

# La “ceguera ontológica” del desarrollo y sus alternativas desde la ontología relacional

Eduardo Abedel Galindo Meneses<sup>1</sup>

## Resumen

El desarrollo como teoría, ideología o modelo surgió y floreció, pero quedó ciego ontológicamente por su incapacidad de percibir las representaciones de la gente. Ante una evidente crisis del modelo neoliberal, la teoría del desarrollo resulta ser más un problema político que un modelo teórico. En este ensayo, analiza la vigencia del concepto y la teoría del “desarrollo” a través de una revisión crítica y filosófica. El análisis de modelos alternativos propuestos desde y hacia una definición sustantiva de la economía, vinculada con las ontologías relacionales como una alternativa. Esta propuesta, visibiliza el sentido diverso y la dimensión relacional de los procesos económicos, se contraponen con la orientación “progresista” y “liberal” del desarrollo.

Palabras clave: Desarrollo, ceguera ontológica, ontologías relacionales, modelos alternativos.

## The Development “Ontological blindness” and other alternatives since relational ontology

### Abstract

Development as theory, ideology or as model of life, was appeared and flourished but, ontologically blind, because it was incapable to perceive interaction of people. It is an evident neoliberal model crisis, development theory could be more a politic problem than theoretic model. This essay analyze how is knowing this concept with “development” theory trough a philosophical and critical reflection. Analysis of alternative models was proposed since and toward a substantive definition of economy, linked with *relational ontology* as an alternative

---

<sup>1</sup> Profesor de Tiempo Completo de la Facultad de Ciencias para el Desarrollo Humano de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Candidato a Doctor en Desarrollo Regional por El Colegio de Tlaxcala, A.C. Integrante del Cuerpo Académico “Vulnerabilidad, Políticas Públicas y Desarrollo Humano UATLX-225”. Líneas de investigación: familias, género y vida cotidiana; espacios domésticos y economía de los cuidados; modelos alternativos de desarrollo e integración productiva y reproductiva. Correo: abedelgalindo@gmail.com

model; its propose and expose how diverse sense and relational dimension of economic process are against “progress” and “liberal” approach of development.

Key words: Development, blindness ontological, relational ontology, alternative models.

## **Introducción: notas sobre la ceguera ontológica**

Parto de definir que entiendo por ceguera ontológica. Retomar el ensayo filosófico sobre la ceguera<sup>2</sup> de Aristóteles permite acercarse de cierto modo a esta definición. El estagirita definió a la ceguera como “la privación de la vista” (Quevedo, 1992: 349). En medida de concebir, en contraposición, a la vista como la “posesión, sensación o hábito”. Es decir, la capacidad de elaborar a nivel ontológico y a la vez epistémico significados y lenguajes inscritos a las distorsiones de formas y tonalidades que ocurren en la retina. Asumiendo que detrás de la retina “todo es mera filosofía” (Hanson, 1989).

Esta privación, en su nivel ontológico, se inscribe al develar el método en que las personas conocen e interpretan “el mundo”. Es decir, la tensión posible, sobre el qué, para qué y el cómo de las cosas. De esta forma, la ceguera ontológica se entiende como la privación o negación de lo que “es o existe”. Dicho de otra forma, la privación a potenciar la capacidad de la vista que es la visión<sup>3</sup> (Quevedo, 1992: 353). De acuerdo a Estévez (2014: 62) la ceguera “ontológica” es un problema a nivel social que “se evidencia en el desinterés por el bienestar del otro, en la incapacidad para la empatía social como condición para la convivencia colectiva y en el uso de prejuicios sociales que invisibilizan al otro”. Es decir, la ceguera ontológica es un problema de percepción y un problema sobre el qué y cómo de la percepción. La visión antropológica sostiene que aquello que se ve, se encuentra mediado por la cultura, y por tanto, en las diferentes culturas se ven cosas diferentes, no es que no existan, sino que no se ven, no se observan, se las pasa por alto, son irrelevantes.

Ser ciego ontológicamente, significa poder manipular lo que se quiere y no se quiere apreciar. La vista, en su nivel filosófico que es la visión, sobrepone una serie de estructuras sociales como equívoco en sí, de la existencia del ser

---

<sup>2</sup> Cabe aclarar que la ceguera en esta tesis no se retoma como un problema fisiológico.

<sup>3</sup> “Aristóteles señala taxativamente que una cosa es tener el sentido y otra cosa es usarlo, aunque ambas signifiquen mediante el mismo término: sentir. En tanto el uso no interviene en la definición de la capacidad” (Quevedo, 1992: 353).

o estar de el otro. Esto ocurre, en especial y de manera efímera cuando se racionaliza. Es decir, cuando el acto de ver que es la visión es “competente y selecto” con esquemas y modelos hegemónicos a nivel intelectual de tipo social, político, económico y cultura, es decir, una estructura mental de tipo social. La visión no es neutra, ni determinada exclusivamente por el sistema visual, sino, por categorías de pensamiento, que pueden focalizar su atención sobre ciertos objetos y dejar fuera de foco a otros que se van a volver invisibles.

Estar ciego ontológicamente, es un ejercicio “selectivo” entre lo que se ve y lo que no se “puede/debe” ver, o no “se quiere” ver. Dentro de la ceguera ontológica se encuentra una carga subjetiva, donde prima esa singularidad del mundo que convierte cada objeto en una experiencia visual única, cuya singularidad deriva de un problema filosófico y político. Todas las culturas padecen de ceguera ontológica, porque todas ven solo aquello que nombran, que explican. Por ejemplo, si alguien se pregunta ¿acaso un pueblo tradicional ve virus y bacterias? La respuesta sería no los ven, porque no existen como categorías en su cultura.

En este caso abordaré las formas de ceguera que deviene de la modernidad y el llamado pensamiento racional cartesiano vinculado con los intereses, primero del capitalismo competitivo del siglo XIX, más tarde a favor del desarrollismo de mediados del siglo XX y en épocas recientes amén del neoliberalismo, toda vez que la ceguera ontológica sigue vigente y define a la cotidianidad de la vida humana. Las causas de la ceguera ontológica en la región de Latinoamérica, datan de la época colonial. Son producto de la ideología judeocristiana y en especial, del establecimiento de los valores universales de la modernidad (la justicia, el bien y lo bello); ideologías sociales (el higienismo, el pauperismo y el voluntarismo) y estilos de vida (relaciones sociales con estructura familiar heteronormativa y conyugal) de la época moderna. La ceguera ontológica, se propagó en la época colonial con el fin de conducir a las sociedades hacia formas de vida más complejas, democráticas, civilizadas y autorreguladas. Es decir, sociedades que privan de su vista, y por tanto no van a ver todo aquello que no es racional, bello y moderno.

De esta forma, las sociedades mecánicas que aceptaron a la modernidad como el fin de último de sus procesos históricos a fin de un sentido progresista, que después se tornó como desarrollista y que ahora se legitima y oculta bajo el discurso neoliberal, provocó, no más que la perpetuación de la ceguera ontológica. Como consecuencia, en la actualidad solo se ven a todos aquellos entes que se traducen en términos de dinero y mercancías y se invisibilizan los que no lo son.

Las razones por las cuales, esta ceguera ontológica ha sido trascendental desde los comienzos de la época moderna y ahora es incluso legitimada en diversos momentos y modos de vida, se pueden entender a través de dos grandes problemáticas que han advertido de forma implícita. La primera problemática, se ejemplifica en los discursos de Michael Foucault (2010). En el texto *Defender la sociedad*, edición elaborada a partir de sus cursos dictados en el Collège de France, Foucault señala cómo el saber académico, al estar sometido al discurso científico, reproduce y legitima relaciones de poder en un solo sentido histórico, de carácter hegemónico, detentando así una genealogía del conocimiento. Un legado de conocimiento que se basa en el “acoplamiento de los saberes locales” a “los conocimientos eruditos” (Foucault, 2010: 22).

En medida que todo cuerpo de conocimiento, formulado a través de una ideología, concierne con el hecho mismo de perpetuar o legitimar estructuras de pensamiento y mentalidad, el carácter sistemático de las construcciones de conocimiento adoptado por el método científico, a comienzos de la modernidad, revela las genealogías del saber de orden hegemónico. Que acorde con los métodos positivistas, que fungían como ordenadores de las corrientes de pensamiento moderno, como el estructuralismo, el funcionalismo e incluso el marxismo, concebían el conocimiento de modo unidireccional e irrefutable a manera de entender, construir y dirigir a las sociedades. De este modo las teorías sociales engendraron un sentido dogmático. Del cual no se dudó, por el carácter erudito que significaba la ciencia. De esta forma, se explica cómo la ceguera ontológica es hereditaria y el método científico una manera de transmitirla.

La segunda problemática, se inscribe en el ensayo de Bourdieu (2014) sobre la imposibilidad de pensar como un ente ajeno a una identidad, que obliga a ceñir en todo momento una elección, supuestamente propia, pero que en realidad jamás lo es. Esta problemática, la ejemplifica el sociólogo francés, cuando analiza al Estado como un “asunto impensable”. Refiere Bourdieu: “nuestras ideas, las estructuras mismas de la conciencia con las que construimos el mundo social y este objeto en concreto que es el Estado, tiene muchas posibilidades de ser el producto del Estado” (Bourdieu, 2014: 13). En tanto, traducido en la ceguera ontológica, se expone cómo la perpetuación de la misma, es en medida por el hecho de que no se sabe cuándo se padece, a razón de que la ceguera ontológica nace a partir de su posible negación. Por ende, padecerla, no solo somete y se expresa en la visión hacia los objetos “externos”, sino, en el mismo acto de ver. Se desconoce estar ciego ontológicamente, por el hecho mismo de que se es ciego.

Estas dos problemáticas en la actualidad, traducidas en la ceguera ontológica han repercutido a tal grado de que diversas categorías y conceptos hoy estén vacíos de sentido teórico y metodológico, y ante todo, de un significado en sí. Por ejemplo, Judith Butler (2009: 13) en la introducción a su obra *Marcos de Guerra*. Las vidas lloradas, expresa que una vida antes de ser considerada categóricamente como vulnerable o precaria, previamente habría que señalar qué es lo que se aprehende como vida. En la elección misma de qué es una vida, hay una carga simbólica, imaginaria y subjetiva de la cual está por demás desembocar a “una vida” en términos y particularidades pensadas, en este caso, como precaria o vulnerable. Es decir, antes de apreciar la singularidad que ofrece cualquier categoría o concepto, es necesario discernir sobre las bases de aquello a lo cual se desea categorizar o definir. Mientras no se realice este ejercicio, la probabilidad de desarrollar una ceguera ontológica es alta.

El problema ontológico de la ceguera, es entonces un problema filosófico y político. El uso del concepto: ceguera ontológica, resulta útil para identificar cuáles entes puede una cultura ignorar, porque es incapaz de nombrar y por tanto identificar. En cualquier análisis, reflexión y/o comprensión de las diversas caras de la crisis del modelo civilizatorio y neoliberal que se experimenta a principios del siglo XXI, debe ser advertida también la posibilidad de padecer ceguera ontológica. Destacar la ceguera ontológica de una teoría, modelo o ideología es un ejercicio amén de la diversidad sociocultural, ambiental, política, económica y territorial de la vida humana. En el siguiente apartado se expone al desarrollo como un modelo y una teoría ciega.

### **El Desarrollo: un modelo y teoría con “ceguera ontológica”**

El Desarrollo como modelo o teoría está ciego ontológicamente, pues excluye de su campo visual todo aquello que no pueda convertirse en mercancía y comercializarse. Desde sus inicios, en los años 50’s del siglo pasado en sus primeros andares el desarrollo se arropó de polémica, discusión, incredibilidad y sobre todo de retos de nivel teórico, metodológico y conceptuales. Pese a ello, persiste, sigue vivo y trascendiendo en la producción y reproducción de conocimientos, así como en la articulación de planes y programas de gobiernos locales y globales, y en los discursos institucionales y de Estado.

La trayectoria histórica del desarrollo, en especial de los modelos teóricos desde los cuales trazó su carácter hegemónico, arbitrario y moderno, exponen por qué fue una ideología la cual permitió desde sus comienzos predecir

su deceso<sup>4</sup>. El desarrollo no logró trascender epistemológica y teóricamente como cuerpo de conocimiento y por ende dejó de ser la respuesta, política, a diversos problemas modernos de mediados del siglo XX. La propuesta de mercantilización de la naturaleza y la sociedad parece conducir, casi de manera irreversible, al colapso ambiental y la depredación humana.

Desde su imposición a las sociedades contemporáneas el desarrollo como modelo económico, político y social fue interpretado como un medio de diferenciación y clasificación de las sociedades, más que como una estrategia para diluir estas diferencias. El desarrollo clasificó a los países ciegos y no ciegos. Construyó un mundo, dividido entre desarrollados y subdesarrollados. Esta clasificación, no respondió a características y especificaciones culturales, geográficas o sociodemográficas, sino que fue encaminada y justificada amén de fines políticos y económicos. Su escala de diferenciación se estableció según, la “riqueza de las naciones”.

En este sentido, el desarrollo con el fin de legitimar su procedencia y utilidad, constituyó sus antecedentes teóricos en el lenguaje de la economía ortodoxa, aquella que privilegió al crecimiento económico y reproducción de los objetos, y en ningún momento pensó en las necesidades humanas y en la reproducción social. En este sentido el desarrollo mantuvo el carácter “natural” de la desigualdad social, entre ellas la desigualdad entre géneros, clases, razas, etnias. Es decir, se mantuvo ciego. Esto en un primer momento, fue la manera más eficiente de vender su utilidad, sin embargo, detrás de ello se escondía la falta de dirección y entendimiento de las sociedades que buscaban en él, por la vía económica, la puerta de acceso al mundo moderno, capitalista, liberal, democrático y equitativo.

Del mismo modo, en que la economía se refugió en el lenguaje de las matemáticas y la estadística para legitimarse como ciencia (Max-Neef y Smith, 2011), el desarrollo encontró en la economía heterodoxa su legitimación como la ciencia que aspiraba ser. Dejando de lado todos los procesos, y relaciones que no se contabilicen en términos de dinero. Este, llamémosle error, desde una lectura académica no es más que en respuesta a la exigencia del método científico por establecer parámetros cuantitativos de validación del conocimiento, que tienden a la homogeneización de la realidad y la supresión de las

---

<sup>4</sup> Algunos autores como Escobar (2005) y Gudynas (2011) retoman en las palabras de Sachs advertidas a finales del siglo XX, como el momento preciso de comenzar a escribir la escala de defunción del desarrollo, intitulada “La muerte del desarrollo”. De hecho, desde mucho antes Edgar Morin (2002) en los setenta, ya hablaba de la muerte del desarrollo.

variedades. Desde una lectura política y social, no es más que el capricho de no quedarse fuera de lo hegemónico y funcional que significa ser de “primer mundo”. Dos de las expresiones, del carácter moderno del desarrollo son la economía ortodoxa y la ciencia positivista como herramientas de legitimación a su ceguera.

El desarrollo como cuerpo de conocimiento, no logró establecer rutas diferenciadas que permitieran la construcción de modelos económicos, políticos y culturales acorde a las distintas sociedades y en sus distintos tiempos. Autores como Arturo Escobar (2005), han enmarcado tres momentos teóricos de la producción de conocimiento del desarrollo, diferenciados por sus paradigmas de origen. Su transición, solo muestra el carácter ideológico al que solo pudo aspirar como modelo, en medida que cada etapa teórica fue objeto de la misma crítica: la centralidad del crecimiento económico como eje del desarrollo, ajeno a un sentido integral, diverso y crítico.

El primer momento<sup>5</sup> se estableció desde la teoría de la modernización en los años 50's y 60's. Sus características, señala Escobar (2005: 21) se orientaron desde una epistemología positivista centrada en la constitución de relaciones sociales basadas en el modelo del sujeto como individuo y la articulación de sistemas de mercado. Las instituciones como agentes de Estado jugarían un papel importante no solamente en la supuesta provisión de los derechos sociales, sino también en ser piezas claves para la transición ya prevista del Estado social al Estado corporativo y/o neoliberal. Sus criterios para el cambio, apunta el antropólogo colombiano, datan desde una filosofía centrada en “el progreso, el crecimiento y la mayor distribución”, así como la adopción de los mercados. Los mecanismos para lograrlo fueron la producción de teorías corroboradas y pensadas desde la superficialidad de los datos estadísticos. En tanto su influencia en la sociedad se escenificaba culturalmente en procesos de adaptación global, a escala local.

La primera detracción a esta etapa inicial, fue una crítica al objetivo de “movilizar los pueblos de la periferia y llevarlos a aceptar enormes sacrificios, para legitimar la destrucción de formas de cultura arcaica, para explicar y hacer comprender la necesidad de destruir el medio físico, para justificar formas de dependencia que refuerzan el carácter predatorio del sistema productivo” (Gudynas, 2011: 01). Esta crítica hacía ver de manera inmediata cómo el desarrollo en su nivel teórico, conceptual y metodológico, quedó atado al

---

<sup>5</sup> Cada uno de los momentos es descrito con base a la propuesta que hace Escobar (2005: 21) sobre las “teorías de desarrollo según sus ‘paradigmas de origen’”.

crecimiento económico y por lo tanto, todos los temas de “bienestar humano” también fueron subordinados desde este paradigma<sup>6</sup>. Incluso, en esta etapa los organismos a nivel internacional como las Naciones Unidas, ya se habían percatado del gran error que significaba el no separar “desarrollo” de “crecimiento” y por lo tanto, lo cuantitativo de lo cualitativo (Gudynas, 2011). Sabían que estaban “ciegos”.

El segundo momento, se estableció desde la teoría marxista en los años 60's y 70's cuyo eje epistémico, apunta Escobar (2005: 21) sería realista y dialéctico. Su objetivo sería el de establecer sistemas de producción dependientes y sostenidos por el trabajo “remunerado”. Esta etapa se caracterizó por mirar a las estructuras sociales y las ideologías. En tanto “las clases sociales, los movimientos sociales y el Estado”, conjugarían ser los actores relevantes. Sus criterios de cambio se basaron en la “transformación de relaciones sociales”, el “desarrollo de las fuerzas productivas” y el “desarrollo de conciencia de clase”. Para ello, sus mecanismos empleados se articularon en la “lucha social (de clase)” y en la “resistencia” por parte de los actores locales ante “las intervenciones del desarrollo” (Escobar, 2005: 21).

Para esta etapa, Gudynas (2011) considera que los proyectos de cada nación en Latinoamérica se centraron en los aportes de Raúl Prebisch. Es en esta etapa, donde fue posible dar cuenta cómo el subdesarrollo no debe ser entendido como una fase anterior al desarrollo, cuando este es el resultado de los procesos de acumulación y reproducción del capital y su atracción como centro de las periferias. Desde ésta misma nitidez, se fue fraguando la idea a través de múltiples voces<sup>7</sup> que hacían eco sobre el existir de diversas vías para el desarrollo. Si bien, este señalamiento reconocía la variedad de modos de desarrollo, mantenía su mira centrada en el crecimiento económico. Pero lo que la hacía diferente, era la frecuencia con la cual se comenzaba avizorar el papel central de las necesidades humanas<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Ejemplo perfecto de ello es la propuesta del desarrollo por etapas de Rostow (1961) y “la apelación del PIB como la meta en sí misma del Desarrollo” (Gudynas, 2011: 02).

<sup>7</sup> Basta con hacer referencia a la “Declaración de Coyote” liderada por Barbara Ward y la Fundación Day Hammarsköld de Suecia (Gudynas, 2011).

<sup>8</sup> En la tercera etapa, la apuesta por el reconocimiento de las las necesidades humanas cobraría fruto. Si bien se abrirían dos vertientes, el objetivo comenzaba a ser plausible y la arrogancia por privilegiar a la mirada economicista perdía auge. Por una parte, surge la propuesta del Índice del Desarrollo Humano en 1990 cuya ruta de trascendencia hacía en la propuesta de Amartya Sen y su propuesta individualista del despliegue de capacidades. Pero, por otra par-

El último momento, anterior al supuesto deceso del desarrollo, se situó desde la teoría post-estructuralista en las décadas de los 80's y 90's. Esta etapa, ha dado pauta a entablar diálogos que refieren a dos opciones: re-pensar al desarrollo u orientar y establecer otros modelos de talento alternativo (Escobar, 2005; Gudynas, 2011). Ambas posibilidades responden a los aportes de la teoría postestructuralista. O bien de la complejidad, cuya presencia permite elaborar propuestas alternativas desde un punto crítico, ético y por demás lógico, reflejando el aporte sustancial trascendente de este paradigma. Cualquiera de las dos etapas, la de base liberal o marxista, parten de similares premisas la de transitar hacia un estadio denominado desarrollado, colocado como meta, ya sea como resultado de la libre iniciativa o de la acción del Estado. Recién en los noventas, después de la caída de la URSS, el pensamiento único parecía dominar el panorama, surgen las visiones críticas que no solo cuestionan el modelo económico sino también las premisas de las que parte.

Este modelo, apunta Escobar (2005: 21) emana de una epistemología “interpretativa/constructivista”. Es también la expresión más lucida de dejar atrás la ceguera ontológica de la que se ha acompañado el desarrollo, así como la posibilidad de entablar diálogos desde una ontología relacional. Esta apuesta, basada en la construcción del “lenguaje y el sentido (significación)” destacando el carácter polifacético, diverso y complejo, cobrará envergadura a principios del siglo XXI. Los objetos de estudio, yacen en “la representación y el discurso” así como “el conocimiento y el poder”. Ante esto, los actores relevantes de los procesos son las “comunidades locales, los nuevos movimientos sociales y ONG's”, así como “todos los productores de conocimientos (incluidos individuos, Estado, movimientos sociales)” (Escobar, 2005: 21).

En esta tercera etapa, se expone como cualquier proceso y proyecto de cambio social a favor de una “transformación de la economía política de la verdad” aun presente en las genealogías del saber de ciencias como la economía neoclásica y la política pese a sus tintes democráticos, tendrán que hacer caso a los “nuevos discursos y representaciones (pluralidad de discursos)”. Para ello los mecanismos del cambio se basan en “cambiar las prácticas de saber y hacer” que se expresan etnográficamente en “cómo los productores de conocimiento resisten, adaptan, subvierten el conocimiento dominante y crean su propio conocimiento” (Escobar, 2005: 21).

---

te, desde América Latina, surgieron notoriedades como el planteamiento de Manfred Max-Neef sobre el Desarrollo a Escala Humana.

Esta expresión etnográfica, no puede ser catalogada como una utopía. Basta con mirar a través del mundo donde “se observan muchos ejemplos de este tipo que, de manera similar, podría decirse configuran un régimen de post-desarrollo; es decir, una concientización que la realidad puede definirse en términos distintos a los del desarrollo, y que, por consiguiente, las personas y los grupos sociales pueden actuar sobre la base de esas diferentes definiciones” (Escobar, 2005: 22). Asimismo, no debería de tildarse de una propuesta romántica. En razón a que una de las críticas que se ha dado a los modelos alternativos responde por la forma en que se apprehenden las tradiciones locales y los movimientos sociales.

Las dos propuestas con las que da surgimiento en esta tercera etapa, da para pensarse en un cuarto momento (Escobar, 2005: 22-23). El cual enmarca el debate epistémico sobre la ruta a seguir, ya sea por un nuevo ordenamiento social o la subordinación coherente a los procesos de globalización voraz del siglo XXI. Esto último, se ejemplifica con los estudios territoriales. Los cuales, si bien han expresado ser una mirada más amplia y a su vez ser el eje para aquellos modelos que intentan renovar la ideología desarrollista, no han logrado desatender el criterio de crecimiento económico como sinónimo de desarrollo. En tanto propuestas como el Desarrollo Local (Boisier, 2001; Gallicchio E. y Camejo A., 2005), Desarrollo Regional (Delgadillo y Torres, 2011), Desarrollo Endógeno (Vázquez, 2002), Desarrollo Territorial (Boisier, 2004; Alonso, 2006), Desarrollo Urbano (Camagni, 1999; Vite Pérez, 2006) y Desarrollo Rural (Fonte M., y Ranaboldo C., 2007; Flores D., y Barroso M., 2011) si bien son expresiones críticas que en común tiene el objetivo de mostrar al territorio como categoría analítica, mantienen la producción y reproducción de anteponer la lógica de intercambio y beneficio mercantil como eje del modelo. Es decir, reviven la ceguera ontológica que sepultó al desarrollo en su primera fase teórica y política al compartir la mirada economicista que trata de manera virtual y homogénea los problemas sociales. Pues si bien, intentan adjetivar al desarrollo, al mismo tiempo mantienen implícita su principal premisa, la de la producción de mercancías para su realización en el mercado. Al hacerlo, ignoran la existencia de formas de organización socioeconómicas, cuyo fin no es la riqueza sino la satisfacción de las necesidades de reproducción ya del grupo doméstico o de las comunidades. Lógica productiva que antecede al capitalismo y seguramente le sucederá.

Es coherente suponer, que la apuesta alternativa ha generado polémica. Sin embargo, la coyuntura global de la construcción de conocimiento que ha dejado atrás, en cierto sentido, el deseo por establecer verdades absolutas.

Permitiendo la trascendencia y perpetuación de las teorías, conceptos y metodologías que se ensayan y se ponen a prueba. Sumado a esto, se puede señalar los proyectos de gobierno de diversos países latinoamericanos que a finales de los años 90's se constituyeron a la par de reconocer, en cierto modo, este cambio de paradigma. Este reto significó una senda para replantear, en primer lugar, la gobernabilidad que se deriva y acompaña a un sistema heterodoxo de la economía. Para después establecer proyectos de autonomía. Sin embargo, habrá que decirlo, no se ha logrado del todo este propósito.

La iniciativa que se albergó en gobiernos como el de Venezuela, Brasil, Uruguay, Argentina, Ecuador y Bolivia expresaba buenas intenciones, pero pocos atrevimientos coherentes y alternativos. Gudynas (2011: 33) considera que a pesar de sus intentos por revertir y trascender en la regulación del capital y la construcción tripartita de un Estado, el encauzamiento de estos gobiernos seguía permaneciendo en un desempeño progresista. Donde lo único que logró cambiar en algunas naciones, fue el nivel de impacto que la redistribución del Estado tendría como tarea. La explotación de los recursos naturales se mantuvo, la diferencia que esta sería a favor de la redistribución.

Al final, la esencia seguía siendo la misma: Correa en el Ecuador abogó por la minería a cielo abierto, Mujica en el Uruguay resaltó el papel notable de la mega minería de hierro y Evo Morales en Bolivia fomentó la productividad de las actividades hidrocarburíferas (Gudynas, 2011: 34-35)<sup>9</sup>. Es decir, se trataban de viejas ideas otra vez. De esta manera, la labor por dirigir una vez más diálogos a propósito de establecer estrategias metodológicas coherentes con la coyuntura que supone replantear la idea desarrollista, cobra sentido, al requerir ser acompañada con otras miradas o dejar atrás al desarrollo como modelo. Con la intención de contener la pandemia ontológica de su ceguera.

Las sendas son ya bastas. Destacan las miradas, que exponen las posibilidades de articular problemáticas producto de estrategias metodológicas acorde a la complejidad y que incluso se detentan a través de híbridos disciplinares. En común, se amoldan a la idea propuesta como la era postdesarrollista. Pero con la diferencia de no dejar de ver algo fundamental, al menos para América Latina, cuya singularidad se resumen al hecho de que cualquiera de estas propuestas deben ser alternativas al desarrollo, y alternativas a la modernidad occidental (Gudynas, 2011). Las primeras temáticas que han evidenciado

---

<sup>9</sup> Eduardo Gudynas (2011: 36-37) considera pensar a este esfuerzo por empatar la extracción y explotación de los recursos naturales con la redistribución a nivel social de los "beneficios" de estas actividades como "neoextractivismo".

fortalecer este sentido, y que comienzan a cobrar relevancia en el estudio de las Ciencias Sociales, apunta Gudynas (2011: 38) se pueden mirar en investigaciones como el “ambientalismo radical biocéntrico”, “la ética alternativa”, “el aporte de los pueblos indígenas” y “la economía del cuidado”. Ensayos que pueden ser catalogados como conocimientos provenientes de un ejercicio “ontológico relacional” ajeno a la ceguera del desarrollo.

En el siguiente apartado, propongo una apuesta teórica que aspira a ser una alternativa más al desarrollo y su ceguera. Esta apuesta, se basa en la definición sustantiva de la economía desde la obra de Karl Polanyi, que defiende la existencia de diferentes lógicas económicas, y se opone a la visión moderna de una ciencia económica y también las leyes de la economía. Esta definición, pretende ser lo suficientemente amplia para abarcar las diferentes formas o lógicas económicas y de las racionalidades. De tal manera, que sea una definición común a todas las expresiones económicas y las formas de organización de los seres humanos entre sí y con la naturaleza para atender las necesidades humanas. Esta pretensión, muestra cómo se puede dejar atrás la ceguera desarrollista por medio de la ontología relacional. Asimismo, invita a traducir este nivel de construcción de pensamiento a expresiones etnográficas y categóricas.

### **Las ontologías relacionales y los modelos alternativos al desarrollo y su “ceguera”**

La ontología relacional es una manera de resarcir la ceguera ontológica del desarrollo. A partir de discutir desde las ontologías relacionales a los territorios, las sociedades, pueblos, naciones, regiones, localidades y espacios; ya sea a diversas escalas y/o diferentes latitudes. Esta apuesta, no es un ejercicio aislado sino se vincula con el llamado “cambio de paradigma” o “giro ontológico”. El “cambio de paradigma” supone el reconocimiento de la crisis civilizatoria de carácter neoliberal con incidencias sociales, políticas, económicas, ambientales, etcétera. Cuyas consecuencias han ocasionado propiciar la construcción y reconstrucción de métodos, teorías, metodologías, así como desechar ideologías y modelos.

El “giro ontológico”, es el fundamento epistémico-ontológico para superar la ceguera a nivel teórico y metodológico del desarrollo. Lo cual, suscita al reconocer el carácter filosófico moderno deliberado de las supuestas “otras filosofías”. De este modo se reconoce el rezago que propicia tensar el estudio de las ontologías únicamente a el “cómo los sujetos conocen e interpretan el

mundo”, trasladando sus intereses de manera equiparada con el “qué de las cosas” (González, 2015: 39). Es decir, a su nivel relacional. Esta apertura se enuncia metodológicamente en el traslado de la interpretación y la explicación, hacia el terreno de la conceptualización. De forma traducida, es un ejercicio epistémico que se sobrepone al determinismo, reduccionismo y positivismo, es decir, se articula al “cambio de paradigma”. Así como hay diferentes lógicas de producción y circulación, también hay fórmulas diferentes de pensar, el llamado pensamiento racional, que viene de Descartes y que separa la realidad en compartimientos estancos, no es la única forma de mirar y entender procesos, u entes. La ontología es el estudio de los entes, y la forma de clasificarlos es una ontología. Por ejemplo, los seres vivos se pueden clasificar por familias, géneros, mamíferos, ovíparos, o por ser complementarios. Todos de manera diferente, pero no significa que una clasificación sea verdadera y la otra no.

De acuerdo a Bruno Latour (2007) una problemática central detrás de un “cambio de paradigma” y/o el “giro ontológico” parte de tensar “la división entre universalistas y relativistas”<sup>10</sup>. De este modo, el estudio de las ontologías se desliga de “este principio dual básico”. No desechándolo, sino con la intención de exponer cómo “el humano no es un factor externo”.

Esto conlleva a dar cuenta de cómo las ontologías relacionales influyen en que un investigador reconozca las diversas maneras de organización social, cultural, económica, política etcétera, que se contraponen, por ejemplo, a patrones como la modernidad, lo cual como se señaló en el apartado inicial de este ensayo, son patrones que perpetúan la ceguera ontológica. Es decir, las ontologías relacionales guían la manera en cómo sistemáticamente en una investigación se empalman métodos, teorías y metodologías que superen la ceguera ontológica o bien construye una nueva nitidez, la cual parte de algo simple cómo preguntarse cual es el fin, como primera pregunta. Por ejemplo, preguntarse si el fin de la vida (más que de la economía) es satisfacer las necesidades humanas, antes de cuestionar si ¿hay solo una forma, el dinero?

En este sentido, cobra relevancia la apuesta de Holbraad para quien “el estudio de las ontologías se refiere a mundos que desafían nuestro entendimiento, que desbordan nuestra capacidad de comprensión y que generan malentendidos, equivocaciones y contradicciones” (González, 2015: 48). De

---

<sup>10</sup> Ejemplo de todo esto es el multinaturalismos definido como la “inversión de las categorías de occidente regidas por el par naturaleza (universal) / cultura (relativa), [por ejemplo] entre los grupos indígenas amazónicos encontraríamos una condición cultural universal y una naturaleza de carácter múltiple” (González, 2015: 44).

esta manera Holbraad, refiere González, propone seguir un “método recurso al cual llama ontográfico, el cual brindaría la solución al problema de la incompreensión e intraducibilidad de la otredad, desplegando nuevas maneras de llevar a cabo procesos de innovación conceptual” (2015: 48). Los pasos del “método ontográfico” son los siguientes:

- a) “minuciosidad de la descripción etnográfica”
- b) “búsqueda de contradicciones lógicas”
- c) “conflictos conceptuales generados de estas contradicciones”, y
- d) “Redefinición [conceptual] por medio de la experimentación de otras alternativas”.

En consecuencia, el método es “la corrección de las contradicciones; y su redefinición por medio de la experimentación de otras alternativas” (González, 2015: 48). De esta forma, a través del estudio de las ontologías se considera “el punto de vista local [llevándolo] a sus límites de literalidad, donde el espacio para la evocación metafórica y simbólica se restringiría a lo mínimo indispensable” (González, 2015: 48). Se trata entonces de “reconceptualizar [...] la diferencia”<sup>11</sup>. Lo cual implica un “crear” y un “someterse” (De Munter, 2016: 629) en el mismo instante y de manera continua e inacabada, es decir, se parte de la ontología relacional.

La ontología relacional, es un proceso constante de “coparticipación en el que los más experimentados educan la atención de las y los aprendices y en el que todos se habilitan mutuamente” (De Munter, 2016: 629). En este supuesto, no tienen envergadura la apuesta de un mundo desarrollado cuya luz de la razón enseña cómo magnificar las riquezas de las “otras” naciones subdesarrolladas. Más bien, se debe enunciar bajo la tesis de que las “prácticas y dinámicas de coparticipación a través de las cuales los humanos aprenden a relacionarse y se relacionan o conviven, no solamente con otros humanos, sino con otros seres vivos e integrantes de la vida” (De Munter, 2016: 629). Esta manera de “vivir” y producir el territorio<sup>12</sup> significa el devenir en relación con otros, “un dar forma y un ser formado” (De Munter, 2016: 631).

---

<sup>11</sup> Este supuesto va de la mano con entender que esta reconceptualización de la diferencia parte del supuesto, señalado por Latour (2007, citado en González, 2015: 53) sobre cómo “el nosotros y los otros” no es compatible como tesis a nivel teórico y metodológico.

<sup>12</sup> Es por demás señalar, en este sentido, lo que en buena medida se ha discutido sobre “los procesos de apropiación y producción del territorio” (véase, Saquet, 2015).

Los modelos alternativos de organización y estructuración social, deben indagar en la “comprensión de la diferencia cultural en su sentido más amplio, [lo cual privilegia la generación de] dudas con respecto al grado y al nivel en que se despliegan los horizontes de inteligibilidad del [supuesto] Otro” (González, 2015: 41). Una manera para poder realizar esta tarea es innovando conceptos y categorías. Para ello, es requerido un análisis crítico de las categorías que emanan de la filosofía occidental, en especial de los tres principios, el de contradicción, el de identidad y el tercero excluido, que difiere a la noción de complementariedad, por conducirse bajo lo relacional.

Los modelos “alternativos” de la economía como la Economía Solidaria, la Economía Social, la Economía Plural y la Economía Popular, son un ejemplo de la lógica relacional y complementaria o integral. Estos modelos se apoyan, en la ontología relacional, al reconocer que “el concepto de ‘económico’ referido a actividades humanas es una mezcla de dos significados que tiene raíces interdependientes” (Polanyi, 2014a: 187). De este modo, y desde esta definición sustantiva de la economía, es como se puede apostar por una alternativa a la ceguera ontológica del desarrollo. Más allá de encontrarse con utopías y de lecturas románticas, es de saber, que nuestra actualidad, en medio de diversas crisis, requiere que la academia arribe a formas de pensar y mirar las cosas que aspiren a provocarse bajo un orden distinto y la tesis de “otros mundos posibles”, se postulen modelos alternativos. Es inevitable dar voz a la diversidad de lógicas de carácter “alternativo”. Ciego es aquel quien no ve cómo, frente al pensamiento único, se opone el de la diversidad relacional.

Se trata entonces de apreciar a la economía como un hecho social, a partir de considerar sus expresiones empíricas y sustantivas. Es decir, tener en cuenta el “relieve de motivaciones y patrones generadores de orden que de formas combinadas, configuran las prácticas económicas de las colectividades sociales” (Wanderley, 2015: 17). Entender esto como una posible vía para articular respuestas afines a los fuertes desajustes de carácter estructural, que acompañan la tarea que todas las sociedades tienen de “institucionalizar sus procesos económicos de forma que produzcan y reproduzcan las condiciones materiales [y no materiales] para el sustento de la vida, tanto humana como de la naturaleza externa” (Coraggio, 2013: 03). Lo que demuestra como la economía es parte de un proceso territorial, histórico, social y cultural que dificulta su lectura únicamente a través de modelos econométricos con fines políticos.

Para esta tarea, las aportaciones de Karl Polanyi son elementos de orientación teórica y metodológica que determinan cómo admitir la expresión sustantiva de los procesos económicos. Es decir, la “forma en que la economía

adquiere unidad y estabilidad [...] por la interdependencia y la regularidad de sus partes”. Su propuesta analítica “reivindica la economía como estructuras empíricas de organización de la producción, circulación, financiamiento y consumo, en el sentido que se sostienen sobre prácticas, marcos cognitivos, reglas formales e informales que operan a través de relaciones sociales personales e impersonales” (Wanderley, 2015: 17). Este planteo se apoya ontológicamente en el reconocimiento de que “el concepto de ‘económico’ referido a actividades humanas es una mezcla de dos significados que tiene raíces interdependientes” (Polanyi, 2014b: 187). Estos dos significados son “el real y el formal”.

Cada uno de los significados de la economía, señala Polanyi, no tienen nada en común. El primero tiene “su origen en los hechos empíricos” y se deriva de “la dependencia en que se encuentra el hombre con la naturaleza y a sus semejantes para conseguir el sustento”. El segundo es “la lógica”, y se refiere a la “elección entre los usos diferentes de los medios, dada la insuficiencia de estos medios, es decir, a la lección entre utilización alternativa de recursos escasos” (2014b: 187). Esta apuesta por identificar los dos significados es el trasfondo central a nivel teórico de la perspectiva sustantiva de la economía. Lo que permite entender cómo esta mirada es ajena a la construcción tradicional de lo económico. Cuyo significado en las ciencias sociales solo se ha desarrollado en el significado formal de manera errada, dado que fusionaron ambos términos en uno, y este fue “el formal” (Polanyi, 2014b). Ejemplo de ello, es la supuesta relación entre la subsistencia y la escasez.

En tanto, la economía desde una visión sustantiva apuesta por privilegiar al significado real de lo económico, que metodológicamente se traduce en considerar a las formas de integración: reciprocidad, redistribución e intercambio, al ser las expresiones empíricas de las “interrelaciones personales” (Polanyi, 2014b: 188). Para luego entonces pensar de forma crítica en las lógicas, las cuales se han establecido en espacios del mercado, el Estado y la sociedad, y que se definen como el reflejo de los “agregados de las formas respectivas de conducta individual” y que expresan el significado formal de lo económico. Tanto las formas de integración, como las lógicas se manifiestan y concurren de manera simultánea, lo que imposibilita privilegiar a una como la dominante (Polanyi, 2014b). Es decir, se inhabilita a la ceguera ontológica.

## **Reflexiones finales**

En este ensayo, se discutió la vigencia del desarrollo a partir de una revisión crítica y filosófica de la literatura. El desarrollo padece de “ceguera ontológica”.

El supuesto que yace en discutir y profundizar la problemática en la que está sumergida el desarrollo, acompaña la tesis que invita “no” establecer un carácter único y determinante de los procesos de desarrollo y mucho menos de sus modelos alternativos. Es de expresar, que el carácter ontológico relacional permite dejar atrás la ceguera del desarrollo. Lo cual es posible cuando se reconoce la máxima social de que “nosotros” y “los otros”, son compatibles con cualquier sistema económico, cultural, político y social. El desarrollo al nacer, florecer y ser un liberal económico está ciego respecto a este hecho. Señala Latour: “Cuando creíamos ser [desarrollados o subdesarrollados] podríamos contentarnos con los ensamblados de la sociedad y la naturaleza. Pero hoy tenemos que volver a investigar de qué estamos hechos y extender el repertorio de vínculos y la cantidad de asociaciones muchos más allá del repertorio propuesto [por el desarrollo]” (2005: 347).

## Referencias

- ALONSO, A. (2006). “Desarrollo territorial y desarrollo endógeno” en *Economía y Desarrollo*. 139 (1), pp.113-124.
- BOURDIEU, P. (2014). Sobre el Estado. *Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Barcelona, España, Editorial Anagrama.
- BOISIER, S. (2001). “Desarrollo Local ¿De qué estamos hablando?”, en Vázquez, Antonio y Óscar Madoery (comp.), *Transformaciones Globales, Instituciones y Políticas de Desarrollo Local*. Rosario, Argentina, Homo Sapiens Ediciones.
- \_\_\_\_\_ (2004). “Una (re)visión heterodoxa del desarrollo (territorial): un imperativo categórico” en *Estudios Sociales*. 12 (23), pp. 10-36.
- BUTLER, J. (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. México, Editorial Paidós, Mexicana, S.A.
- COLLIN, L. (2016). “Cuestión de Lógicas: distinciones entre la Economía Popular, Social y Solidaria” en Reyes M.; Linares J. y Vinicio M. (coords.), *Economía y Cultura: Críticas, emprendimientos, solidaridades*. Ciudad de México, Economía y Cultura / UAM-A.
- DE MUNTER, K. (2016). “Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara” en *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. 48 (4), pp. 629-644.
- DELGADILLO, J. y F. Torres (2011). *Estudios regionales en México. Aproximaciones a las obras y sus autores*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- FOUCAULT, M. (2010). *Defender la sociedad*. Argentina, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- ESTÉVEZ, H. (2014). “Contra la ceguera social” en *Ciencia & Tecnología para la Salud Visual y Ocular*. 12 (2), pp. 61-69.
- FERNÁNDEZ, R. (2008). “Desarrollo regional-local y nueva colonealidad del poder” en Jiménez R. et al., (coordinadores), *El Desarrollo hoy en América Latina*. México, El Colegio de Tlaxcala, A.C., pp. 23-60.
- FONTE, M. y C. Ranaboldo (2007). “Desarrollo rural, territorio e identidades culturales. Perspectivas desde América Latina y la Unión Europea” en *Revista Opera*. 7, pp. 9-31
- FLORES, D. y M. Barroso (2011). “Desarrollo rural, economía social y turismo rural: un análisis de casos” en *Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*. 70, CIRIEC-España, pp. 55-80.
- GALLICHIO, E. y A. Camejo (2005). *Desarrollo Local y Descentralización en América Latina. Nuevas Alternativas de Desarrollo*. Montevideo, Uruguay, Centro Latinoamericano de Economía Humana / Diputación de Barcelona
- GODELIER, M. (1976). *Antropología y Economía*. Barcelona, España, Anagrama.
- GONZÁLEZ, A. (2015). “Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura” en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. 21 (42), pp. 39-64.
- GUDYNAS, E. (2011). “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa” en Lang M. y D. Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo*. Ecuador, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Fundación Rosa Luxemburgo y Abya-Yala, (pp. 21-53).
- HANSON, N. (1989). “Observación” en León Olivé, *Filosofía de la ciencia: Teoría y observación*. México, Siglo XXI Editores, pp. 216-252.
- MAX-NEEF, M. y P. Smith (2011). *La economía desenmascarada. Del poder y la codicia a la compasión y el bien común*. Argentina, Buenos Aires, Icaria Editorial.
- MAX-NEEF, M.; Elizalde, A. y M. Hopenhayn (1986). *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*. Santiago, Biblioteca CF+S.
- LATOURET, B. (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Argentina, Manantial.
- ORNELAS, J. (2014). “Reflexiones sobre la teoría del Desarrollo” en Ornelas J; Hernández C. y I. Castillo (coords). *El Desarrollo. Crítica a las*

- concepciones dominantes*. México, Universidad Autónoma de Tlaxcala / Ediciones “E y C”, pp. 25-66.
- POLANY, K. (2014a). “Intercambio sin mercado en tiempos de Hammurabi” en Polanyi Karl, *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Madrid, España, Capitán Swing.
- \_\_\_\_\_ (2014b). “La economía como actividad institucionalizada”, en Polanyi Karl, *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Madrid, España, Capitán Swing.
- QUEVEDO, A. (1992). “La ceguera según Aristóteles” en *Anuario Filosófico*. (25), pp. 349-375.
- SAQUET, M. (2015). *Por una geografía de las territorialidades y las temporalidades. Una concepción multidimensional orientada a la cooperación y el desarrollo territorial*. La Plata, Argentina, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- VÁZQUEZ, A. 2002. “Endogenous Development: Networking, Innovation, Institutions and Cities” in *Studies in Development Economics*. (26).
- WANDERLEY, F. (2015). *Desafíos teóricos y políticos de la economía social y solidaria. Lecturas desde América Latina*. La Paz, CIDES-UMSA.

