

Descolonizar la imaginación en tiempos de crisis.

Entrevista realizada por Martín Tironi a través de Zoom en abril de 2021 sobre la base de una entrevista previamente realizada en la Escuela de Diseño UC el 18 de enero de 2018.

Gestos para un sentir-pensar especulativo:

entrevista a Martin Savransky

Cómo citar esta entrevista: Savransky, M. & Tironi, M. (2021). Descolonizar la imaginación en tiempos de crisis. Gestos para un sentir-pensar especulativo: Entrevista a Martin Savransky. *Diseña*, (19), Interview.2. <https://doi.org/10.7764/disena.19.Interview.2>


● DISEÑA | 19

AGOSTO 2021

ISSN 0718-8447 (impreso)
2452-4298 (electrónico)

COPYRIGHT: CC BY-SA 4.0 CL

Entrevista

 [Translation into English here](#)

Diseña

19

e

Martin Savransky es profesor adjunto del Departamento de Sociología de Goldsmiths (Universidad de Londres), donde coordina el máster “Ecology, Culture & Society” y dirige la Unit of Play, una unidad transdisciplinaria dedicada a cultivar colectivamente formas exploratorias de compromiso. Es autor de *Around the Day in Eighty Worlds: Politics of the Pluriverse* (Duke University Press, 2021) y *The Adventure of Relevance: An Ethics of Social Inquiry* (Palgrave Macmillan, 2016). Co-editor de *Speculative Research: The Lure of Possible Futures* (Routledge, 2017), Savransky fue editor invitado de “Isabelle Stengers and the Dramatization of Philosophy” (*SubStance*, vol. 47, n° 1) y “Problematizing the Problematic” (*Theory, Culture & Society*, vol. 38, n° 2).

En esta entrevista, Savransky analiza las implicancias de *pensar* y *crear* a partir de una mirada pragmatista, apuntando a los desafíos que enfrenta la investigación experimental en los tiempos turbulentos en que vivimos. Por medio de conceptos y autores clave que han marcado su trabajo intelectual, invita a concebir los ejercicios de pensamiento como prácticas de experimentalidad, a través de las cuales las situaciones inciertas e inestables de los problemas actuales suscitarían nuevas preguntas antes que respuestas cerradas.

Tienes formación de sociólogo, pero tus trabajos más importantes son en filosofía pragmática. Además, mantienes una interesante relación con el mundo del arte y el diseño. ¿Podrías contarnos qué rol juegan estos cruces disciplinarios o “actos indisciplinados” en la forma en que abordas los problemas o las preguntas?

Efectivamente, mi experiencia y mi enfoque son muy heterogéneos. Resulta muy exigente, no siempre cómodo, pero tremendamente gratificante. No sabría cómo hacerlo de otra manera. Es decir, siempre he estado incómodamente sentado entre varias disciplinas. Y la razón es que he sido incapaz de resistir el impulso de trabajar sobre las preguntas más interesantes y provocadoras, las que me hacen pensar, porque son ellas las que me fuerzan a hacerlo. Para bien o para mal, esas preguntas suelen venir de disciplinas diversas o emergen en los intersticios entre disciplinas. Por lo tanto, siempre me ha costado conciliarme con aquella expectativa de identificarse con una disciplina y con su historia, y de concebir el trabajo como una contribución a esa historia disciplinar. Esto no quiere decir que concebir el propio trabajo en términos disciplinares tenga nada de malo. Pero las preguntas que me interesan suelen estar en los intersticios, y mi trabajo consiste en ponerlas en conversación de forma generativa, problematizante, sin subterfugios: consintiendo al hecho de que cada práctica impone sus propias exigencias y que estas no pueden ser ignoradas o desechadas en nombre de la “interdisciplinariedad”. En otras palabras, mi trabajo es menos interdisciplinar que indisciplinado.

Pero lo importante es que esta indisciplinación —que inevitablemente práctico— también ha de ser cultivada, y cultivarla requiere no solo aceptar sus exigencias intrínsecas sino también apreciar las de los demás. Y en este sentido, la filosofía, que ha sido siempre mi gran compañera, funciona precisamente como un vector indisciplinar, como una práctica menor que abre un espacio a partir del cual ciertas preguntas, que emergen dentro de prácticas más empíricas y concretas, pueden cobrar vuelo y potencial, y articularse gracias a problemáticas, conceptos y proposiciones que les son relevantes, pero no propias. Así he ido intentando habitar y activar ese espacio fronterizo entre la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales, independientemente de cuál sea el departamento en el que me toca trabajar en un determinado momento o los estudios particulares que he hecho. Por suerte ahora me encuentro en un contexto institucional que da espacio a este tipo de trabajo, ¡o donde al menos pasa relativamente desapercibido! Porque las universidades contemporáneas no suelen hacer nada fácil este modo de trabajo intersticial.

Respecto a los diálogos que estableces con distintas subcomunidades dentro de las humanidades y las ciencias sociales, podríamos decir que has establecido un diálogo particular con lo que se denomina *Science and Technology Studies* (STS). ¿Por qué has encontrado mayor resonancia en esa comunidad? ¿Sigue siendo así o has empezado a experimentar ciertas frustraciones?

La relación con STS fue fructífera en un periodo en que encontré que ahí se gestaban, destilaban y cocían algunas de las preguntas que en ese momento resultaban más interesantes: preguntas asociadas a la política de saberes, a los vínculos que las prácticas de saber establecen con los mundos que les conciernen y a las maneras en que ciertos modos de saber y de aprender acaban siendo objetos de descalificación y burla. Al mismo tiempo, lo que se ponía en juego a partir de ese tipo de problemáticas eran cuestiones filosóficas, políticas y éticas de hondo calado —que siempre me han interesado y preocupado— sobre las maneras en que habitamos el mundo y nos vinculamos con otros.

Durante un tiempo, tanto la filosofía de la ciencia como los estudios sociales sobre prácticas científicas resultaron muy importantes porque permitieron desplazar las tremendas y peligrosísimas abstracciones generales con las que se maneja la epistemología. En su lugar, nos invitaban a preguntarnos, de forma mucho más concreta y específica, qué tipos de vínculo se establecen con otros (humanos, animales, plantas, piedras, partículas atómicas, etc.) cuando se trata de aprender algo nuevo, de establecer algún tipo de relación que nos permita construir un saber, así como de ahondar en la cuestión de qué desafíos y riesgos vienen asociados al cultivo de esos vínculos.

Algo de esto exploras en tu libro *The Adventure of Relevance*.

Efectivamente, así fue como terminé explorando algunas de esas cuestiones, de forma un poco excéntrica quizá, en *The Adventure of Relevance*. Las ciencias sociales son constantemente instigadas a demostrar para qué existen, de qué manera sus saberes tienen relevancia. En ese contexto, lo que me interesaba era precisamente interrogar en qué consiste este acontecimiento que llamamos “relevancia”: qué tipos de vínculos requiere, qué riesgos implica, qué consecuencias conlleva. Pero lo que me preocupaba no era la pregunta acerca de cómo estas prácticas de saber comunican sus resultados “al público”, que es el contexto en el que la palabra “relevancia” es normalmente empleada con el propósito de cuestionar el valor (monetario incluso) de aquello que hacen las ciencias

«El pragmatismo es un arte de las consecuencias: si uno acepta un mundo inacabado, que permite tanto adiciones como pérdidas, la pregunta de todo aquel que crea (conceptos, cosas, gestos, diseños, etc.) es, precisamente, cuáles serán los efectos de esa creación, qué nuevas posibilidades podrían ser abiertas, qué historias acabarían quizá destruidas»

sociales. Por el contrario, mi propósito era arrebatarle esta palabra a la economía del conocimiento para intentar tomarla en serio.

El experimento consistía en explorar cómo una práctica de saber puede volverse capaz de establecer una relación con aquello que estudia, haciéndolo de forma tal que le permita a esta práctica interesarse por aquello que importa a quienes son estudiados. En mi trabajo, por tanto, la noción de relevancia concierne sobre todo a nuestros artes de saber, a los vínculos que establecemos con aquellos de quienes quisiéramos aprender algo nuevo, y no sirve para juzgar el éxito o fracaso relativo con el cual las ciencias sociales demuestran su valor en el mercado de saberes.

En tus últimos trabajos vemos un uso muy interesante de las narraciones antropológicas. ¿Podrías explicar bajo qué modalidad te has acercado más a la antropología y qué efectos ha tenido esto en tu trabajo?

Mi relación con la antropología se ha intensificado mucho en estos años. De hecho, mi último libro, *Around the Day in Eighty Worlds: Politics of the Pluriverse*, es un intento de establecer otro espacio fronterizo entre la filosofía, la antropología cultural contemporánea, los estudios poscoloniales y una serie de otras áreas como los estudios religiosos y las humanidades ecológicas. Hay una razón muy sencilla por la cual la antropología, y en particular aquello que los antropólogos llaman “teoría etnográfica”, ha sido fundamental para este proyecto: de alguna manera, el libro se interroga sobre la posibilidad de convertir a la metafísica —el área de la filosofía preocupada por aquello que constituye la realidad— en una tarea empírica, experimental, pragmática, divorciada de todo principio general. En lugar de ofrecer una teoría general sobre la naturaleza de lo real, propone asociar el trabajo de la metafísica a la pregunta que precede a cualquiera de estas teorías: ¿de qué es capaz la realidad? Y en lugar de responder en abstracto, para finalmente trazar la línea entre lo que es real y lo que no, la propuesta es salir a ver qué respuestas ofrece el mundo mismo. En ese sentido, no hay mejores aliados que aquellas etnógrafas y aquellos etnógrafos que, desde sus propias inquietudes, han otorgado a los mundos que estudian la capacidad de dar respuestas a esta pregunta.

Para muchos de nosotros tal vez seas un representante de la “nueva ola” de lo que se denomina pragmatismo contemporáneo. No solo dialogas con Isabelle Stengers para revisar las preguntas del pragmatismo, sino que también te has destacado por trabajar a la luz de autores como

William James, Charles S. Peirce, Alfred North Whitehead, etc. Cuéntanos un poco más sobre tu interés por la filosofía pragmática. ¿Por qué reactualizar a aquellas figuras para pensar los problemas contemporáneos? En esa misma dirección, y para complejizar aún más la pregunta, ¿qué diferencia tu pragmatismo especulativo respecto a un pragmatismo de corte liberal, por ejemplo?

Me alegra que preguntes por esa distinción porque el pragmatismo, tomado en términos generales, siempre es susceptible de convertirse en un arma de doble filo. Por un lado, el término suena muy familiar: todo el mundo ha escuchado la palabra y la ha usado, a veces como un insulto, a veces como defensa de que no se propone ninguna locura. Pero esta familiaridad asociada al término a veces se convierte en una maldición: esa noción de pragmatismo que todos conocemos le hace un pésimo favor a la tradición del pragmatismo americano de principios del siglo XX, que es el que me interesa, en particular el de alguien como William James. Ese pragmatismo no nacía de ningún espíritu conciliador, ni tampoco se posicionaba como una especie de “tercera vía” orientada a resolver diferencias y construir consensos. Por el contrario, el pragmatismo era, y aún puede ser, una propuesta muy radical, controvertida y desafiante, que proponía desnudar a la filosofía de su tradicional autoridad para así activar nuevas ideas y ponerlas a prueba, experimentando con una realidad frágil, inacabada, cambiante, que nos exige repensar y reaprender permanentemente, transformando nuestros modos de habitar el mundo. Y ese es el gesto que yo llamo “pragmatista”, y que intento recuperar.

Y para complicar aún más el asunto, la tradición que se traza a partir de este gesto es una tradición heterodoxa que incluye a William James y que luego continúa de la mano de Alfred North Whitehead y Gilles Deleuze, e incluso de alguien como Étienne Souriau, y que más recientemente hereda alguien como Isabelle Stengers. A partir de esa línea sinuosa se han labrado, de alguna manera, mis afinidades filosóficas.

Te agradezco el calificativo de “representante”, pero prefiero no aceptar esa responsabilidad. Más bien diría que ellos son mis amigos, con quienes pienso y de quienes he aprendido enormemente. Un elemento fundamental de esa tradición pragmatista para mí es que pensar (por no decir “vivir”) es experimentar, tomar riesgos, en situaciones que uno no ha elegido pero que generan problemáticas y cuestiones que demandan una respuesta, y donde esa respuesta ha de ser inventada. No se trata de “aplicar” teorías sino de intentar responder conceptual-

«Lo que se pone en juego es precisamente el ejercicio de pensar exclusivamente en términos de experimentación, y de pensar a partir de prácticas y situaciones concretas que nos fuerzan a experimentar. La clave, digamos, consiste en pedirle a todo concepto filosófico, a toda idea, a toda teoría, que atienda a las posibles consecuencias y diferencias que podría llegar a ser capaz de realizar»

mente a las preguntas que el mundo y sus diversas situaciones suscitan, y de hacerlo pensando en las posibles consecuencias, las posibles transformaciones que cada respuesta conceptual es susceptible de generar, y en la manera en que pueda ser capaz de añadir nuevas dimensiones a esa situación. Por eso el pragmatismo es un arte de las consecuencias: si uno acepta un mundo inacabado, que permite tanto adiciones como pérdidas, la pregunta de todo aquel que crea (conceptos, cosas, gestos, diseños, etc.) es, precisamente, cuáles serán los efectos de esa creación, qué nuevas posibilidades podrían ser abiertas, qué historias acabarían quizá destruidas. ¿Es aquello que uno añade al mundo digno de este o no? ¿Son las adiciones generativas o degenerativas? Esta tradición subterránea del pragmatismo, por llamarla de alguna manera, siempre conecta el acto de pensar y de experimentar en el pensamiento con algo dramático, y en ese sentido nada tiene que ver con el uso de la palabra “pragmatismo” que circula frecuentemente, o con aquella tradición liberal que nace del pragmatismo americano y se queda en los Estados Unidos.

¿Piensas en autores como Richard Rorty?

Como Rorty, sí. Quienes vinculan el término “pragmatismo” a un movimiento filosófico más o menos contemporáneo frecuentemente lo asociarían a Rorty. Y he de decir que no tengo gran afinidad con la obra de Rorty, porque ahí el pragmatismo se vuelve un gesto más bien gratuito, desprovisto de todo drama, de toda necesidad. Pero, como te decía, en esta otra historia intercontinental, medio extraña, lo que se pone en juego es precisamente el ejercicio de pensar exclusivamente en términos de experimentación, y de pensar a partir de prácticas y situaciones concretas que nos fuerzan a experimentar. La clave, digamos, consiste en pedirle a todo concepto filosófico, a toda idea, a toda teoría, que atienda a las posibles consecuencias y diferencias que podría llegar a ser capaz de realizar. Estas diferencias pueden ser tan intelectuales como concretas y prácticas. Pero, como decía James en su momento, si una filosofía es incapaz de mostrar de qué manera mi vida sería diferente si una idea fuese verdad, entonces la idea no tiene ningún significado y estamos todos perdiendo el tiempo. Por supuesto, frecuentemente no es posible anticipar cuáles serán las consecuencias o qué diferencias se producirán, pero es precisamente de esta forma en que el pragmatismo deviene tan práctico como especulativo: tejiendo un modo de experimentación sin garantías, que no tiene otra fundamentación que la exigencia de dar respuesta a una situación concreta que nos obliga a pensar; y que siempre acepta el riesgo de fabricar una respuesta que apueste por un *quizá*. Se trata, entonces, de aceptar la aven-

tura de pensar *a partir de* y *con* prácticas y situaciones concretas, y de dar a esas prácticas y situaciones los conceptos que necesiten para que las posibilidades y potencialidades que se generan en ellas puedan hacerse perceptibles, se puedan intensificar, se puedan articular y puedan resonar.

Para James, esto es lo que distingue a un pragmata de alguien que no lo es: mientras el anti-pragmatista postula una realidad preexistente que nuestras ideas han de imitar, el pragmata experimenta con una realidad por hacer, en la cual ciertas ideas puedan hacerse verdad. De esta forma, lo que me interesa es precisamente la manera en que este gesto pragmático es capaz de tratar las ideas con un cierto grado de humor y con un cierto grado de cuidado, que es el cuidado de quien genuinamente trabaja las ideas como seres vivos que habitan el mundo y contribuyen a labrarlo (para bien y para mal), y no de quien las trabaja como alguien que viene a dictar cátedra sobre cuáles son las premisas más racionales, los principios que todo el mundo debe aceptar.

Cuando te refieres a las ideas como seres vivos, con capacidad de reconfigurar el mundo que habitamos, estás desafiando la distinción entre pensar y hacer, entre reflexión y acción. ¿Podrías extenderte un poco más sobre este punto?

El problema es que esa distinción no se sostiene cuando uno acepta que el mundo es “imperfecto”: no en el sentido de que no sea tan bueno como uno quisiera, sino en el sentido de que en todo momento permanece inacabado, indeterminado, por continuar. Si su devenir depende de todo aquello que ocurre en él, de todo aquello que se hace en él, pensar también es una forma de hacer. Incluso cuando pensar consiste en oponerse a actuar, esta oposición también acarrea sus consecuencias, también afecta el devenir. Entonces, no se trata en absoluto de decir que escribir un ensayo filosófico, implicarse en un ritual o arriesgar el cuerpo en una acción colectiva son la misma cosa. De ninguna manera. Pero lo que los distingue no es una oposición entre reflexión y acción, sino entre diferentes modos, tanto de actuar como de pensar, de vincularse con el mundo, modos que ni siquiera tienen por qué ser opuestos (sino todo lo contrario), pero que son específicos: cada modo crea sus posibilidades y deshace otras. La cuestión, en lo que me concierne, es hacer lo posible para que se nutran los unos de los otros. Nietzsche decía que siempre tenemos los pensamientos, los valores y las creencias que nos merecemos de acuerdo a nuestro modo de ser y a nuestra forma de vivir. Me encanta esta expresión, porque, a pesar de las apariencias, no es ninguna sentencia. Por el contrario, si siempre tenemos los pensamientos, los valores y las

creencias que nos merecemos de acuerdo a cómo vivimos, esto implica que nunca basta con pensar en la posibilidad de otros modos de vivir, sino que también se requiere hacer vivir la posibilidad de otros modos de pensar.

Tú coeditaste *Speculative Research*, un aporte importante para pensar interdisciplinariamente, para pensar desde el cruce de las ciencias sociales, las humanidades y las artes proyectuales. En esta línea, qué aportes ves en las humanidades, las artes, el diseño o la arquitectura para generar situaciones problemáticas, de empirismo radical, o para extender, como tú la llamas, una “pragmática especulativa del pensamiento”. En otras palabras, ¿el reto especulativo es una labor exclusiva de las ciencias sociales y la filosofía o es algo que debería ser extensible a otras prácticas proyectuales como el diseño?

Es una muy buena pregunta y tengo una respuesta un poco extraña. Por un lado, diría que no, que de ninguna manera esta es una labor restringida a las ciencias sociales. Es algo que tiene más que ver con un cierto gesto y una cierta sensibilidad, que precisamente consiste en articular prácticas de saber y pensar en términos de un *arte*. Por lo tanto, esta labor no tiene por qué estar restringida a las ciencias sociales. Pero, por otro lado, esto tampoco significa que lo especulativo afecte a estas diversas prácticas de la misma manera. Es decir, lo que este gesto supone es la pregunta en torno a la manera en que cada práctica, así como cada situación a la que cada práctica responde, puedan volverse mutuamente capaces de entretener, de explorar y de intensificar las posibilidades que se generan en ella. Pero esta es una pregunta cuya respuesta debe nacer de cada práctica, abocada así a su propia experimentación, y no una fórmula que otro pueda determinar o un método que uno simplemente vaya a aplicar.

En lo que concierne a los métodos (y no solo a los métodos), soy radicalmente anarquista: *whatever works*, como se diría en inglés. Lo que me importa es que aquello que se ponga en juego responda a lo que cada situación determinada demanda, y no sea una respuesta a la última teoría que circula. En lugar de preocuparse por aplicar la teoría o por seguir la metodología, el gesto pragmático y especulativo consiste en preguntarse cómo hacer para aprender algo nuevo, para aprender a hacer que aquello que se gesta en una situación concreta sea, en sí mismo, el vector de novedad, el vector de provocación, de transformación teórica, de transformación metodológica. ¡Tu propio trabajo vinculado al diseño

«Este gesto pragmático es capaz de tratar las ideas con un cierto grado de humor y con un cierto grado de cuidado, que es el cuidado de quien genuinamente trabaja las ideas como seres vivos que habitan el mundo y contribuyen a labrarlo (para bien y para mal), y no de quien las trabaja como alguien que viene a dictar cátedra sobre cuáles son las premisas más racionales, los principios que todo el mundo debe aceptar»

y al rol especulativo que los prototipos pueden jugar en la organización de la vida urbana es un buen ejemplo de esto! En este sentido, también considero muy interesantes aquellas propuestas que se asocian con la idea del “desdiseño” (*undesign*), que no intentan responder a las consecuencias de la ubicuidad del diseño en la construcción de la vida pública moderna a partir del diseño de nuevas “soluciones” capaces de prolongar el presente, sino precisamente movilizándolo las herramientas y problemáticas asociadas al diseño para complicar el presente, para añadir dimensiones que problematizan y alteran su devenir. La cuestión es que, tanto en un caso como en otro, estas herramientas y modalidades han de ser inventadas, probadas, puestas en juego. No hay garantías. Si nos preguntamos qué conceptos, qué historias, qué dispositivos, qué aproximaciones puede requerir esta situación concreta, difícilmente vamos a encontrar la respuesta en un libro de metodología, sea en ciencias sociales o en diseño.

¿Cómo logras, en tu proceso de aproximación pragmatista, generar esa intimidad con los problemas, con la situación concreta, con la pregunta que fricciona y te impugna, considerando que estás ubicado más bien en un plano filosófico? ¿Cómo logras identificar o intensificar esa situación concreta que te moviliza a pensar, esa inmanencia radical, ese empirismo, considerando que estás más bien en el plano de las ideas, no del trabajo de campo?

Es una excelente pregunta, que de vez en cuando genera cierta tensión, porque es cierto que solemos determinar si un texto es filosófico o no evaluando cuán abstracto y general es. Pero esto lleva a grandes errores. Los mejores libros de filosofía no tienen nada de abstracto o de general. Prácticamente toda la obra de William James, por ejemplo, está compuesta por experimentos que nacen de situaciones y preguntas muy concretas. Pero incluso una obra de metafísica pura y dura como puede ser *Process and Reality*, de Whitehead, resulta abstracta y general solo a primera vista. Podríamos mencionar también toda una serie de trabajos profundamente *filosóficos* que tienen, sin embargo, un carácter puramente etnográfico, descriptivo o incluso literario. Por mi parte, esa inmanencia, esa intimidad, como bien sugerías, pasa fundamentalmente por pensar muy cerca de prácticas, historias y relatos. En muchos casos, por afinidades y por intereses personales de ciertas preguntas que me interesan en este momento. Muchos de esos relatos son antropológicos y etnográficos, como es el caso de mi último libro, pero a veces también de historiadores, de escritores, etc.

¿Qué tipo de material recoges, por ejemplo, del trabajo antropológico?

He estado trabajando con algunas historias narradas por antropólogos y sus trabajos. Y lo hago precisamente para interrogar, en aquello que ellos han sido capaces de hacer perceptible, ciertas cosas que a lo mejor no formaban parte de sus preguntas, pero que resuenan no solo con las preguntas que me acechan en un momento determinado, sino también con preguntas que encuentro flotando entre una multiplicidad de diferentes historias. Entonces, de alguna manera juego un rol diferente. No soy el etnógrafo ni el antropólogo, y no pretendo serlo. Mi trabajo más bien consiste en leer a lo largo, a través de una multiplicidad de historias y relatos de lugares diversos, e intentar aprehender ciertas preguntas transversales que resuenan entre estos diferentes mundos. Y es con esas preguntas que intento articular vínculos con problemáticas de carácter más filosófico, que no quiere decir en absoluto general. De nuevo, ese ha sido mi trabajo central en este último libro, *Around the Day in Eighty Worlds*: trabajar con William James y con una serie larga de antropólogos y sus historias.

Y algo parecido ocurre en filosofía. No se trata simplemente de analizar una serie de ideas o frases de un filósofo muerto y evaluar cuán coherentes son. Se trata más bien de intentar aproximarse a una cierta visión, a un gesto singular que un determinado texto o autor dramatiza, y de darle nueva vida no solo a partir del análisis, sino también de un acto de imaginación. Con lo cual, incluso en aquellos textos que exploran ideas casi exclusivamente, hay una cierta labor de intentar vincularse con las ideas en tanto seres capaces de provocarnos y de instarnos a ciertas emociones y acciones, pero también en tanto seres profundamente peligrosos, capaces de hipnotizarnos, de ocultar sus propias consecuencias y de invitarnos a olvidar sus propias abstracciones. James tiene, en algún lugar, una frase muy bonita que, en este caso, podría funcionar así: las ideas no son aquello que pensamos, sino aquello que nos hace pensar. Y entonces pensar significa entrar en un vínculo con las ideas y aprender a vincularse con seres que son muy especiales, singulares y poderosos, pero también a veces mágicos y transformadores.

Estamos viviendo una suerte de proliferación de “giros” (especulativo, materialista, feminista, etc.) y cada cierto tiempo surgen nuevos movimientos que remecen el debate. ¿Dónde te ubicas respecto a estos giros, y en particular en lo referido al giro especulativo?

Primero, me llevo bastante mal con los llamados “giros”. En cuanto hablamos de un “giro” estamos hablando de un proyecto normalmente bastante concertado, destinado a imprimir una marca en una economía de saberes. Por eso no es casualidad que, como bien dices, haya una proliferación de “giros”: todo el mundo quiere montar su tienda. Por otro lado, también vale la pena notar que, aunque sin duda hay una cierta profusión de propuestas, cuyas resonancias existen, estas no necesariamente revelan un fundamento común que las ponga a todas en el mismo plano. El libro que editamos con Alex Wilkie y Marsha Rosen-garten, *Speculative Research: The Lure of Possible Futures*, buscaba generar una serie de propuestas, de casos y de experimentos en la tradición pragmatista intercontinental que mencionamos antes. El libro reúne a una serie de investigadores y practicantes que están en áreas más empíricas o más metodológicamente innovadoras y experimentales, desde las humanidades, las artes y el diseño hasta la filosofía y las ciencias sociales. Pero ahí lo especulativo tiene que ver precisamente con el rechazo de principios generales y con aquello que hablábamos del pensar y el saber como experimentación permanente. Muy poco tiene esto que ver con el llamado “realismo especulativo”, aunque la versión de lo especulativo en *Speculative Research* pueda ser realista también.

En alguno de tus recientes trabajos has desarrollado el concepto de *decolonial imagination*. ¿Podrías desarrollarlo un poco y explicar qué potencialidades ves para el pensamiento o la imaginación decolonial, considerándolo desde el Sur global?

Tiene que ver con aquello que te comentaba al principio, con el lugar donde empiezan a emerger las preguntas realmente interesantes y con gran potencial transformador. Por otro lado, con la cuestión de la política de saberes y, más radicalmente aún, de la política de mundos. Desde hace muchos años he tenido un interés, que se ha ido volviendo progresivamente más central, por cuestiones vinculadas a la diferencia, a la diferencia radical, a la noción de alteridad más que a una diferencia en términos sociológicos. Y dadas nuestras historias, la diferencia no puede sino ser pensada con sus mundos, a partir de sus historias coloniales y poscoloniales y de extractivismo, de desarrollismo, etc. La historia de los últimos 500 años es una historia de la devastación de las diferencias, de lo que yo llamo un “mundo sin otros”. Con lo cual, una de las cosas que me ha interesado en los últimos años es pensar algunas dimensiones de esa devastación de las diferencias asociada también a la devastación de

«Nunca basta con pensar en la posibilidad de otros modos de vivir, sino que también se requiere hacer vivir la posibilidad de otros modos de pensar»

las diferencias en los modos de pensar y en eso que antes llamábamos las imágenes del pensamiento, y de nuestras imaginaciones políticas. Y ese artículo que titulé “*A Decolonial Imagination*” (una imaginación descolonial), tenía la intención de interrogar ciertas imaginaciones políticas que acompañan a buena parte de los estudios poscoloniales y descoloniales, una imagen según la cual el horizonte descolonial implica fundamentalmente la pluralización y descolonización de la epistemología, de los modos de saber. Ahí hice un intento, que luego continué de otra forma en el último libro, de complicar un poco esta pasión por la epistemología en los debates sobre descolonización: ¿de dónde viene?, ¿qué imagen de lo plural evoca? No cabe duda de que una de las modalidades de la colonización ha sido a través de la destrucción, sumisión y reapropiación de saberes. Pero cuando toda la atención se focaliza en la cuestión del saber, lo que ocurre a veces es que se acaba universalizando el problema mismo de la epistemología, de la incierta relación entre mi cognición y el mundo. Este problema sobre cómo sabemos lo que sabemos no tiene nada de universal: el problema mismo es parte de la historia colonial. Por lo tanto, una de mis intenciones era proponer que esta misma imagen de lo plural también debe ser descolonizada. Y ahí se abre una tarea por hacer, otro gesto por labrar, que es el gesto de descolonizar la imaginación, para así poder afirmar la posibilidad de que la epistemología no sea un problema universal, y entender que la problemática de la alteridad es frecuentemente una problemática que excede y rebasa la cuestión del conocimiento, y nos fuerza a preguntarnos de qué es capaz la realidad.

Pensando en la acción del diseño, ¿qué tipo de operaciones o desplazamientos se podrían pensar o proyectar para descolonizar la imaginación?

Como decíamos antes, ciertos gestos de diseño, por menores que sean, están ya involucrándose en esto, como mínimo a partir, precisamente, de la problematización de lo que imaginamos que es el diseño: en qué consiste, para qué sirve, a quién sirve, quién es capaz de llevarlo a cabo, etc. Y dada la ubicuidad del diseño en la vida colectiva, si los experimentos que haces tú, y hacen otros, nos animan a imaginar el diseño de otra forma, intuyo que inmediatamente nos encontremos en una situación en la que se vuelve posible imaginar de otras formas nuestros modos colectivos de vida, no solo interrogando críticamente qué vidas y qué modos de vida ha facilitado y promovido la acción del diseño, sino qué modos de vivir podría aún engendrar. El contraejemplo de esto es lo que muchos hemos atestiguado durante este horroroso último año

de pandemia: una proliferación atosigante de todo tipo de dispositivos y plataformas específicamente diseñados para hacer todo lo posible para evitar que la vida (especialmente la vida llamada “productiva” de una cierta proporción privilegiada de la sociedad) se problematice de forma radical, y eso *a pesar* de la ruptura radical que las medidas de control epidemiológico, el confinamiento por ejemplo, han supuesto.

Recuerdo, cuando esto comenzó, un primer periodo en el que muchos fantaseaban alegremente con cómo sería el mundo (es decir, cuán fantástico) “después del COVID”. Confieso que nunca terminé de entender muy bien a qué se referían, porque imaginaban una línea de tiempo que, de forma explícita o implícita, proyectaba un futuro en que el virus habría desaparecido. ¡Ese mundo sin COVID era el que teníamos! Y está claro que fue diseñado y construido sin la posibilidad de su presencia. El mundo “después del COVID” comenzó precisamente en el mismo momento en el que el virus se introdujo en nuestras vidas, y ahí, entre aquellas proyecciones optimistas, nos faltó algo de imaginación, no solo política sino también técnica, tanto para concebir como para experimentar con posibles infraestructuras que nos permitan cultivar otros modos de vida conjunta, que no pasen solo por el aislamiento y las plataformas de comunicación digital.

Y por supuesto, a pesar de lo que digan los psicólogos, la imaginación no es una especie de facultad innata, expresión de pura genialidad individual: se nutre, y se nutre de saberes, de técnicas, de afectos, de experiencias, de intercambios. Imaginar otros modos y otras infraestructuras de vida conjunta, e imaginar infraestructuras que nos permitan nutrir esos intercambios y esos saberes a partir de los cuales otros modos de habitar el mundo con otros se vuelvan más tangibles, ¿no podría ser uno de los propósitos de un diseño especulativo, involucrado no en la manutención del orden actual sino en un *quizá* de otra forma de estar? Yo no puedo dar respuesta a esa pregunta, ¡pero quizá tú sí!

Vamos ahora al terreno de tu último libro, *Around the Day in Eighty Worlds: Politics of the Pluriverse*. Allí abogas por la necesidad de desarrollar un pluriverso radical en medio de la devastación ecológica y, en conversación estrecha con James, sugieres pistas para pensar formas alternativas de vivir y explorar la idea del arte de vivir. ¿Puedes desarrollar un poco más estas ideas?

Este libro, *Around the Day in Eighty Worlds: Politics of the Pluriverse*, ha sido un intento de experimentar, y de hacerlo de la mano de

James, así como también con un montón de antropólogos y etnógrafos cuyas historias hacen visible la posibilidad de descolonizar la imaginación, de articular otra imagen del pensamiento que esté basada en una relación un poco más generosa y generativa con aquello que llamamos realidad. Eso es lo que en el libro llamo “realismo pluralista”. Y la razón por la cual intento articular esto tiene que ver con el siguiente diagnóstico: uno de los rasgos fundamentales de la modernidad como proyecto ha sido pretender tratar problemas políticos y canalizar las preguntas y los problemas que la presencia de un otro —o la relación con un otro— genera, a partir de preguntas extremadamente generales y abstractas, a partir de una operación que consiste en trazar la distinción entre lo que es real y lo que no, y de utilizar ese trazo, la aplicación de esa distinción, para descalificar a otros colectivos y así “resolver” problemas de orden cosmológico, problemas de orden político, problemas de orden ético, problemas de orden ecológico, problemas de orden geopolítico, etc.

Siguiendo este gesto de la descolonización de la imaginación que mencionábamos, el libro articula un experimento a partir de una frasecita que aparece inmiscuida en medio de un largo libro de James, *Principios de psicología*, que es esta: «la realidad es aquella que se siente como a sí misma». Y el objetivo es precisamente experimentar con la manera en que pensamos la cuestión de la alteridad si nos deshacemos de esta arma que la modernidad nos ha dado, si desechemos esta arma que luego se nos vuelve en contra y nos impide vincularnos con otros de otras formas. Lo que me preguntaba en este libro es qué ocurriría si nos deshacemos de esa permanente operación destinada a trazar la distinción entre realidad y creencia, mito, confusión, estupidez, retraso, falta de desarrollo. No para deshacernos de la idea de realidad, porque esa es una vía ya transitada y en mi opinión fracasada, sino todo lo contrario: para interrogar qué ocurre si le asignamos más realidad a los muchos mundos que componen el mundo. Lo que me interesa de esta posibilidad es que, de esta manera, la presencia de un otro no puede ser compartimentalizada, no puede ser explicada o reincorporada dentro de algún esquema que nos deje cómodos en nuestro modo de habitar el mundo. ¿Qué tipo de preguntas acerca de cómo vivimos, de cómo entendemos el mundo, de nuestras propias fundaciones y presuposiciones e instituciones e imágenes de pensamiento y nociones acerca de qué significa el buen pensar, el buen vivir, etc., sería capaz de generar este encuentro inmediato con un otro cuya alteridad nos pone a pensar? ¿De qué es capaz la realidad si esta incluye no solo *creencias* en dioses, en espíritus y en fantasmas, sino también dioses, espíritus y fantasmas? Por ahí va más o menos el proyecto del libro: un experimento para responder a los

«Considero muy interesantes aquellas propuestas que se asocian con la idea del “desdiseño” (undesign), que no intentan responder a las consecuencias de la ubicuidad del diseño en la construcción de la vida pública moderna a partir del diseño de nuevas “soluciones” capaces de prolongar el presente, sino precisamente movilizandolas herramientas y problemáticas asociadas al diseño para complicar el presente, para añadir dimensiones que problematizan y alteran su devenir»

desafíos y posibilidades de aquello que, con James, podríamos llamar un “pluriverso”. Para mí, sin embargo, el pluriverso no se puede “desarrollar”. Como decíamos antes respecto de las ideas, el pluriverso no es el nombre de un mundo con el que soñamos, sino aquello que nos hace soñar. Es una insistencia, más que una existencia. Y abordarlo de esa forma hace posible, a mi modo de ver, un pluralismo un tanto diferente del que quizá estamos acostumbrados: radicalizado, más anarquista que cosmopolita, interesado no tanto en componer una cosmología en la cual todo quepa, sino más bien en aprender de aquello que siempre se escapa.

Este interés por el escape, por lo que huye incluso de las propuestas más inclusivas y bien intencionadas, que concibe lo plural como una profusión de divergencias y no como una economía de lo diverso, persiste (¡las preguntas siempre persisten!) en un nuevo proyecto que estoy comenzando en relación a nuestras imaginaciones políticas y ecológicas. En efecto, este nuevo proyecto consiste en extender, de alguna manera, ciertos gestos del libro anterior para interrogar algunas dimensiones de esta condición medioambiental de destrucción y devastación ecológica. Una de las cosas que encontré muy productiva (de forma muy paradójica y muy poco esperada) en mi relación con la problemática ecológica, fue precisamente el aceptar, al menos de forma hipotética, que la devastación ecológica no tiene las mismas características que toda una historia de conflictos sociales y sociopolíticos, a partir de los cuales hemos pensado, en cuya clave hemos articulado categorías de emancipación, categorías de reconciliación, categorías de redención, etc. Por el contrario, lo que me interesa hoy es pensar a partir de la irreversibilidad del desastre ecológico, de su carácter en cierta manera irreparable. Porque esto supone plantearse de nuevo algunas preguntas bastante complicadas sobre nuestra imaginación política. Y dado que lo político concierne en última instancia a las formas de hacer vida colectiva, de vivir con otros, esto también implica retomar cuestiones que quedaron marginalizadas en la modernidad, asociadas a las metodologías de vida, al arte de vivir y morir, de cohabitar la Tierra, como problema político y por lo tanto irreductible a cuestiones de carácter científico, técnico o ético, que hoy en cierta medida dominan los debates en torno a la debacle medioambiental.

Interesado en lo que se escapa (las ideas y prácticas fugitivas, la profusión de divergencia) y en las historias de los que han huido y aún hoy huyen (del Estado, de la esclavitud, de la colonización, de aquello que hemos llamado “civilización”, de las promesas del progreso y de la modernidad, de los dogmas de la razón y del bien pensar), estoy explorando qué posibilidades podrían surgir si pensásemos lo ecológico (en su

sentido más amplio, no solo medioambiental sino también en términos de modos de cohabitar la Tierra) a partir de lo fugitivo, de la perspectiva del escape y de la profusión de divergencias.

Es curioso porque, con algunas excepciones, la historia del pensamiento ecológico ha tendido a evitar esta opción, interesándose más bien por la formación del orden, ya sea orgánico o técnico, ya sea colaborativo o competitivo, ya sea para cuidarlo, mantenerlo y conservarlo, o para explotarlo al máximo. Me parece que esta historia sigue muy presente hoy, tanto en un cierto modo de pensamiento medioambiental como en el tipo de imaginación que anima ciertas formas de ecología política. Y en tanto el capitalismo colonial no cesa de destruir mundos y formas de vida, este modo de imaginación ecológica es relevante. Pero, como todo, acarrea sus riesgos: me parece altamente probable que, en breve (y de hecho ya hoy en muchas partes del Sur global), el problema no sea tanto el letargo institucional en responder a los problemas climáticos y ecológicos, sino el de una especie de eco-colonialismo o eco-fascismo que, movilizado por la urgencia medioambiental y autorizado por una serie de saberes científicos, se disponga a imponer orden a diestra y siniestra en nombre del planeta y de la humanidad. ¡De eso sí que me gustaría escapar! Entonces, estoy interesado en la posibilidad de imaginar algunas de estas cuestiones de otra manera: de pensar lo ecológico, de pensar modos posibles de hacer vida y cohabitar la Tierra, a partir de una política fugitiva, de una ecología de divergencias. **D**

«El pluriverso no es el nombre de un mundo con el que soñamos, sino aquello que nos hace soñar. Es una insistencia, más que una existencia. Y abordarlo de esa forma hace posible, a mi modo de ver, un pluralismo un tanto diferente del que quizá estamos acostumbrados: radicalizado, más anarquista que cosmopolita, interesado no tanto en componer una cosmología en la cual todo quepa, sino más bien en aprender de aquello que siempre se escapa»