



## A vueltas con el giro ontológico. Antropología como metafísica en marcha

Julián García-Labrador<sup>1</sup>

Recibido: 16 de enero 2022 / Aceptado: 18 de abril de 2023

**Resumen.** En la antropología cultural contemporánea cada vez son más frecuentes las cuestiones ontológicas. Bajo el lema “tomarse en serio al otro”, ya no se habla de las culturas como representaciones del mismo mundo, sino de mundos ontológicamente distintos. Antropólogas y antropólogos de este giro ontológico tratan de derribar las asunciones representativas de la antropología cultural, consideradas como metafísica tácita. En este movimiento metodológico, la ontología ha dejado el ámbito filosófico para ser considerada un campo de comparación etnográfica. En este artículo presento la contradicción interna de este movimiento, indicando que el giro ontológico de la antropología contemporánea no es sólo una contribución metodológica, sino un estilo de pensamiento que no abandona el viejo sueño de una metafísica no representativa.

**Palabras clave:** metafísica; giro ontológico; antropología; representación; Antropoceno.

### [en] Around the ontological turn. Anthropology as metaphysics in motion

**Abstract.** Ontological questions are becoming increasingly frequent in contemporary cultural anthropology. Under the slogan “taking the other seriously”, we no longer speak of cultures as representations of the same world, but of ontologically distinct worlds. Anthropologists of this ontological turn try to overthrow representational assumptions of cultural anthropology, considered as tacit metaphysics. In this methodological movement, ontology has left the philosophical realm to be considered a field of ethnographic comparison. In this article I present the internal contradiction of this movement, pointing out that the ontological turn of contemporary anthropology is not only a methodological contribution but a way of thinking that does not abandon the old dream of a non-representational metaphysics.

**Keywords:** metaphysics; ontological turn; anthropology; representation; Anthropocene.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. El problema de la representación y la ontología antropológica. 3. A propósito de la metafísica tácita en antropología; 4. Una metafísica creativa para el Antropoceno; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** García-Labrador, J. (2024): “A vueltas con el giro ontológico. Antropología como metafísica en marcha”, en *Revista de Filosofía* 49 (2): 421-441.

---

<sup>1</sup> Universidad Rey Juan Carlos  
julian.labrador@urjc.es  
<https://orcid.org/0000-0001-7663-9562>

## 1. Introducción

Los últimos años han sido testigos de una efervescencia conceptual en el campo de la antropología y los estudios culturales. Palabras como perspectivismo y multinaturalismo (Viveiros de Castro 2003b), recursividad y ontografía (Holbraad 2012), ontologías relacionales (Strathern 1988), cosmopolítica (Stengers 2010, De la Cadena 2010) etc. se han multiplicado en congresos, entrevistas, conferencias y publicaciones. Da la impresión de que, como si de fuegos de artificio se tratara, aparecen destellos que brillan en lo que otrora fuera una larga noche académica. En este sentido, el llamado “giro ontológico” (Holbraad y Pedersen 2021) ha traído una bocanada de aire fresco en la disciplina antropológica. No es infrecuente que muchas de las nuevas publicaciones que van apareciendo hagan juegos de palabras, inversiones, quiasmos, etc. a partir de la producción de autoras y autores como Marilyn Strathern, Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Isabelle Stengers o Bruno Latour, entre otros. Sin embargo, a pesar de esta profusión académica, alejarse de la imposición de marcos teóricos representativos ha sido el *leit motiv* de estas antropologías, ontológicamente orientadas, las cuales pretenden eliminar cualquier presupuesto categorial que enturbie nuestro encuentro con la “alteridad antropológica radical” (Viveiros de Castro 2010, p. 127). El giro ontológico aspira a que sean las cosas mismas las que “determinen los términos de su propio análisis” (Henare et al. 2007, p. 4), insistiendo en la idea de que no vivimos en un mundo común con diferentes representaciones de este (culturas), sino en mundos ontológicamente “distintos” (Henare et al. 2007, p. 14). Esta “apertura ontológica” (González-Abrisqueta y Carro-Ripalda 2016, p. 101) no pretende acceder al modo que los sujetos interpretan o conocen el mundo, sino a los mundos en que viven los sujetos. Por eso “se ha convertido en el heredero natural de la autocrítica antropológica postmoderna de los ochenta” (Holbraad y Pedersen 2021, p. 128), ya que su objeto de estudio no es la representación del mundo, sino la constitución de esos mundos distintos. No se trata del “cómo”, sino de “qué” de las cosas (Holbraad 2008, p. S96). Es en este sentido en el que se emplea el término ontología (qué), para distinguirse de la orientación epistemológica (cómo), siguiendo a Vassos Argyrou, para quien “el problema con la etnología no es epistemológico, sino ontológico” (1999, p. S31). Ello ha provocado un desplazamiento del término “ontología” desde su sentido filosófico como discurso el ser hacia plano metodológico de tal suerte que “el significado y alcance de ‘ontología’ tendrá que diferir de sus connotaciones esencialistas y absolutistas (filosóficas, metafísicas)” (Holbraad y Pedersen 2021, p. 123).

Por eso, para atender a estos mundos ontológicamente distintos, el giro ontológico procura que sean los mismos datos empíricos los que alumbren nuevos conceptos, haciendo evidente la deuda con Deleuze y Guattari (1993), para quienes la tarea del filosofar consistía en la generación de conceptos en el plano de la inmanencia. Como indican Holbraad y Pedersen, el “movimiento analítico definitorio del giro ontológico” es “la exigencia de tratar reflexiva y experimentalmente las contingencias etnográficas como fuentes de conceptualización antropológica” (2021, p. 177). Tal conceptualización va más allá el trabajo etnográfico del que partió y se configura como cuerpo teórico y referencial para la futura reflexión antropológica. Por eso, el supuesto desprendimiento de cuerpo teórico inicial vuelve a dotar de nuevos conceptos el trabajo del antropólogo incurriendo en lo que Heywood y Laidlaw

(2013) llaman “*the ontological U-turn*” Y así, la antropóloga o antropólogo que, tras terminar su trabajo de campo, se enfrenta con la compleja tarea de la escritura etnográfica, puede verse deslumbrada por este estallido de luz y de color y tentada, en no pocos casos, de utilizar los conceptos de estos y otros autores que doten de cierto empaque su producción académica. En muchos casos el recurso a la particularidad ontológica y el vocabulario germinado en otros lares y contextos termina por infiltrarse en la elaboración conceptual, requiriendo del investigador una suerte de “meta-ontología” (Heywood 2012) con el riesgo de convertirse en jerga. Como dice González Varela “esta irreflexividad de usos conceptuales que surge en los estudios sobre ontologías particulares muchas veces caricaturizan el problema de la alteridad radical y van contracorriente de los mismos fundamentos a los cuales pretendían ceñirse” (2015, p. 53). Encontramos así una contradicción al interior de la antropología ontológicamente orientada, pues, si bien algunos autores como Holbraad y Pedersen insisten en su carácter metodológico, otros, como Viveiros de Castro (2010) o Philippe Descola (2012), no dejan de ofrecer un cuerpo teórico bastante definido.

En este artículo analizo la tensión inherente del giro ontológico de la antropología contemporánea. Mi tesis es que algunos de los autores que tratan de desbaratar los supuestos teóricos de la antropología cultural no han abandonado la atracción por la metafísica. Pretendiendo deshacerse de lo que ellos llaman metafísica tácita de la antropología cultural, alumbran una nueva metafísica metodológica. Mi argumento es el siguiente. El giro ontológico es heredero de la crítica de la antropología posmoderna al régimen de representación, ya que la representación había cerrado el camino de acceso al Otro. Por ello, y animados por la búsqueda de la alteridad radical, algunos proponentes del giro ontológico abandonan las posturas epistémicas para dejar que sean las propias etnografías las que alumbran los conceptos antropológicos. Pero, en este alumbramiento conceptual van cristalizando nuevas asunciones metafísicas, como son el concepto de ser como proceso y el papel del investigador como diplomático entre mundos (especialmente en Viveiros de Castro y Latour). Esta postura no deja de recordar la crítica a la ontología occidental realizada por Lévinas y el problema de la superación de la metafísica en Heidegger. Por ello, en este artículo estableceré un diálogo entre estos autores y aquellas antropólogas y antropólogos que, en la actualidad, están abordando cuestiones metafísicas.

## **2. El problema de la representación y la ontología antropológica**

El giro ontológico de la antropología contemporánea “no designa un movimiento coherente, sino un grupo de propuestas heterodoxas que coinciden en su rechazo a la definición de cultura como epistemología [...]” (González-Abrisqueta y Carro-Ripalda 2016, p. 103). Como indican Holbraad y Pedersen “el giro ontológico toma esto como extremo lógico al cuestionar (nótese: esto no es lo mismo que negar) la validez universal de todo, incluyendo nociones tales como la conocimiento, verdad, moralidad, sociedad, cultura e historia, esto es, los mismos conceptos utilizados para construir argumentos a favor (o en contra) del relativismo” (2021, p. 27). Confluencia de varias corrientes antecedentes, comparte con la crítica postmoderna de los ochenta (Marcus y Fisher 1986) el cuestionamiento del alcance representativo del trabajo etnográfico de los antropólogos, que consideraba la cultura como una

producción epistémica. En efecto, muchas de las antropólogas y antropólogos que habían realizado su trabajo de campo decidieron hacer el camino inverso y cuestionar sus propios lugares de enunciación como meros constructos sociales, dando lugar al relativismo cultural, cuyo punto de partida habría que situar probablemente en la obra de Schneider (1968). La antropología misma fue considerada una más entre la gran variedad de los constructos culturales. Pero, al hacer este giro, el relativismo cultural había conducido a la antropología cultural a un callejón sin salida, dada la incertidumbre latente en toda descripción simbólica y la dificultad para acceder a la alteridad propiamente dicha. Con el rechazo del carácter representacional de la cultura el giro ontológico pretende superar esta aporía metodológica. Para ello, rescatan el término “ontología” del ámbito filosófico y lo desplazan, como veremos, al campo etnográfico, tratando de acceder a la construcción de otros mundos posibles, desde lo que Vigh y Sausdal llaman “ambición de la visión no mediada” (2014, p. 55).

Se suele citar el texto clásico de Alfred Irving Hallowell “Ojibwa Ontology, Behavior and World View” (1976 [1960]) como uno de los primeros ejercicios de antropología ontológicamente orientada, dada su pretensión de acceso sin mediación a la realidad del caso etnográfico. Este artículo aparece encabezado por una cita de Paul Radin en la que indicaba que, el indio (indígena), “en lo que parece estar interesado es en la cuestión de la existencia, de la realidad; y todo aquello que es percibido por los sentidos, pensado, sentido y soñado, existe” (Radin 1927, cit. en Hallowell 1976, p. 357). La tarea principal del giro ontológico será entonces tomar en consideración todo aquello que existe para el indígena, no ya como objeto de interpretación simbólica, como si se tratara de una creencia o de una representación cultural, sino como un mundo propio, diferente del mundo del investigador. Es decir, no se trata de que el antropólogo y el nativo tengan diferentes representaciones o percepciones del mismo mundo compartido, sino de personas que literalmente habitan mundos distintos, como resume Graeber (2015) al criticar la postura. Con ello tratan de salir al paso de la incertidumbre generada por la crisis de representación, indicando que, al no considerar la información etnográfica un asunto meramente semántico, se toman realmente en serio al otro: “si queremos tomar en serio a los demás, en lugar de reducir sus articulaciones a meras ‘perspectivas culturales’ o ‘creencias’ (es decir, visiones del mundo), podemos considerarlos como enunciados de diferentes ‘mundos’ o ‘naturalezas’” (Henare et al. 2007, p. 10).

La superación de las representaciones semánticas es la clave para dejar la puerta abierta a que sea el propio nativo quien determine su mundo. A este respecto, el autor referencial del giro ontológico es el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro. En la conferencia titulada “(Anthropology) AND (Science)” de 2003, considerada por algunos (Henare 2007; González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016) como el manifiesto inaugural del giro ontológico, Viveiros de Castro trazaba sus líneas maestras. Para Viveiros de Castro (2003a) las conceptualizaciones nativas están al mismo nivel que las del antropólogo, criticando lo que él llama la “hipocresía relativista” (p. 18) de la antropología, ya que el relativismo cultural o “democracia epistemológica” (Id.) escondía, implícitamente, una especie de “monarquía ontológica” (Id.) de la ontología Euroamericana sobre las demás. Frente a ello, Viveiros de Castro indicó que la antropología estaba llamada a ser la “ciencia de la autodeterminación ontológica de los pueblos del mundo” (Id.), para de esta manera tomarse en serio al otro.

Algunas antropólogas y antropólogos (Ramos 2012; Graeber 2015) han criticado la pretensión provocadora de Viveiros de Castro, dado que muchas de ellas y ellos ya se estaban tomando en serio al otro, aunque no estuvieran de acuerdo con el giro ontológico. Pero la mecha ya estaba prendida. Dejar atrás el paradigma representacional, apostar por la literalidad y considerar la pluralidad de mundos se han convertido en sinónimo de tomarse en serio al otro. Como indica Viveiros de Castro en otro lugar:

La antropología se enfrenta a una doble tarea. En primer lugar, debe construir un concepto de seriedad (una forma de tomarse las cosas en serio) que no esté ligado a la noción de creencia ni a ninguna otra “actitud proposicional” que tenga como objeto las representaciones. La idea de seriedad del antropólogo no debe estar ligada a la hermenéutica de los significados alegóricos ni a la ilusión inmatematista de la ecolalia discursiva. Los antropólogos deben permitir que las “visiones” no sean creencias, ni puntos de vista consensuados, sino mundos vistos objetivamente: no cosmovisiones, sino mundos de visión. (Viveiros de Castro 2011, p. 133)

Siguiendo la estela de Viveiros de Castro, Henare et al. (2007) y Holbraad y Pedersen (2021) han insistido en la idea de que estos mundos no son traducibles en los conceptos antropológicos y que, por ello, antropólogas y antropólogos han de atender a las posibles equivocaciones, para realizar una tarea de creación conceptual. En *Thinking through things: Theorizing artefacts ethnographically* Henare et al. (2007) señalan esta inconmensurabilidad de mundos y proponen una vuelta a las cosas mismas<sup>2</sup>, entendidas éstas como los artefactos etnográficos, para que sean ellas las que “determinen los términos de su propio análisis” (Henare et al. 2007, p. 4). Por eso,

un giro ontológico en el análisis antropológico... [y su] misteriosa noción de “muchos mundos” es tan diferente a la idea familiar de una pluralidad de visiones del mundo precisamente porque se basa en la humilde... admisión de que nuestros conceptos (no nuestras “representaciones”) deben, por definición, ser inadecuados para traducir otros diferentes (Henare et al. 2007, p. 12)

Si los conceptos son inadecuados, la creación de conceptos se eleva como tarea primordial de la antropología. Como indican Holbraad y Pedersen el giro ontológico es una “tecnología descriptiva para experimentar las posibilidades conceptuales presentes en un cuerpo dado de materiales etnográficos” (2021, p. 312). En esta perspectiva, en la que se aprecia con claridad el enfoque creativo de Deleuze y Guattari (1993), el término ontología se convierte en el centro del debate metodológico.

---

<sup>2</sup> El giro ontológico presenta notables parecidos con la fenomenología (Pedersen 2020; García-Labrador 2023; García-Labrador y Vinolo 2023). No en vano los proponentes reconocen que “la primera aparición del debate sobre ontología a finales de los noventa supuso para nosotros un desplazamiento extraño pero excitante del proyecto fenomenológico” (Holbraad y Pedersen 2021, p. 302). Así, David Graeber, al comentar el trabajo de Viveiros de Castro, dice que el surgimiento del término ontología se debe en parte al “re-etiquetar lo que Husserl llamaría fenomenología como ‘Ontología’” (2015, p. 23). Ambas, fenomenología y giro ontológico, comparten la crítica al logocentrismo y la aspiración no-representacional, pero se diferencian, según Holbraad y Pedersen en que “mientras los fenomenólogos tienen a mirar las ‘cosas como son’ en una supuesta ‘experiencia cotidiana’ que se considera que existe más allá – o antes que – los conceptos y el lenguaje, para los partidarios del giro ontológico la conceptualización, abstracción y teorización son intrínsecas no solo al proyecto de la antropología en sí mismo, sino también a la realidad etnográfica y a la vida de nuestros interlocutores” (2021, p. 303).

Aunque el término “Ontología” cobró carta de naturaleza académica en el siglo XVII con la obra de Jacob Lorhard (1606), sus orígenes pueden ser rastreados en la investigación sobre el cambio de la escuela eleática de la Antigua Grecia. Teniendo en cuenta el poema de Parménides, en el que ser y pensar son equivalentes – τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι – (Parménides, Frgm. 5, en Diels 1912, p. 152) ontología pasó a ser sinónimo del “discurso sobre el ser”. Pero, siguiendo a Latour (1993), los proponentes del giro ontológico indican que la agenda investigativa de la modernidad hizo que el discurso sobre el ser se refiriera al conjunto de asunciones tácitas que tanto la ciencia natural occidental (dedicada a revelar las leyes universales de la naturaleza), como la ciencia social (dedicada al estudio de las representaciones sociales del mundo) hacía sobre la realidad. La división la división Naturaleza – Cultura se convirtió en el supuesto fundamental (Descola 2012; Viveiros de Castro 2003a, 2015). Desde este desplazamiento, la ontología se ha entendido como el conjunto de “supuestos tácitos que subyacen a cualquier conjunto de prácticas o modos de ser de cualquier tipo” (Graeber 2015, p. 18). Siendo así podrían existir múltiples conjuntos de supuestos tácitos referidos a la pluralidad de prácticas, es decir, varias ontologías. “Ontología” es para el giro ontológico “la investigación y teorización de diversas experiencias y comprensiones de la naturaleza del ser mismo” (Scott 2013, p. 859). Es este el punto de anclaje de la metodología del giro ontológico, ya que la metodología etnográfica consistirá en la comparación entre diversos grupos de supuestos tácitos que no son sino diversas maneras de constituir mundos (Kohn 2015).

Según Salmon (2013) la metodología etnográfica consiste en una especie de “delegación ontológica”, en la que la antropóloga o antropólogo es forzado a poner entre paréntesis sus propias asunciones ontológicas para dejar que sean contra-analizadas por los datos etnográficos. En este sentido, el giro ontológico “trata de crear las condiciones bajo las cuales uno puede ver cosas en sus datos etnográficos que de otro modo nunca hubiera visto” (Holbraad 2014, p. 131). Como señala Pedersen (2011) se trata de una tecnología de la descripción que permite a antropólogas y antropólogos dar sentido de manera novedosa a sus datos etnográficos.

En el trasfondo de esta metodología subyacen, entre otras influencias, el pluralismo ontológico de la teoría del Actor-Red de Latour (2008), la aspiración de creación conceptual y la relacionalidad de Marilyn Strathern (1988, 2005), la ecología de las prácticas de Isabelle Stengers (2005, 2010) y la reflexividad de Roy Wagner (1975), para quien entender otra cultura no es sino un experimento con uno/a mismo/a. Ha sido precisamente esta “pirotecnia analítica” de Wagner (Holbraad y Pedersen 2021, p. 125) la que anima a los proponentes del giro ontológico a “desestabilizar las propias asunciones” (Viveiros de Castro 2015, p. 13) (entendiendo que se trata, generalmente, de la división Naturaleza /Cultura, esbozada por Latour).

Esta dimensión metodológica ha sido reconocida como la gran aportación de la antropología ontológicamente orientada, incluso por sus críticos. “Creo que la verdadera fuerza del giro ontológico reside en el hecho de que fomenta lo que podría llamarse una postura de respeto creativo hacia el objeto de la investigación etnográfica” indica Graeber (2015, p. 21). Sin embargo, algunas propuestas van más allá de la orientación metodológica al considerar las ontologías como “sistema de propiedades de los existentes, que sirven de punto de anclaje a formas contrastadas de cosmologías, modelos del lazo social y teorías de la identidad y la alteridad” (Descola 2012, p. 190). Es decir, existe una contradicción interna al interior de

algunos proponentes del giro ontológico, pues queriendo superar el dualismo Naturaleza / Cultura de una supuesta ontología occidental, terminan, como Descola, por caracterizar las diferencias entre culturas como ontológicas, para poder establecer los términos de comparación metodológica. Con ello se pasa del relativismo cultural postmoderno al esencialismo ontológico. Los críticos no han dejado de advertir este esencialismo operativo indicando que ontología sería “poco más que un sinónimo de cultura” o “cosmología” (Graeber 2015, p. 14), denunciando con ello el “apartheid ontológico” (Laidlaw 2012), la aplicación de “tipologías ideales” (Bessire y Bond 2014, p. 449) o el nuevo “concepto reificado de cultura” (Vigh y Sausdal 2014, p. 66) que se esconde en “[...] nuestras construcciones académicamente santificadas y empoderadas de Otros y ontologías” (Vigh y Sausdal 2014, p. 63). Por todo ello autoras y autores se preguntan si hablar de ontología no es sino otra manera de referirse a cultura (Venkatesan et. al. 2010)<sup>3</sup>. Carlo Severi ha indicado, con cierta ironía, que precisamente por dejar de lado la definición de Parménides, estas nuevas ontologías son “filosofías sin ontología” (2013, p. 192).

La contradicción entre la aspiración creativa del método del giro ontológico y su deriva teórica esencialista manifiesta, en algunos autores como Descola, una marcada atracción por la metafísica, a pesar de que uno de los objetivos del método etnográfico consista, precisamente, en el cuestionamiento y desanclaje de los supuestos metafísicos de la disciplina antropológica. Como indican Holbraad y Pedersen

lo que deseamos lograr al usar el ‘concepto filosófico’ de ontología (como si los conceptos pudieran ser propiedad de determinadas disciplinas dotadas del derecho exclusivo a usarlos y definirlos) es el opuesto exacto del propósito trascendental de verdad de la metafísica tradicional. En lugar de construir castillos filosóficos, el propósito central del giro ontológico en antropología es desafiar incansablemente, distorsionar y transformar todas las cosas, conceptos y teorías que pretendan ser absolutas (incluyendo la idea metafísica, aún vigente entre los poshumanistas, de que todo existe en un estado permanente de ‘llegar a ser’ o de ‘emergencia’) al exponerlas estratégicamente a desafíos y paradojas originados en las etnografías que pueden minarlos sistemáticamente [...] De esta manera, pues, es como el giro ontológico transforma el procedimiento ‘negativo’ de la deconstrucción crítica en un procedimiento ‘positivo’ de construcción (igualmente crítico) (2021, p. 305-306).

En los dos siguientes apartados me centro en este movimiento del giro ontológico, señalando en primer lugar su carácter post-metafísico, para indicar después el carácter problemático de esta postura, ya que la intencionalidad política del giro ontológico esta animada por la búsqueda de una alternativa ¿metafísica? para la crisis del Antropoceno.

---

<sup>3</sup> Es precisamente en este debate donde se señalaron algunos problemas del recurso a la ontología, ya que, si es un “mero” sustituto de cultura, no es seguro que se libre de la hiperinflación que había sufrido el concepto de cultura o del holismo reificador que haría olvidar su carácter metodológico. En este sentido, estoy de acuerdo con la advertencia de Matei Candea (Venkatesan et al. 2010, p. 194) cuando indicaba que con demasiada frecuencia se escucha hablar de “la ontología de X” o “la ontología de Y”.

### 3. A propósito de la metafísica tácita en antropología

El trabajo de Roy Wagner (1975) significó un punto de inflexión en la antropología contemporánea al constatar que toda antropología es, en realidad, resultado de una invención y que la antropóloga o antropólogo tenía que darse cuenta de que su acercamiento a lo diferente se hacía desde su propio marco cultural, el cual podía y debía ser desestabilizado. Es lo que se conoce como “antropología inversa” (1975, p. 30) o reflexividad. Para el giro ontológico esta consideración de Wagner se ha convertido en una especie de prescripción primordial contra el aparataje conceptual de la antropología cultural. Por eso, Holbraad y Pedersen (2021, p. 125) se refieren a la antropología de Wagner como “pirotecnia analítica” y Viveiros de Castro, inspirado por esta antropología inversa, invoca una lucha sin cuartel señalando que “la ontología, tal y como yo la entiendo, es una máquina de guerra filosófica anti-epistemológica y contra-cultural (en ambos sentidos de ‘contra-cultura’)” (2015, p. 9). En el mismo sentido, se manifiestan Holbraad y Pedersen reconociendo que “el sentido y alcance de ‘ontología’ tendrá que diferir de sus connotaciones esencialistas y absolutistas (filosóficas, metafísicas)” (2021, p. 123). Es decir, metodológicamente, el giro ontológico implica deshacerse (o al menos cuestionar) del bagaje conceptual que opera como condicionamiento teórico previo en la labor de la antropóloga o antropólogo, lo cual es identificado como metafísica. El giro ontológico, metodológicamente hablando, proclama entonces un claro sesgo anti-metafísico, como evidencia Salmon (2013) al reconocer que la delegación ontológica implica una postura contra-metafísica en la investigadora o investigador, o como indica Viveiros de Castro, quien postula un cuestionamiento de los conceptos metafísicos subyacentes a la antropología, comenzando por los dos conceptos (*anthropos* y *logos*) que componen la palabra. Siguiendo a Skafish, Viveiros de Castro, identifica una metafísica tácita en la antropología:

[la metafísica tácita] de la antropología, ese cóctel mal mezclado y difícil de tragar del Heidegger fenomenológico, Merleau-Ponty, Foucault y un poco de Marx, según el cual todo lo humano se constituye, en esencia, a partir de alguna mezcla de *Zuhandenheit*, experiencia vivida, formas perceptivas/cognitivas, condiciones históricas y ese concepto maestro metafísico favorito de la antropología: la práctica (Skafish 2013).

Así, pues el giro ontológico pretende dejar atrás los supuestos conceptuales de la antropología cultural, entendidos como metafísica tácita, y, de esta manera, embarcarse en un nuevo proyecto creativo a partir de los datos etnográficos. Pero deshacerse de la metafísica en nombre de la ontología no deja de parecerse, demasiado tal vez, a la tarea de un pensador, sorprendentemente, incluido en los ingredientes de ese cóctel mal mezclado: Heidegger. Si como indica Grondin “las reflexiones contemporáneas sobre la renovación y la actualidad, pero también, de un modo bastante paradójico, las que se refieren al final de la metafísica deben bastante, o lo deben todo, al pensamiento de Heidegger” (2006, p. 315), no se entiende que no haya una mayor matización en la caricaturización de la metafísica que hace Skafish.

En la primera línea de *Ser y Tiempo* Heidegger (2018) señala que la pregunta por el ser había caído en el olvido. Ello se debía a que la metafísica había tratado de explicar al ser según el principio de razón, sin tener en cuenta el horizonte temporal en el que el ser aparece. La metafísica para Heidegger se había convertido por ello “en el más

temible obstáculo a la cuestión del ser” (Grondin 2006, p. 315). Por eso, Heidegger propone una destrucción (*Destruktion*) de las estructuras metafísicas dominantes. ¿A qué se refiere Heidegger? Hasta la Primera Guerra Mundial, el pensamiento alemán había estado dominado por la sombra de Kant, desterrando la metafísica de la discusión filosófica: la filosofía había quedado reducida a teoría del conocimiento. Pero la Gran Guerra había provocado un sentimiento de crisis civilizatoria y, a pesar del desarrollo científico y la reflexión filosófica sobre la metodología científica, había dejado sin resolver las cuestiones existenciales. Así, aparecieron títulos que hablaban sobre la “resurrección” (*Auferstehung*) de la metafísica (Wust 1920) o de una metafísica como visión de la vida (Simmel 1918). Además, tras la Primera Guerra Mundial, el neokantismo se estaba preguntando si la crítica de Kant a la metafísica tradicional en realidad despejaba el camino para hacer una nueva metafísica. Sin embargo, en su concreción práctica este proyecto no dejaba de parecerse demasiado a posturas idealistas. Por eso, Hartmann (1957), al pretender alejarse del idealismo del neokantismo, había planteado una metafísica del conocimiento en un sentido realista. Es este el clima en el que Heidegger atribuye a la metafísica el olvido de la pregunta por el ser y, por ello, la palabra metafísica aparece entrecomillada: “Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuye el progreso de una reafirmación [*wieder zu bejahen*] de la ‘metafísica’” (2018, p. 23).

Nótese el parecido de esta metafísica epistémica, criticada por Heidegger, con la descripción que el antropólogo Eduardo Kohn hace de la metafísica en el contexto de la antropología: “la atención sistémica o el desarrollo de estilos o formas de pensamiento más o menos consistentes e identificables que cambian nuestras ideas sobre la naturaleza de la realidad. La metafísica se ocupa, pues, de los conceptos” (Kohn 2015, p. 312). Al leer este tipo de textos uno tiene la impresión de que Skafish critica a Heidegger como si Heidegger no hubiera criticado la metafísica. Que Heidegger, en un momento posterior a *Ser y Tiempo*, insista en la metafísica en un sentido nuevo, no quiere decir que su crítica al carácter epistémico de la metafísica haya dejado de estar en vigor. Ya en sus primeros textos Heidegger había descubierto que la metafísica podía diferir de la mera teoría del conocimiento como descubrimos en su lección de habilitación de 1915 *El concepto de tiempo en la historia*, en la que Heidegger alaba la «tendencia [*Drang*] metafísica de sus contemporáneos que no querían quedarse en la mera teoría del conocimiento» (1975, *GA* 1, p. 357).

Si en *Ser y Tiempo* critica la metafísica de su tiempo lo hace porque no había sido capaz de comprender la pregunta por el ser, ya que las propias estructuras explicativas de la metafísica habían convertido en una mirada dominadora, incapaz de atender a la diferencia ontológica. Se había quedado en el ente. Por eso, la palabra *Dasein* de *Ser y Tiempo* se convierte en la expresión clave para atender al ser. *Dasein* remite a un ser ahí, un ser que somos como tiempo, una “estructura trascendental en la que los seres humanos comparten un modo de ser (*Sein*)” (Crowell 2018, p. 17). Teniendo esto en cuenta el propósito de *Ser y Tiempo* es evidenciar y problematizar la pregunta por el ser, distanciándose de la metafísica. No obstante, Heidegger no olvida que podría haber una metafísica en sentido no epistémico y aunque en *Ser y Tiempo* prefiere el término ontología, a partir de 1929 su obra experimenta una recuperación positiva del término metafísica. Así las obras *¿Qué es metafísica?*, y *Kant y el problema de la metafísica* problematizan el preguntar metafísico como una interrogante en la que se vea envuelto el mismo ente que realiza la pregunta (Heidegger 2001b), apuntando por ello a una metafísica del *Dasein* (Heidegger 2001a). Se trata de unos años (1928-

30) en los que Heidegger experimenta una “euforia metafísica” (Grondin 2006, p. 328).

Heidegger va a perseguir toda su vida una metafísica no epistémica, más allá de las fórmulas conceptuales, radicalizando cada vez más su postura, hasta el punto de que tras estos años de entusiasmo buscará la manera de distanciarse de ella. Heidegger atisba que el ser no deja de ser un misterio y que, por mucho que la metafísica trate de encontrar un asidero firme, la empresa estará abocada al fracaso, pues la metafísica no deja de ser un régimen de pensamiento que no garantiza la surgencia del misterio del ser. Heidegger se da cuenta de que la metafísica, al irse fraguando como un sistema de pensamiento que da primacía a la presencia, se ha convertido en un régimen de dominación. En *Introducción a la metafísica* en 1935 dirá: “el poder (*die Macht*) que sigue sosteniendo y dominando hasta hoy *todas nuestras* referencias al ser en su totalidad” (Heidegger 2003, p.182). Por ello, desde finales de los años 30 va a empezar a hablar de la “superación de la metafísica” (Heidegger 1994, p. 63) y esto en un doble sentido: tanto porque la metafísica como cosa del pasado no permite la pregunta por el ser, cuanto porque se había superado a sí misma (*überwinden*) realizándose en la esencia dominadora de la técnica (Janicaud 1983).

La muerte de la metafísica es un tema recurrente en la filosofía del siglo XX. Para algunos autores (Courtine 2005; Boulnois 1999) la metafísica que murió es aquella constituida como onto-teología en un sentido medieval, es decir, aquella que también critica Heidegger por, como hemos visto, no atender a la pregunta por el ser y quedarse en el “ente”, concentrarlo en un principio unificador (teo) y elaborar un discurso sobre él según el principio de razón (logia). Con el fin de continuar pensando después de la muerte de la metafísica, podríamos imaginar entonces dos alternativas: o proponer una metafísica no onto-teológica que podría encontrar una legitimación conceptual dentro de raíces medievales (Boulnois 2013) o superar la metafísica en el sentido de Heidegger. Pero si elegimos esta segunda opción es posible que nos encontremos con la paradoja apuntada por Grondin para quien Heidegger “se forja un concepto comodín de metafísica (como onto-teo-logía, que se realiza en la técnica), que él aplica sumariamente al conjunto de la historia de la metafísica. Heidegger hace entonces con la metafísica lo que no ha cesado de reprocharle: se confecciona un concepto lógico-técnico, muy objetivador, de metafísica, pero que acaba volviendo inaudibles las auténticas voces de la tradición metafísica” (Grondin 2006, p. 346-47). Es decir, ¿se puede abandonar la metafísica sin hacer metafísica? Tal es la pregunta que podemos hacer al giro ontológico.

Los autores del giro ontológico, a pesar de criticar la metafísica implícita en la disciplina antropológica, no han dejado de acudir a la filosofía. Es más, las páginas dedicadas a la cuestión ontológica abundan en referencias explícitas a ciertas corrientes y autores de la filosofía francesa como Serres, Deleuze, Tarde, etc. y dos de los máximos exponentes, como Viveiros de Castro y Philippe Descola<sup>4</sup> se disputan en silencio la herencia intelectual de Lévi-Strauss. Esta concurrencia de la filosofía francesa ha hecho que algunos, como Kelly (2014), califiquen el giro ontológico como giro francés o que otros, como Turner (2009), señalen que se trata más bien de los últimos coletazos del post-estructuralismo tardío. La cuestión en la que se

<sup>4</sup> Señalar a Descola como uno de los referentes del giro ontológico es paradójico, pues, aunque su obra sobre las ontologías como “sistemas de propiedades” (Descola 2012) es ampliamente utilizada y difundida, él mismo asegura que “giro ontológico” es una expresión que él mismo “nunca he utilizado” (Descola 2014, p. 273).

asemejan tanto Heidegger como el giro ontológico es en que el cuestionamiento de la metafísica se produce en nombre de la diferencia, en nombre del olvido de la diferencia ontológica (distinción ser-ente) en el caso de Heidegger y en nombre de la reivindicación de la alteridad ontológica (mundos distintos), en el caso antropólogos y antropólogos.

Viveiros de Castro (2010) es un ejemplo notable del análisis de la diferencia en un sentido ontológico. En *Metafísicas Caníbales* –nótese la intencionalidad del título–, se pregunta si en el pensamiento amerindio es posible que la diferencia pueda ser reducida a lo mismo, es decir, si en algún momento la conceptualización indígena de la otredad apunta hacia su supresión. Aplicando el concepto de intensidad de Deleuze (2002) y el análisis del mito de Lévi-Strauss (1971), Viveiros de Castro llega a la conclusión de que la diferencia nunca puede ser anulada, ni reducida, pues, aunque en el mundo actual puede percibirse una distribución diferencial finita (especies y cualidades), el mundo pre-cosmológico virtual del mito “está recorrido por una diferencia infinita” (2010, p. 46). Esta interpretación del pensamiento amerindio es trasladada por Viveiros de Castro (2003a, 2015) a la disputa conceptual en el campo de la antropología, indicando que, frente a un tipo de ontología (caricaturizada como occidental e instrumental), existen y se alzan otras formas de constituir el mundo (más bien mundos distintos) donde la diferencia nunca es reducida a lo mismo. No obstante, esta aclaración en torno a la diferencia presenta evidentes parecidos con un autor paradójicamente ausente en el debate antropológico actual sobre la diferencia. Me estoy refiriendo a Lévinas.

En la postura de Lévinas se enhebra la crítica de Heidegger a la historia de la filosofía occidental con el principio diferencial del giro ontológico de la antropología contemporánea. Por un lado, Lévinas (1951), como Heidegger, critica la historia de la filosofía occidental por haber practicado un olvido, pero en este caso, y en contra de Heidegger, no se trata del olvido del ser, sino del olvido del Otro. La historia de la filosofía occidental podría ser considerada como una ontología, proyecto de inteligibilidad y dominación, que en su afán por objetivar había olvidado que la otredad no puede ser reducida a un sistema de mismidad/ totalidad. La “reducción del otro al Mismo” (Lévinas 2003, p. 67) es la denuncia fundamental que Lévinas levanta contra la ontología occidental, en la que también incluye a Heidegger. Para Lévinas “conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad” (Lévinas 2003, p. 68). Esta ontología occidental en su afán dominador y objetivador, “imperialista” (Lévinas 2003, p. 70) y tiránico, al reducir al Otro al Mismo, elimina la diferencia, concebida en Lévinas como alteridad.

Los autores del giro ontológico hablan hoy en día en los mismos términos que Lévinas, haciendo una denuncia en un sentido similar: la ontología occidental ha anulado las diferencias. Ante ello, Lévinas invoca la razón hebrea, la racionalidad sin cálculo, abierta a las posibilidades que se ofrecen más allá de la finitud de la totalidad. Y en este sentido, recupera la primacía del Otro, quien aparece siempre ante mí como un presupuesto ético ineludible, irreductible e infinito. Por ello, Lévinas indica que más que superar o desechar la metafísica habría que recuperarla como ética fundacional. Es así como indica que “la metafísica precede a la ontología” (Lévinas 2003, p. 66). Hay que indicar, no obstante, que, mientras para Lévinas el Otro es siempre un Otro humano, el giro ontológico se ha tomado tan en serio al otro que ha inundado la reflexión antropológica de otros no-humanos, como animales, plantas o espíritus. A pesar de este matiz, autores como Matei Candea (Venkatesan et al. 2008

p. 199) reconocen que la humildad de Lévinas ante el Otro (divino) tendría que ser también la actitud de la antropología ante sus informantes. Y en este sentido, si tanto el giro ontológico como Lévinas critican la ontología occidental por no tomarse en serio al Otro, ¿encontramos en el giro ontológico una recuperación metafísica similar a la de Lévinas?

#### 4. Una metafísica creativa para el Antropoceno

Uno de los aspectos cuestionables en algunos autores del giro ontológico es el establecimiento de diferencias ontológicas, consideradas por los críticos como nuevas tipologías o clasificaciones taxonómicas al interior de la antropología (Bessire y Bond 2014; Vigh y Sausdal 2014) que difuminan el carácter histórico y político de los colectivos humanos implicados (Ramos 2012), contraviniendo con ello el principio según el cual el ser no precede a sus relaciones (Haraway 1991). Se trata de una crítica que apunta a la premisa fundamental de la antropología ontológicamente orientada, ya que la preservación de la diferencia es su objetivo fundamental. Ahora bien, la diferencia puede ser entendida desde un enfoque tipológico – finito, como también desde un enfoque hermenéutico – infinito, en el sentido que acabamos de indicar en Lévinas – y en el pensamiento amerindio tal y como es presentado por Viveiros de Castro.

En efecto, conscientes de esta crítica, Holbraad y Pedersen sostienen que existe el peligro de establecer “territorializaciones geoculturales de las ontologías” (2021, p.194), que conducen al “malentendido estándar de que todo esto puede comprenderse como un intento por reificar como ontológicas las diferencias entre las culturas” (2021, p.197). Por ello, insisten en que la propuesta del giro ontológico no es teórica, sino fundamentalmente metodológica: “la tarea de la antropología no es la comparación de ontologías, sino más bien la comparación como ontología” (Holbraad y Pedersen 2021, p. 171). Por otro lado, Viveiros de Castro, no elude la polémica y, aun siendo consciente de que, en algunos casos, resaltar tanto las diferencias, conduce a pensar en esferas inconmensurables, como dice Povinelli (2011), admite las interferencias y contactos entre ontologías. No se trata de sistemas cerrados. No en vano, como indica el antropólogo Santos-Granero, las cosmologías amazónicas son una suerte de “cosmologías constructivas” (2012, p. 17) que se han ido armando en virtud de la incorporación de lo ajeno. Sin embargo, Viveiros de Castro, admite que “a veces puede ser pragmáticamente, es decir, políticamente, vital describir las ontologías como conjuntos intratables de presupuestos que son agresivamente contradictorios con otros conjuntos similares, y/o como que se cruzan en el pre-espacio del caos sin ninguna interferencia mutua” (Viveiros de Castro 2015, p. 10). Su crítica a la ontología occidental y la búsqueda de ontologías alternativas (amerindias en este caso) encuentra aquí su razón de ser. Viveiros de Castro tiene presente la actual crisis ecológica en la que nos encontramos inmersos. Su trabajo en la Amazonía brasileña le hizo ser consciente de la fragilidad de los ecosistemas acosados por la minería, deforestación, agroindustria, etc. Este “ecocidio” está íntimamente ligado con la división naturaleza – cultura que atraviesa la ontología moderna, según Viveiros de Castro:

nuestra propia ontología moderna (singular), tal y como fue establecida por la revolución científica del siglo XVII, no sólo quedó en gran medida obsoleta por las revoluciones científicas de principios del siglo XX, sino que además resultó tener consecuencias desastrosas cuando se la consideró desde su extremo comercial, es decir, como un ‘modo de producción’ imperialista, colonialista, etnocida y ecocida (Viveiros de Castro 2015, p. 8).

Es en esta asociación entre ecocidio y ontología occidental, donde tiene lugar la propuesta de Viveiros de Castro. Desde su trabajo de campo con los araweté expone otras formas de constituir el mundo en las que no se da la ruptura naturaleza-cultura y que, por lo tanto, no conducen a propuestas etnocidas y ecocidas. Y son estas formas de constituir el mundo las que se alzan como alternativas ante las posibilidades de destrucción de la actual crisis ecológica del Antropoceno. “Estoy convencido de que, en las sombrías décadas venideras, el fin del mundo ‘tal como lo conocemos’ es una clara posibilidad. Y cuando ese momento llegue (ya ha llegado, en mi opinión) tendremos mucho que aprender de las personas cuyo mundo ya ha terminado hace mucho tiempo” dice Viveiros de Castro (2015, p. 6). Esas personas son los pueblos amerindios, para los que no existe la ruptura indicada propia de la ontología occidental, sino “una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no-humana. El intervalo entre naturaleza y sociedad es en sí social.” (Viveiros de Castro 2003b, p. 46). Se trata de una ontología de la continuidad: la cultura es el común denominador, compartido entre los humanos y los no-humanos. Para el pensamiento amerindio, según Viveiros de Castro (2003b), no existiría una común naturaleza a la que corresponden múltiples representaciones (multiculturalismo), sino un fondo social común que puede concretarse en diferentes naturalezas (multinaturalismo). Con ello, Viveiros de Castro da cuenta de que existen formas de constituir el mundo sin la discontinuidad naturaleza-cultura de la ontología occidental, insistiendo en que “la diferencia es de mundo, no de pensamiento” (Viveiros de Castro 2003b, p. 68). Creo que nunca quedará suficientemente enfatizada la influencia del chamanismo amerindio en la antropología de Viveiros de Castro. En los pueblos amerindios el mito funciona no tanto como discurso, cuanto como fondo de producción intensiva de la alteridad. Las posibilidades de transformación, latentes en la suspensión espacio-temporal del mito, pueden ser actualizadas por los pueblos amerindios en momentos especiales y, sobre todo, por las y los especialistas rituales. Chamanas y chamanes, especialistas de la transformación inter-especies, acceden a diversos mundos en sus experiencias extáticas, ejerciendo una especie de “diplomacia” cósmica (Viveiros de Castro 2010, p. 40). En la experiencia chamánica la transformación es siempre latente, se da, de manera privilegiada, el intercambio de perspectivas y se produce el acceso a otros mundos. Cuando la antropóloga o antropólogo trata de interpretar / comprender / explicar estos mundos de continuidad y su dinámica transformadora desde la discontinuidad ontológica, la posibilidad de equivocarse es más que elevada. Teniendo esto en cuenta, Viveiros de Castro (2004) propone el método “equivocación controlada” como vía contrastiva entre los presupuestos del antropólogo y el encuentro con otras formas de constituir el mundo.

También Philippe Descola (2012) pone en entredicho la discontinuidad naturaleza-cultura de la ontología occidental, a la que llama “naturalismo”, considerando que es una más entre las otras tres sistematizaciones de la experiencia humana (animismo, totemismo, analogismo), haciendo de esta consideración ontológica que apunta

a las “raíces de la diversidad humana” (2014, p. 273) un ejercicio de “higiene conceptual” (Ib.). La caracterización de la ontología occidental como una suerte de discontinuidad entre naturaleza y cultura es el rasgo más repetido en la crítica a la ontología occidental, siendo, tal vez, el análisis de la modernidad occidental de Bruno Latour (1993) la inspiración para esta relativización de la ontología occidental. Esta caracterización ha sido destacada hasta el punto de convertirse en el punto nodal de lo que se ha venido llamando la nueva cosmopolítica (De la Cadena 2010; Blaser 2016; Latour 2017), la cual (en sentido inverso al kantiano) es el corolario pragmático de la confrontación ontológica anunciada por Viveiros de Castro. Apoyados en una serie de trabajos previos de diferente índole (Stengers 2010; Latour 1993; Mol 1999; Law 2004) autoras y autores como Marisol de la Cadena (2010) y Mario Blaser (2009) y han considerado que existen configuraciones del mundo en las que actores no-humanos son sujetos políticos, haciendo notar que la continuidad naturaleza-cultura obliga a reevaluar las prácticas de constitución del mundo, entendidas como prácticas políticas. La nueva cosmopolítica se alinea con las tesis políticas de Viveiros de Castro y considera que su propuesta es explícitamente una alternativa a las posibilidades antropogénicas de destrucción del mundo en la actual crisis ecológica del Antropoceno (De la Cadena y Blaser 2018). Ahora bien ¿en qué sentido todo esto puede ser metafísica?

Según Maniglier “la antropología ha sido un verdadero caballo de Troya para la metafísica en las ciencias humanas” (2014, p. 38), ya que la implementación de la comparación ontológica ha derivado en el cuestionamiento de la metafísica tácita que sustentaba las bases teóricas de la disciplina antropológica. En este sentido “la ontología se convierte en el discurso de la antropología, porque la noción de ser aparece como el más poderoso de los operadores comparativos investigados” explicita Maniglier (Ib.). Pero la aplicación del método de contrastación ontológica implica no sólo el derrumbe de la metafísica tácita, sino que, además, contiene, según Holbraad y Pedersen, la “[...] promesa de desembocar de muchas maneras en posiciones metafísicas alternativas sean las que sean” (2021, p. 232). Es decir, el giro ontológico ¿combate una metafísica tácita para ir a parar a otro tipo metafísica? El mismo Viveiros de Castro apunta en esta dirección cuando se refiere al mundo amerindio como “un proyecto definido para impulsar una versión diferente de la buena vida en este momento crucial de abandono (*dejection*) metafísico global” (Viveiros de Castro 2015, p. 3). Si, como indica Grondin “es, en verdad, difícil superar la metafísica sin presuponerla y, sobre todo, sin ponerla en práctica” (2006, p. 17), da la impresión de que Viveiros de Castro comparte con Heidegger una “relación de amor-odio” (Grondin 2006, p. 320) con la metafísica<sup>5</sup>. Si en un primer momento y en un contexto de crisis civilizatoria tras la Primera Guerra Mundial, Heidegger criticó la metafísica epistémica para reivindicar en su lugar una metafísica radical de pregunta por el ser, algunos proponentes del giro ontológico combaten la metafísica tácita de la antropología convencional (encarnada en el paradigma representacional) para reivindicar otro tipo de metafísica. Así, la actual crisis ecológica es interpretada en términos de crisis civilizatoria, ya que, según Viveiros de Castro el dilema según el cuál no sabemos si llegará antes el fin del mundo o el fin del capitalismo tiene

<sup>5</sup> Se trata de una relación problemática más acusada en Viveiros de Castro, Latour o Descola que en otros autores como Holbraad o Pedersen. Así, por ejemplo, la apreciación mesurada, precisa y respetuosa que hace Holbraad de metafísicos contemporáneos como Harman o Meillassoux no permitiría hablar de una relación amor-odio.

raíces metafísicas. Efectivamente, el riesgo de colapso del mundo que conocemos es real y ante ello cabe invocar otras maneras de constituir el mundo que no conlleven a la destrucción de este (Danowski y Viveiros de Castro 2019). Es así como la antropología se convierte efectivamente en un caballo de Troya. Viveiros de Castro realiza una trasposición metodológica al interior del trabajo etnográfico, atisbando una superación de la misma autoridad etnográfica “por la etnoantropología, o metafísica indígena, de la alteridad” (2015, p. 10).

Efectivamente, si “la antropología se caracteriza por convertir la diferencia cultural [...] en un instrumento de conocimiento” (Maniglier 2014, p. 37), la implementación de la metodología ontológica hará uso de éste para derribar los presupuestos metafísicos del régimen de representación. Pero, y aquí creo que está el potencial hermenéutico del giro ontológico, no lo hace para presentar un régimen metafísico epistémico alternativo, sino para convertirse, desde una metodología contra-metafísica y creativa (Salmon 2013), en una suerte de metafísica en marcha. El giro ontológico produce “una sensación de maravilla y asombro frente a lo que se les presenta en campo” que “[...]surge como un horizonte abierto de posibilidades donde creatividad e innovación son importantes para su desarrollo” (González Varela 2015, p. 57). Es decir, no se trata de desvestir un santo para vestir otro, sino de considerar en su dimensión metafísica la misma acción de desvestir y cuestionar los ropajes impuestos a la disciplina. Este es el trabajo que lleva haciendo el giro ontológico durante años y que ha servido para sea considerado, también, como un “giro metafísico” (Maniglier 2014, p. 37). Maniglier esboza el alcance de esta metafísica creativa, comentando la obra de Latour (2013) *Investigación sobre los modos de existencia*, inspirada en Souriau. Tanto Isabelle Stengers (2005) con su ecología de las prácticas, como Latour (2013), con su teoría de los actantes, vienen trabajando en diálogo, revitalizando la filosofía de Étienne Souriau (2017 [1943]) desde la filosofía de la ciencia. El pluralismo existencial de Souriau permite comprender la realidad como un “por hacer”, como una red de relaciones procesuales de los distintos modos de existencia. Comentando a Latour, Maniglier descubre una “nueva tesis ontológica: un conjunto de actores que actúan unos sobre otros y que en un momento dado se distribuyen entre lo que se puede considerar [*relève de*] medios de conocimiento (Pasteur, sus pipetas, sus hojas de papel, etc.) y lo que se puede considerar cosas conocidas” (2014, p. 39). De esta manera la ciencia pone su atención en lo que Latour llama “mini-trascendencias” (2013, p. 208), ya que la manifestación ontológica de los actantes no puede ser reducido a lo que el investigador pretenda imponer. Por ello, Maniglier (2014, p. 40) reclama el principio de “irreducción”, como una de las características de esta “metafísica original, que es a la vez relacional, actancial [*actantielle*], procesal y plana” (Maniglier 2014, p. 39). Apreciamos en ello, el parecido con la infinitud hermenéutica de la metafísica de Lévinas, para quien el rostro del Otro reserva posibilidades de comprensión siempre por descifrar. No podría decirse entonces que esta metafísica en marcha devenga en meras clasificaciones tipológicas, como sostenían los críticos, sino más bien en caracterizaciones instantáneas que generen suficiente carga contrastiva como para considerarlo de manera diferenciada en el conjunto de las prácticas. Por eso, si el giro ontológico se decanta, como Lévinas, por esta hermenéutica sin fin, no podría decirse que prescindiera de la metafísica.

Maniglier advierte la interrelación entre la antropología de la ciencia que practica Latour y la innovación conceptual del giro ontológico de la antropología cultural (no

en vano cita a Strathern, Viveiros de Castro, Descola o Wagner). Por eso, apuesta por una metafísica “completamente antropológica”:

la diferencia entre Latour y sus predecesores no está en el contenido de su metafísica, sino en la forma en que se emplea: diplomáticamente. Se utiliza para negociar encuentros y confusiones de ontologías en plural. Esta metafísica es, por tanto, completamente antropológica, si entendemos la antropología como la ciencia que utiliza sólo los choques experimentados entre nuestras creencias más arraigadas para producir no un cuerpo de conocimiento [un *savoir*] sobre algo, sino una redescrición de nosotros mismos a la luz de la alteridad (Maniglier 2014, p. 40)

Esta metafísica estará animada entonces por una “ontología doblemente paradójica” (Maniglier 2014, p. 43) constituida por dos elementos nativos: mediación y equivocación. Mediación, porque en lugar de una teoría de la correspondencia entre sujeto y objeto nos encontramos con la posibilidad de transformación de una “inscripción en otra” (Ib. 38). Equivocación, porque los modos de existencia serán definidos por contraste con otros, asumiendo que los malentendidos forman parte del protocolo experimental para continuar con la investigación. De esta manera, es el antropólogo quien asume el papel diplomático que Viveiros de Castro asignaba a los chamanes amerindios.

Se trata de una metafísica, metodológicamente antropológica, en la que el ser, en línea con Whitehead (1956) aparece como “proceso” (Maniglier 2014, p. 39) y que apunta tanto a la recategorización de antropólogas y antropólogos, como a las futuras configuraciones del mundo (de los mundos). Ello ha conducido a que algunos críticos (Bessire y Bond 2014, p. 441) se refieran al giro ontológico como “futurismo especulativo”. Creo que, en cierto modo, no les falta razón. En la actual crisis ecológica, las formas de vida y las experiencias de los pueblos indígenas han supuesto la promesa de un mundo habitable para las generaciones venideras. En ellas, el giro ontológico encuentra las fuentes para una renovación constante de la disciplina a través de los contraejemplos que conducen a la desestabilización de nuestros presupuestos previos. Por ello, “el giro ontológico debe aspirar a no volverse nunca permanente” dicen Holbraad y Pedersen (2021, p. 299). La cuestión es si esta renovación permanente conducirá a futuras configuraciones metafísicas como régimen de pensamiento o si, como en el caso de Heidegger, asistiremos una vez más a la superación de la metafísica.

## 5. Conclusión

El giro ontológico de la antropología contemporánea ha promovido una renovación metodológica al proponer la creación conceptual como meta del trabajo etnográfico. Dicha creación implica la puesta entre paréntesis de las asunciones metafísicas de la antropología para dejar atrás el régimen de representación. Con el lema “tomarse en serio al Otro”, el giro ontológico deposita su confianza en la contrastación ontológica para advertir que la diferencia no es de representación, sino de mundo. A lo largo de este trabajo he presentado este movimiento metodológico destacando su paralelismo con las figuras de Heidegger y Lévinas, pues, al igual que Heidegger, el giro ontológico pretende abandonar la metafísica, pero, como Heidegger, algunos

de sus proponentes como Viveiros de Castro y Latour mantendrán “una fascinación duradera por las cuestiones de metafísica” (Grondin 2006, p. 320) y, al igual que Lévinas, la búsqueda de la primacía del Otro lleva a la crítica de la dominación de la ontología occidental, pero, como en Lévinas, aparece en el horizonte el infinito de una hermenéutica permanente.

Si bien es cierto que, como ejercicio metodológico, la antropología ontológica no conlleva *per se* compromisos políticos, una vez asume tomarse serio al Otro no podría desatender sus posibilidades de supervivencia y la preocupación por el medio ambiente. Por eso, en la actual crisis del Antropoceno, el giro ontológico (con los matices propios de una corriente heteroclítica) apunta hacia una metafísica de metodología antropológica, que ponga contra las cuerdas cualquier asunción ontológica incompatible con la habitabilidad del planeta. Para ello, ha de caracterizar y contraponer y, si bien es cierto que corre el riesgo de sustituir “una etnografía de lo real por una sociología de lo posible a través de la composición, imposición y desautorización de tipologías ideales” (Bessire y Bond 2014, p. 449), incurriendo en lo que pretende derribar, no está de más recordar con Viveiros de Castro que “los etnógrafos no son fotógrafos, sino retratistas” (2015, p. 14) y que la descripción etnográfica “siempre será una caricatura de sí mismos, con ciertos rasgos exagerados, otros minimizados, ciertos puntos sobredimensionados, otros minimizados, etcétera.” (Ib.)

## 6. Referencias bibliográficas

- Argyrou, V. (1999): “Sameness and the Ethnological Will to Meaning”, *Current Anthropology*, 40 (S1), pp. S29–S41.
- Bessire, L. y D. Bond (2014): “Ontological anthropology and the deferral of critique”, *American Ethnologist*, 41, pp. 440-56. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Blaser, M. (2016): “Is Another Cosmopolitics Possible?”, *Cultural Anthropology*, 31(4), pp. 545-570.
- Blaser, M. (2009): “Political Ontology”, *Cultural Studies*, 23(5-6), pp. 873-896.
- Boulnois, O. (1999): *Être et représentation – Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, PUF.
- Boulnois, O. (2013): *Métaphysiques rebelles – Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris, PUF.
- Courtine, J-F. (2005): *Inventio analogiae – Métaphysique et ontothéologie*, Paris. Vrin.
- Crowell, S.G. (2018): “Phenomenology and the problem of Metaphysics in Heidegger”, *Tópicos. Revista de Filosofía* vol. extraordinario, pp. 13-38.
- Danowski D. y E. Viveiros de Castro. (2019): *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Buenos Aires, Caja Negra.
- De la Cadena, M. (2010): “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflexions beyond ‘politics’”, *Cultural Anthropology* 25(2), pp. 334-370.
- De la Cadena, M. y Blaser M. (2018): *A world of many worlds*, Durham, Duke University Press.
- Deleuze, G. (2002): *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993): *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Descola, P. (2014): “Modes of being and forms of predication”, *Hau: journal of ethnographic theory*, 4 (1), pp. 271–80.

- Descola, P. (2012): *Más Allá de Naturaleza y Cultura*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Diels, H. (1912): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsohe Buchhandlung.
- García-Labrador, J. (2023): Antropología fenomenológica y giro ontológico: ¿Vidas cruzadas o caminos paralelos?, *HUMAN REVIEW. International Humanities Review / Revista Internacional De Humanidades*, 16(1), pp. 95–113. <https://doi.org/10.37467/revhuman.v16.4572>
- García-Labrador, J. & Vinolo, S. (2023). Disassembling Descola: Phenomenological Intersections in Onto-Typological Anthropology. *Open Philosophy*, 6(1), 20220268. <https://doi.org/10.1515/opphil-2022-0268>
- González-Abrisketa, O., & Carro-Ripalda, S. (2016): “La apertura ontológica de la antropología contemporánea”, *Disparidades. Revista De Antropología*, 71(1), pp.101–128. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.003>
- González Varela, S. A. (2015): “Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemas y desafíos para el análisis de la cultura”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Epoca III, Vol. XXI, pp. 38-64.
- Graeber, D. (2015): “Radical alterity is just another way of saying ‘reality’”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5, pp. 1-41. <https://doi.org/10.14318/hau5.2.003>
- Grondin, J. (2006): *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder.
- Hallowell, A. I. (1976) [1960]: “Ojibwa Ontology, Behavior, and World View”, *Contributions to Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 357–90.
- Haraway, D. (1991): “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the late Twentieth Century” en D. Haraway (ed). *Simians, Cyborgs, and Women: e Reinvention of Nature*, London, Routledge, pp. 149-181. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-3803-7\\_4](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-3803-7_4)
- Hartmann, N. (1957): *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* [trad. por J. Rovira Armengol], Buenos Aires, Losada.
- Heidegger, M. (2018): *Ser y tiempo* [trad. por J. E. Rivera], Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (2003): *Introducción a la metafísica* [trad. A. Ackermann Pilari], Barcelona, Gedisa.
- Heidegger, M. (2001a): *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE.
- Heidegger, M. (2001b): *Qué es metafísica*, Barcelona, Gedisa.
- Heidegger, M. (1994): *Conferencias y artículos* [trad. por E. Barjau], Barcelona, Ed. del Serbal.
- Heidegger, M. (1975 y ss.): *Gesamtausgabe*, Fráncfort del Meno, Klostermann.
- Henare, A, Holbaard, M. y Wastell. S. (2007): “Introduction: Thinking through things”, en A. Henare, M. Holbraad y S. Wastell (eds.) *Thinking through things: Theorizing artefacts ethnographically*, London, Routledge, pp. 1–31.
- Heywood, P. (2012): “Anthropology and what there is: reflections on ‘ontology’”, *Cambridge Anthropology*, 30, pp. 143–51.
- Heywood, P. y Laidlaw J. (2013): “One more turn and you’re there”, *Anthropology of This Century* 4(May). <http://aotcpress.com/articles/turn/>
- Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021): *El giro ontológico. Una exposición antropológica*, Madrid, Nola editores.
- Holbraad, M., Pedersen, M. A., y Viveiros de Castro. E. (2014): “The politics of ontology: anthropological positions”, *Cultural Anthropology Online*. Disponible en: <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Holbraad, M. (2012): *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago, Chicago University Press.

- Holbraad, M. (2014): “Tres provocaciones ontológicas”, *Ankulegi: Gizarte Antropologia Aldizkaria/ Revista de Antropología Social/Revue d’ethnologie*, 18, pp. 127–39.
- Holbraad, M. (2008): “Definitive Evidence, From Cuban Gods”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14 (special Issue, The Objects of Evidence: Anthropological Approaches to the Production of Knowledge), pp. S93-S109. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2008.00495.x>
- Janicaud, D. (1983): *La métaphysique à la limite*, París, PUF.
- Kelly, J. D. (2014): “Introduction: the ontological turn in French philosophical anthropology”, *HAU Journal of Ethnographic Theory*, 4, pp. 259–69 <https://doi.org/10.14318/hau4.1.011>
- Kohn, E. (2015): “Anthropology of Ontologies”, *Annual Review of Anthropology*, 44, pp. 311-327 <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>
- Laidlaw, J. (2012): “Ontologically challenged”, *Anthropology of this Century* 4 (available on-line: <http://aotcpres.com/articles/ontologically-challenged/>).
- Latour, B. (2017): “Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What Is to Be Studied” en Brightman, M., Lewis, J. (eds) *The Anthropology of Sustainability. Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability*, Nueva York, Palgrave Macmillan [https://doi.org/10.1057/978-1-137-56636-2\\_2](https://doi.org/10.1057/978-1-137-56636-2_2)
- Latour, B. (2013): *Investigación sobre los modos de existencia*, Buenos Aires, Paidós.
- Latour, B. (2009): “Perspectivism: ‘Type’ or ‘bomb’?”, *Anthropology Today*, 25, pp. 1-2. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2009.00652.x>
- Latour, B. (2008): *Reensamblar lo social*, Buenos Aires, Manantial.
- Latour, B. (1993): *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Madrid, Debate.
- Law, J. (2004): *After Method: Mess in Social Science Research*, Londres, Routledge.
- Lévinas, E. (2003): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [trad. por D. E. Guillot], Salamanca, Sígueme.
- Lévinas, E. (1951): “L’ontologie est-elle fondamentale?”, *Revue de Méthaphysique et de Morale* 56 (1), pp. 88-98.
- Lévi-Strauss C. (1971): *Mythologiques iv: L’homme nu*, París, Plon.
- Lorhar, J. (1606): *Ogdoas Scholastica, continens Diagraphen Typicam artium: Grammatices (Latinae, Graecae), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*, Sangalli, Apud Georgium Straub.
- Maniglier, P. (2014): “A metaphysical turn? Bruno Latour’s *An Inquiry into Modes of Existence*”, *Radical Philosophy*, 187, pp. 37-44.
- Maniglier, P. (2009): “The Others’ Truths: Logic of Comparative Knowledge” en *Seminar of the Department of Philosophy of the University of Essex*, 17 December 2009, Inédito.
- Marcus, G, y M. M. J. Fischer (eds.). (1986): *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Social Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mol, A. (1999): “Ontological Politics. A Word and Some Questions”, *The Sociological Review*, 47 (1\_suppl), pp. 74-89. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1999.tb03483.x>
- Pedersen, M. A. (2020). Anthropological Epochs: Phenomenology and the Ontological Turn. *Philosophy of the Social Sciences*, 50(6), 610–646. <https://doi.org/10.1177/0048393120917969>
- Pedersen, M. A. (2011): *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*, Ithaca NY, Cornell University Press.
- Povinelli, E. (2001): “Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability”, *Annual Review of Anthropology*, 30 (1), pp. 319-334.
- Radin, P. (1927): *Primitive Man as Philosopher*, Londres, D. Appleton and Company.

- Ramos, A. R. (2012): “The Politics of Perspectivism”, *Annual Review of Anthropology*, 41, pp. 481-94.
- Salmon, G. (2013): “De la délégation ontologique. Naissance de l’anthropologie néo-classique” en *Colloquium Métaphysiques comparées: la philosophie à l’épreuve de l’anthropologie*, Centre Culturel International de Cérisy, July 2013, Inédito.
- Santos-Granero, F. (2012): “Introducción” en Santos Granero F. (ed.) *La Vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personalidad*, Quito, Abya Yala, pp. 13-51.
- Scott, M. (2013): “The Anthropology of Ontology (Religious Science?)”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S. (19), pp. 859–72.
- Schneider, D. M. (1968): *American Kinship: A Cultural Account*, Chicago, University of Chicago Press.
- Severi, C. (2013): “Philosophies without ontology”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (1), pp. 192–96 <https://doi.org/10.14318/hau3.1.015>
- Simmel, G. (1918): *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München, Duncker & Humblot
- Skafish, P. (2013): “Anthropological Metaphysics/Philosophical Resistance”, *Politics of Ontology: A Transdisciplinary Conversation*, 112<sup>th</sup> AAA Annual Meeting, Disponible en <https://culanth.org/fieldsights/anthropological-metaphysics-philosophical-resistance>
- Stengers I. (2010): *Cosmopolitics*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- Stengers I. (2005): “Introductory Notes on an Ecology of Practices”, *Cultural Studies Review*, [S.l.] 11 (1), pp. 183-196.
- Strathern, M. (2005): *Kinship, Law and unexpected: relatives are always a surprise*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Strathern, M. (1988): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- Souriau, É. (2017) [1943]: *Los diferentes modos de existencia*, Buenos Aires, Cactus.
- Turner, T. (2009): “The crisis of late structuralism, perspectivism and animism: Rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7(1), pp. 3-42.
- Vigh, H. E., y Sausdal, D. B. (2014): “From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn”, *Anthropological Theory*, 14(1), pp. 49–73. <https://doi.org/10.1177/1463499614524401>
- Venkatesan S, Carrithers M, Candea M, Sykes K, Holbraad M. (2010): “Ontology is just another word for culture”, *Crit. Anthropol*, 30, pp.152–200.
- Viveiros de Castro, E. (2015): “Who Is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate”, *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1), pp. 2–17.
- Viveiros de Castro, E. (2011): “Zeno and the Art of Anthropology: of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths”, *Common Knowledge*, 17(1), pp. 128–45.
- Viveiros de Castro, E. (2010): *Metafísicas canibales*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Viveiros de Castro, E. (2004): “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1), pp. 3-22.
- Viveiros de Castro, E. (2003a): “(Anthropology) AND (Science). After-Dinner Speech at Anthropology and Science”. The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth. Manchester Papers in Social Anthropology, 7.

- Viveiros de Castro, E. (2003b): “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena” en A. Chaparro y C. Schumacher (eds.), *Racionalidad y discurso mítico*, Bogotá, Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH, pp. 191- 243.
- Wagner, R. (1975): *The invention of culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- Whitehead, A. (1956): *Proceso y realidad*, Buenos Aires, Losada.
- Wust, P. (1920): *Die Auferstehung der Metaphysik*, Hamburg, Meiner.