nosotros vivimos en un mundo vivo. La reflexión sobre relacionalidad re-posiciona lo humano en el cauce constante de la vida, en el cual todo está inmerso; nos permite vernos nuevamente como parte del curso de la vida. Por

lo mismo, debemos ser capaces de salir de una mirada moderna/unívoca, para ir al encuentro de otras ontologías, buscando ese vuelco, ese paso atrás, esa unión. En definitiva, pensar con Heidegger en nuestro presente se hace necesario, pero si queremos encontrar claves que nos ayuden a tener una forma diferente de estar-en-el-mundo, que nos ayuden a salir de esa “imagen de mundo”, debemos ir más allá de él. Si compartimos que la filosofía debe dar cuenta de su tiempo histórico, entonces pareciera tornarse ineludible ahondar en la reflexión de lo que seguramente sería “el” problema de nuestra época: una crisis ontológica. Si la primacía ontológica de los seres humanos sobre los no-humanos y de algunos seres humanos sobre otros ;la separación del individuo autónomo de la comunidad; la creencia en el conocimiento objetivo, la razón y la ciencia como los únicos modos de conocimiento válido y todos los mundos y saberes contruidos en base a ese compromiso ontológico nos ha llevado a una relación de dominación con el mundo, quizás sea necesario superar aquella imagen de mundo y habitar la relacionalidad.

Referências bibliográficas

ACEVEDO, J. *Existir en la era técnica*. Chile: Universidad Diego Portales, 2014.

ARNAU, J. *La palabra frente al vacío*. Filosofía de Nāgārjuna. México D.F: Fondo de Cultura Económica. Colegio de México. 2005.

BELIN, A., GOMEZ, F., & VANHULSTa, J. *Del Sumak Kawsay al Buen vivir: filosofía andina como base para una racionalidad ambiental moderna*. In C. M. Gómez (Ed.), *La religión en la sociedad postsecular. Transformación y relocalización de lo religioso en la modernidad tardía*. Universidad del Rosario - Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones (CETRE).Bogotá. 2014.

BLASER, M. *Storytelling globalization from the Chaco and beyond*, Durham: Duke University Press. 2010.

DUSSEL, E. 1492: *El encubrimiento del otro*: Hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores. 1994.

ESCOBAR, A. *Más allá del tercer mundo*: Globalización y diferencia. Bogotá: Editorial Norma. 2005.

ESCOBAR, A. *Territories of difference: place, movements, life, redes*, Durham, NC: Duke University Press. 2008.

ESCOBAR, A. *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*. Revista de Antropología Iberoamericana. Vol. 11:1. P. 11 – 32. 2016.

ESTERMANN, J. *Filosofía andina*: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Ediciones Abda-Yala. 1998.

HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien*: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas. 2010.

HEIDEGGER, M. *Identidad y Diferencia*, Ed. Bilingüe. Trad. Arturo Leyte y Helena Corté, Barcelona: Antrophos.1990.

HEIDEGGER, M. *Ciencia y Técnica*. Trad. Francisco Soler, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.1993.

HEIDEGGER, M. *Conferencias y Artículos*. Trad. Yves Zimmermann, Barcelona: Odós.1994.

HEIDEGGER, M. *Serenidad*. Trad. Yves Zimmermann, Barcelona: Odós. 1994b.

HEIDEGGER, M. *La época de la imagen del mundo*. Caminos del Bosque. Trad.Cortés, H y Leyte. Madrid: Alianza. 1996.

HEIDEGGER, M. *La pregunta por la técnica*, en Filosofía, ciencia y técnica. Santiago de Chile: Universitaria.1997.

HEIDEGGER, M. *Tiempo y Ser*. Trad. Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 1999.

HEIDEGGER, M. *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial. 2000.

HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?*. Madrid : Trotta. 2005.

HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta. 2012.

INGOLD, T. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge, and Description*. New York: Routledge. 2011.

JIMÉNEZ, R. *Recovering and values other ethical pillars. Buen Vivir*. Forum for a new World Governance. 2011.

LAW, J. *What's Wrong with a One-World World*. Heterogeneitie. 2011.

LENKERSDORF, C. *Filosofar en clave tojolobal*. México D.F: Miguel Ángel Porrúa. 2005.

LOVELOCK, J. *La venganza de la tierra*. Trad. García, M. México, D.F: Editorial Planeta. 2007.

QUIJANO, A. *Buen Vivir: Entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder*. Manuscrito inédito, Lima. 2010

ZAPATA, M. *La rebelión de los genes*. El mestizaje americano en la sociedad futura. Bogotá: Altamir Ediciones. 1997.

Recebido em: 16/04/2020 | Aprovado em: 31/08/20

