

**MEMORIAS DEL XV SIMPOSIO INTERNACIONAL DE
PENSAMIENTO LATINOAMERICANO**



Compilador: Miguel Rojas Gómez

**MEMORIAS DEL XV SIMPOSIO INTERNACIONAL DE
PENSAMIENTO LATINOAMERICANO**

(29 de junio – 1º de julio)

ISBN: 978-959-312-180-4

© Compilador: Miguel Rojas Gómez

**© Editorial Samuel Feijóo, Universidad Central “Marta
Abreu” de Las Villas, Santa Clara, 2016**

Índice

Conferencia Inaugural del XV Simposio Internacional de Pensamiento Latinoamericano	
Tesis sobre el Derecho a la Paz en Colombia	11
Ricardo Sánchez Ángel	
I. Teoría y acción política antihegemónica en América Latina	27
Fundamentalismo de mercado y discursos contrahegemónicos más allá del eurocentrismo	27
Jorge Polo Blanco	
Saber, razón y guerra.....	37
Cristóbal Arteta Ripoll	
Militarización británica del Atlántico Sur y su influencia en las acciones diplomáticas de la Unión de Naciones Suramericanas.....	45
Víctor Hugo Juárez Chacón	
El movimiento <i>altermundista</i> : ¿nuevas prácticas por nuevos actores políticos? Apuntes para un debate desde el Foro Social Mundial.....	66
Masiel Rangel Giró	
Pensar la autonomía desde América Latina	77
Augusto Salvador Romero Robledo	
El Estado, la Revolución y la Cuba de hoy	93
Frank García Hernández	
Cuba: de la sociedad de la cultura a la sociedad de mercado	103
Salvador Romero Montalvo	
II. Historiografía filosófica en América Latina y el Caribe.....	111
La escolástica ante los derechos humanos y la democracia en la colonización de América.....	111
Pablo Guadarrama González	
Andrés Bello: Filosofía e Ilustración	143
Delvis Milián Sánchez	
Positivismo, clase media y pensamiento revolucionario en la obra de José Ingenieros	151
Jorge Morales Brito	
Aníbal Quijano y la colonialidad del poder. Sus aportes a la construcción de una sociología contrahegemónica en América Latina	177
Lisandra Lefont Marín	

Crítica al eurocentrismo y nueva filosofía periférica de liberación: Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel	193
Guillermo Carlos Recanati	
Aproximación a la noción de intelectual en Rafael Gutiérrez Girardot. El intelectual hispanoamericano frente a Europa.....	205
Víctor Maldonado Correa	
La vida republicana latinoamericana y los derechos humanos: pensamiento liberal vs. conservador.....	215
Pablo Guadarrama González	
La concepción de la teoría y la práctica en la filosofía de José de la Luz y Caballero	251
Leidy Carmen Estrada Pérez	
La interpretación del gran problema fundamental de la filosofía en José Martí.....	259
Leonardo Gabriel Pérez Leyva	
Asimilación del pensamiento exiliado español republicano en Cuba	265
Elda Rosa Pérez Espinosa	
La concepción filosófico antropológica de Roberto Agramonte	276
Airenys Pérez Alonso	
El tiempo histórico. Retos para su tratamiento dentro de la historiografía filosófica en América Latina y el Caribe	289
Roide Orlando Alfaro Velázquez	
Paisajes y miradas en las invenciones de América.....	305
Genaro David Sámano Chávez	
III. Identidad cultural e integración en América Latina y el Caribe: debates, teorías y prácticas	3101
La construcción de la teoría de la sudamericanidad como concreción de identidad y proyecto de integración.....	311
Miguel Rojas Gómez	
La interculturalidad como premisa para la comprensión de las particularidades del desarrollo social de los pueblos de América Latina y base para los procesos de gestión ciudadana	331
Iris Guillermina Mederos Aguirre	
Mayra Caridad del Toro Alonso	
Tendencias actuales en los relatos filosóficos de mujeres en la filosofía chilena...	343
Giannina Burlando	
La integración latinoamericana: una mirada desde Cuba, UNASUR y CELAC.....	361
Blas Ramón García Navarro	

La integración de América Latina y el Caribe: ¿Un problema histórico importado?	376
Olga Lina Pérez Brooks	
Deyanira Concepción Fadragas	
La tradición crítica en la cultura literaria latinoamericana	388
Yenny Sosa Castillo	
Marcely Sánchez Quintero	
Metáforas visuales de una identidad en conflicto en el arte contemporáneo puertorriqueño.....	398
Dialitza Colón Pérez	
Resistencia cultural en América Latina bajo el prisma de la Modernidad y la Postmodernidad.....	405
Onelia Chaveco Chaveco	
Martha Hernández Casas	
IV. Estado, movimientos sociales y el problema del poder en América Latina	415
Ayotzinapa: el proceso político del movimiento y las nuevas formas de participación política en México	415
Moisés Islas	
Resistencias y luchas anticapitalistas en la vida cotidiana: experiencias y otros haceres comunes en los estados de Oaxaca y Guerrero, México	428
Ever Sánchez Osorio	
Manuel Garza Zepeda	
La lógica del Estado Neoliberal y sus efectos en la democracia chilena actual	443
Laura Moreau	
Configurar y ejercer Poder Popular en los territorios hacia la construcción de Paz con Justicia Social desde Abajo	447
Lady Vanessa Laverde Florez	
Raymond David Pinzón Hernández	
Las encrucijadas de los movimientos sociales en América Latina y el Buen Vivir ..	458
Pablo Casillas Herrera	
El racismo como ideología polarizadora del sistema capitalista.....	474
Geidy Morfa Hernández	
Sexismo y racismo: ideologías polarizadoras del sistema capitalista.	484
Yissel Santos González	
Geidy Morfa Hernández	
<i>Feminismo (más) acción social (más) voluntad política (igual a) anti hegemonía..</i>	500
Yuliedys Ruiz Aday	

Mireya Baute Rosales	
Arqueología del golpe de Estado: el devenir histórico de su conceptualización hasta la primera mitad del siglo XX.....	511
Yuri Cuéllar Raya	
Discurso y epistemología en la auto-organización de los movimientos sociales en América Latina.	523
Javier Alberto Piloto Rodríguez	
Por la Segunda y Definitiva Independencia: el proyecto político de la Marcha Patriótica en Colombia	563
Edwin Cruz Rodríguez	
Shameel Thahir Silva	
V. El socialismo latinoamericano: gestión pública y participación social desde la izquierda	59191
Estadocentrismo y “política pública”: limitaciones y desafíos para América Latina	59191
Edgardo Romero Fernández	
Problemáticas epistémicas para el diseño e implementación de políticas públicas en el proceso de integración en Nuestra América	606
Eduardo Romero Cano	
Relación entre estrategias de desarrollo económico y social, las políticas y las políticas públicas, en América Latina	618
Ricardo Jesús Salar Sotés	
El pensamiento de Raúl Prebisch y las políticas públicas	639
Lena Esther Hernández Hernández	
Las políticas de Ciencia y Tecnología, un instrumento para potenciar el desarrollo en Bolivia	6501
María de los Ángeles Castillo Dávila	
Yaneisy Anaday Galloso García	
Un acercamiento a las políticas públicas en el campo de la educación en el estado plurinacional boliviano	65960
Victor José Almanza Tojeiro	
La política pública y cultural en Bolivia	66970
Ivón Díaz Martínez	
Políticas Públicas de Ciencia y Tecnología del Ecuador	67576
Milton Encalada Granda	
Propuesta metodológica para la evaluación de las políticas públicas, herramienta para los gobiernos progresistas y su responsabilidad social histórica	68384
Gabriel Gustavo Tapia Ocampo	

El Buen Vivir. Aproximaciones a su agenda, limitaciones y desafíos.....	69394
Fredy Alfonso Luke	
La adjetivación empirista en el tratamiento de la participación como categoría	701
Joaquín Alonso Freyre	
El fortalecimiento de las políticas encaminadas a la actividad de ciencia, tecnología e innovación en la Educación Superior: su impacto en la sociedad cubana.	708
Carlos José Nerey Mesa	
Políticas públicas y política económica en Cuba: sus conexiones con la actividad del sector no estatal.	719
Orestes Díaz Benítez	
Allan Valdez Montañés	
Las políticas educativas en América Latina desde la perspectiva del compromiso social y político	73132
María Luz Mejías Herrera	
Pascual Valdés Rodríguez	
La formación de valores desde la política cultural cubana. Retos y perspectivas de una televisora local.....	73839
Dailín Wellington Sánchez	
Ana Julia Pino Benavidez	
Discurso y epistemología en la auto-organización de los movimientos sociales en América Latina.	74849
Javier Alberto Piloto Rodríguez	
Las transgresiones del concepto en el horizonte de los movimientos populares	75859
Carlos Ernesto Romero	
Poder y soberanía nacional desde la perspectiva marxista crítica contemporánea.	76667
Cheila Soris Díaz-Velis	
La Comuna, esencia de la construcción del Socialismo del Siglo XXI: los proyectos socio-productivos. Una metodología necesaria	78384
Miguel Hernández García	
Israel López Pino	
VI. Filosofía de la Educación en América Latina	78990
Educación del pueblo. La experiencia socialista cubana	78990
Hassan Dalband	
Similitudes Educativas en el periodo del Presidente Lázaro Cárdenas y la Revolución Cubana	805
Mijail Vladimir Garrido de la Torre	
Filosofía de la Educación Popular en América Latina y el Caribe	814

Martha Alicia de la Salud Pérez Alba	
Epistemologías del Sur, en la educación popular. Construyendo pedagogías descolonizantes	824
Hugo Cruz Reyes	
Educando desde la realidad	834
Davina Guadalupe Ponce Martínez	
La enseñanza de las virtudes en la profesión militar. Consideraciones desde el caso de Chile.....	845
David Emilio Morales Troncoso	
La relación entre filosofía e historia de la educación	856
Anna Lidia Beltrán Marín	
El pensamiento de Félix Varela Morales en la formación del profesional de la educación.....	869
Milagros Mederos Piñeiro	
La importancia de la educación popular para la lucha libertaria de nuestra América Latina	876
Iván Cruz Flores	
Lucio Cabañas, el maestro guerrillero socialista, proyecto educativo y de nación .	887
Xadani Juanes Rodríguez	
Filosofía de la educación, fundamento de la política educativa de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América-Tratado de Comercio con los Pueblos (ALBA-TCP).	897
Pascual Valdés Rodríguez	
Yanet Padilla	
Desarrollo socio-productivo desde la praxis educativa de la Universidad Bolivariana de Venezuela.	910
Lilian Conchita Silva Salazar	
Filosofía de la Educación y Didáctica de la Educación Superior: apuntes para su comprensión.....	922
Asnety China Franco	
Concepciones pedagógicas que dieron origen a la educación socialista en México y Cuba.....	935
Lizet Caro Pimentel	
VII.Filosofía del Derecho y concepciones jurídicas en América Latina	94446
La sécurité juridique, exigence constitutionnelle. Analyse à partir du droit constitutionnel français.....	94446
Bertrand Mathieu	

Aproximación a la transparencia gubernamental y el acceso a la información pública desde el pensamiento iusfilosófico y su regulación jurídica en América Latina..	95153
Mirtha Arely del Río Hernández	
Fundamentos doctrinales de los derechos humanos, fundamentales y constitucionales en Latinoamérica. Breves referencias a Ecuador y Cuba	965
Yanelys Delgado Triana	
Concepciones teóricas sobre ciudadanía y participación ciudadana en los procesos revolucionarios de América Latina. El caso de Ecuador	976
Dayana Moya Espinosa	
Justina Grey Pacheco Alemán	
Gestión punitiva de la sociedad del riesgo: el Derecho Penal de la seguridad ciudadana	988
Marta Trinidad González Rodríguez	
Fundamentos teórico-doctrinales de la comisión por omisión. Perspectiva del Derecho Latinoamericano.	997
Patricia San Gabino Delgado	
Graciela García González	
El fenómeno de la actuación en nombre de otro y su aplicabilidad en casos de delincuencia empresarial en el ámbito latinoamericano. Valoraciones sobre su introducción en la práctica judicial cubana	1015
Jorge Luis Barroso González	
Ana Ivis García Fernández	
Consideraciones teóricas en torno a la regulación del derecho a la protección de datos en Cuba.....	1038
Mayda Gallardo Villavicencio	
Reflexión teórica en torno a la naturaleza jurídica de las cooperativas en América Latina y en Cuba	104850
Yulier Campos Pérez	
Yisel Muñoz Alfonso	
Filosofía de Derecho: Iusmarxismo, concepciones jurídicas en América Latina y el Caribe	106062
Luis Alberto Zamora López	
Abolición y segregación en el pensamiento jurídico de Félix Varela.....	106870
Yuri Fernández Viciado	
La evolución del pensamiento ideológico en torno al problema de la tierra en Cuba.	108082
Teresita Knudsen González	
Yasiel Villegas Knudsen	

VIII. Proyección ideológica y política de la Revolución Cubana en devenir histórico. 108888

La conciencia acerca del problema de la burocracia en la primera década de la Revolución cubana en el poder 108888

Rafael Plá León

Repensando al Che Guevara. Notas sobre la forma teórica de su pensamiento Marxista 1103

Anayansi Castellón Jiménez

El humanismo socialista en el pensamiento Latinoamericano: Ernesto Che Guevara. 1115117

Sonia Angélica López Mendieta

La propaganda en función de la ideología de la Revolución Cubana en la década de los sesenta. 1123124

Elizabeth Casanova Castillo

Apuntes sobre la revista Criterios en el panorama de la vida social e intelectual en Cuba entre las décadas del setenta y el ochenta del siglo XX cubano 113233

Yeniselis González Mederos

El concepto de "ideología científica" y sus implicaciones. Los intentos filosóficos del marxismo cubano de las décadas de los setenta y ochenta 114243

María Teresa Vila Bormey

Aspectos fundamentales de la reflexión en torno a la nación cubana en la historiografía de la década del 60 en Cuba 115455

Yaíma Martínez Alemán

La concepción del Internacionalismo Proletario de Ernesto Che Guevara desde la Revolución Cubana..... 1194

Idelys Méndez Fraga

IX. Humanismo en el pensamiento latinoamericano. El desarrollo sustentable y la teoría del buen vivir 1208210

El pensamiento antihegemónico de los pueblos originarios de Colombia: el territorio desde la cosmovisión ancestral..... 1208210

Diego Fernando Silva Prada

Buscando el origen del Buen Vivir 1221223

Daily Cordero Morales

EL BUEN VIVIR. Entre la modernización capitalista y el postdesarrollo 123234

Patricio Carpio Benalcázar

La Soberanía alimentaria una propuesta alternativa para un desarrollo sustentable. 124850

María del Rosario Murillo Padilla

Más allá de Dios y la racionalidad	125355
Maximiliano Francisco Trujillo Lemes	
Aproximación al pensamiento ético-humanista de Serafín Ruiz de Zárate en la concepción médica cubana	126668
Wirson Fabero Rodríguez	
X. Marxismo latinoamericano.....	127981
Marx: pensador de la revolución socialista y del comunismo en el siglo XXI ...	
Camilo Valqui Cachi	
Crítica al neoliberalismo desde una perspectiva marxista	129092
Julián Torres Murguía	
El significado de la praxis en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez	1298300
Eduardo Álvarez	
La obra crítica de Adolfo Sánchez Vázquez hacia el marxismo-leninismo de procedencia soviética y el socialismo realmente existente	1304306
Xiomara García Machado	
La concepción de la democracia y el socialismo en Antonio García Nossa ...	1324326
Andrés Heriberto Velásquez Morales	
XI. Encuentros dialógicos entre la filosofía occidental y la filosofía latinoamericana.134446	
La revolución de la vida cotidiana. La influencia de Simone De Beauvoir en los planteamientos feministas de Julieta Kirkwood.	134446
Paula Jirkal	
Entrecruzamientos: el pensamiento de José Martí y Carlos Marx.	135254
María de Lourdes Solares Rocha	
Hegel en el pensamiento de Fanon.....	136163
Carlos Rojas Osorio	
Más allá de Babel. Mitos de la comunidad y políticas de la identidad entre filosofía y acción política en Europa y en América Latina	136870
Roberto Cammarata	
Linguagem e fenômenos sociais na escola chilena do conhecer.....	138284
Beto Vianna	
Marx sin marxismos en el pensamiento filosófico de Alejandro Serrano Caldera	1397
Juan Carlos Ramírez Sierra	
Conferencia de clausura del XV Simposio de Pensamiento Latinoamericano...	1397409
La perspectiva humanista de la filosofía política latinoamericana sobre la democracia y los derechos humanos	1409409

Linguagem e fenômenos sociais na escola chilena do conhecer

Beto Vianna

Em nossas culturas ocidentais e modernas, que apesar de heterogêneas, costumam dialogar entre si, gostamos de pensar que é salutar a multiplicidade de pontos de vistas em face de uma realidade independente e inexorável. O conhecimento, nesse contexto, é visto como uma chave interpretativa privilegiada. Um bem a ser cultivado e, preferencialmente, disseminado. Quanto mais conhecimento, melhor, no debate produtivo, racionalmente embasado, entre pontos de vista distintos. Acolhemos essa ideia em nossas conversas contemporâneas, mas ela, de modo algum, é nova. Nas “Constituições” da Companhia de Jesus, publicadas em 1544, ao comentar a quem, e aonde, devemos dirigir nosso fervor missionário, diz o basco Íñigo López, mais conhecido como Santo Inácio de Loyola (1963, p. 448):

Porque el bien quanto más universal es más divino, aquellas personas y lugares que, siendo aprovechados, son causa que se estienda el bien a muchos otros que siguen su autoridad o se gobiernan por ellos, deben ser preferidos. Así la ayuda spiritual que se hace a personas grandes y públicas (...) y la que se hace a personas señaladas en letras y auctoridad, debe tenerse por más de importancia, por la misma razón del bien ser más universal, por la qual también la ayuda que se hiciese a gentes grandes como a las Indias, o a pueblos principales o a Universidades.

Trezentos e trinta e um anos depois, escreve, desde o México, o cubano José Martí (2014, p. 293):

Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; no indígena, porque se ha sufrido la injerencia de una civilización devastadora, dos palabras que siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma que con la reconquista de su libertad desenvuelve y restaura su alma propia. Es una verdad extraordinaria: el gran espíritu universal tiene una faz particular en cada continente.

E bem mais recentemente, lemos o testemunho do porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2007, ps. 70-71):

Si la razón universal y la verdad solamente pueden partir de un sujeto blancoeuropeo-masculino-heterosexual, y si la única tradición de pensamiento com dicha capacidad de universalidad y de acceso a la verdad es la occidental, entonces no hay universalismo abstracto sin racismo epistémico. (...) Entonces la pregunta es: ¿cómo salir del dilema entre los particularismos provinciales aislados *versus* los universalismos abstractos disfrazados de “cosmopolitas”, pero igualmente provinciales? ¿Cómo descolonizar el universalismo occidentalista?

Não poderia haver três modos mais diferentes de se referir ao conhecimento universal, e, por extensão, às margens e às antípodas desse conhecimento. Do fervor colonizador de Loyola, passando pelo entusiasmo crioulo de Martí, até a rejeição das epistemologias ocidentais de Grosfoguel. Há, no entanto, interseções importantes. Todas são perspectivas, em seus próprios termos, libertárias. Loyola, que transitava das letras à ação – a literatura e as armas, como no dilema do Quixote –, não via o bem universal como dado, mas algo por fazer: “vayan y enciendan al mundo”²⁴³⁵, teria dito Loyola, com as consequências históricas que hoje lamentamos. Martí acreditava que dos horrores da colonização na América plasmava-se um povo novo, com novas potencialidades imaginativas. E Grosfoguel propõe uma radical descolonização do pensamento não hegemônico – o “giro decolonial”²⁴³⁶ – como legitimação de um conhecimento antes (mal)visto como local e periférico, incidindo não só na geopolítica, mas na etnia e no gênero das minorizações produzidas no pensamento colonial. O que chamo de interseção entre essas visões é o tratamento do conhecimento *universal* como construção, ou, se preferirmos, o desejo (Loyola, Grosfoguel) ou o vislumbre (Martí) de um *novo conhecimento universal*, fundado no rearranjo das relações estabelecidas entre pessoas, entre povos, entre saberes.

Não é, obviamente, o conteúdo das ideias, que une Loyola, Martí e Grosfoguel. Isso nós sabemos, inclusive retrospectivamente: as Índias sonhadas por Loyola concretizaram-se no chauvinismo cultural que José Martí combateu e os teóricos decolonialistas empenham-se em mudar. Há, no entanto, uma linguagem comum, um espaço relacional compartilhado que perpassa a longa e tortuosa história de relações dos povos latinoamericanos com seus antigos e novos colonizadores. Um percurso *coontogênico* (de desenvolvimento comum, mutuamente perturbador) que, por sua história de relações, conserva modos de viver e modos de conhecer em uma rede de conversações consensuais que não se resume à dominação e à resistência.

Ao contrário de africanos e asiáticos, velhos atores nas dinâmicas do Velho Mundo, os ameríndios intercambiaram suas diferenças em uma rede própria e praticamente isolada, por milênios. De outro lado, também em contraste com a África e a Ásia, as Américas já nasceram modernas e ocidentais, filhas de uma nova ordem mundial e desde sempre imersas em uma rede de conversas em que negam, ou negavam, a si mesmas, enquanto conformações nacionais soberanas. Mesmo entendendo a relevância das diferentes histórias de interação – e que levaram Darcy Ribeiro (2007) a propor uma tipologia das novas nações a partir de suas experiências coloniais –, quero enfatizar, neste texto, que o que chamo de *rede de conversações* conserva-se ou não, e muda ou não, como resultado do comportamento de seus membros, a cada momento e, não, de imperativos históricos.

Cabe ressaltar que não há, neste artigo, a pretensão de se abordar criticamente ou apresentar alternativas às propostas de construção de um pensamento nativo original nas Américas, ainda que eu possa fazer referência

²⁴³⁵ OLIVEIRA, 2013, p. 10.

²⁴³⁶ CASTRO-GOMES; GROSFOGUEL, 2007; BALLESTRIN, 2013.

a algumas dessas propostas ao longo do texto. Penso, inclusive, que os mais diversos autores ligados à perspectiva decolonialista e outros críticos da dominação hegemônica, mesmo quando discordam entre si, vêm identificando adequadamente muitas das questões políticas e epistemológica envolvidas e apresentando soluções interessantes em muitos níveis²⁴³⁷. O que me interessa aqui, em particular e como linguista, é identificar os nossos *modos de conversar*: o resultado das redes consensuais que estabelecemos, enquanto latinoamericanos, fazendo referência às epistemologias que denotamos como ocidentais. E, ainda, explicar como essas redes são geradas e sugerir um modo de constituir espaços de conversa distintos, com consequências diferentes para nós e para nossos interlocutores.

Para fazer isso, eu preciso aceitar que a explicação do fenômeno que chamo aqui de “redes de conversação”, envolve, ela mesma, uma explicação. Uma circularidade inescapável, penso eu, quando se usa a linguagem como ferramenta de análise da linguagem. Dito de outro modo, minha explicação do fenômeno do conversar não seria coerente se o fenômeno do explicar não estiver, também, implicado no modelo gerativo proposto. O caminho explicativo que vou seguir aqui, e que permite, ou exige, essa circularidade operacional, foi concebido no contexto da escola chilena desenvolvida nos anos 60 e 70 pelo biólogo Humberto Maturana e por seu então aluno, o neurocientista Antonio Varela (MATURANA; VARELA, 2003). Tomando como base a epistemologia de Maturana e Varela, que chamarei aqui, seguindo outros autores, de Biologia do Conhecer (MAGRO; GRACIANO; VAZ, 1997), de agora em diante, BC, proponho discutir o papel da linguagem na conformação dos sistemas sociais, e explorar as consequências da relação entre linguagem, indivíduo e fenômeno social, como uma contribuição para a aceitação dos modos de conhecer nativos – tradicionais, emergentes, ou novos –, nas conversas que empreendemos entre nós mesmos, enquanto integrantes de povos latinoamericanos, e com os nossos vários Outros.

1 A fenomenologia do vivo e do viver

Maturana e Varela são chilenos. No entanto, ainda que a nacionalidade dos autores não seja irrelevante para contextualizar o desenvolvimento de seu próprio trabalho (assim como não é irrelevante que o trabalho colaborativo entre os dois autores tenha ocorrido no Chile de Allende²⁴³⁸), nem, evidentemente, para o contexto em que se insere este artigo – um simpósio em Santa Clara sobre o pensamento latinoamericano –, afirmo que minha escolha não se deve a essa condição dos autores, mas ao modo como, na BC, a partir de uma explicação do operar do ser vivo como uma unidade autônoma, surgem os domínios relacionais que chamamos de conhecimento, linguagem e fenômenos sociais. Igualmente importantes são as consequências do que ocorre nesses domínios para um entendimento da responsabilidade individual e da dimensão política do viver humano. O ganho que vislumbro para uma reflexão sobre o pensamento latinoamericano está na aplicação do modelo

²⁴³⁷ Ver, por exemplo, Ribeiro, 2007, Grosfoguel, 2008, Pinto, 2008, Santos, 2010 e Ballestrin, 2013.

²⁴³⁸ MATURANA; VARELA, 2003, p. 44.

proposto às dinâmicas relacionais que vivemos na América Latina (em especial aquelas em que fazemos referência à racionalidade ocidental), ainda que não seja coincidência que o contexto de descoberta do caminho explicativo da BC seja um lugar e um período críticos na história recente da América Latina.

O fundamento do modelo explicativo da BC é biológico, e é preciso abrir aqui um parêntese para explicitar o que se entende por biologia, por conta da longa história, no pensamento ocidental, de naturalização de fenômenos pertinentes às relações humanas, ou de “colonização das ciências sociais” (ROSE, 2000) por explicações biológicas deterministas ou reducionistas, ou, o que pode ser ainda mais enganoso (pois não deixa explícito o reducionismo biológico), explicações “interacionistas” (INGOLD, 2008, p. 86) ou “conciliatórias” (OYAMA, 2008, p. 51), em que se busca repartir a causa dos fenômenos relativos ao vivo (humano ou não) entre instâncias naturais (ou genéticas) e culturais (ou ambientais). Como coloca Susan Oyama (op. cit. p. 51), tanto o debate quanto a estratégia conciliatória são inadequados na medida em que todas as características são “biológicas” (todas dizem respeito ao vivo), e todas são “adquiridas”, pois sempre dependem do desenvolvimento – das relações internas e externas do sistema vivo – para surgir.

Ao explicar o fenômeno do vivo a partir das propriedades de suas partes ou de agentes externos, ou ambos, perdemos de vista a fenomenologia tanto das operações constitutivas quanto comportamentais do organismo, do “sistema em desenvolvimento” (OYAMA, 2000, p. 27). Nessa perspectiva, a biologia do organismo não é uma forma inicial, codificada nos genes e selecionada pelo ambiente, nem uma forma final, especificada desde o início por alguns de seus elementos, mas o produto, a cada momento, das dinâmicas internas e dos processos interacionais do sistema, ou, nas palavras de Tim Ingold (2008, p. 89), “uma propriedade emergente do sistema total de relações que a possibilitam”. Assim, tanto a rejeição como a aceitação acrítica de explicações biológicas nas ciências humanas e sociais vêm da aceitação do biológico como um domínio de especificações reducionistas.

Na BC, a explicação do operar do vivo é intrinsecamente não reducionista, pois na abordagem sistêmica da BC as explicações só são consideradas científicas se elas forem mecanicistas. Em uma explicação mecanicista, descrições finalistas ou funcionais são comentários adicionais (pertinentes, em certas circunstâncias) do observador, e, não, uma reformulação do operar do sistema observado. Além disso, em uma explicação mecanicista, deve-se distinguir um sistema e seus componentes, tratando-os como “unidades operacionalmente diferentes, que pertencem a conjuntos discretos que geram domínios fenomênicos que não se intersectam” (MATURANA, 1997, p. 127). Assim, explicar o operar do sistema a partir das propriedades de seus componentes (como no determinismo genético) não é admissível nos termos da BC. E, finalmente, numa explicação mecanicista os sistemas devem ser tratados como determinados estruturalmente (determinados, a cada momento, por sua própria estrutura), não sendo permitidas interações instrutivas (por exemplo, dos genes, ou do ambiente) na especificação dos fenômenos pertinentes ao operar do sistema.

Na BC, o sistema vivo é uma máquina de determinado tipo, definida por sua organização *autopoiética*. Autopoiése é um termo composto a partir do grego que faz referência ao processo de autoprodução. O sistema autopoiético define-se como:

(...) una máquina organizada como um sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: (i) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus contínuas interacciones y transformaciones, y (ii) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico. (MATURANA; VARELA, 2003, p. 69).

Assim, os seres vivos definem-se por sua organização autopoiética, uma rede fechada que produz os componentes que, através de suas interações, produzem a mesma rede que os produziu. O fechamento operacional, além disso, define os sistemas autopoiéticos como uma classe de *sistemas autônomos*. É importante entender que essa definição faz referência, primariamente, à célula ou a um organismo unicelular, que, em sua dinâmica interna, forma uma rede de produções *moleculares* (e as moléculas produzidas geram, com suas interações, a rede que as produziu). Nem todo ser vivo, no entanto, permanece unicelular durante toda a sua ontogenia. Nós, humanos, e muitos outros organismos, realizamos nossa autopoiése como agregados funcionais de células em grande parte do nosso desenvolvimento. Como a dinâmica celular de seus componentes continua participando da organização dos seres multicelulares, estes também são máquinas autopoiéticas, ou, se quisermos, podemos distinguir entre sistemas autopoiéticos de primeira ordem (seres unicelulares) e de segunda ordem (os demais)²⁴³⁹.

Uma distinção importante na BC, e crucial para falarmos dos seres vivos, envolve os conceitos de organização e estrutura. Um sistema é uma unidade composta, ou seja, uma unidade em que, como observadores, fazemos referência às suas partes e à relação entre elas. A identidade de classe do sistema é dada por sua organização. Assim, distinguimos os seres vivos de outros tipos de máquinas (por exemplo, aquelas construídas pelos humanos), pois, na organização dos seres vivos, observamos relações dinâmicas entre as partes que produzem os elementos que constituem o próprio sistema. Veja que não é preciso, para a identificarmos a classe “ser vivo”, fazer referência às propriedades das partes nem às relações efetivas (observadas num dado momento) que ocorrem entre elas: componentes com qualquer propriedade físico-química, mantendo qualquer interação específica entre eles, poderão constituir um sistema vivo, desde que esses componentes e essas relações participem da manutenção da rede enquanto uma organização autopoiética,

²⁴³⁹ O surgimento dos seres multicelulares diz respeito à evolução e diversificação de linhagens de células que, na história de conservação e realização de sua autopoiése, acoplaram-se estruturalmente a outras células e suas dinâmicas subordinaram-se à autopoiése do agregado. As próprias células eucariotas (e os organismos unicelulares eucariotes) possuem uma história de acoplamento entre células do tipo bacteriano, e é possível que mesmo as células procariontes tenham sido formadas a partir de outras unidades autopoiéticas, o que faria de todo organismo existente na Terra, hoje, um sistema autopoiético de segunda ordem. Ver, por exemplo, *Symbiotic planet: A new look at evolution* (MARGULIS, 1999) e *What is life?* (MARGULIS; SAGAN, 2000).

ou, dizendo de outro modo, desde que essas partes, processos e relações conservem a autopoiese do organismo. Quando essas relações definidoras da organização cessam, ou se rompem, o organismo deixa de existir enquanto organismo, enquanto máquina autopoietica. Não há meio-termo: ou o ser vivo encontra-se em uma circunstância de conservação de sua organização definidora de ser vivo, ou não é (ou não é mais, quando morre) um ser vivo.

Sabemos, tanto em contextos científicos quanto no observar cotidiano, que os seres vivos passam por mudanças de estado, tanto na história individual do organismo (sua ontogenia) quanto em processos transgeracionais, as mudanças fenotípicas observadas na reprodução e no curso da linhagem (sua filogenia). Assim, ainda que a organização autopoietica seja invariante, pois a organização não muda sem que mude a identidade de classe do sistema observado, a estrutura pode mudar e, no curso das mudanças estruturais, a organização se manter. Mudanças estruturais não ocorrem apenas com sistemas autopoieticos. Para um sistema de fabricação humana (uma máquina *alopoiética*), podemos descrever um estado x e um estado y, distintos, com diferentes relações entre os componentes, sem perda de organização. Igualmente, sistemas alo e autopoieticos podem conservar suas respectivas organizações mesmo que mudem as propriedades de seus componentes, como sabemos ao observar máquinas idênticas feitas de diferentes materiais.

O que distingue os sistemas autopoieticos é que estes estão em contínua mudança estrutural (são constitutivamente dinâmicos) e permanecem em mudança estrutural até se extinguirem, pois é no curso dessas mudanças que produzem os componentes que participam da constituição do sistema. A diferença entre organização e estrutura é crucial para a descrição dos sistemas vivos na BC, pois abre a possibilidade de falarmos de mudança estrutural (como o fluxo de mudanças na ontogenia e as diferenças fenotípicas de membros de uma linhagem), sem perda de identidade de classe (por exemplo, a conservação dos processos e relações que identificam o organismo como pertencendo a uma determinada linhagem).

2 O domínio comportamental

Quando observamos um sistema vivo, não distinguimos apenas as efetivas relações entre seus componentes (as mudanças estruturais). Distinguimos também, e ao mesmo tempo, a relação do sistema como um todo com o meio em que vive, ou que o circunda, ou, para ser mais preciso, distinguimos certas regularidades tomadas como resultado dessa relação organismo-meio. Aos movimentos ou ações da totalidade do sistema vivo em relação ao meio, chamamos de *comportamento* do organismo (MATURANA; VARELA, 1998, p. 136).

Apesar de tanto o domínio onde os componentes do sistema operam (o domínio de seus estados internos) e o domínio onde o organismo inteiro interage com o ambiente (o domínio comportamental) poderem ser descritos pelo observador, e geralmente eles são observados coocorrendo, é preciso, nos termos da BC, que eles sejam descritos como domínios disjuntos, que não se intersectam. A dinâmica interna do organismo (sua fisiologia) não especifica as interações de que o organismo participa (seu comportamento), assim como as interações do organismo não especificam as mudanças estruturais.

A separação fenomênica entre fisiologia e comportamento é crucial para entendermos a epistemologia da BC, pois ela rompe com uma cara tradição ocidental, tanto na filosofia quanto nas ciências experimentais, de *representação* (do mundo, do ambiente, da realidade) como uma operação do organismo (fisiológica ou cognitiva). Ao mesmo tempo, o conceito de determinismo estrutural impede que possamos falar – na perspectiva sistêmica e mecanicista da BC – de interações instrutivas, ou seja, de transmissão de informação, seja do meio para o organismo, deste para o meio, ou de componentes do organismo para o sistema como um todo. Não há, enfim, lugar para o conceito de *informação* na abordagem da BC: tudo o que ocorre com o organismo é determinado por sua estrutura a cada momento (a estrutura, como vimos, está em contínua mudança, desde o surgimento do ser vivo como unidade autônoma até sua morte). As únicas interações permitidas pela estrutura são aquelas em que o organismo conserva sua organização autopoietica e aquelas em que se rompe essa organização (interações destrutivas).

Com a separação fenomênica entre o domínio da fisiologia e o domínio do comportamento, é preciso dar conta das regularidades comportamentais que observamos: a correspondência entre a história de mudanças estruturais do organismo e suas interações com o meio. Tradicionalmente no pensamento ocidental, a correspondência é explicada como um fluxo de informação do meio para o organismo, o que nas ciências cognitivas permite a noção de representação mental, e, na biologia evolutiva, os conceitos de adaptação variável e seleção. Como diz (criticamente) Richard Lewontin (2000, p. 43), “o ambiente coloca problemas e o organismo apresenta soluções aleatórias”. Na BC é preciso explicar de outra maneira a dança comportamental tão finamente executada (ou assim o vemos na maioria das vezes) pelos seres vivos, sejam humanos ou não.

Os conceitos chave são os de *acoplamento estrutural* e *conservação da adaptação* (MATURANA; VARELA, 1998, ps. 102-103). Como a estrutura do organismo só permite interações que conservam a organização ou a destroem, observar um ser vivo em seu meio é observar sistemas cuja história de interações tem permitido, até o momento, a conservação da adaptação do organismo. A adaptação, portanto, é *invariante* (não faz sentido falar em organismos mais ou menos adaptados), e romper a adaptação é romper os processos que conservam a autopoiese. Sistema vivo e meio estão em acoplamento estrutural: as mudanças estruturais do organismo e as mudanças estruturais do meio são moduladas por sua história de interações, ainda que o meio não especifique o que acontece com o organismo (determinado a cada momento por sua própria estrutura) e o organismo não especifique o que acontece com o meio (também determinado estruturalmente, como todo sistema).

Ainda que o observador descreva os domínios da fisiologia e do comportamento simultaneamente, e faça referência às correspondências observadas entre os dois domínios, para a dinâmica interna do organismo, o comportamento e o meio são irrelevantes, eles não existem. Isso vale inclusive para os humanos e seus grandes cérebros. A participação do sistema nervoso no operar do organismo, como ocorre com muitos animais, expande as

possibilidades comportamentais, mas o mesmo se aplica aqui: como parte das dinâmicas internas do sistema vivo, o operar do sistema nervoso é cego ao que acontece “lá fora”. Cérebros não sabem o que fazem.

3 Os sistemas sociais

Se o ponto de partida é biológico, devemos tratar os sistemas sociais como macrossistemas compostos por sistemas vivos para explicá-los, mesmo quando voltamos nossa atenção para as sociedades humanas. Se, no entanto, escolhermos chamar de sociais apenas grupos humanos, ou compostos apenas por humanos, temos que aceitar que o fundamento da explicação deixa de ser biológico e encontra suas motivações em outro domínio fenomênico. É importante mencionar que, nas últimas décadas, o social de “somente humanos” tem sofrido uma crítica importante dentro da própria sociologia, principalmente no campo dos estudos de ciência e da tecnologia, e em especial através do filósofo e antropólogo francês Bruno Latour. Em Latour (2005) e no programa conhecido como ANT (Actor-Network-Theory), as conformações sociais surgem de práticas de mediação e, não, como oposição a uma natureza transcendente, e da composição do social podem participar atores de todo tipo, de artefatos humanos a fenômenos atmosféricos, de instituições acadêmicas a reações químicas, de mensagens de e-mail a seres vivos.

De um modo distinto das sociedades exclusivamente humanas, como nas ciências sociais tradicionais, e também distintamente das redes de atores humanos e não humanos, vivos e não vivos, como em Latour, o sistema social surge nas coerências explicativas da BC como uma consequência do operar dos seres vivos, e existe apenas enquanto servir de meio para a realização da auto-poiese de seus componentes, dos organismos que a compõe. Assim, todo sistema social é composto por sistemas vivos (inclusive humanos), mas nem todo agrupamento de sistemas vivos (inclusive humanos) é um sistema social.

Mas como surge o sistema social? Se aceitarmos o que foi dito nas partes 1 e 2, sabemos que o curso de mudanças estruturais de um organismo (a sua ontogenia), desde que surge como entidade autônoma até a sua morte, implica na conservação da adaptação como condição para a realização da organização autopoietica, ou seja, para a realização de seu viver e de seu agir em um meio. O organismo vive em contínuo acoplamento estrutural com o meio até se desintegrar enquanto ser vivo, sendo irrelevantes as condições em que isso acontece, desde que as interações que ele mantém com o meio conservem sua auto-poiese.

Como o fluir comportamental (as ações do ser vivo em um meio) modula o curso das mudanças estruturais, o mesmo irá acontecer quando parte do meio com o qual o organismo interage é outro organismo (VIANNA, 2011, p. 152). Quando, em um domínio comportamental, consideramos dois (ou mais) sistemas vivos em interação, as mudanças estruturais de cada um desses sistemas, suas respectivas ontogenias, irão ocorrer em um contexto coerente com a sua história de interações. Um sistema social surge quando um organismo participa da conservação da auto-poiese de outro(s) organismo(s) no domínio comportamental. Ainda que o fechamento operacional – a autonomia do indivíduo e a circularidade de suas dinâmicas internas – seja crucial na distinção de um sistema vivo, é preciso fazer referência ao domínio

comportamental, ao domínio das interações, nas descrições que fazemos das regularidades comportamentais que observamos: por exemplo, as relações dos seres humanos com outros seres vivos, e as relações dos humanos entre si.

Assim, ao observamos uma dinâmica relacional em um domínio comportamental, em que dois ou mais organismos vivem uma história de interações, e seus respectivos comportamentos são incorporados às ações subsequentes desses organismos, o que estamos descrevendo é um sistema social. O que não podemos perder de vista (dentro das coerências explicativas da BC), é que a constituição de um domínio social depende crucialmente das ações de sistemas vivos individuais para se conservar como um sistema social de determinado classe (sua organização) e, por outro lado, a conservação dessa organização modula o comportamento de seus componentes, ou seja, nas ações dos sistemas vivos que o compõe.

Um esclarecimento: assim como descrevemos a célula como sistema autopoietico de primeira ordem, e o humano e outros seres como sistemas autopoieticos de segunda ordem, poderíamos dizer que o sistema social – a família, um clube, uma alcatéia, um formigueiro, uma colônia de bactérias – é um sistema autopoietico de terceira ordem, na medida em que é composto por organismos e pela relação entre eles. É controversa, entretanto, a atribuição de uma organização autopoietica a sistemas sociais, pois não é claro se, tal como nos sistemas vivos, o sistema social é organizado como um “sistema de procesos de producción de componentes” (MATURANA; VARELA, 2003, p. 69) que produzem o próprio sistema. A esse respeito, diz Humberto Maturana em seu prefácio à segunda edição de *De máquinas y seres vivos* (MATURANA; VARELA, op. cit., ps. 18-19):

Sin duda es posible hablar de sistemas autopoieticos de tercer orden al considerar el caso de una colmena, o de una colonia, o de una familia, o de un sistema social como un agregado de organismos. Pero allí, lo autopoietico resulta del agregado de organismos y no es lo definitorio o propio de la colmena, o de la colonia, o de la familia, o del sistema social, como la clase particular de sistema que cada uno de estos sistemas es. (...) lo que los define como lo que son en tanto sistemas sociales no es la autopoiesis de sus componentes, sino que la forma de relación entre los organismos que los componen.

O que não é controverso é que o sistema social depende da realização da autopoiese de seus componentes, e que os participantes de um sistema social realizam sua autopoiese de modo coerente com as circunstâncias em que se encontram, relacionando-se dentro das dinâmicas próprias do sistema social de que participam. Não há oposição, como encontramos nas descrições tradicionais do pensamento ocidental, entre indivíduo e sociedade. Um humano que participa de um ou mais sistemas sociais (a família, um grupo de amigos, uma associação), realiza-se enquanto indivíduo através de sua participação nas redes de relação que definem os sistemas sociais que lhe servem de meio. Por sua vez, os sistemas sociais humanos só se realizam como sociedades de determinado tipo ao conservarem as redes de conversação geradas pelo comportamento de cada um de seus membros humanos.

Nenhum indivíduo, nenhum componente do sistema social é irrelevante para a definição de um sistema social. Se um indivíduo abandona o grupo, ou morre, se outro indivíduo passa a participar do sistema, ou se muda o comportamento de algum indivíduo (que pode participar de mais de um sistema social ao mesmo tempo), o sistema muda. Tal como nos sistemas vivos, o sistema social tanto pode mudar estruturalmente sem perda de organização, ou “morrer” enquanto um sistema de determinado tipo. No caso do sistema social, conservação e mudança dependem do que fazem os sistemas vivos que o compõe e das relações que estabelecem. Quando se rompe a organização, o antigo sistema dá origem a um sistema social de outra classe: torna-se *outra sociedade*, com relações diferentes, ou, no modo como descrevemos as relações humanas, *conversas diferentes*, geradas no curso do viver e do agir de seus componentes.

4 A linguagem

Em “Biologia da linguagem: epistemologia da realidade”, texto originalmente escrito em inglês para um volume dedicado a Eric Lenneberg²⁴⁴⁰, Maturana inicia sua exposição dizendo “Não sou linguista, sou biólogo. Portanto, vou falar sobre a linguagem como um biólogo, e me dedicar a duas questões biológicas básicas” (MATURANA, 1997b, p. 123): os processos que devem ocorrer no organismo para que ele estabeleça um domínio linguístico; e os processos em uma interação linguística que permitam a um organismo descrever os eventos que ele experiencia. Eu não sou biólogo, sou linguista. Mas como parto dos fundamentos biológicos da BC para explicar a linguagem, aceito as questões propostas por Maturana, ainda que, em outros trabalhos, eu tente responder a segunda questão de modo diferente (VIANNA, 2011, p. 154-155). Na primeira questão, descrevemos o que ocorre com dois (ou mais) organismos em interação, com consequências idênticas ao estabelecimento de um sistema social. Em outro artigo, também segundo o caminho explicativo da BC, descrevo assim o fenômeno (VIANNA, 2011, p. 152):

Como el fluir comportamental del ser vivo modula el curso de sus cambios estructurales, lo mismo va a ocurrir cuando una parte del medio con el que el organismo interactúa es otro organismo. Sus respectivas ontogenias van a ocurrir en un contexto coherente con la historia de sus interacciones. Si las interacciones entre esos dos organismos son recurrentes y recursivas, es decir, si observamos que existe una historia de interacciones entre esos organismos donde los respectivos comportamientos son incorporados en las interacciones subsecuentes, podemos decir que esos organismos comparten un “dominio lingüístico”.

Tal como na conformação do sistema social, as relações estabelecidas em um domínio linguístico são *relações coontogênicas*, que modulam as ontogenias respectivas dos organismos a partir da história de interações. E tal como na relação organismo-meio, em que o observador distingue correpondências entre o organismo e o meio onde ele atua, também podemos observar regularidades comportamentais e correspondências estruturais na interação entre dois (ou

²⁴⁴⁰ MATURANA, 1978.

mais) organismos. Se as interações forem recorrentes, temos o estabelecimento de um domínio lingüístico.

O domínio linguístico é um domínio comportamental que surge a partir do operar do organismo, mas não se confunde com ele: como dito anteriormente, é preciso manter separados o domínio das dinâmicas internas (a fisiologia) e o domínio das interações do organismo como um todo (seu comportamento), ainda que o observador possa fazer referência aos dois domínios ao mesmo tempo. Ao descrever as correspondências observadas na ontogenia de dois sistemas em interação, é comum reduzirmos um domínio ao outro, ou como é comum no âmbito das ciências cognitivas e linguísticas tradicionais, falar como se os organismos em interação representassem a realidade de um mesmo modo em sua mente, em seu cérebro ou em seu sistema de comunicação, o que não é possível se aceitarmos as coerências explicativas da abordagem sistêmica da BC, como venho fazendo aqui.

A segunda questão – processos que ocorrem na interação linguística e permitem a um organismo *descrever* os eventos que ele experiencia – marca a diferença conceitual entre domínio linguístico e linguagem. No domínio linguístico ocorrem *coordenações de ações*: observamos as ações dos organismos em interação como uma dança comportamental em que o que acontece a um organismo reflete no comportamento do outro. Não é preciso que os organismos sejam humanos, mas eles devem ser sistemas vivos, ou autopoieticos. Quando um organismo, no curso de suas coordenações de ações com outro organismo, *descreve* o que ele experiencia, surge o observador, um humano que faz distinções de distinções em um domínio de coordenações consensuais com outros humanos. O observador surge a partir da *coordenação de coordenações de ações*: as próprias ações consensuais (o domínio linguístico estabelecido) são utilizadas no curso da interação como objetos trazidos à mão pelo observador e estabelecendo uma coordenação consensual de segunda ordem, ou *linguagem*²⁴⁴¹. Com a definição de linguagem, a BC fecha o seu ciclo gerativo (explicativo), mostrando como o observador surge a partir do operar do ser vivo, e como os domínios fisiológicos e comportamentais do ser vivo surgem como uma operação de distinção do observador.

Uma consequência do modo de explicar o ser vivo na BC é a reformulação da noção, tradicional no pensamento ocidental, de conhecimento. Se os domínios da fisiologia e do comportamento são disjuntos, e as correspondências entre os dois fazem parte do operar do observador e não do sistema observado, toda experiência é *válida* para o organismo (incluindo o humano) no momento da experiência. Se o organismo não opera com representações de uma realidade

²⁴⁴¹ Em meu modo distinto de responder à segunda questão, digo que são as interações em um domínio lingüístico, e não as coordenações de segunda ordem, que geram tanto os fenômenos lingüísticos humanos como os de qualquer organismo participante em um processo coontogênico. Para mim, o termo *linguagem* aplica-se a qualquer relação coontogênica e, não somente às humanas. Aceito, no entanto, que o modo próprio do humano de estar na linguagem é o único acessível a mim. Na maioria das circunstâncias, não participamos de interações recorrentes e recursivas com organismos não humanos a ponto de estabelecer um domínio consensual. Assim, usualmente não descrevemos essas interações de um modo que, nos termos da BC, permite o surgimento do observador.

preexistente ao seu operar enquanto ser vivo, não há experiências equivocadas, erro, ou ilusão. Dizendo de outro modo, não podemos, como sistemas determinados estruturalmente, distinguir entre realidade e ilusão no momento da experiência. Erro e ilusão só irão surgir como a reformulação da experiência na descrição de um observador, que pode ser o próprio organismo que viveu a experiência.

Pescar é um exemplo da impossibilidade de distinguir entre realidade e ilusão na experiência. O peixe morde a isca e só se dá conta do engodo depois de fígado. Menosprezamos o peixe imputando a sua pouca inteligência, a uma representação da realidade inferior, o sucesso da pescaria. Mas se prestarmos atenção ao que fazemos no cotidiano, o mesmo acontece conosco: só dizemos que erramos, ou desprezamos nossa experiência como uma ilusão, após vivermos a experiência como válida no momento da experiência. Experimentos de ilusão de ótica são uma ótima oportunidade de entender que sermos enganados pelos sentidos pode ser, de fato, um engano. Esses experimentos mostram que, tal como nas percepções legitimadas como corretas, nossas possibilidades perceptivas são determinadas por nossa estrutura, e, não, por graus de eficácia na representação do real (VAZ, 2008).

O conhecimento surge da ação do organismo na experiência, que traz à mão, no curso do viver, o seu próprio domínio de existência. Viver, agir e conhecer são uma só operação do organismo. O que usualmente chamamos cognição, no entanto, ou o *comportamento adequado* (MATURANA, 1997a, ps. 53-54), é sempre uma operação do observador, sempre surge a partir de um domínio relacional, que tem a ver com as descrições que fazemos uns dos outros e uns aos outros. Esse modo radicalmente relacional de tratar o conhecimento na BC e, ao mesmo tempo, a proposição do fechamento operacional do organismo como o seu ponto de partida, trazem consequências importantes para as discussões sobre um conhecimento universal (e se queremos ou não substituí-lo) sobre um conhecimento hegemônico (e se podemos ou não combatê-lo) e sobre a possibilidade de um conhecimento original ou genuinamente nativo, mais solidário, mais libertário e mais adequado às muitas realidades da América Latina.

Na introdução (p. 4), eu digo que “não há, neste artigo, a pretensão de se abordar criticamente ou apresentar alternativas às propostas de construção de um pensamento nativo original nas Américas”. Digo agora que não se trata apenas de ser desprezioso, mas do meu propósito em ser coerente com o caminho explicativo da BC. Nesse modelo explicativo, as explicações são geradas, e aceitas, em um domínio comportamental fechado de uma comunidade de observadores e, não, fazendo referência a uma realidade externa, independente da experiência de quem explica e de quem escuta a explicação. Na mesma página da introdução, afirmo que “minha explicação do fenômeno do conversar não seria coerente se o fenômeno do explicar não estiver, também, implicado no modelo gerativo proposto”. De fato, preciso ser claro sobre como surgem as explicações, e em que circunstâncias podemos dizer que uma explicação foi ou não validada.

Na macrocultura ocidental, cristã e de raízes judaicas e greco-romanas que herdamos de nossos colonizadores europeus, o fenômeno do explicar sempre

esteve ligado ao uso de critérios externos à nossa experiência como garantia da validade da explicação. Surgem daí os muitos sistemas explicativos que atribuem o conhecimento a propriedades de um “sistema cognitivo”, espiritual, mental ou físico, que reflete características da realidade, como nas modernas neurociências e sua investigação da cognição como resultado das propriedades do cérebro (VARELA; THOMPSON. ROSCH, 1997, p. 11). O mesmo se dá em outros campos do saber, da economia às ciências sociais, da psicologia ao direito. Um conhecimento universal só é possível nesse modelo explicativo: um conhecimento que representa adequadamente o mundo, pois reclama para si um acesso privilegiado a essa realidade. Pelo que foi exposto sobre o operar do organismo e sua participação em um domínio comportamental, ou seja, se seguirmos o caminho explicativo da BC, o conhecimento universal não é nem desejável nem indesejável, mas impossível. Ele demanda que tratemos o organismo como um sistema aberto à instrução do meio.

Na BC, explicar é propor, a partir da própria experiência, a reformulação de um fenômeno de modo aceitável para uma comunidade de observadores que partilha os mesmos critérios de validação daquele que está explicando. Ou seja, quem decide se a explicação é válida é quem escuta a explicação. Mesmo a ciência moderna, usualmente descrita como uma instância produtora do conhecimento objetivo, na medida em que é constituída por sistemas vivos, por humanos, só pode descrever fenômenos aceitáveis na experiência da comunidade de cientistas, e propor explicações igualmente aceitáveis na experiência dos membros dessa comunidade.

A cognição não é uma propriedade de quem conhece, mas um fenômeno relacional, validado por um observador. É um comportamento julgado como adequado por quem observa/descreve o comportamento. Na cultura ocidental que importamos da Europa, isso não é levado em conta. Não se faz a pergunta pelas condições de constituição do observador, de seu papel na validação das explicações, que impomos fazendo referência a critérios objetivos. Fazemos isso, inclusive, em nosso cotidiano. Quando queremos convencer uma pessoa de que estamos certos, e não podemos usar a violência para obrigá-la a aceitar o argumento, apelamos para critérios objetivos, a que temos acesso privilegiado e que devem ser aceitos pelo interlocutor. Trata-se de uma petição de obediência, ou um “argumento coercitivo” (MATURANA, 1997c).

O apelo a uma realidade objetiva para validar nossas explicações e a valorização do conhecimento universal são elementos presentes em nossas conversas na América Latina, não só como herança intelectual de nossos colonizadores europeus, mas como distinções que fazemos cotidianamente na linguagem, na condição de produtores das redes de conversação em que essas distinções são conservadas. É o nosso comportamento individual que mantém a rede de conversações em que estamos imersos, e que conservamos no fluir de nossas ações consensuais. São essas conversas que, acredito, faríamos bem em mudar se o que queremos são espaços de conversação menos autoritários, menos excludentes e menos desumanizadores, onde possamos realizar o nosso viver individual como seres humanos de um determinado tipo: seres que aceitam o outro na convivência, como vimos

fazendo nos quase 200 mil anos de existência de nossa atual linhagem humana.

Referências bibliográficas

1. BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, ps. 89-117.
2. CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon (Coords.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogota: Siglo del Hombre Editores, 2007.
3. GROSFUGUEL, Ramon. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde aimé césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon (Coords.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogota: Siglo del Hombre Editores, 2007. ps. 63-77
4. GROSFUGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008: ps. 115-147.
5. IGNACIO DE LOYOLA, Santo. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de escritos Cristianos, 1963.
6. INGOLD, Tim. Por que quatro porquês? In: VIANNA, Beto. *Biologia da libertação: ciência, diversidade e responsabilidade*. Belo Horizonte: Mazza, 2008. ps. 86-94.
7. LATOUR, Bruno. *Reassembling the social: na introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford, 2005.
8. LEWONTIN, Richard. *The triple helix: gene, organism and environment*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
9. MAGRO, Cristina; GRACIANO, Miriam; VAZ, Nelson (Orgs.). *Humberto Maturana: A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.
10. MARGULIS, Lynn. *Symbiotic planet: A new look at evolution*. New York: Basic Books, 1999.
11. MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorian. *What is life?* Oakland: University of California Press, 2000.
12. MARTÍ, José. *El indio de nuestra América*. La Habana: Centro de Estudios Martianos, 2015.
13. MATURANA, Humberto. Biology of language: epistemology of reality. In: MILLER, George; LENNEBERG, Elizabeth. *Psychology and biology of language and thought*. New York: academic press, 1978. ps. 27-64.
14. MATURANA, Humberto. Tudo é dito por um observador. In: MAGRO, Cristina; GRACIANO, Miriam; VAZ, Nelson (Orgs.). *Humberto Maturana: A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997a. ps. 53-76.

15. Maturana, Humberto. *Biologia da linguagem: a epistemologia da realidade*. In: Magro, Cristina; Graciano, Miriam; Vaz, Nelson (Orgs.). *Humberto Maturana: A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997b. ps. 123-166.
16. Maturana, Humberto. *Realidade: a busca da objetividade, ou a procura de um argumento coercitivo*. In: Magro, Cristina; Graciano, Miriam; Vaz, Nelson (Orgs.). *Humberto Maturana: A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997c. ps. 243-326.
17. Maturana, Humberto; Varela, Francisco. *The tree of knowledge: biological roots of human understanding*. Boston: Shambala, 1998.
18. Maturana, Humberto; Varela, Francisco. *De máquinas y seres vivos*. Buenos Aires: Lumen, 2003.
19. Oliveira, Oseias de. *Reinterpretação cultural nas Missões: a conversão de índios e missionários no Guará*. São Paulo: Paco, 2013.
20. Oyama, Susan. *The ontogeny of information: Developmental systems and evolution*. Durham: Duke University Press, 2000.
21. Oyama, Susan. *Mudança de hábito*. In: Vianna, Beto. *Biologia da libertação: ciência, diversidade e responsabilidade*. Belo Horizonte: Mazza, 2008. ps. 50-54.
22. Ribeiro, Darcy. *As Américas e a civilização*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
23. Rose, Hilary. *Colonizing the social sciences?* In: Rose, Hilary; Rose, Steven (Eds.). *Alas, poor Darwin: arguments against evolutionary psychology*. New York: Harmony Books, 2000. ps. 127-153.
24. Santos, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010.
25. Varela, Francisco; Thompson, Evan; Rosch, Eleanor. *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Cambridge: MIT Press, 1997.
26. Vaz, Nelson. *O óbvio*. In: Vianna, Beto. *Biologia da libertação: ciência, diversidade e responsabilidade*. Belo Horizonte: Mazza, 2008. ps. 27-29.
27. Vianna, Beto. *Co-ontogenia: una aproximación sistémica al lenguaje*. *Revista de Antropología Iberoamericana*. Vol. 6. N. 2. Mayo-Agosto 2011, ps. 135-158.