

DOCTORADO EN FILOSOFÍA, CIENCIA Y VALORES

**POR UNA FILOSOFÍA QUE DIGA “NOSOTROS”: REPARACIONES
CONTEMPORÁNEAS DE LO VEGETAL Y LO INDÍGENA DESPUÉS DEL
PENSAMIENTO LATINOAMERICANO**

TESIS PRESENTADA PARA LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE DOCTOR POR:

HÉCTOR ANDRÉS PEÑA RODRÍGUEZ

DIRIGIDA POR:

DR. MICHAEL MARDER

PAÍS VASCO, EUSKAL HERRIA, MARZO DE 2024

Para Alberto, maestro y padre de tantos otros nosotros

TABLA DE CONTENIDO

| | |
|--|-----|
| RESUMEN/ABSTRACT | |
| AGRADECIMIENTOS | i |
| INTRODUCCIÓN: LO VEGETAL Y LO INDÍGENA DESPUÉS DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO | 1 |
| 1. Lo vegetal y lo indígena más allá de los “giros” | 1 |
| 2. <i>Unde exoriar</i> | 7 |
| 3. Pensamiento Latinoamericano o la historia de cómo pensarse en mayúsculas | 12 |
| 4. Apariciones, reapariciones, desapariciones | 19 |
| 5. Pensar de Latinoamérica, pensar hoy, pensar del nosotros | 27 |
| 6. Nosotros, vida, filozofía | 32 |
| CAPÍTULO PRIMERO: EL “YNPOSTOR”: BOLÍVAR Y LA PROFECÍA IMPOSIBLE DE AMÉRICA DEL SUR | 39 |
| 1. Un párrafo que aparece. Eso que ya no parecerá | 39 |
| 2. <i>Zähmung, Züchtung</i> y lo imposible en el tiempo | 45 |
| 3. Profetizar: quedamos con el tiempo | 55 |
| 4. Entre imposible e inexistente: después de la Segunda Venida | 62 |
| CAPÍTULO SEGUNDO: DE LA “CRÍTICA A LA RAZÓN LATINOAMERICANA” A UN NUEVO CLIMA PARA LO OTRO | 68 |
| 1. Entre afuera y otro. Más allá de la crítica de la crítica | 68 |
| 2. La época del afuera del otro | 76 |
| 3. Otro afuera | 82 |
| 4. Alteraciones o transformaciones del clima: de la “fuerza” a la selva | 90 |
| CAPÍTULO TERCERO: NOSOTROS, NOS-OTROS. LA SINESTESIA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO | 96 |
| 1. Sinestesia | 96 |
| 2. Sentirnos nosotros, sentir(se) “nosotros” | 102 |
| 3. Sentidos de una filosofía que huele a nosotros | 110 |
| CAPÍTULO CUARTO: PRINCIPIOS DE UNA FILOSOFÍA DE LA SELVA. E. VIVEIROS DE CASTRO Y UNA PERSPECTIVA DESPUÉS DE LA MIRADA | 120 |
| 1. Otra humanidad que se ve | 120 |
| 2. Una ontología virtual, una mirada del cuerpo | 127 |
| 3. Después del giro del Ser, el nosotros que falta | 133 |
| 4. Experiencia de una pregunta imposible | 140 |
| CAPÍTULO QUINTO: PENSAR LA PANTA: DEVENIR NOSOTROS | 148 |
| 1. ¿Qué es (pensar) la planta? | 148 |

| | |
|--|-----|
| 2. <i>Vita cogitans</i> | 155 |
| 3. Transformar/Devenir | 161 |
| 4. Lo vegetal que devenimos | 167 |
| | |
| CAPÍTULO SEXTO: EL NOSOTROS QUE EMPIEZA EN PENSAMOS | 173 |
| 1. La pluralidad de un punto de partida | 173 |
| 2. “A priori antropológico” o cómo no decir “nosotros” | 179 |
| 3. Nosotros: ¿privilegio del sujeto plural? | 185 |
| 4. Pensamos: Terminar por empezar. Comenzar | 191 |
| | |
| CAPÍTULO SÉPTIMO: CONDICIONES PARA DECIR “NOSOTROS” | 200 |
| 1. Transformación nuestroamericana | 200 |
| 2. Una fuente de lo nuestro | 206 |
| 3. (A)modernidad y nosotros | 211 |
| 4. Dos condiciones para decir “nosotros” | 223 |
| | |
| CAPÍTULO OCTAVO: HACIA UNA FILOZOEFIÁ DEL NOSOTROS | 226 |
| 1. ¿Quiénes o quién? | 226 |
| 2. Post-humanismo o post-anti-humanismo | 228 |
| 3. Sujeto Vida | 236 |
| 4. Escribir “nosotros” con “cada otro” | 240 |
| 5. Filosofía de la Vida, filosofía del NOSOTROS | 249 |
| | |
| CONCLUSIONES: DARNOS TIEMPO DICRIENDO NOSOTROS | 261 |
| 1. Antes de la Singularidad | 261 |
| 2. Este tiempo mestizo llamado Antropoceno | 265 |
| 3. Ya no podemos ser... | 270 |
| 4. ...Pero tenemos que vivir | 274 |
| 5. “Otro nosotros” ¿nosotros? | 277 |
| 6. Nosotros, vida, y alma | 284 |
| | |
| ANEXO. CONCLUSIONS: GIVING US TIME BY SAYING WE | 293 |
| 1. Before Singularity | 293 |
| 2. This mestizo time calles Anthropocene | 297 |
| 3. We can no longer be... | 302 |
| 4. ...But we have to live | 305 |
| 5. “Another us”, We? | 308 |
| 6. We, Life and Soul | 315 |
| | |
| TRABAJOS CITADOS | 324 |

POR UNA FILOSOFÍA QUE DIGA “NOSOTROS”: REAPARICIONES CONTEMPORÁNEAS DE LO VEGETAL Y LO INDÍGENA DESPUÉS DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

RESUMEN

El Pensamiento Latinoamericano, escrito así en mayúsculas, denomina primordialmente a un esfuerzo filosófico, presente al menos desde fines del s. XIX hasta mediados de la década de los noventa del s. XX, de poner en marcha una filosofía “propia”, una filosofía latinoamericana y, por lo tanto, -se pensaba mayoritariamente- una filosofía “otra”. Resulta, entonces, fácil entender la relevancia o la utilidad de las figuras de lo indígena y lo vegetal para afirmar una manera de pensar singular: marginal, exótica, externa, liberadora, transformadora, “anti-metafísica”, “trans-moderna”, deconstructiva, “no-Occidental”, etc., según el momento y el propósito. Esta tesis afirma y se sitúa en el después de ese esfuerzo, un después *del* Pensamiento Latinoamericano, es decir, no sólo un momento posterior al suyo que lo daría por cerrado o superado, sino una ocasión, una forma de porvenir que no sería reconocible del todo ignorándolo y dejándolo atrás, que sería todavía *suya*. Por dos razones fundamentales: la primera, porque hoy lo vegetal y lo indígena ocupan en (plausiblemente) lo más productivo del pensamiento contemporáneo un lugar central y transformador, aunque ya no “latinoamericano”, ni otro, ni alternativo. Transformador, en suma, *después* del paradigma de la alteridad y la otredad. Y la segunda, porque, como esta tesis doctoral pretende demostrar, este par de figuras o de *topoi* cardinales, confluían, para el Pensamiento Latinoamericano, en un propósito más general y más compartido, ciertamente más tenue pero más radical a la vez: el de hacer que la filosofía diga “nosotros”. Pero, acaso ¿buscar que la filosofía empiece por decir “nosotros” para pensar es un proyecto caduco o un esfuerzo, sólo, típicamente latinoamericano? El presente trabajo responde con un no rotundo, retoma y enfatiza algunas postulaciones latinoamericanas de ese “nosotros”, interpreta varias de las reflexiones actuales más influyentes como intentos de enunciarlo y propone que, muy por el contrario, este tiempo, llamado para mal o para bien “Antropoceno”, es ante todo el de la urgencia de articular otro “nosotros”, de decir filosóficamente “nosotros”.

TOWARDS A PHILOSOPHY THAT SAYS "WE": CONTEMPORARY REAPPEARANCES OF THE VEGETAL AND THE INDIGENOUS AFTER LATIN AMERICAN THOUGHT

ABSTRACT

Latin American Thought (*Pensamiento Latinoamericano*), thus written in capital letters, primarily refers to a philosophical effort, present at least from the end of the 19th century until the mid-nineties of the 20th century, to set in motion a *proper* philosophy, a Latin American one and, therefore, -it was generally understood - an "other" philosophy. It is, then, easy to understand the relevance or usefulness of the figures of the indigenous and the vegetal to affirm a singular way of thinking: marginal, exotic, external, liberating, transforming, "anti-metaphysical", "trans-modern", deconstructive, "non-Western", etc., according to the

moment and the purpose. This dissertation affirms and situates itself in the aftermath of that effort, an *after* of Latin American Thought, that is to say, not only a moment after its own that would consider it closed or surpassed, but an occasion, a form of future that would not be entirely recognizable by ignoring it and leaving it behind, that would still be its own. For two fundamental reasons: first, because today the vegetal and the indigenous occupy in (plausibly) the most productive of contemporary thought a central and transforming place, although no longer "Latin American", nor other, nor alternative. *Transforming*, in short, beyond and in the aftermath of the paradigm of alterity and otherness. And secondly, because, as this doctoral thesis intends to demonstrate, this pair of figures or cardinal *topoi*, converged, for Latin American Thought, in a more general and more common purpose, certainly more tenuous but more radical by the same token: that of making philosophy say "we". But, is the search for philosophy to begin by saying "we" in order to think an outdated project or a typically Latin American effort? This paper answers with a resounding no, takes up and emphasizes some Latin American postulations of this "we", interprets several of the most influential current reflections as attempts to enunciate it and proposes that, on the contrary, this time, called for better or for worse "Anthropocene", is above all the time of the urgency to articulate another "we", to say philosophically "we".

AGRADECIMIENTOS

Todavía hay proyectos de investigación doctoral que encarnan un cambio de vida y no la continuación de un trazado académico. Este es el caso de esta tesis y, en consecuencia, agradezco inmensamente a quienes me ayudaron a escribirla, pero, antes, expreso –anhelando que las palabras sepan decirla- mi gratitud profunda a quienes hicieron que este cambio, de vida ni más ni menos, fuera posible. De país, una vez más; de tiempo –lo que llamamos Covid19 es apenas un índice discreto de todo lo que ha dejado de ser igual-; de campo de investigación, como sería (demasiado) fácil llamar tanto al Pensamiento Continental Europeo como al Pensamiento Latinoamericano, a “lo ambiental” y a lo “no-occidental”, etc; de lengua, al hablar a menudo la lengua materna con el par de ojos que miraban sólo los idiomas aprendidos; de paisaje, porque el País Vasco lo es, como lo han inapelablemente comprobado sus escultores; de edad, puesto que el tiempo pasa después de todo y hay saltos de decena más gráciles que otros. Cambio de vida, en realidad, también y sobre todo, por todo lo íntimo. Y por cada una de las cosas cotidianas que ya son, rigurosa y simplemente, otras. Entre tanto, con todo ello, está esta tesis de doctorado finalmente escrita. Como todas, y en medio de limitaciones, esas sí, imprestablemente tuyas, lo que da a leer es una parte honestamente escasa no sólo del tiempo, sino de los desbarros, bloqueos, sinsalidas, hallazgos, raptos, subidones, correcciones y entusiasmos que constituyen en realidad su material. La Universidad del País Vasco, y todas las unidades relacionadas con el Doctorado en Filosofía, Ciencia y Valores intentaron siempre facilitar el desarrollo de esta investigación; les agradezco a todas las personas, administrativos y profesores que hicieron real esa política. Profesores y colegas en varias partes del mundo me regalaron su solidaridad y aportes. A todas y todos, gracias de verdad.

Hablando de cambios y agradeciéndolos, el nombre de Michael Marder, director y tutor, según las formalidades universitarias, de esta tesis, se impone en primer lugar. Porque su

Plant-Thinking, leído en una tarde de esas de lluvia en Bogotá en 2019, fue el germen, la semilla, que generó todos esos movimientos, y este proyecto de investigación. En varios apartados del presente trabajo destaco su filosofía como filosofía, más que del cambio, del devenir, del devenir-nosotros, más precisamente. Trabajar con él fue la prueba viviente, la más que prueba, de la realidad de ese “*becoming-we*”. Más allá de su responsabilidad sin falta frente a las responsabilidades de un director, del rigor y de la lucidez con los que señaló en lo que yo iba escribiendo caminos abiertos, problemas, y a menudo *lapsus calami* que ningún hablante nativo hubiera podido notar en español, le agradezco ese apoyo y esa generosidad permanentes con las que me acompañó y me ayudó en todo. Permanentemente en todo, escribo sin ninguna exageración. Decir que cada una de las páginas de esta tesis y muchos de los movimientos vivenciales de estos últimos años portan la impronta de su generosidad no debe ponerlo en una posición comprometida; la responsabilidad de los defectos y limitaciones que saltarán a la vista en este trabajo es completa y gozosamente mía, fruto de una valoración compartida con él (de seguro hegeliana) de la libertad. Gracias para siempre y por tanto, *Спасибо большое*, Michael.

Porque devenir-nosotros es devenir-nosotros, mi agradecimiento a Michael se extiende a Luis Garagalza, con quien me puso en contacto para siempre precisamente el día en que empezó Zoom a ser en España la única manera de estar en contacto. Aun en medio de esos días inauditos, Luis supo acogerme en sus clases, en los rumbos y referentes de sus reflexiones, en los grupos de discusión filosófica que anima, en su familia e incluso en su casa. Luis me ha leído y me ha escuchado con atención y hasta con paciencia, y sus comentarios y objeciones han sido de un provecho incomparable. Por su hospitalidad me abrió también las puertas de la hospitalidad y la amistad de Inma, a quien le agradezco por *familiarizarnos* en su mesa, copas y familia vascas. Gracias también a Jon, por esta familiarización. Garagalza y gracias se mezclarán en adelante en una aliteración del corazón.

El inmenso País Vasco también es chiquito así que las gracias no caben todas en él, y hubo ojos y oídos que tuvieron que oír y leer de esta tesis en muchas partes. Las páginas de agradecimiento tampoco son ilimitadas por lo que me limitaré a la Latinoamérica, mexicana de Luz Aída Lozano, y brasileña, de Bruno Blois, para agradecer esos comentarios luminosos, sonrientes y tan poderosos como para no poder ignorarlos nunca. Por ese grupo de doctorandos y cada vez más doctores y doctoras, que tanta risa nos dio llamarlo alguna vez “climatérico”, han pasado y han llegado vari@s. Gracias a todas y todos. En California está Juan Felipe Moreno; gracias por hacer que su espíritu práctico soporte mi afrancesamiento (y *mon english*), y por tantas indicaciones inevitables para poner los pies en la tierra, a veces tan árida, de las *careers*. En Colombia ya no está todo, pero estará para siempre casi todo... Los amigos: Flo..Fernando E., Agustín, familia y Gael, Diana Cuervo, Alessandra Merlo, los primos y amigos del squash, los de la Negra, que algunos y algunas ya son míos, los que ya no son amigos de rumba, porque la rumba... En fin, amigos y amigas: gracias infinitas –à la *Aristote-* por “haber amigos”, por ese “haber” en el que cada vez, nuevamente, yo vuelvo a ser. Cada una, cada uno, merecen una carta completa, pero... mejor hablamos. ¡Ah! y pienso y agradezco hasta a l@s amig@s que se me olvidó mencionar. Ellos siempre me perdonan y perdonarán. A los amigos *en Europe, in Europe, in Europa*, y plus ultra, merci, grazie, Danke, gracias. Eskerrik asko!, desde luego, a las cuadrillas de todos los “aquíes” –incluido el colombiano- que conforman Euskadi.

A Esperanza, por estar, haber estado, tanto tiempo, de tantas formas, desde tantos lugares, pero siempre ahí, y aquí conmigo, en todas partes. A ti, decirte gracias, es repetitivo incluso para mí. A otras partes y desde otras partes, van mis agradecimientos también a Amanda, por lo que va más allá de lo invaluable. La familia de Colombia ni comienza ni acaba: las tías, siempre, incondicionalmente, gracias. Los hermanos, cada vez más cerca, gracias. A mi abuelita, donde comienzan y acaban tantas cosas, donde se transforman en *bendiciones*. A mi hermano Ba.. Juan Sebastián, gracias a quien he descubierto que vivir es admirar y

enorgullecerse, y no estar solo ni en las risas ni en los sótanos. A Alberto, a quien dedico esta tesis, sin cuya lectura no tiene gracia escribir ni una línea. A mi madre, que con tanto valor, no deja de ponerme en contacto y de acompañarme, con amor infinito, en tantas nuevas vidas. A Álvaro H. por su siempre cálida cercanía. A María Elena por su cariño permanente, que dice sin falta ¡sí se puede! a través de todas las formas de generosidad. A todas y todos, va toda la gratitud de mi alma.

Y Natalia, mi Negra, la Negra. Si estos agradecimientos no se alargan más es por las ganas de llegar a agradecerte a ti por cada cosa, infinita, desde la cebolla picada hasta el Amor mismo y la luz del Sol, que mueven y son el cambio y todos los cambios. Y que comprueban que no hay vida sin nosotros, también en su forma más elemental e “indesboronable”: tú y yo.

Santurtzi, Bizkaia, primavera 2024

INTRODUCCIÓN: LO VEGETAL Y LO INDÍGENA DESPUÉS DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

1. Lo vegetal y lo indígena más allá de los “giros”

Desde hace poco más de una década, por cuenta del influyente trabajo de Eduardo Viveiros de Castro, los adjetivos y sustantivos “amerindio”, “amazónico” e “indígena”, por primera vez, hacen referencia a una “metafísica”. *Métaphysiques cannibales*, su libro de 2009, deja claro que lo que los indígenas piensan tiene un valor ontológico, epistemológico, heurístico, ético y político –en suma: un valor filosófico- que tendría que ser pensado como tal, es decir, filosóficamente. También, hace menos de diez años, en 2013, el filósofo Michael Marder, con la publicación de una “filosofía de la vida vegetal”, llamada “*Plant-Tinking*” (*Plant-Tinking: A Philosophy of Vegetal Life*), demostró, lejos de la polémica o de la banalidad de afirmar que las “plantas piensan”, que el “margen del margen” (2) que ha representado la planta para la filosofía occidental ya no puede comprender ni basta para abarcar lo que el pensamiento habrá de reconocer como (su) vegetalidad.

En lugar de adentrarnos en los enrevesados senderos que se proyectan desde puntos de partida como: “si los indígenas no piensan (como nosotros), (filosóficamente), etc.” o “si los indígenas piensan (exactamente igual, cerebral, psicológica, neuronal o cognitivamente)”, o “si las plantas no piensan (desde una interioridad, a partir de un centro de procesamiento, con el fundamento fisiológico para una función correspondiente)”, o “si las plantas piensan (como se demostraría en los numerosos estudios que amplían cada vez más las complejidades de las interacciones vegetales, haciendo insostenibles los esquemas bipolares, entre estímulo y respuesta, que nivelan lo vegetal, a lo sumo, con un mecanismo)”, nos detuvimos en un punto de partida quizás demasiado próximo a la perogrullada: la planta y el indígena muestran

hoy una relevancia inusitada para una parte importante del pensamiento contemporáneo no sólo en filosofía y antropología; o, más precisamente –menos evidentemente–, la posición de la planta y del indígena en relación con el problema mismo del pensamiento, de lo que hoy puede o debe entenderse como pensar, y de los posibles de lo pensable, aparece ahora, cuando no como esencial, al menos como cardinal. Pero, de hecho, esta percepción inicial, aunque impulsó el proyecto general y seguramente impulsa con mayor o menor claridad ciertos apartados de esta tesis, tampoco reviste la índole de punto de partida: el desarrollo de una especie de síntesis del indígena o de lo indígena con lo vegetal o lo “plantar” en algún tipo de determinación ontológica, de configuración epistemológica, de formulación fenomenológica o de apuesta hermenéutica, despertó en nosotros una resonancia verdaderamente insospechada. Antes de revelar las dificultades propias de lo que equivaldría a alguna suerte de “silvificación” o “selvatizaje” de la conceptualización filosófica, antes de que nos fuera dado preguntarnos seriamente si era alguna forma o algún devenir del Tiempo, del Ser, del Concepto, del Lenguaje o de la Episteme, los que demandarían pensar “selváticamente” la actualidad, y antes incluso de que nos planteáramos, ya no la validez, sino apenas la pertinencia de promover y de argumentar las posibilidades categoriales o conceptuales de una composición de la “Selva” como ensamblaje de un sentido particular de lo indígena con lo vegetal; antes de todo esto, y de más, recordamos, y veníamos recordando, que esa articulación entre lo indígena y la planta ya había tenido lugar.

Puede ser –y cómo menospreciar el poder de la anamnesis en un trabajo de vocación filosófica- que recordáramos antes y en cada uno de esos “antes” que la cuestión que nos interesaba, a pesar de la apariencia de actualidad, de novedad, de “emergencia”, que presentaba para nosotros y que justamente había y seguía llamando nuestra atención, consistiera de algún modo en alguna forma de precedencia. Que la “emergencia” o el surgimiento de lo vegetal y lo indígena en este tiempo, y el proyecto de efectuar una conjunción filosófica entre ellos, nos llegara de antes o, mejor, de “antes” como de otra parte.

Por decirlo brevemente: sabíamos que la centralidad o la valía de ese par de temas tenían, por supuesto, una historia, así como teníamos la certeza de que no se trataba para nosotros ni de aclararla ni de cuestionarla con el esbozo de una genealogía alternativa. Lo que nos interesó no fue el pasado de estos temas, ni los múltiples “antes” de esas reflexiones sobre lo indígena o sobre las plantas, sino –atrevámonos a decirlo- la “sensación” de que esa novedad, esa extensión y esa pregnancia (esa mezcla de importancia, potencial, visibilidad y promesa que cuesta decir en una sola palabra) de la vegetalidad y de lo indígena en lo más vivaz de las recomposiciones teóricas contemporáneas procedían, no desde una fuente ni a través de ningún desencadenamiento sucesivo, sino precisamente de otra parte, de otro tiempo y de otro lugar.

Marder y Viveiros de Castro, desde luego, no son para nosotros los demiurgos únicos del horizonte teórico al que aludimos, y al hablar de “centralidad”, “pregnancia” y “relevancia” nos referimos también al hecho de que los trabajos y los nombres que han puesto en el primer plano del pensamiento contemporáneo a la vida vegetal y a las cosmovisiones indígenas son, a día de hoy, innumerables y, ciertamente, tan diversos y heterogéneos como para que, más allá de identificar campos de estudios y dominios de investigación, se haya dado la oportunidad para declinar –por razones más o menos valederas- el paradigma del “giro” (“*ontological turn*”, “*vegetal turn*”). Sin embargo, este par de nombres propios no funcionan para nuestra investigación como sinécdoques o ejemplos de una aproximación generalizada o de un programa confluyente en el tratamiento de dos temáticas especialmente populares. Además de los méritos particulares que reconocemos en sus obras, que como queda dicho, no han dejado actuar desde el inicio como impulso de nuestra investigación, y de la manera en que cada uno de ellos imbrican el problema indígena y el problema de la planta en lo más profundo y radical de los problemas filosóficos, fue en Viveiros de Castro y en Marder donde más claramente y de modo más acuciante nos sentíamos reclamados por aquella resonancia, por esa sensación de que, en un modo particular, su “amerindio” y su

“planta”, respectivamente, representaban, por supuesto, surgimientos, destellos o emergencias efectivamente singulares en el pensamiento occidental, como encarnaban, asimismo, algo parecido a una reaparición.

Aunque la proveniencia de estos “indígena” y “planta” apuntaba, por una parte, hacia Lévy-Bruhl, Latour, Clastres, entre otros, y especialmente hacia Lévi-Strauss y Deleuze, en el caso de Viveiros, y por otra, hacia Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Deleuze, y primordialmente hacia Derrida y Aristóteles, en el de Marder, la resonancia de otra procedencia, de otra precedencia, fue la que empezó a imponérsenos y a acercarnos así a un punto de partida investigativo. Tal como confesamos, teníamos frente a este surgimiento que juzgamos inopinado la sensación de que algo reaparecía. Y de que venía de otra parte. ¿No habían sido acaso “lo indio”, “lo aborigen”, “lo indígena”, “lo originario”, “lo precolombino”, etc y “lo vegetal”, “lo natural”, lo “silvestre”, “lo nemoroso”, “el Paisaje”, “lo selvático” las figuras esenciales, y frecuentemente complementarias, para lo que el Pensamiento Latinoamericano buscaría desarrollar como “pensamiento propio” -como otro pensamiento o como pensamiento otro-?. Era palmariamente claro que ni Marder ni Viveiros citaban siquiera a autor alguno ni próximo a ese propósito, ni mucho menos representativo de ese movimiento al que nos referimos con mayúsculas, aunque indiscutiblemente las propuestas del uno y del otro se despliegan en dirección de una alternativa, una alteración o una reformulación fundamental de los márgenes y contornos de la alteridad. Tanto la “*décolonisation permanente de la pensée*” (4) que Viveiros de Castro procura desplegar en su *Métaphysiques* como la “*philosophy touched by the existence of plants*” (94) que Marder vislumbra transformada “*to the point of turning unrecognizable*” (hasta el punto de volverse irreconocible) a través del *Plant-Thinking* corresponden, más que a variaciones en los contenidos o maneras de pensar, a exposiciones del pensamiento (tan “occidental” como sustancialmente “narcisista” para ambos) a sus otros u Otros.

De un modo que nos intrigó, aquellas figuras privilegiadas de lo Otro, aquellos *topoi* atávicos de la marginalidad, ocupaban ahora una centralidad inédita; casi cumpliendo, según nuestra impresión, una profecía filosófica latinoamericana: si habrá algún tipo de pensamiento otro será por integrar radicalmente a lo indígena y a lo vegetal. Había tenido entonces razón aquel proyecto reconocible, como mínimo desde finales del s. XIX, del Pensamiento Latinoamericano de encontrar una identidad filosófica singular apelando a su raigambre indígena y a su excepcional relación con el mundo natural y vegetal. Finalmente esa alteridad o ese “afuera” con respecto al “Pensamiento Occidental”, “moderno”, “europeo”, “eurocéntrico”, “colonial”, “imperialista”, “capitalista”, “metafísico”, etc. habría terminado por producirse en los términos en que tantos pensadores latinoamericanos lo habían buscado, previsto o predicho. Después de tanto, habría llegado el momento de que otro pensamiento filosófico se anunciara y se desarrollara bajo el signo del indígena y de la planta. Surgieron así, por supuesto, varias inquietudes, una vez corroborada la evidencia de que ni siquiera E. Viveiros de Castro era un “pensador latinoamericano” en el sentido de aquellos que recordábamos como proveniencia de aquella alteridad o exterioridad anticipada filosóficamente. Una vez puestos ante la incontrovertible confirmación de que ni el antropólogo brasileño ni Michael Marder fungían como “pensadores latinoamericanos” interesados en efectuar aquellos anhelos de hacer hablar a una cierta latinoamericanidad filosóficamente, y después de renunciar a postular y tratar de demostrar que, incluso *à leur insu*, tanto Viveiros de Castro como Marder eran Pensadores Latinoamericanos “inconscientes”, tuvimos que preguntarnos: ¿correspondería la nueva centralidad de estos temas paradigmáticamente marginales a la realización de la “liberación”, de la “emancipación”, del “desplazamiento”, de la “salida”, de la “ruptura” o de la “deconstrucción” que la filosofía de América del Sur se dio, en tantos casos, como tarea?. Más allá de la delicadísima cuestión de esclarecer qué sucedería con la matriz del Pensamiento Latinoamericano al reconocer, digamos, “centralizada” y “globalizada” su marginalidad

propia (esas márgenes indígena-vegetales desde las cuales debía afirmarse frente al centro), o de preguntarse qué sería de ese Pensamiento cuando sus conceptos cardinales ya no lo califican como Latinoamericano, sino que lo exponen como pensamiento a secas, o incluso como Pensamiento (o, más provocadoramente, como la Filosofía misma), nos detuvimos en la constatación de que hoy la planta y el indígena ya no están más en el lugar de lo otro ni del Otro. Ya no estarían más: más allá del Otro y de lo otro habría un después. O dicho de otro modo: esas dos matrices privilegiadas por las tematizaciones y concepciones de la alteridad serían hoy las figuras de un agotamiento del paradigma de la otredad, que ya no permitiría otras declinaciones efectivas. No se trata de confirmar por otros medios el diagnóstico lacaniano según el cual “*il n’y a pas d’Autre de l’Autre*”; habría, en cambio, que seguir atenta y rigurosamente la transformación (ya no la alter-ación) por la cual ese cambio de lo otro o en lo otro ya no es una alternativa: el Otro del Otro tomaba la forma de un después. Para servirnos de la sentencia de Lacan, extrapolándola con otros fines, diríamos: “*il y a bien d’Autre de l’Autre: (l’)après*”, “Sí que habría Otro del Otro: el después”. Volvemos a nuestra percepción inicial: si sentíamos que el indígena y la planta, de los que se ocupan tan extensamente tantas de las mejores investigaciones actuales, venían de “antes” y “de otra parte”, si esto era cierto, era porque el indígena y la planta habrían, después de todo, tenido un “después” de lo “Otro”, “lo marginal” o lo “exterior”. Un después del Pensamiento Latinoamericano, y quizás sobre todo, un después *del* Pensamiento Latinoamericano, es decir, no sólo un momento posterior al suyo que lo daría por cerrado o superado (como era la más extendida, e incluso nuestra, percepción), sino una ocasión, una forma de porvenir que no sería reconocible del todo ignorándolo y dejándolo atrás, que sería, en un sentido que habría aún que interrogar, todavía *suya*: una forma de seguir –o de empezar- pensando filosóficamente de un modo latinoamericano.

2. *Unde exoriar*

Lo indígena y lo vegetal preconizados, promovidos o apropiados por el Pensamiento Latinoamericano se habrían, pues, transformado; aparecerían ante el pensamiento contemporáneo después de lo Otro, después de haber equivalido conceptualmente a la alteridad. Estábamos, así, muy cerca de nuestro punto de partida. Como es fácil de suponer, empezar por este “después” o, más precisamente, *desde* este “después”, no era fácil. Ya teníamos a Marder y a Viveiros de Castro para mostrar, al menos, qué indígena y qué planta son las que aparecen en el pensamiento de hoy, por fuera de los esquemas tradicionales regidos por lo Uno y lo Otro (y lo Mismo). Nos hacía falta, entonces, hacer lo propio con esos motivos o nociones en el Pensamiento Latinoamericano, no, desde luego, sin antes establecer o, como mínimo pronunciarnos, acerca de eso que íbamos a llamar tal y que justificaría esas confusas o exageradas mayúsculas. Empezaron, en ese momento, las que rápidamente tratamos como dificultades metodológicas. Recordemos que recordábamos. Lo indígena y la planta estaban allí, en el pensamiento latinoamericano. En el pensamiento sobre América, por ejemplo -si es que es sólo un ejemplo-, en la *Relación*, las *Cartas* y los *Diarios de a bordo*, de Cristóbal Colón, en los que tan pronto como desde la entrada del 12 de octubre de 1492 anota en primer lugar y como primera descripción que: “Puestos en tierra vieron árboles muy verdes y aguas muchas y frutas de diversas maneras” y habla “D’ellos [que] son de la color de los canarios, ni negros ni blancos, y d’ellos se pintan de blanco y de colorado, las caras y todo el cuerpo”. O si fuera necesario agregar algún nivel de complejidad, habría que tener en cuenta que parece un gesto de rigor en casi todas las historias de la filosofía o del pensamiento latinoamericanos empezar por el debate celeberrimo del año 1550-1551, entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, conocido tanto como el “Debate de Valladolid” como el de “El Problema del Indio”¹. Esta otra forma de pensamiento sobre

¹ Tal es el caso de una reciente publicación de Susana Nuccetelli (2020) que, aun ateniéndose a un fructífero orden temático en el que se superponen también las figuras más destacadas –Bolívar, Martí,

América, que antes de que cualquier americano haya tenido siquiera la posibilidad de tomar la palabra, y que se toma curiosamente como origen del pensamiento latinoamericano, es ya un pensamiento sobre “lo indio”. No nos equivocábamos: por una ironía de la historia o del genitivo, aun allí donde costaría encontrar a alguien o a algo que justifique o siquiera soporte la etiqueta de “pensamiento latinoamericano” ya está presente el “pensamiento del indio”. Dicho sea de paso, este precioso detalle de las lenguas analíticas, que ha llevado a que se hable de un genitivo “subjetivo” y de otro “objetivo”, debería servir a morigerar los ánimos teleológicos que disimula apenas la aparente neutralidad del orden cronológico seguido por muchas historias del pensamiento latinoamericano, que dibujan un arco relativamente triunfal de lo americano como objeto (natural, indígena, etc) a lo latinoamericano como sujeto (de la filosofía). En nuestro caso, estos indicios brumosos y hasta contradictorios, en virtud de los cuales unas ciertas decisiones historiográficas de aire natural revelaban la complejidad de un problema filosófico, tenían que leerse como preguntas: ¿en lugar de buscar, como era esperable, alguna forma de sujeto latinoamericano para distinguir el Pensamiento Latinoamericano, sería preciso partir de esta especie de reversibilidad o de indiscernibilidad entre objeto y sujeto, tan elocuente y problemáticamente denominada por la historia –y sobre todo por la historia de ese Pensamiento- como “El Problema del Indio”? ¿Sería “el Indio” el nombre propio, o la catacresis, indelebles, de una cierta cesura, o de algún quiasmo entre el “entre” sujeto-objeto, que serían definitorios del pensamiento filosófico latinoamericano? ¿O, por el contrario, habría que dejar de calificar como “indígena” esta reversibilidad para atribuirle el título de “latinoamericana”, y más allá, elevar tal transformabilidad o devenir del objeto en sujeto a la calidad de fundamento o principio de alguna eventual “latinoamericaneidad” filosófica? ¿Sería por eso inseparable, y en efecto congénita, la cuestión indígena en la afirmación de un pensamiento de Latinoamérica?.

Acosta, Sarmiento, Alberdi, etc.- traza un recorrido cronológico, en el que el punto de partida es el “Duelo moral” (*Moral Challenge*) entre de Las Casas y no sólo Sepúlveda, sino sobre todo Francisco de Vitoria, acerca del “Problema del Indio” (pp. 1-15).

Tardamos un poco en darnos cuenta de que estas preguntas seductoras no esperaban solamente respuesta, sino que eran también exigentes: requerían la exposición de un sentido singular, latinoamericano, de la inmanencia, o, incluso, la elaboración o la reconstrucción de un materialismo, inédito, propiamente latinoamericano.

No hemos abandonado la convicción de que esta es una tarea filosófica pendiente. Y de que será fértil. Pero nuestra investigación había surgido con otro objetivo, ciertamente más modesto, que no dejaba de guiarnos. Todavía nos era necesario precisar qué indígena, qué planta y de qué pensamiento latinoamericano provenían estos que veíamos aparecer, o reaparecer por tanto, ahora no sólo como temas u objetos de la antropología y la filosofía, sino en cuanto esquemas y verdaderas “imágenes de pensamiento” (en el sentido de las *images de pensée* deleuzianas) del pensamiento contemporáneo, en las que, por cierto, también se insinúan otros contornos tanto de las relaciones entre sujeto y objeto como de la materia(lidad) y de la inmanencia. Ahora bien, si aun desde lo más desconcertado o desencaminado de las primeras palabras europeas para decir aquel *Mundus Novus*, desde lo más incipiente de ese pensamiento *sobre* América tomado a contrapelo, la vegetación y los indígenas se hicieron temas principales, nuestro interés no consistía en realidad en la relación de estos temas con Latinoamérica, sino con el esfuerzo por incluirlos, transformándolos en algo distinto a temáticas, en una afirmación de la singularidad del pensamiento *de* Latinoamérica.

Es de rigor aclarar desde ahora mismo que el relieve y la importancia de la profusa vida vegetal y de las peculiaridades de los pueblos presentes en América en los primeros textos europeos no es en ningún caso la primera forma de pensamiento o de discurso que promueve esta suerte de compuesto indigeno-vegetal como idea o *imago* específicamente americana o latinoamericana. Apremiante es también poner en claro que, en contra de buena parte de las historias de la filosofía latinoamericana, lo que suele presentarse como una primera etapa, la

de las reflexiones *sobre* América, está lejos de ser verdaderamente primera. Justamente rastreando filosóficamente esta especie de oscilación temática gemelar –de lo indígena y la planta alrededor de lo latinoamericano- podrían encontrarse tesoros como las palabras del renombrado ixtlamatinime náhuatl Nezahualcóyotl (1402-1472, según la mayoría de crónicas): “Yo, Nezahualcóyotl lo pregunto: ¿acaso de veras se vive con raíz en la tierra? No para siempre en la tierra: Sólo un poco aquí. (...)Por fin lo comprende mi corazón: escucho un canto, contemplo una flor: ¡Ojalá no se marchiten!” (Dussel, Mendieta y Bohórquez, 256-257). Nezahualcóyotl, desde luego, no habla de “América”; para muchos, tampoco filosofaría; para otros tantos, el vínculo de sus elucubraciones con un pretendido Pensamiento Latinoamericano sería el mismo que el que este último sostendría con –por decir algo- las *Analectas* de Confucio: una sabiduría remota, sin solución de continuidad, sin transición efectiva en ninguna tradición filosófica, ni siquiera “latinoamericana”. Para ser francos, el estudio riguroso –i.e. con el debido entrenamiento en las lenguas respectivas, con un establecimiento consistente de un *corpus* textual, con un estudio amplio de lo que otras disciplinas aportarían, etc- de formas filosóficas (“latinoamericanas”) como esta, interrogadas a la luz de las nuevas concepciones de la vegetalidad y de la indigenidad de las que ahora disponemos, es un proyecto que se nos antojaba, como sigue siéndolo para nosotros, indispensable. Pero para el proyecto que nos ocupa, lo que se entrevé y podría denominarse como “pensamiento vegetal” de Nezahualcóyotl y de otros pensadores indígenas latinoamericanos (o abyayalenses como convendría escribir) precolombinos y posteriores, tanto como lo que seguramente no –es decir, lo que desafiaría la estabilidad o rebasaría los límites de lo “vegetal” e incluso de lo “indígena” como formas de pensamiento- excede en mucho las preguntas e hipótesis que quisimos desarrollar en esta tesis, además de invertir o de ir a contracorriente de la dirección en que se encaminan: en lugar de indagar una reaparición, rastrearíamos una presencia o verificaríamos una aparición; e indicar o corroborar “lo vegetal” o lo “indígena” de tal o cual momento o nombre del pensamiento o

la filosofía latinoamericana nunca estuvo dentro de nuestros intereses. A decir verdad, tal procedimiento, el de corroborar la presencia o el de extraer los indicios de este par de tópicos a lo largo de un conjunto tan vasto como heteróclito de producciones discursivas americanas sobre la realidad americana o, expresa y directamente, sobre lo americano —que irían, por mencionar dos de sus extremos evidentes, desde lo precolombino y lo cosmológico, desafiando de paso su carácter *escrito* o *textual*, hasta lo post- o decolonial y académico o teórico, problematizando incluso la legitimidad o la eficacia de estos campos-, no sólo se revelaría como un ejercicio ingente e irrealizable *de facto*, sino que, en cualquier caso, terminaría por valer lo que vale cualquier repertorio o inventario. Y, desde el comienzo, tuvimos claro que lo vegetal y lo indígena no nos interesaban como lemas o entradas en un listado eventualmente ilimitado de materias, y, sobre todo, tuvimos la intuición de que no aparecían en el Pensamiento Latinoamericano como temas.

Paulatinamente y a través de una investigación que desbrozaba así su camino, delimitando menos un *corpus* textual cronológico o genérico que un objetivo filosófico, y menos una tematización que una operación o, si se quiere, un empleo de lo vegetal y de lo indígena, llegamos al punto en que podíamos estenografiar en pocas palabras eso que recordábamos: se trataba del esfuerzo de darle forma a una filosofía propiamente latinoamericana mediante una cierta articulación de lo vegetal y de lo indígena. Este esfuerzo no se habría agotado en un pasado ya distante en la historia de las sino que estaría hoy reapareciendo (después de desaparecer), definiendo una actualidad del pensamiento para la cual la indigeneidad y la vegetalidad son cuestiones ineludibles. Entre aquel esfuerzo y entre esta actualidad habría una relación que establecer o interrogar filosóficamente.

3. Pensamiento Latinoamericano o la historia de cómo pensarse en mayúsculas

Por vaga que pueda antojarse, la palabra “esfuerzo” tiene para nosotros un valor decisivo y, de hecho, definitorio. Quienquiera que se haya interesado en la historia del pensamiento latinoamericano o de la filosofía latinoamericana está sin duda acostumbrado a preámbulos, precauciones, justificaciones, elaboraciones y, en algunos casos, hasta definiciones, más o menos consistentes de lo que habría que tener en mente cuando se habla del pensamiento latinoamericano o del Pensamiento Latinoamericano. Por ejemplo, Victoria de Caturla Brú, en un texto propedéutico de finales de los años cincuenta, resolvía la inveterada y casi obligada cuestión de la filosofía latinoamericana como particularidad de la universalidad de la filosofía, calcándola sobre el arquetipo del individuo y del género: “del mismo modo que tienen cabida las diferencias individuales dentro de una concepción genérica del hombre” (14). Como diferencia de esta filosofía individual, de Caturla Brú señalará en primer lugar un rasgo distintivo que no dejará de destacarse hasta en las historias y demarcaciones más recientes y que, además, ya ocupaba tan pronto como en 1908 un lugar de excepción en la presentación de la filosofía latinoamericana²; lo que la filósofa cubana denomina “proyección vital” de la filosofía latinoamericana, la “penetración del pensamiento abstracto en los repliegues de la vida concreta, humana, cotidiana” que identifica con Guillermo Francovich (15) se “debería a la actitud profundamente humana de nuestros intelectuales” (15). Particularmente, lo que abre el espacio para reflexionar sobre una filosofía *de* América Latina en lugar de una mera filosofía *en* América sería el hecho de que esa filosofía *es* un “producto

² En una comunicación presentada en París en 1908, Francisco García Calderón ofrece una especie de balance de la suerte de las ideas filosóficas (europeas, se sobreentendía, de ahí el tono de diario de viaje) en América del sur. Bajo el nombre de “Les courants philosophiques dans l’Amérique latine” García incluye entre sus cinco conclusiones una especialmente categórica, y duradera, como veremos: “Les idées philosophiques qui se sont imposées dans l’Amérique Latine ont eu généralement un côté social prédominant” (681). No sólo “el lado social” se habría vuelto “predominante” en América Latina, sino que allí esas ideas “constituent une sorte de pragmatisme, ou de pensée utile à la vie”. Ya veremos si esta “utilidad para la vida” equivale sólo a pragmatismo o si ahora, en la segunda década del s. XXI, el pensamiento “útil para la vida” identificado ya desde tan pronto por García como “Latinoamericano”, significa y puede servir para algo más.

social” y de que “el filósofo”, aquí, “es consciente de la misión social que le está asignada”(15). Además, en su presentación de una filosofía que sería aún filosofía, pero que sería ya otra filosofía, de Caturla destaca la particularidad del “factor geopsicológico”, “común a los pueblos de América Latina”, como “la infraestructura fundamental en la formación de su original concepción del mundo”, “concretado en lo telúrico”(15). La filósofa cubana se refiere incluso más explícitamente ya no a esta otra filosofía, o a esta filosofía otra, sino a otra Naturaleza y a otra relación con lo natural: “La naturaleza americana con sus dimensiones cósmicas da lugar a un concepto de la extensión y del espacio distinto del europeo, presidido éste por el sentido de la medida y la proporción” (16). El problema de la particularidad de la filosofía latinoamericana radicaría, por supuesto, en que la “naturaleza americana” tiene dimensiones distintas de las de la Naturaleza y extrañas para los conceptos europeos, pero quizás más en que el pensamiento o la inteligencia no puede hacer naturalmente lo que suele hacer con la Naturaleza, es decir someterla a una ley ajena: “Ante nuestra naturaleza, la inteligencia, ansiosa de someterlo todo a su propia legalidad, sufre el rudo impacto de lo insobornable que se le rebela y la anonada, estremeciéndose ante la grandeza y la indómita libertad de sus horizontes ilimitados”(16). Esa naturaleza “nuestra”, latinoamericana, determinaría una “geopsicología” particular, pero no bastaría para traducirse en una singularidad filosófica suramericana, puesto que habría que considerar otro componente necesario, que habría así que calificar de “etnogeopsicológico”: “Los aportes étnicos constituyen el ingrediente humano que se funde para producir nuevas combinaciones espirituales” (17). Un “mestizaje en gran escala”, conformado para la filósofa por “la unión” de “los pobladores blancos, occidentales” con “las razas indígenas” o, donde estas fueron de “menor caudal”, con “elementos de las culturas negras del África”, e incluso con las “corrientes asiáticas”, cuyo “sentido de la vida” “guarda muchos aspectos en común con los indios de América” (17), se reflejaría en una espiritualidad inusitada, signada también por la mezcla y la “combinación”, que se expresaría en *una* filosofía, la latinoamericana.

La expresión de tal “espiritualidad” particular suele ser el punto de partida de quien, con muy buenas razones, puede reconocerse como el más perseverante pensador de la cuestión del Pensamiento Latinoamericano, es decir de su existencia, de su definición, de su extensión y de sus señales particulares. Jorge J.E. Gracia se apoya en el filósofo y antropólogo argentino Risieri Frondizi para zanjar: “ (...) no ha habido en Latinoamérica ninguna filosofía original que haya sido la expresión genuina de las características espirituales de los latinoamericanos” (Gracia, J.E y Camurati, M. 1). Gracia subscribe la implacable sentencia de Frondizi, pero la sitúa en un momento específico: 1940. “El desarrollo de la filosofía en América Latina puede caracterizarse en dos vías: antes de 1910, puede describirse extensivamente como ideológica; de 1910 a 1940, puede caracterizarse como una reacción contra el positivismo”(1). Alrededor de la década de los 40 del siglo XX empezó, de acuerdo con las demarcaciones de Gracia, “la tarea de internalizar problemas, en lugar de simplemente tomar prestadas ideas y de seguir la dialéctica interna de estos problemas” (2), y así la filosofía latinoamericana se habría adentrado en lo que el filósofo cubano llama –retomando la periodización de Francisco Romero- “la normalidad filosófica” (2). El criterio o el epifenómeno de dicha “normalidad” consiste para ambos en la “originalidad” de “las contribuciones a la filosofía”; sin embargo, para Gracia, “en esa época no hay filosofía latinoamericana en el sentido de que América Latina desarrolle y mantenga una tradición filosófica autóctona basada en problemas que surjan de su propia dialéctica interna” (2). De hecho, según esta mezcla de panorámica y de definición, “incluso hoy [a finales de los 80 del siglo XX] todavía la filosofía latinoamericana se mueve en gran medida debido a estímulos externos: reacciona en lugar de actuar por sí misma” (2). Salta a la vista que lo que al comienzo parecía una historia sin sobresaltos, vertida en el molde de unos orígenes que desembocan, en este caso, en la apacible extensión de la “normalización”, es un drama que para Gracia todavía pone la existencia del pensamiento latinoamericano en juego: sujeto a dar fe de la “originalidad” de sus “contribuciones”, a comprobar lo “autóctono” de la “tradición” en que se apoya, a asegurar la “interioridad” de

su “propia dialéctica” y a acreditar la autonomía de su propia acción, siempre sospechosa de no ser más que “reacción”. Su historia –como sería evidente-, tanto como su presente –el agridulce “todavía” en el que escribe Gracia como historiador y filósofo- y seguramente su futuro, terminarían por equivaler para el pensamiento latinoamericano a una azarosa y ardua prueba de subsistencia o, incluso, de existencia.

El mismo Gracia, poco tiempo antes, esta vez en compañía de Iván Jaksic, había “planteado el problema” directamente y en términos masivos: “¿Hay filosofía latinoamericana?”. A través de un análisis del uso lingüístico de formas interrogativas como esa, explica que la pregunta “¿Hay x?” es invariablemente elíptica y, por tanto, polisémica, y que en el caso de la filosofía latinoamericana, filósofos como José Gaos, Eduardo Nicol, Leopoldo Zea, y Francisco Miró Quesada la habrían respondido como quien responde “¿hay leche?”. Es decir, filósofos como estos responderían “empíricamente”: identificaron lo que entendían por filosofía y encontraron pruebas de su presencia en Latinoamérica. “*Hay filosofía en América Latina*”, sería su respuesta. “Introduciendo problemas conceptuales”, la pregunta se entendería como “si es posible que exista o pueda existir una filosofía *peculiarmente latinoamericana*” (Gracia y Jaksic 15). Este es el sentido que para los autores y antologistas, Gracia y Jaksic, se expresaría como el “problema de la identidad filosófica latinoamericana”, ante el cual las posturas de los pensadores de América del sur se repartirían entre “universalistas”, “culturalistas” y “críticas” (16). El universalismo, en la exposición de Gracia y Jaksic, respondería, desde luego, no. La filosofía es la filosofía y no hay una entre varias. Las respuestas “culturalistas” se habrían dividido respondiendo no, cuando señalan que la “única filosofía que se ha practicado en la América Latina es importada” (19), y sí, al constatar que “algunas perspectivas filosóficas” “producidas” “en la América Latina” “pueden clasificarse como latinoamericanas” (19). Los autores califican como “críticas” las respuestas que “reaccio[nan] tanto en contra del universalismo como del culturalismo, aunque adopt[an] elementos de los dos” (19). Por un lado, estas perspectivas develarían que en lugar de filosofía

en Latinoamérica habría habido ideología, pues nunca habría “sido una empresa libre”. La continuación del *status quo* “en beneficio de ciertas clases sociales”, como en la Colonia con la escolástica, o en el “Porfiriato” en México con el positivismo, fue la razón de ser de una filosofía subyugada y espuria, que sólo habría de ser “genuina” bajo la condición de un “cambio en las condiciones sociales y económicas”. La verdadera filosofía latinoamericana sólo surgirá cuando la “explotación social” cese. Por otro lado, otras “posturas críticas” vincularán el advenimiento de una auténtica filosofía latinoamericana a la “validez” (científica) de sus hallazgos. Gracia y Jaksic asientan este esquema tripartito no sólo para soportar su propia respuesta (un sí y no, “como toda buena respuesta filosófica”⁽²⁵⁾ –dirán–), y para sistematizar las respuestas de los más connotados pensadores latinoamericanos desde el argentino Juan Bautista Alberdi hasta Enrique Dussel y Francisco Miró Quesada, sino también para organizar la producción filosófica de esta misma tradición. A nuestro juicio y para los objetivos de nuestro trabajo, discutir la validez o el acierto de las categorías de los antologuistas³ es mucho menos importante que la constatación que se deriva de su aplicación: el pensamiento filosófico latinoamericano podría distinguirse por su trabajo sobre “la identidad cultural” de la que deriva o a la que procura conducir, por ocuparse de lo latinoamericano como origen o destino identitario.

Aunque mucho menos sistemático, Carlos Beorlegui (2010) también hace de la “identidad”, o de la consideración filosófica de la “identidad” latinoamericana (a menudo “iberoamericana” en la pluma del español), el común denominador de los “pensadores iberoamericanos más significativos” (25). Como justificación del subtítulo de su trabajo - “una búsqueda incesante de la identidad”-, Beorlegui aduce: “considero que ese empeño es

³ Alrededor de veinte años después de este par de trabajos, Jorge J.E. Gracia (2008) retoma y ratifica esta tripartición, esta vez para conducirla al fundamento de su tesis principal, según la cual, el pensamiento latinoamericano, o la “*Latino Philosophy*” como aquí lo denomina, representaría una “Filosofía étnica” (“*Ethnic Philosophy*”) (139). El “Latino” sería un *ethnos* y su filosofía, por consiguiente, sería la filosofía del pueblo latinoamericano.

el que empuja en gran medida a los pensadores iberoamericanos más significativos, incluso antes de la emancipación política de España y Portugal. Al menos así ha sido en los pensadores que forman parte de la tendencia americanista, la que he seguido con más atención” (25). El español es consciente de que no todas las obras del pensamiento filosófico latinoamericano contemplan como objeto la “latinoamericanidad”, pero insiste en que la historia de la filosofía latinoamericana sería efectivamente reconocible como tal -como historia. De la filosofía. Latinoamericana- en la progresión –“incesante”- de una búsqueda en pos de una identidad filosófica singular: “he dado preeminencia sobre todo a la línea de pensamiento que se ha solido llamar *americanista*, esto es, la que entiende el filosofar como un ejercicio de reflexión que abarca necesariamente la propia circunstancia del filosofar, y por tanto se preocupa de la identidad de lo latinoamericano y de los rasgos de una filosofía propiamente americana o latinoamericana” (28. Cursivas del original). Cabría preguntarse seriamente si habría posibilidad de hacer una historia del pensamiento filosófico latinoamericano privilegiando alguna otra “línea”; si los trabajos filosóficos –existentes, por supuesto, en América Latina- “despreocupados” de tal “identidad” y de tales “rasgos” serían suficientes para merecer o justificar una historia, y, sobre todo, si esta “historia” sería la del “pensamiento latinoamericano”; si, en resumen, habría alguna historia por hacer del pensamiento latinoamericano que no fuera la historia de un “americanismo” filosófico. A nuestro juicio, la revisión de las empresas historiográficas que se han aplicado al pensamiento filosófico de Latinoamérica pone en evidencia que prescindiendo de este “americanismo”, de esa “identidad cultural” o de aquella “espiritualidad” particular, la historia del pensamiento latinoamericano se desvanecería por simple sustracción de materia.

De las presentaciones históricas de de Caturla, de Gracia y de Beorlegui, de estas tres aproximaciones, diversas en tono, en miras y en momento, más o menos explícitas, de la cuestión de “¿qué es la filosofía o el pensamiento latinoamericanos?”, es posible sacar en claro que la fórmula “pensamiento latinoamericano” puede escribirse en mayúscula no sólo

en razón de los nombres y obras, canónicos en efecto, presentes en esas y en otras historias, sino, en primer lugar, por denominar propiamente eso que, por nuestra parte, hemos llamado un “esfuerzo” –el “empeño” del que Beorlegui escribe la historia-. Al escribir Pensamiento Latinoamericano –en mayúsculas- hacemos alusión, desde luego, a cierto canon fácilmente reconocible en historias, discusiones y otros espacios institucionales, pero, sobre todo, al esfuerzo de fundar una filosofía sobre un suelo o fundamento “latinoamericano”, de establecer “lo latinoamericano” filosófico, de determinar un cierto “latinoamericano” para o desde la filosofía o de producir una “América Latina” para *su* filosofía. Una vez más: juzgamos inútil valorar este esfuerzo o cuestionar sus bases y su eficacia; el tiempo de poner a prueba la autenticidad, la validez, la originalidad, o la mera existencia de Latinoamérica en la Filosofía, a nuestro juicio y para la investigación que nos proponemos, ha quedado irremediablemente –y por fortuna- atrás. Emplear las mayúsculas para “Pensamiento Latinoamericano” es afirmar su existencia en otro tiempo: no se trata de alzar la voz o de agrandar los gestos para que se le acepte, reconozca o justifique, sino de aludir a una apuesta filosófica con contornos distintivos que ha tenido efectivamente lugar en la historia de las ideas y de la filosofía. Y cuyo tener lugar –aun hasta el momento, debería añadirse- es la cifra o el nombre propio de una historia: la del pensamiento latinoamericano en busca de afirmarse como Pensamiento Latinoamericano. Porque todavía la historia de lo que quiera que pretendamos o que esperemos entender por pensamiento latinoamericano es indisoluble de aquella historia pasada en la que este concentró sus esfuerzos filosóficos en cuestionarse o en realizarse en cuanto Pensamiento Latinoamericano. Quizás la historia del pensamiento latinoamericano, es decir, de todas las obras del pensamiento, no sólo filosófico, producidas en Latinoamérica que no la contemplan ni como objeto ni plantean su relación con ella como problema, esté aún por escribirse, y quizás ya no sea la historia ni del “pensamiento” ni de “Latinoamérica”, pero en cualquier caso el Pensamiento Latinoamericano, ese momento, movimiento, constelación, fase etc. –esa disposición epistémica- reconocible por el esfuerzo

de hacer que la filosofía diga, piense o hable en nombre de, Latinoamérica, ocupará en esa eventual historia un lugar claro y seguramente prominente. Al menos cronológicamente, ese Pensamiento Latinoamericano se extendería y se reconocería como predominante desde finales del s. XIX hasta la última década del s. XX. Y quizás esa historia por venir, en la que el Pensamiento Latinoamericano figurará como un momento pasado del pensamiento latinoamericano, tenga que volver a escribir resurgimientos, reapariciones, desplazamientos o metamorfosis del Pensamiento Latinoamericano.

4. Apariciones, reapariciones, desapariciones

Esta tesis doctoral no pretende ser otra historia del Pensamiento Latinoamericano ni ofrecer los prolegómenos o avanzar los primeros pasos de aquella historia del pensamiento de América del sur que todavía está, ya no sólo por escribir, sino por delimitar, situar y, a decir verdad, incluso por nombrar (¿pensamiento? ¿filosofía?... ¿América? ¿Latina? ¿del Sur? ¿de Abya Yala? ¿de Indoamérica? ¿de Nuestramérica?, etc...). Pero sí tomamos, más que como punto de partida, como impulso inicial, la hipótesis –la intuición, más francamente– de que la historia del pensamiento filosófico, ya no sólo la del latinoamericano o la de lo que a menudo se distingue bajo la etiqueta de “*World Philosophies*”, empieza a escribirse de otro modo, o a tomar otro rumbo, en el que la conjunción del plural o de lo plural con la noción de “Mundo” ya no es sinónimo de “margen” o, simplemente, de “otro”. Más precisamente: si lo indígena y lo natural o vegetal estaban destinados en el Pensamiento Latinoamericano a engendrar o a desatar una filosofía idiosincrática, que se desplegaría, *eo ipso*, no sólo como otro pensamiento sino como pensamiento otro, hoy la reconfiguración y la reconcepción de este par de nociones están definiendo tanto otro mundo para el pensamiento como otro mundo del pensamiento; otra relación con el mundo y otra geografía de voces y perspectivas

que desplazan los perfiles mismos (y los tradicionales) de quienes *piensan* y de aquello sobre lo que lo hacen.

Jacques Derrida, en uno de sus libros de 1967, en ese *De la grammatologie*, que vemos desde hoy como un hito, de esos que abren una posteridad irreconocible sin ellos, demostraba la necesidad de una nueva ciencia, la “gramatología”, demandada por “el advenimiento de la escritura”, acontecimiento central, en un “mundo irreductiblemente por venir que se anuncia en el presente más allá de la clausura del saber” (*monde irréductiblement à venir qui s’annonce au présent, par-delà la clôture du savoir*) (14). Tantas veces acusado de “textualista”, Derrida demuestra, al menos en este libro, la transformación –la deconstrucción–, “en la historia y en el mundo”, del Ser en “el ser/estar escrito” (*l’être écrit*) (31), por medio de una fórmula célebre, reiterativa: “*Tout se passe comme si*”, “todo está pasando como si”. Para Derrida, en 1967, “todo esta[ba] pasando como si” el estar ahí de *lo que es* se abriera a un ser/estar más allá, cuyo nombre y entidad consisten en el “ser/estar escrito”; “todo estaba pasando como si” “escritura” empezara a ser el nombre y la entidad del Ser. Para nosotros, a comienzos de 2020, “todo está pasando como si” aquello que “adviene” en este “mundo irreductiblemente por venir [en este mundo en el que el porvenir está irreductiblemente en juego, añadiríamos hoy] que se anuncia en el presente más allá de la clausura del saber” demandara ya no una gramatología, sino una “fitomultinaturología” reclamada por la articulación de lo que Michael Marder llama “ser vegetal” (*vegetal being*) con lo que Viveiros nomina “multinaturalismo”. Ahora bien, para nosotros, en la ocasión particular de esta investigación, “todo está pasando como si” el indio y la planta del Pensamiento Latinoamericano, es decir la inclusión o la modulación de lo indígena y de lo vegetal como formas o conceptos cardinales del pensar, estuvieran reapareciendo.

Nuestro capítulo primero es la prueba de que no sólo esta “reaparición”, la de lo indígena y de la planta, sino la reaparición en general, o cierta lógica del reaparecer, jugaba desde muy

pronto un papel esencial en la definición de la unidad o de la identidad de la “América meridional”, como la llama preferentemente Simón Bolívar en su celeberrima *Carta de Jamaica*, a la que leemos con un detenimiento particular. Esta *Carta*, a la que en un primer momento nos habíamos dirigido para ilustrar marginalmente una concepción especialmente influyente de lo “meridional” o “suramericano”, en la que Bolívar pasa rápidamente por “lo indio” en pos de la “unidad” del “Emisferio de Colón”, nos tenía una sorpresa reservada. Calificada casi universalmente desde el momento de su publicación de “profética”, la epístola de Bolívar a un curioso extranjero angloparlante, tiene un tema central: más que del futuro de América, se trata de lo suramericano como futuro; más precisamente, como futuro imposible: lo latinoamericano no dejará de ser lo que no será, será, desde el principio y para siempre, lo que no es lo que es. Ya con esto bastó para tomarnos más en serio esta reflexión bolivariana, que leímos al principio muy rápido por el exceso de incienso –por el fetichismo, casi- que la ha rodeado. Al descubrir que el párrafo que más nos interesó de ella había reaparecido después de doscientos años, que había permanecido ilegible casi desde su publicación hasta finales del siglo XX, y que en él Bolívar sentencia precisamente: “el tiempo de las apariciones ha pasado (...)” tuvimos la sensación de que para nosotros, impulsados por las “reapariciones”, esta *Carta* nos serviría de brújula (o de laberinto) y de que nos hablaba al oído. Con respecto a la “unión de la América del Sur”, como se nos enseñó desde los primeros años de la escuela, Simón Bolívar, Libertador, fue pesimista, y esta carta dice bellamente su pesimismo; pero sobre lo latinoamericano, esta carta plantea abismalmente un fatalismo mitológico o filosófico: lo latinoamericano ya habrá sido eso que no podrá ser. El “tiempo de las apariciones” que para él ya había “pasado” era –y es, en nuestra lectura- el tiempo de la aparición de lo latinoamericano. Si “Quetralcohuatl”, como Bolívar escribe el nombre que nosotros escribimos “Quetzalcóatl”, en cuanto profeta y unificador de lo verdadera y libremente latinoamericano, aunque reaparezca ya no aparecerá, es justamente

porque como encarnación de lo latinoamericano ya aparecerá como “Ynpostor”, no dejará de no poder aparecer.

De esta forma, en nuestro camino hacia la delimitación en el Pensamiento Latinoamericano de lo indígena y lo vegetal que estaría hoy reapareciendo, tuvimos que detenernos, a despecho de nuestras expectativas, en lo latinoamericano como desaparición, reaparición, desaparición, como futuro imposible. La relación singular de América con el futuro le sirvió a Hegel para declararla excluida connaturalmente del saber filosófico, para él esencialmente definido por *lo que ha sido*. Nosotros descubríamos en Bolívar otra relación esencial de la América del sur con el futuro –que sólo Nietzsche nos podría ayudar a considerar-, tan particular y tan íntima que alteraría la propia concepción del futuro: lo latinoamericano, como eso que ya no podrá ser, supondría la producción de un porvenir de lo que no puede ser, una redefinición o una recomposición de la forma del futuro. Fuimos a Bolívar buscando su tratamiento de aquellos dos rasgos distintivos de lo latinoamericano y encontramos, gracias a Nietzsche, un tiempo: lo latinoamericano como tiempo de lo *efectivamente imposible*.

Dándole radicalmente la razón a una prolongadísima tradición que bautizó con el otro nombre de “Carta Profética” a la *Carta de Jamaica*, y siguiendo la línea de ese tiempo singular al que Bolívar encadenaba el destino de Suramérica, nos concentramos en el carácter “profético” de esta misiva. A ese respecto, no tanto sobre el género profético como sobre la naturaleza de un tiempo producido proféticamente, recurrimos a Giorgio Agamben, quien seguramente es el pensador que más exacta y expresamente se ha dedicado a esta temporalidad *sui generis*, con el resultado inesperado (una sorpresa más) de dar con otra aparición inesperada. Quizás la más determinante para la tesis que estamos presentado. Interesados en la que no podía ser más la aparición, que ya era o habría de ser la *des-aparición* de lo indígena y lo vegetal en el Pensamiento Latinoamericano y en la actualidad, nos encontramos no sólo con lo latinoamericano como porvenir de lo efectivamente imposible,

sino con un devenir proféticamente instruido del tiempo. Un tiempo devenido “nosotros”, convertido en lo que Agamben llama, en cursivas, “*noi stessi*”, “nosotros mismos”. En nuestra búsqueda de lo vegetal y lo indígena a lo largo y ancho del Pensamiento Latinoamericano, como dándole la razón a la profecía bolivariana, empezamos a percibir con cada vez mayor insistencia y claridad la aparición o la invocación de un “nosotros”. Como si también para nuestra tesis lo indígena y lo vegetal latinoamericano *des-aparecieran* en el “nosotros”. O en cuanto “nosotros”. Como si, en efecto, este par de nociones o de figuras hubieran sido esencialmente en el Pensamiento Latinoamericano formas de decir “nosotros”. Y estuvieran reapareciendo hoy como tal, como la necesidad de formular o de producir un “nosotros”, otro “nosotros” para el pensamiento; una “nostreidad” filosófica, para decir y concebir la filosofía, estaría hoy en trance de aparecer (y de des-aparecer como puramente, específicamente, marginalmente, “otramente”..., latinoamericana).

Tal hipótesis se convirtió, desde entonces, en nuestro objetivo, más que en nuestro objeto, de investigación. Y el desarrollo de ella, por tanto, preside y se encuentra en la totalidad del presente trabajo, como se leerá particularmente en nuestras conclusiones. Ahora mismo corresponde volver a aquel destino imposible que Bolívar asignó a lo latinoamericano, y que nos puso en dirección al punto crucial y estratégico en el que nos detenemos en nuestro capítulo segundo.

Crítica a la razón latinoamericana, de Santiago Castro-Gómez, publicado en 1996, marca el punto crucial en el que no sólo el Pensamiento Latinoamericano, sino su condición de posibilidad, *i.e.* la existencia de lo latinoamericano, habrían llegado a su fin. Esta obra importante no se limitaría a cerrar el capítulo del americanismo filosófico, sino que además revelaría que ni este, ni América Latina, ni lo latinoamericano, tuvieron efectivamente lugar. Y lo que es más: demostraría que nunca habrían podido tenerlo; lo “latinoamericano” habría sido, desde siempre, imposible. Dos tesis explican el impacto y el momento de la *Crítica*

Castro-Gómez. La primera podría sintetizarse, gracias su declarada deuda foucaultiana, en: lo latinoamericano no sería nada menos -y sobre todo nada más- que el producto de un archivo. La segunda, la que preside la integralidad del libro, podría estenografiarse con dos términos: lo latinoamericano y el “afuera”, y debería articularse en la conclusión de que lo latinoamericano, entendido como Otro, nunca dejó de ser un falso afuera. La alteridad latinoamericana encarnaría un afuera fallido. Estamos a finales de los años noventa; hay que entenderlo para entender que Castro- Gómez reemplace “latinoamericano” por “postmoderno” para obtener la fórmula del “verdadero afuera”. A las puertas del siglo XXI, seguiría imperando la profecía de Bolívar; una vez más lo latinoamericano habría sido, era, y será, sinónimo de lo imposible. “Ynpostor” para Bolívar, falso Otro y falso afuera, para el filósofo colombiano.

Para Castro el tiempo de lo Otro habría pasado ya. Todas las declinaciones de la alteridad estarían apesadas en lo más interior de un adentro discursivo. Nuestro capítulo segundo examina y sigue sus argumentos en detalle. ¿Pero si lo Otro hubiera podido efectivamente salir? ¿Si la latinoamericanidad, e incluso el latinoamericanismo, no se hubieran agotado en afirmar una identidad satelital, regida para siempre por la ley del eurocentrismo? ¿Si el afuera (postmoderno, para Castro-Gómez) no fuera ya o no hubiera sido del todo la *Aufhebung* o el punto de mira crítico de la alteridad? ¿Y si esta segunda década del siglo XXI, marcada por lo que ha dado en llamarse “Antropoceno”, pusiera en evidencia que incluso el afuera puede ser alterado, que estamos presenciando el despliegue de *otro* afuera? Para tratar estas cuestiones con el cuidado debido, decidimos poner en diálogo a Dipesh Chakrabarty con el filósofo colombiano. Ambos cercanos en el terreno de las reflexiones post- o decoloniales, se habrían separado de extremo a extremo en relación con el destino y los avatares de la alteridad. Para el historiador indio esta, del “Antropoceno”, corresponde a “otra imagen de la humanidad”, “otra”, en primer lugar, en relación con la historia de alteridades que el recorrido de los estudios postcoloniales han permitido reconocer y promover en contra “la

humanidad misma, hegemónica”. Un “humano no-humano”, como lo llama Chakrabarty, estaría siendo hoy no sólo otro Otro, sino que estaría afuera, afuera incluso de la historia y de la existencia humana. En contra del filósofo colombiano, el historiador indio señala la llegada de otro tiempo para lo Otro. Chakrabarty en sus trabajos más recientes es consistente en identificar este nuevo Otro como una “fuerza geofísica” o “geológica”. Nosotros, por nuestro lado terminamos ese capítulo preguntándonos si tal exterioridad emergente, esta nueva metamorfosis de la alteridad, esta inopinada “humanidad no-humana”, no podría comenzar a concebirse como una “fuerza selvática”. El historiador habría triunfado al explicar el cambio climático, una *alteración*, mediante lo “geológico-humano” como “fuerza”. ¿Pero no sería la reaparición de aquel par de “otros”, de lo vegetal y de lo indígena, en las reflexiones y pesquisas de estos tiempos, una evidencia de la *transformación* de nuestra “humanidad” en otro “nosotros”? Chakrabarty, como es bien sabido, pone de manifiesto la urgencia de que el discurso histórico desarrolle un “nuevo sentido”. Según nuestra lectura, esto equivale a la extensión de una nueva sinestesia para percibir otra manera de hacerse de la historia, otro sentido del “nosotros” para una historia que empieza a ser nuestra en sentidos inusitados.

Nuestro capítulo tercero comienza por la interrogación de esa transformación sinestésica (de la sensibilidad histórica, de la subjetividad que reconoce una historia como suya, de lo humano como sujeto de otro sentido de la historia, etc.) requerida por el advenimiento de este otro tiempo para lo Otro. Roberto Kusch, representante preeminente del Pensamiento Latinoamericano y portavoz más explícito de la inclusión de lo vegetal y, más caracterizadamente, de lo indígena en un pensamiento originario, y –sobre todo- original, de América del sur, confirmó el descubrimiento con el que nos habíamos topado ya en nuestro primer capítulo: “lo indio”, como él lo llama, y su “demonismo vegetal” convergen en el modelamiento de una voz, una persona o un sujeto filosófico particular, un cierto *cogitamus* distintivamente latinoamericano. Un “pensamos” que, para Kusch, “hiede” a indio, y que

huele; un “nosotros” que huele a Latinoamérica y la huele antes de y para pensarla. El sentido de América Latina no podría ser ya simplemente pensado; otro sentido, necesario para pensarla y para pensar desde ella, resurge –por lo indio- como condición. No tanto o no sólo el olfato, sino el “nosotros” como otro sentido para pensar. El pensar latinoamericano como pensar sintiéndonos “nosotros”, a partir de ese sentido (de esa “sensación”) tan especial como extraña para las empresas filosóficas predominantes en la tradición occidental, requeriría, como el saber histórico para Chakrabarty, una metamorfosis sinestésica. En el caso puntual de Kusch, un pensamiento que huele a “nosotros”.

Si, como hemos visto, esta búsqueda de lo vegetal y de lo indígena en el Pensamiento Latinoamericano, desde sus primeros momentos, nos conducía con una insistencia reveladora a un “nosotros” fundamental, a una instancia nóstrica irreductible en lo latinoamericano, su pensamiento y su esfuerzo, la propuesta kuscheana de articulación de lo indo-vegetal en una filosofía propia de América mostraba, en contra de las apariencias y de las lecturas que su propio trabajo tan particularmente ha promovido, lo indio no representa solamente ni una herencia, un repertorio, ni una diversidad lingüística y cosmológica lista para insertar en un pensamiento que merezca proclamarse como latinoamericano, sino, en primer lugar, una necesidad, singular, e idiosincrática para Kusch, de que la filosofía de América Latina se diga en otra primera persona, la del plural. Tal como decidimos no hacer pasar por encima de Bolívar los intereses de nuestro proyecto, así tuvimos que hacerle caso a Kusch. Si, incluso en su persistente y prolongado trabajo antropológico y filosófico encaminado a postular un pensamiento libre y genuinamente latinoamericano a través de un trabajo de reflexión centrado en los pueblos indígenas y en lo que denominó el “Paisaje” americano, lo que aparecía en su obra era el esfuerzo, no tanto de decirnos, latinoamericanos, en una filosofía, como de dar la voz, por primera vez, a un “nosotros” filosófico de Suramérica, teníamos, por nuestra parte, que preguntarnos seriamente: ¿lo que estaría reapareciendo hoy del Pensamiento Latinoamericano, más que lo indígena y lo vegetal, sería,

acaso, este esfuerzo o esta necesidad de una filosofía que se pensara y se dijera en “nosotros”?

5. Pensar de Latinoamérica, pensar hoy, pensar del nosotros

Si bien a partir del capítulo tercero esta pregunta se convirtió en nuestra hipótesis cardinal y nuestra atención en lo sucesivo se centró ya no en la presencia de lo vegetal y de lo indígena sino en el “nosotros” que promulgaban, convocaban o buscaban hacer aparecer, nuestra tesis no propone con ello una resolución del problema: a nuestro juicio “nosotros” no representa la síntesis de aquel par de nociones elementales para la latinoamericanidad, ni tampoco equivale a una especie de elevación conceptual del inveterado y espinoso tema del mestizaje en Latinoamérica. En realidad dudamos de que “nosotros” se limite a nombrar la mezcla de lo “ab-origen” con lo europeo y de hecho constataremos que “nosotros” no es el pronombre de reemplazo para un “nosotros, los mestizos suramericanos”, llamado a subsumir la indígena como diferencia originaria de América del sur. Tampoco proponemos entender indígena y vegetal cuando escribamos “nosotros”. En resumidas cuentas, aunque en el avance de nuestra investigación el objeto se haya transformado en aquel “nosotros”, descartamos que este sustituya o sintetice la vegetalidad y la indigeneidad concebidas por el Pensamiento Latinoamericano. Por decirlo muy simplemente, la reaparición en la que nos concentramos en esta ocasión es la de la búsqueda de una configuración filosófica (según, después o a partir de la del Pensamiento Latinoamericano) que empiece por –y que no deje de– decir “nosotros”.

Kusch, así, nos puso en otra dirección, ya prevista en el tiempo profético de Bolívar, y nos llevó a preguntarnos: ¿que “nosotros” olamos es sólo necesario para pensar latinoamericanamente? O, como lo percibimos por nuestra parte, ¿Kusch apunta hacia un funcionamiento sinestésico más general, que habría que tener en cuenta para la definición de

un “nosotros” filosófico, no sólo latinoamericano? Además, ¿esa sensación o experiencia del “nosotros” que, como arriesgamos allí, no agrupa en español “nos” y “otros” en vano, sino que parecería hacerlo como legado de una disposición distintiva en las lenguas amerindias de complejizar las relaciones “incluyentes” y “excluyentes” de la primera persona del plural, no sería la misma que el pensamiento contemporáneo busca articular con más o menos éxito en un “nos-otros” post- o transhumano? Y en términos más acotados: ¿no valdría la pena ensayar hoy este “nos-otros” como nombre o idea para concebir el “quién” por el que pregunta Eduardo Viveiros de Castro después de haber elaborado su propuesta de multinaturalismo amazónico?.

Esta pregunta, en nuestro capítulo cuarto, organiza la lectura detallada que allí adelantamos de dos trabajos mayores del antropólogo brasileño. Viveiros de Castro, en *Métaphysiques cannibales*, por un lado, establece la que podría leerse como teoría del Ser que prefiguraba la “ontología virtual” esbozada desde sus primeros trabajos etnográficos. En calidad de *teorización ontológica*, es decir de exposición de la cuestión del Ser y sus concepciones a los problemas y aporías de una mirada que ya no es sólo un punto de vista, estas *Métaphysiques* cumplen su cometido, al alterar el eje fundamental Ser-ver-decir, tocando la carne misma o el cuerpo mismo de *lo que es*. Estas *Metafísicas caníbales* representan para Viveiros un *Gedankenexperiment* ¿Experimento de qué?. Lo que el pensamiento debería experimentar es que “los indios piensan exactamente “como nosotros”, pero... también... lo que piensan, es decir, los conceptos que se dan, son muy diferentes de los nuestros, y por lo tanto, que el mundo descrito por esos conceptos es muy diferente del nuestro.”(160). Y la definición explícita de *Métaphysiques cannibales* del “problema filosófico” central del pensamiento amazónico radica precisamente allí: “Lo que esas personas [animales y otros no-humanos provistos de alma] ven (...) –y por tanto eso que son en cuanto personas- constituye precisamente el problema filosófico planteado por y para el pensamiento indígena” (21). Ese

libro importante puede leerse, entonces, como la elaboración (deleuziana) de justamente eso: de “*lo que esas personas ven*”.

Pero, por otro lado, la cuestión, también primordial y relativamente desatendida, de “eso que son en cuanto personas”, excede el marco metafísico de Viveiros, y en nuestra opinión, ocupa el lugar central de otra obra suya y de la filósofa Déborah Danowski. *Há mundo por vir?*, cinco años después, demostraría que la única experiencia importante del multinaturalismo no es la de que “los indios *piensan exactamente “como nosotros”*” –tema de las *Métaphysiques*–, sino, quizá sobre todo, la de que “los indios piensan exactamente “*como nosotros*””. Danowski y Viveiros responden la pregunta formulada en su título y condensan este “nosotros” con lo que ellos llaman “el pueblo que falta” (“*o povo que falta*”(126)). Podría decirse que ante la pregunta capital de “*Há mundo por vir?*” este libro contesta: *Há (um) povo por imaginar*. Las conclusiones de esta reflexión compartida entre la filósofa y el antropólogo son manifiestas a la hora de poner el foco en otro lugar: el “fin”, es decir estos tiempos, para ellos es sinónimo de la “necesidad de imaginar”, ya no “um *novo mundo* em lugar deste presente”, sino “um *novo povo*; o povo que falta”(159), un “nos-otros”. Otro “nosotros” por imaginar, por concebir.

Otro nosotros para hablar filosóficamente desde Latinoamérica y más allá; otro nosotros, urgente ahora, en el fin del presente encadenamiento de “mundanidad” y “humanidad”, aparecía allá como esfuerzo y proyecto donde aparecían lo vegetal y lo indio, y aparecen aquí, con lo “amerindio”, como “multiplicación” del mundo y único porvenir. ¿Y lo vegetal, aquí y ahora, en qué se ha transformado?. Nuestro capítulo quinto responde, con Michael Marder, en un análisis minucioso de su *Plant-thinking*: lo vegetal se ha convertido hoy en la transformación misma, en el devenir mismo, lo cual equivale a decir que ha devenido “nosotros”.

Uno de sus más recientes análisis sobre lo vegetal deja claro, en contra de las ideas recibidas, que el pensamiento vegetal no equivale al pensamiento de la Planta o de las plantas (o de

alguna instanciación correspondiente a la *Urpflanze* imaginada por Goethe)-, o a identificarse, mediante alguna manera de pensar, imaginaria o simbólicamente con o en “lo plantar”, o con alguna otra abstracción que dé cuenta de la diversidad sin número, ni idea, de las plantas. Este es el núcleo de un breve artículo : « Vertimus : Dix thèses sur le devenir-plante » (2020). Allí, a través de un sistema de diez tesis, la metamorfosis que “esta vida (vegetal) es” según su libro *Plant-thinking*, da un nuevo giro, se vuelve otra forma: el giro, el volverse, la metamorfosis, de lo vegetal, que antes se enunciaba en la impersonalidad del “eso/ello”, ahora sólo podría concebirse en la impersonalidad, o mejor, en la ilimitación personal –como Émile Benveniste nos permitiría llamarla- del “nosotros”. Así como la naturalidad de la naturaleza es vegetalidad, el devenir del “volverse” (algo o nada) se convierte en vegetal, es decir, en “forma viviente de alteración de la forma” (197). Esa tesis, primera, afirma, por un lado, el devenir como *forma viviente* –i.e. como forma de alterar incluso su forma de devenir- y, por otro lado, la metamorfosis como conversión del “devenir-nosotros” en devenir: “deviniendo-planta, deviniendo-vegetal, nos volvemos (*vertimus*) una metamorfosis, devenimos el devenir” (*Devenant-plante, devenant-végétal, nous tournons (vertimus) en une métamorphose, devenons le devenir* (197)). Deviniendo-nosotros (deviniendo-plantas, segunda tesis), el “nosotros” mismo se convierte en forma viviente de la metamorfosis: “nosotros” es en quien nos convertimos (yo, ella, ustedes...) al devenir-planta. Nosotros mismos, el “nosotros”, *es* aquello que está en vías de ser o de no ser; *somos* (no yo, no ella, no ustedes...) la forma en que el devenir altera su propia forma, es decir, la forma en que el devenir vive – y muere-. Michael Marder nos permite acercarnos a un aspecto esencial del “nosotros”: yo, ella, ustedes... no podemos reemplazar al “nosotros”, o más precisamente: yo, ella, ustedes, etc. no llegan al nosotros por un *cambio* de voz o de persona. Nos convertimos, *devenimos*, nosotros. Yo, ella, ustedes... cambio, cambia, cambiamos. Nosotros devenimos nosotros, el devenir se convierte, convirtiéndonos, en nosotros. Nosotros somos en devenir, somos nosotros deviniendo: al devenir somos el nosotros que el devenir es.

Ahora estamos frente al punto nuclear que, en nuestra opinión, recubre una cierta definición de eso de lo que es pensamiento el *Plant-thinking*. En el “nosotros”, en el juego entre la planta y la vegetalidad o entre lo “plantar” y lo vegetal”, se juega también la diferencia entre el cambio y la metamorfosis, entre el cambio y el devenir, entre la *metamorfosis* y la *metabolè*, y entre, respectivamente, espacio y tiempo. Como se ve, a pesar de su brevedad, la riqueza y la complejidad de este texto exigen la minuciosidad con que lo leemos en nuestro capítulo. A fin de cuentas, gracias a él, la socorrida etiqueta de “Pensamiento vegetal”, al menos cuando haga referencia al trabajo de Marder, debería empezar a recubrir problemáticas precisas y redefinidas de acuerdo con las mencionadas distinciones. Así, como lo establecemos en nuestra interpretación, el título de aquel libro inaugural, *Plant-thinking: a philosophy of vegetal life*, debería empezar a entenderse como “Plant-pensamiento: una filosofía del tiempo viviente”, quizá como “Pensamiento metamórfico: una filosofía del metabolismo”, o aun: “Pensamiento del tener lugar: una filosofía de la dislocación (trans-yección) temporal”. De modo menos abstracto como: “Pensamiento-transformación: una filosofía de la vida asociativa (o común)”o, al final, más precisamente: “Pensamiento-planta: una filosofía de la vida del “nosotros”, de una vida metamorfizada por el encuentro con las plantas y metabolizada en el tiempo vegetal; es decir, una vida (vuelta en) irreductiblemente *nuestra*.

Después, entonces, de esta reaparición del “nosotros” tras la desaparición de la planta como objeto único o privilegiado del pensamiento vegetal, de esta metabolización de la figura vegetal como forma en la pluralidad irreductible del “nosotros” como tiempo, como hacerse sensible del tiempo; después, en pocas palabras, de establecer la imposibilidad de un pensamiento vegetal que no sea pensamiento del “nosotros”, volvimos al Pensamiento Latinoamericano, esta vez con el propósito definido de escudriñar su trabajo sobre sí mismo como pensamiento del “nosotros”.

6. Nosotros, vida, filozofía

Arturo Andrés Roig, en nuestro capítulo sexto, es el nombre propio que nos permite seguir de cerca una pregunta decisiva: ¿cómo empezar por pensar desde el “nosotros”? Puesto que la apuesta de Pensamiento Latinoamericano, y más precisamente de Roig, nunca fue simplemente cómo pensar el “nosotros”, cómo hacerlo objeto de pensamiento, sino cómo llevarlo a la posición de sujeto, de sujeto filosófico, “empezar por pensar en “nosotros” significa empezar otra filosofía o recomenzar la filosofía misma. El filósofo argentino es consciente de ello: su travesía en pos de una “*subjetividad*” en (o para) la filosofía latinoamericana, más allá de la conocida *subjetividad*, así lo comprueba. Ahora bien, su conocida noción de “a priori histórico” es prueba ya no tanto de esa conciencia, sino, a nuestro juicio, más de la dificultad de tal comienzo o recomienzo. La disolución del “nosotros” en el “a priori histórico” cristaliza cómo la promesa roigueana inicial en su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* de develar una filosofía originada en el nosotros, en un nosotros, en el nosotros latinoamericano, (y la promesa de, quizás, desatarla, de ponerla en acción), acaba convertida en la declaratoria de lo histórico-social como *principio* –como comienzo y matriz- de todo pensamiento filosófico. ¿Defecto o incapacidad de Roig? No lo creemos. Se trata, para nosotros, de atender a una suerte de exposición efectiva de la dificultad de la reflexión filosófica para “comenzar”, para tomar “como punto de partida” el nosotros y, quizás sobre todo, la particularidad de un nosotros para la filosofía latinoamericana. De una dificultad, ya no de Roig ni del pensamiento latinoamericano, sino del discurso filosófico para hablar del nosotros sin predicar lo social o lo histórico de alguna modulación del sujeto. ¿Acaso la filosofía ha logrado decir nosotros como sujeto antes o en lugar de hacer de lo colectivo, lo social o lo común un predicado de alguna forma de subjetividad?

Volvíamos al Pensamiento Latinoamericano, encontramos una dificultad de aires particulares, y nos quedábamos con la actualidad de una pregunta general: ¿Es posible (empezar por) pensar en o desde el “nosotros”? ¿Podría haber una filosofía efectivamente nóstrica?. Así planteados, estos interrogantes nos condujeron hacia el territorio de la reflexión filosófica sobre la “*We-ness*” (“Nostreidad”). Desde su interior (fenomenológico) suele mirarse a Martin Buber, y a Husserl (convendría muy particularmente añadir allí a Gerda Walther) como hitos fundacionales, a Rorty, a Searle, a Bratman, a Schutz, a Gilbert, a Pettit y a Tuomela en su centro (analítico) y, en su extremo más reciente, el catálogo es de hecho (se está haciendo) interminable. Gracias a nuestra excursión por este campo filosófico -muy sintomáticamente en creciente actividad y expansión- habríamos llegado entonces a una conclusión, tan anticipada e inesperada como aporética: no habrá “nosotros”, ni latinoamericano, ni ningún otro, que pueda enunciarse como sujeto de ninguna filosofía, básicamente porque el “nosotros” no podrá concebirse como sujeto sin recaer por ello en alguna forma de cartesianismo, o aún más radicalmente, porque el “nosotros” es justamente aquello que no puede ser “sujeto”.

Pero, quizás, empezar por “nosotros” para pensar no signifique estrictamente empezar con “nosotros” como sujeto. Jean-Luc Nancy, en este punto, llegó como un acompañante de excepción. Con su *Être singulier pluriel* (1996), nos ofrecía una “filosofía primera” del “ser singular plural” que “nosotros” es y dice. Ahora bien, lo que explica la razón de nuestra atención, lo que aviva nuestro interés particular es la pregunta que Nancy deja en suspenso, o si se quiere, desliza como anuncio de un cierto porvenir filosófico. Una pregunta sorprendentemente parecida a la que nos guía en nuestra exploración del Pensamiento Latinoamericano y a la que tantea Roig al inicio de su *Teoría y crítica*: “¿Qué pasaría en filosofía si se volviera descartado hablar del ser de otro modo que no fuera diciendo “nosotros” (...)? (*Que se passerait-il en philosophie s'il y devenait exclu de parler autrement de l'être qu'en disant «nous»(...)?* (46)). Esa es una obra ardua y compleja, que nosotros en el capítulo sexto examinamos en

detalle, que postula al “nosotros” como el Ser, y que lo hace de acuerdo con –después, precisamente- de la analítica existencial heideggeriana; después de Heidegger el único nombre que le correspondería al ser sería “nosotros”. Tal es la conclusión de Nancy. ¿Pero este “nosotros” concluyente (en el libro de Nancy, de la analítica heideggeriana, del pensamiento metafísico, etc.) corresponde al “nosotros” inaugural o inicial que el Pensamiento Latinoamericano perseguía y que en esta tesis seguimos rastreando? ¿Cómo hacer llegar desde cierto término o pasar del final este “nosotros” señalado por Nancy al inicio o al reinicio de la -o de otra- filosofía?

Habiendo concordado con Nancy en que después de Heidegger queda para la filosofía la tarea ineludible de pensar lo que habría que llamar “*nuestraexistencia*”, en nuestro capítulo séptimo nos dirigimos de vuelta al Pensamiento Latinoamericano, esta vez, como pensamiento de “*Nuestramérica*”. Horacio Cerutti Guldberg empieza por proponerlo: “lo nuestro” ya no es el pensamiento, sino la América del que emerge y a la que se aplica. El Pensamiento Latinoamericano es el “filosofar nuestroamericano”. Su marca distintiva y la de su tradición, así como su destino, consistirían en el imperativo de “pensar la realidad”. Leyendo a Cerutti y a su elevación de este último a la calidad de “lema” del pensamiento nuestroamericano, pasamos –por supuesto- por Marx –por la singularidad de lo que “Marx y Latinoamérica” significó- para llegar a “los tiempos reales” que bastante antes José Martí había enfrentado a “Nuestra América”. “Tiempos reales” de los que, para el cubano, habría derivado la necesidad de rebautizar a América con ese nuevo nombre, de vida tan larga y fértil. Resumiendo -como conviene en esta introducción- “Nuestra América” y el “nosotros” que la enuncia se dice “al sur”, pero también “durante”, en el tiempo, del “*We, the people...*” del “vecino formidable”, como llama Martí a los Estados Unidos. Ese “*We*”, como tiempo, corresponde a la modernidad, y es al sur y contra él y contra ella, que Martí convoca urgentemente ese “nosotros”. Buena parte de la tradición exegética dedicada a este celeberrimo ensayo martiano coincide en que el “nosotros” que ve la luz en “Nuestra

América” se contrapone y está llamado a resistir el “individualismo” típico de la modernidad. En nuestro capítulo séptimo nos tomamos en serio este atributo “antimoderno” de ese “nosotros”, pero no nos limitamos a suscribirlo. Uno de los trabajos más connotados de Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, entre otros muchos méritos, contiene el de complejizar y disipar aquel casi reflejo de identificar lo moderno con el individualismo y de asociar lo comunitario o plural con lo pre-, anti, o amoderno. Latour deja demostrado que lo moderno se ha basado esencialmente en la ambición de delimitar, de hablar y de pensar en nombre de un único sentido del “nosotros”, “nosotros, la Humanidad”. Si “nunca hemos sido modernos” es porque, en efecto, nunca hemos sido “nosotros”; porque de hecho ese “nosotros” que la modernidad pretendía y necesitaba ser no pudo ni podría sernos, ser realmente un “nosotros”. Aquella secular insistencia latinoamericana o “nuestroamericana” en hallar un “nosotros”, otro “nosotros”, después de leer a Latour, no sólo se justificaría, se confirmaría o se revelaría como una fuente inopinada, sino que se haría ni más ni menos que necesaria: después de esta modernidad que no pudo ser, que no podría seguir siendo como es (“crisis planetaria” sólo es un apodo de este impedimento), que nunca ha sido *de facto* lo que requería *de iure*, lo que queda en evidencia es la falta, la carencia, de un “nosotros” - califiquémoslo por contraste de- *efectivo*. Un “nosotros” más allá, después, del “nosotros” que lo moderno no pudo ser.

Por último, en nuestro capítulo octavo, partimos de las vacilaciones de Latour a la hora de identificar ese nuevo, y necesario, “nosotros” para compararlas con la seguridad, con la influyente rotundidad, de Rosi Braidotti, quien con su “Post-humano”, no sólo se sitúa a las antípodas de Latour, sino que da la impresión de invertir inclusive los términos del problema. Ya seríamos de hecho otro “nosotros”, se habría producido más o menos inadvertidamente, y lo que haría falta ahora, *después* –tal es el tiempo y la posición estratégica-, es modular un discurso filosófico (para ella “teórico”, en términos más generales) ajustado a la “nueva subjetividad posthumana”. Seríamos, para la filósofa, ya un “nosotros” inédito, pero

huérfano de “subjetividad”, de calidad de sujeto. “*What comes after the anthropocentric subject?*” (“¿Qué viene después del sujeto antropocéntrico?”) es la pregunta clave de este libro famoso. La respuesta la analizamos en detalle y no nos deja satisfechos: su “nosotros” “zoé-céntricamente igualitario” no resulta ni múltiple ni proteico, ni mucho menos “post-humano” (declaradamente es justo la “humanidad” –*humankind*- quien debería “decidir” no serlo...), sino inconsistente. Pero nuestra búsqueda de ese “nosotros” creador de esa otra filosofía que el Pensamiento Latinoamericano anticipaba, que nos puso en la ruta de Braidotti, otra pensadora contemporánea decidida a hacer de la redefinición del “nosotros” su apuesta teórica capital, nos permitió reencontrar otra de las intuiciones principales de ese Pensamiento en su apelación a lo vegetal y a lo indígena: más que consciente o pensante, ese “nosotros” habrá de ser viviente. El reclamado “zoé-centrismo” de Braidotti parecía a lo lejos conseguir ese *vivimus* teórico o filosófico llamado a deconstruir el resistente *cogito*, y prometía dar la voz a esa “subjetividad” plural para efectuar ese pretendido *cogitamus*. Visto y oído de cerca, ese “Posthumano”, al contrario, se limitaba a mencionar, a repertoriar, a asignar la casilla del predicado a unos cuantos esquemas de multiplicidad (“*inter-connectednes*”, “*flows*”, “*assemblages*”, “*complex singularities*”, “*multiplicities*”, etc) sin darle ni voz ni forma distintas de las del consenso, de la decisión convenida.

Nuestro rastreo de los intentos contemporáneos por darle voz y forma a aquel “vivimos-pensamos” fundamental nos condujo al trabajo de Donna Haraway y a lo que intentamos traducir como su “emparextrañar” (*making oddkin*). Estilística, tética y performativamente, Haraway apunta hacia una teoría del presente (no del después, del post-), del vivir (y del morir) en el presente, escrita y concebida por el “nosotros” irreductible de “parentescos” “interespecíficos”. Se puede escribir y pensar con otros, se podría teorizar, incluso, con compañeros “más- u otra-cosa-que- humanos” haciendo de un “Nosotros terrano” (“*We, all of us in Terra*”) el sujeto primordial de un nuevo género epistémico, llamado “SF”: “fabulación especulativa”, “feminismo especulativo”, “juego del cordel”, etc. El objeto de este saber

inédito es “aprender a vivir y a morir” en la “espesura” (*thickness*) de un presente absoluto. Y su sujeto es aquel “Nosotros”. ¿Quién?, “Nosotros” con lo sólo la lengua inglesa permite decir “*each other*”. “Nosotros” con “cada otro”, como se diría al borde del barbarismo, es el *quién* que descubrimos como protagonista de esta propuesta teórica. ¿Sería este “*We+each other*”, sólo posible en inglés, la traducción más cabal, tanto morfológica como conceptual, del “nosotros” postulado por el Pensamiento Latinoamericano, del “nos+otros” que sólo el español permite escuchar?

La intuición de que la prevalencia a partir del s. XV de la forma *nosotros* sobre la hasta entonces predominante *nos* está relacionada con el uso cada vez más extendido del español en bocas indígenas -que en sus lenguas respectivas distinguían mayoritariamente entre un “nosotros” inclusivo y otro exclusivo- la dejamos planteada en nuestro capítulo tercero. Pero esta no sería de ningún modo la única contribución indígena a la expresión y a la concepción de un “nosotros” latinoamericano o filosófico, de un “nosotros” filosófico latinoamericano. La tesis cardinal y recurrente de todo el trabajo filosófico de Karl o Carlos Lenkersdorf (filósofo alemán de nacimiento y tojolabal de formación) es precisamente esa, o quizás mejor: “la filosofía del siglo XXI” necesita un “nosotros”, ese “NOSOTROS” -que sistemáticamente empezó a escribir en mayúsculas- que él oyó desde el comienzo en la lengua y experimentó cada vez más ampliamente en la vida tojolabal.

Pasamos, entonces, no tanto de Haraway a Lenkersdorf, sino del inglés al tojolabal, aunque la cuestión sea la misma: la ausencia, la carencia urgente, de un “nosotros” en el diccionario -como lo dice Lenkersdorf- de la Filosofía. Por nuestra parte, nosotros añadiríamos: la falta que hace el “nosotros” también en su gramática, o en su sintaxis; no sólo como un significado reconocible, sino en funcionamiento, movilizándolo la articulación de nuevas construcciones y regímenes -aprovechando las palabras de los filólogos del s. XIX-. En cualquier caso, tanto ella y él como nosotros sabemos que, como dictamina el poema, un golpe de lingüística no

abolirá jamás el *cogito*, que la Filosofía no es sólo una lengua, y que el “nosotros” –“el NOSOTROS”-, como lo enfatiza Lenkersdorf, falta en ella *porque* falta en la vida. Este filósofo, tan poco leído como insustituible para entender la exigencia de “otro nosotros” que el Pensamiento Latinoamericano recoge –oye y descubre, en su caso particular- en el pensamiento indígena, no se limita a traducir o a elevar a lo filosófico ni la lengua ni la cultura, ni la noción de “vida” ni la de “nosotros”, del pueblo maya-tojolabal. Si –por tomar una referencia que ya nos es familiar- Viveiros de Castro expone antropológicamente, traduce gracias al discurso antropológico, el perspectivismo amazónico como filosofía de una humanidad ilimitada, Lenkersdorf al concentrarse en el *Kaltsilitik*, el “corazón nuestro”, al hacer la filosofía del “Alma universal” que es este “corazón de nosotros” tojolabal, estaría exponiendo una bio-logía, un discurso sobre la vida del “NOSOTROS”. Sin mucho oído, por nuestra parte llamamos a este nuevo rumbo filosófico “filoso-biología” o “filozoefía”, sospechando que la reaparición contemporánea del Pensamiento Latinoamericano, cifrada en la pregnancia actual de lo vegetal y de lo indígena, no se limita a introducir el “nosotros” en la Filosofía y en la vida, sino a empezar a reconocer en lo *nuestro*, en lo que no puede sino ser de(l) “nosotros”, el alma misma que hace hoy pensable –vivable y posible en este inédito hoy- a la vida.

CAPÍTULO PRIMERO: EL “YNPOSTOR”: BOLÍVAR Y LA PROFECÍA IMPOSIBLE DE AMÉRICA DEL SUR*

1. Un párrafo que reaparece. Eso que ya no aparecerá

La respuesta de Simón Bolívar hubiera podido ser simplemente negativa: no habrá ningún retorno; ni “Quetralcohuatl”, ni nadie, volverá. No habrá ninguna aparición. Ni reaparición.

La pregunta, en efecto, tampoco era simple. Así lo entendió Bolívar y por ello se toma el trabajo de citarla entre comillas:

“Mutaciones importantes y felices, continua usted, pueden ser frecuentemente producidas por efectos individuales - Los america-nos meridionales tienen una tradición que dice, que cuando Que-tralcohuatl, el Hérmes ó Buhda de la América del Sur, resignó su administración y los abandonó, les prometió que volvería después que los siglos destinados hubiesen pasado; y que él restablecería su Gobierno, y renovaría su felicidad. Esta tradición ¿no opera y escita una convicción de que muy pronto debe volver.? ¿concibe usted cual sería el efecto que produciría, si un individuo, apareciendo entre ellos, demostrase los caracteres de Quetralcohuatl el Buhda del Bosque ó Mercurio, del cual han hablado tanto las otras naciones.? ¿no cree usted, que esto inclinaria todas las partes;? ¿no es la unión todo lo que se necesita para ponerlos en estado de espulsar á los Españoles, [...] sus tropas, y á los partidarios de la corrompida España: para hacerlos capaces de establecer un Ymperio poderoso, con un Gobierno libre y Leyes benévolas?”. (29/29)

Aquí, en este punto crucial de su famosa *Contestación de un americano meridional á un caballero de ésta ysla*.¹ como en la totalidad de esta misiva, célebre bajo su nombre usual de “Carta de Jamaica”, Bolívar, a diferencia de otros numerosos ejemplos de su profusa correspondencia, responde en

* Una versión relativamente abreviada de este capítulo aparecerá próximamente bajo el título: “Lo imposible latinoamericano: una lectura entre Nietzsche y Agamben” en *Utopía y praxis latinoamericana* ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555 2x, n° 9x (xxxx-xxxx), 202x, pp. xx-xx

¹ Conservamos la ortografía del original descubierto en el Fondo Jacinto Jijón del Banco Central del Ecuador por el historiador Amílcar Varela. Nuestra lectura del manuscrito coincide con la de una de las más difundidas de sus ediciones, la de la “Comisión Presidencial para la Conmemoración del Bicentenario de la Carta de Jamaica”, publicada en Carcas en 2015 bajo el título: *Carta de Jamaica. 1815-2015* (p.30/fo1 31 del manuscrito). Así, y en lo sucesivo, en cada una de nuestras referencias a la Carta indicaremos dos números: el de la página de esta edición y el del folio del manuscrito.

lugar de corresponder: se atiene y se somete a la expectativa de quien no solo le escribe, sino que le pregunta. Una “contestación” en toda regla, más que una cortés respuesta derivada casi automáticamente del intercambio epistolar. Ante las “solícitas demandas [...] sobre los objetos mas importantes de la politica americana” (9/fol. 1), que es como valora la carta-cuestionario que le dirige Henry Cullen, Bolívar declara la “imposibilidad”(9/1) de responderlas. “El mismo Baron de Humboldt, con su universalidad de conocimientos teóricos y prácticos, apenas lo haria con esactitud” (9/2), reconoce. La posteridad hablará del valor “profético”² de esta carta de Bolívar. Él, por su parte, y detrás del cariz predominante de *captatio benevolentiae*, explicará que responder le es imposible porque, en suma, todas las preguntas giran en torno “á la suerte futura y á los verdaderos proyectos de los Americanos” (9/2) y que las suyas no serán más que “conjeturas” y “aproximaciones” “pues cuantas combi-naciones suministra la Historia de las naciones, de otras tantas és susceptible la nuestra, por sus posiciones fisicas, por las vicisitudes de la guerra, y por los calculos de la Política”. Si la “filantrópica” curiosidad de Henry Cullen apunta hacia el futuro de lo que él mismo llamara “el grande Emisferio de Colon”, la respuesta de Bolívar parte de la imposibilidad de saturar la combinatoria o de descifrar la “combinación” del porvenir histórico de América. La imposibilidad de responder a las cuestiones de Cullen no estriba en hablar del futuro, radica en hablar del futuro de la nación de los “Americanos”. El error, pues, consistiría en identificar la “imposibilidad” explícitamente asumida por Bolívar con la dificultad o la trivialidad inherentes a cualquier barrunto o

² Javier Escala (2016) permite hacerse una idea clara de lo larga y ancha de esa tradición de lectura “profética” al nombrar a Elías Pino Iturrieta como “el primero que se opuso a [esa] tradición” (27), en la que el mismo Escala incluye a Emil Ludwig, José Luis Salcedo Bastardo, Rumazo González, Augusto Mijares, Gerhard Masur, entre otros. Puesto que Escala habla de “primero” pensando en una obra de Pino de 1997 (*Nueva lectura de la Carta de Jamaica*), habría que decir que en sus poco más de doscientos años *La Carta de Jamaica* ha dejado de ser leída proféticamente solo durante veintitrés años. Por nuestra parte, como quedará claro a lo largo de este trabajo, más allá de los juicios sobre sus posibilidades proféticas, habría que empezar a contar los años en que la *Carta* sea leída como *profecía de lo imposible*.

aseveración referente a lo que va a pasar. Esa “imposibilidad” no es un calificativo hiperbólico para la incertidumbre consustancial a un discurso sobre el futuro, es, como veremos, el nombre propio que merecería el porvenir de América y, particularmente, el porvenir de la “nación” de los “americanos meridionales”.

Si aquella respuesta de Bolívar, que nos espera en suspenso desde el comienzo, no es una respuesta simple, es, ante todo, porque revela que el futuro de lo americano no está exclusivamente relacionado con lo que va a pasar, ni está abierto unidireccionalmente a su realización en lo que sucederá. El futuro de este “grande Emisferio” no cesaría de jugarse activamente en lo que ya pasó; el futuro de América se habría abierto a su porvenir justo en el punto en el que la apertura de su propio advenimiento se habría cerrado irremediamente. Imposible, entonces, la respuesta sobre lo que sucederá en América con los americanos. E imposible, en primer término, referirse a ese porvenir, o concebirlo, como un simple futuro.

Por eso, ahora, habría que volver atrás; tanto nosotros en nuestra lectura como Bolívar en su respuesta, tanto Cullen en su pregunta como el futuro de América en su avance. Habría que volver, en suma, al momento en que “Que-tralcohuatl, el Hérmes ó Buhda de la America del Sur, resignó su administracion y los abandonó [a los americanos meridionales] (...) (29/29)” La pregunta de Cullen, que Bolívar retoma palabra por palabra, se apoya en ese momento como punto de partida, no tanto para buscar ilustración histórica acerca de los detalles de una “tradicón” remota en el tiempo y en sus fuentes, sino para escrutar la posibilidad más actual de aquel presente: ¿no estarían viviendo, Bolívar y los americanos meridionales, el término de la “promesa” de “Que-tralcohuatl”? ¿no sería ese precisamente el momento en el que “los siglos destinados h[abrían] pasado”? Es cierto que Cullen empieza por someter a la consideración de su corresponsal la “productividad” o la eficacia de los “efectos individuales”

en las “mutaciones importantes y felices”. ¿Podría alguien tener un efecto transformador en el curso de la historia, que la pusiera rumbo a desenlaces venturosos? ¿bastaría una individualidad para efectuar tales “mutaciones”? Es cierto, también, que la última de las preguntas, o el cierre de aquella pregunta compuesta, se enfila hacia el poder de la “union” para “la espuls[ion]” de los “Españoles” y para el “establec[imiento] un Ymperio poderoso, con un Gobierno libre y Leyes benévolas”. (29/29). Pero es claro también que estas dos no son más que preguntas retóricas. A la primera, el propio Cullen contesta de modo afirmativo: “frecuentemente”; la última, en la forma de la erotema típica, comienza por “¿no es? (...)”

Sin embargo, quedan esas otras preguntas o esas otras partes de esa misma cuestión efectivamente abiertas. Entre la certeza acerca del poder de los “efectos individuales” sobre la historia y el convencimiento de que “la unión” es “todo lo que se necesita” para el “establecimiento” de un nuevo, “poderoso” y “libre” “Ymperio”, se despliega otra inquietud: ¿podría volver Quetzalcóatl?, ¿estarían próximos a su “destino” los “siglos” que deberían haber pasado para el “restablec[imiento]” del “Gobierno” de “Que-tralcohuatl”? ¿O no estaría activa – “oper[ando]” y “escit[ando]”-, en ese momento, la “convicción” de que está volviendo? ¿O no podría “Que-tralcohuatl” aparecer o, mejor, reaparecer? U otra posibilidad: ¿ y si alguien “apareci[era]” *como* Quetzalcóatl?. En pocas palabras, ¿no sería, no estaría siendo o no habría llegado por fin a ser, justamente ese el tiempo de la (re)aparición?

La propia respuesta de Bolívar se tomó casi doscientos años en aparecer. “Estaba en el olvido, en las sombras, en peligro de destruirse”³, si nos atenemos al testimonio de quien descubrió el

³ Amílcar Varela Jara (2016) aclara los detalles tanto de su descubrimiento como de la redacción de lo que él presenta –y pone en mayúsculas- como “Carta Profética” (167): “En Kingston, el 6 de septiembre de 1815, el Libertador Simón Bolívar, dictó en castellano a su Secretario Pedro Briceño Méndez, la contestación a una carta del 29 de agosto, de ese año, que le había dirigido Henry Cullen, ciudadano inglés radicado en Jamaica. La contestación de Bolívar fue traducida al inglés, el 20 de septiembre de 1815, en Falmouth (...) Se conocen dos publicaciones en inglés antes de la publicación en castellano: En julio de 1818, se publicó por primera vez,

manuscrito original, en el que por primera vez aparece este párrafo, ausente en todas las versiones conocidas en español, y en el que Bolívar encara directamente la posibilidad de un retorno semejante:

“Por otra parte, el tiempo de las apariciones ha pasado; y aun que fuesen los americanos mas supersticiosos de lo que son, no presta-rian fe á las supercherias de un Ynpostor, que seria tenido por un cismático ó por el anticristo anunciado en nuestra religion” (fol 31/p30)

Dramática manera de decretar el fin del tiempo de las apariciones. Dramática e insondable puesta en forma –y en abismo- del problema de la reaparición –y de la aparición de lo americano-. Ya lo habíamos dicho: el problema no es si la aparición será o no será; ahora, nos lo dice Bolívar, la cuestión es la del *tiempo de las apariciones*. Bolívar lo da por terminado, por “pasado”. El tiempo, por su parte, debió concederle casi doscientos años a esta sentencia bolivariana para reaparecer, para volver al español en que fue dictada y consignada en un primer momento, para abandonar el inglés en que no dejó de mirarse silenciosamente, tan pronto como desde septiembre de 1815, para hablar nuevamente con los “americanos meridionales” en esa lengua tan complicadamente *mya*.

Pero Bolívar, tanto en este párrafo espectral como en los que lo rodean y en los que hubo que dar por respondida la pregunta de Cullen, tiene en mente otra complicación. La del tiempo de las apariciones corresponde para él, en primer término, a la de la “fé”, a la complicación de ya

la Carta de Jamaica, en Kingston (...) en el diario, *The Jamaica Quarterly Journal and Literary Gazette*. Y, el 23 de julio de 1825, se publica por segunda vez, en el diario, *The Jamaica Journal and Kingston Chronicle*. La primera edición en castellano que se conoce de la Carta de Jamaica, fue realizada en Caracas en 1833, después de 18 años de escrita (...) El original y posibles copias de la Carta, en castellano, desaparecieron. Se las buscó en América y en Europa, por cerca de doscientos años, sin resultados. En abril de 1996, en el Archivo Histórico del Banco Central del Ecuador (...) donde pasó decenas de años, descubrí un manuscrito antiguo, registrado como anónimo y sin fecha, al que no se le prestó atención (...)En el año 2001, después de analizar el manuscrito, afirmé que ese documento era la Carta Profética de Jamaica del Libertador Simón Bolívar (...)”(166-167).

no poder “prestar” la “fé” a ese “Quetralcohuatl” redivivo. Complicación como punto de confluencia de plegaduras diversas (*com-plicatio*) y como producción de otros aspectos del tiempo, analogables a aquellas funciones cronográficas, cronométricas e incluso iconológicas que distinguen en la relojería a los relojes *à complication*. Tal como en aquellas “aspectualizaciones” icónicas en los relojes con “complicaciones”, en las que el sol y la luna se suceden, usualmente dotados de rostros sonrientes, podría pensarse que para Bolívar el tiempo de las apariciones vendría seguido del tiempo de las identidades diáfanas o de las presencias puras, en una transición clara de las sombras hacia la luz. Nada más contrario al momento que dicta la urgencia de la carta, al modo en que el pasado y el futuro, las “tradiciones” y “la suerte futura del nuevo mundo”, son entendidos por Bolívar y por Cullen, y a la forma en que esa carta pone en juego la “fija[ción] irrevocable” del “destino de la America” (10/3) que pensar en una transición o en un desarrollo lineal. *Ya no poder prestar la fé*: tal era el tema sobre el que abundaba Bolívar en las reflexiones conocidas en español desde 1833 que antecedían y que gravitaban en torno a este párrafo reaparecido. En ellas, como vimos era de esperar, Bolívar despacha ágilmente las cuestiones de los “efectos individuales” y de la “unión” con un rápido “pienso como usted (...)”(29/30), para poner toda su atención en los atributos de ese “personaje”, “Heroe, gran profeta ó Dios del Anahuac, Quetralcohuatl, (...) apenas conocido del Pueblo Mejicano y no ven-tajosamente; por que tal es la suerte de los vencidos, aun que sean Dioces” (29/30). Muy poco habría de claro, y sobre todo mucho de contradictorio, acerca de aquel “dios vencido”. “El hecho es, -continúa Bolívar apoyándose en Acosta- que él estableció una Religion cuyos ritos dogmas, y misterios tienen una admirable afinidad con la de Jesus, y que quizá es la mas semejante á ella”. Ese dios vencido y, ahora, “admirablemente afín” a su vencedor, no podría ya, no podría más, ni unir a los americanos, y ni siquiera a “nuestros mejicanos”. Al haber proclamado a la Virgen de Guadalupe como “Reyna de los Patriotas”, los impulsores de la

independencia de México, “aprovech[ando] el fanatismo con el mejor acierto”, han formado “una mezcla con la Religión, que ha producido un fervor vehemente por la sagrada causa de la libertad. La veneración de ésta Ymagen en Mejico, es superior á la mas escaltada que pudiera inspirar el mas diestro y dichoso Profeta”(30/31). *Ya no poder prestar la fe*: ese instante decisivo y urgente para la “emancipación”, *kairós* de esta carta, en el que “el velo se ha rasgado: ya hemos visto la luz, y se nos quiere volver a las tinieblas; se han roto las cadenas; ya hemos sido libres”(11/4), es el momento en el que aparece también que la fe ya ha sido prestada. Así como *ya* es imposible ya no ser libres (ninguna “reconquista” ni nuevo triunfo de los antiguos conquistadores podría borrar o revertir esa reciente condición), así *ya* es imposible para “la América” ver aparecer la vuelta unificadora del esperado Quetzalcóatl (podrá volver, podrá incluso ser él mismo, pero ya no aparecerá como tal, ya no podrá). Ya no podrá: lo imposible se abre como un futuro, acaso como el destino que no dejaría de estar esperando para siempre a lo americano. *Ya no* podrá: el tiempo de las apariciones ha pasado. *Ya no podrá*: incluso si le es posible volver y estar aquí, ese “personaje”, unión, redención y definición de un puro porvenir suramericano, no dejará de no poder aparecer.

2. Zählung, Züchtung y lo imposible en el tiempo

Quizá no sea el Nietzsche “tenebroso” de 1889, elevando su “Dionisos contra el Crucificado” (“*Dionysos gegen den „Gekreuzigten“*”) al nivel de la oposición (“*da habt ihr den Gegensatz?*”) (1967/NF-1888,14[89] — *Nachgelassene Fragmente* Frühjahr 1888), quien mejor nos pueda guiar por los vericuetos de estas complicaciones e imposibilidades. Después de todo no es seguro que Quetzalcóatl sepa bailar, y lo que sí es claro es que entre él y la Virgen de Guadalupe

hay todo menos una mera “oposición”. A pesar de la pertinencia y de la utilidad incomparable de los análisis nietzscheanos a la hora de interpretar la implantación del cristianismo en un Nuevo Mundo que estaría más allá de la “barbarie” definitiva para Nietzsche tanto del viaje como de la conquista supuestos por la cristiandad en la salida originaria de su “suelo[terruño] primero” (“*erste Bode*”), de su “submundo” (“*die Unterwelt der antiken Welt*) (2007 53 §22)⁴, y a pesar de las señales más o menos explícitas que anticipan la necesidad y la complejidad de la “transvaloración” en la historia de América o como historia de América –un territorio ajeno y exterior incluso a los límites de la barbarie-, a pesar, en suma, de lo que nadie mejor que Nietzsche nos podría ayudar a pensar de las vastísimas consecuencias de ese contacto del cristianismo, tan nulo “con parte alguna de la realidad” (39§15) como desmedido en el Nuevo Mundo, creemos que nuestra atención no debe enfocarse en lo que el cristianismo habrá eliminado o estragado irremediabilmente en América, en lo que Nietzsche nos permitiría ver en lo desaparecido o en *lo que desaparece*, sino en lo que Bolívar nos impuso el reto de pensar como *fin del tiempo de la aparición*, y que el mismo Nietzsche habría detectado allí en el corazón del cristianismo, y más allá del cristianismo (como el propio más allá del cristianismo, quizá); en lo más activo del movimiento de la historia y más allá de la historia. Hablamos de la *Züchtung* (“cría”), por un lado, y de lo que esta abre, posibilita, transforma, supera, y de la *Zähmung* (“doma”), por el otro, y de lo que ella cierra, imposibilita, impide, enferma y debilita. Se trata no solo de acciones en el tiempo, de configuraciones necesitadas de tiempo para su despliegue, sino, ante todo, de

⁴ Aquí y en lo sucesivo, por ser las más reconocidas, tomaremos las traducciones de A. Sánchez Pascual de las obras de Nietzsche como referencia. Entre paréntesis cuadrados introducimos las modificaciones que juzgamos convenientes según nuestra lectura del original tal como se publica en: *Werke. Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*. Berlin-New York: Walter de Gruyter. Edición crítica digital (eKGWB) (1967). Así, además del número de página de la traducción señalamos con § el párrafo que permite localizar el fragmento en la edición original. Cuando no exista una traducción de referencia del texto nietzscheano citado, somos nosotros quienes traducimos e indicaremos la obra y el número de párrafo.

transformaciones y de deformaciones *esencialmente temporales*, de conformaciones del tiempo mismo, que estructuran, antes inclusive de asignarles un contenido, la posibilidad y la imposibilidad de las apariciones.

Conviene no olvidarlo: puesto que lo más distintivo del desenvolvimiento histórico del cristianismo es, para Nietzsche, el “abandono” de “los hombres cansados” como “presupuesto” (“*nicht mehr müde Menschen zur Voraussetzung*”)(53 §22) para “hacerse [señor] de hombres bárbaros” (“*um über Barbaren Herr zu werden*”), la labor y el destino cristianos son los de domesticar, de domar: “El cristianismo quiere hacerse dueño [señor] de *animales de presa*; su medio es ponerlos *enfermos*, -el debilitamiento es la receta cristiana para la *doma*, para la “civilización” [“*Civilisation*”]”(53 §22. La cursiva es del traductor) ((...) “*die Schwächung ist das christliche Rezept zur Zähmung, zur „Civilisation“*”). En este apartado decisivo de aquella “maldición sobre el Cristianismo”, que Nietzsche dejó preparada en vida para que se extendiera aún después de su muerte bajo el nombre de *Der Antichrist*; en *La genealogía de la moral* y en *Crepúsculo de los ídolos*, y, sobre todo, en los que hoy conocemos como sus *Fragmentos póstumos*, la noción de *Zähmung* va, casi en la totalidad de los casos, acompañada de “*Civilisation*” como equivalente, explicación o epíteto, y salvo en una notable excepción en la que nos detendremos más adelante, esa “doma” se presenta como el opuesto, muy a menudo como el revés de la “cría”, de la *Züchtung*, que representaba para Nietzsche el medio idóneo para la llegada o el advenimiento de “esos”, “aquellos”, “los menos” a quienes pertenece desde ya y por anticipado *El anticristo*: “Este libro pertenece a los menos. Tal vez (*Vielleicht*) no viva todavía (*noch*) ninguno de ellos. (...) cómo me sería lícito confundirme a mí mismo con aquellos a quienes ya hoy (*heute schon*) se les hace caso? -Tan sólo el pasado mañana (*Übermorgen*) me pertenece. Algunos nacen de manera póstuma (*Einige werden posthu<m> geboren*) (25/ “Vorwort”).

Empieza así a adivinarse todo lo que Nietzsche puede enseñarnos a la hora de comprender las *complicaciones* en que Simón Bolívar entrelazaba las apariciones, la fe y el tiempo, lejos y mucho más allá de los dípticos estáticos en los que debería apreciarse la simple contraposición de lo originario contra lo invasor cristiano, lo uno o lo Mismo contra lo otro o el Otro, Quetzalcóatl contra la Virgen de Guadalupe, la presencia o la identidad *versus* la desaparición. En lugar de la supresión íntegra o de la imposición sin resto – de una pura cancelación de la posibilidad-, Bolívar profetizaba la eventualidad de la venida; frente al Cristianismo como factor de anulación o como aniquilación de una vez por todas de las fuerzas encontradas a su paso, Nietzsche alerta de la eficacia de la *Zähmung*, de la introducción de una imposibilidad como porvenir, de la alteración efectiva de un tiempo que ya no dejará de ser más que el tiempo de lo que no puede ser: “Al contrario: la historia del cristianismo es la historia del tener-que-malentender progresivamente siempre más groseramente un simbolismo sublime...(...)” (“(...)*die Geschichte des Christentums ist die Geschichte des schrittweisen immer größeren Mißverstehen-müssens (...)* (Nachgelassene Fragmente November 1887 — März 1888). “*Mißverstehen-müssens*”: el “malentender” no ha borrado de una vez el entendimiento, *debe*, en lo sucesivo, paso a paso, (*schrittweise*) más allá de impedirlo puntualmente, de hacerlo imposible de una vez por todas, producir una apertura hacia un futuro en el que el “malentendido” no deje, en cada momento, siempre (*immer*), de crecer. Una historia, la del cristianismo, en la que el entendimiento del “simbolismo sublime” habrá de pervivir en el crecimiento cada vez más vivo del malentender, una historia en la que el entendimiento no debe dejar de hacerse cada vez más –si cabe- imposible. Ya lo habíamos visto: la *Zähmung* es un debilitamiento (*Schwächung*) y para la doma cristiana es esencial que ese debilitamiento menoscabe las fuerzas como una enfermedad. Tal es su “medio” (*sein Mittel ist, sie krank zu machen*). Domar, haciendo que alguien enferme, como lo hace distintivamente la “*Civilisation*” cristiana, no equivale ni a aniquilar las fuerzas ni a retirarlas; como a los “animales de presa”, que nos contaba

Nietzsche que el cristianismo encontró en su viaje desde su “submundo” natal hacia el mundo - ¿y hasta el Nuevo Mundo?, la *Zähmung* no destruye ni las habilidades ni las potencias de los hombres ni de los pueblos, sino que las destina a ejercerse como fuerzas, habilidades y potencias que *ya no* serán: ni lo que eran, ni fuerzas, ni habilidades, ni potencias. Como con los animales de presa domados, que después de la doma ya no ejercerán más que su potencia perdida, que debido al adiestramiento, ejercitarán la pérdida de sus fuerzas como destino o transformación en el tiempo de sus propias fuerzas, así lo impotente se convertirá en el tiempo en imposible: *sin poder ya, pero a medida que avanza el tiempo*, ejecutar una potencia que ya no será; sin poder dejar de ser el ejercicio de una fuerza que aparece en el tiempo como debilitamiento, como menoscabo de sí misma.

Ahora bien, si, por un lado, esta *Zähmung* produciría una eternización de lo que ya no puede ser, si domar significaría anudar en el tiempo del “ya no” (recordemos que Nietzsche sitúa este tiempo de la doma, el comienzo de esta “historia” del cristianismo, en el “*nicht mehr*”, en el abandono de ese fundamento originario que es el “hombre cansado” “*nicht mehr müde Menschen zur Voraussetzung*”) una potencia pasada y perdida con un futuro de debilitamiento incesante; si, en otras palabras, la doma se muestra como la operación por la cual una posibilidad se pierde en el pasado debido a un *ya no* que la empuja a no dejar de imposibilitarse a lo largo del tiempo; por otro lado, con la *Züchtung* el *ya no* parece abrirse en otra dirección, quizá contraria. Se trata de la “esperanza”, todas las esperanzas: “Se puede ya, gracias a afortunados hallazgos, educar de modo totalmente diferente, y de manera superior a lo que hasta ahora no ha sido más que producto del azar, al gran individuo (“(...) *das grosse Individuum noch ganz anders und höher erziehen, als es bis jetzt durch die Zufälle erzeugt wurde*). Yacen aquí todas mis esperanzas: en la cría de los hombres de hombres notables (“(...) *Züchtung der bedeutenden Menschen*”) (1875,5[11] — *Nachgelassene Fragmente Frühling–Sommer 1875*). Críar, entonces, para esperar que lo que se produzca no sea producto

del azar, como ha sido el caso hasta ahora (“*als es bis jetzt*”); estar esperando durante la cría, en la crianza, un mañana que *ya no* provenga de lo que pueda suceder. Nietzsche -hay que tenerlo presente desde ahora- no espera ni invita a esperar que ese tiempo se engendre él mismo en algún momento. A ese tiempo se le *está esperando ya* en la cría; al criar, al cultivar, se está produciendo un engendramiento de otro tiempo, en el que el futuro ya no corresponderá al azar, a lo que se pueda dar.

Nietzsche nos faculta, además, a apreciar esta otra dirección del *ya no*, que podríamos llamar ahora “futura”, desde otro punto de vista y en otra escala: “Allí donde algo grande aparece (“*Wo etwas Grosses erscheint*”), con una duración algo más larga, (*mit etwas längerer Dauer*) podemos observar antes una cría cuidadosa (“*vorher eine sorgfältige Züchtung wahrnehmen*”), por ejemplo en los griegos” (1875,5[25] — *Nachgelassene Fragmente* Frühling–Sommer 1875). La *Züchtung*, entonces, vista retrospectivamente, estaría siempre antes de un tipo especial de aparición; precedería la manifestación de lo “grande” y se mostraría como la generación de una grandeza particular, de una grandeza que “dura”, que una grandeza que dura “algo más”, que es “algo más larga”, siendo también una duración, que su pura aparición. Esa cría, por decirlo en pocas palabras, daría por producto no tanto, o no sólo, una grandeza duradera, sino una duración de lo grande que excedería la grandeza de su aparecer. Algo grande que dura, una grandeza con porvenir: he ahí la consecuencia de la que sólo la *Züchtung* podría ser causa.

Una grandeza y una cría que –de nada sirve disimularlo- Nietzsche relaciona en algunos puntos con un “mejoramiento” (“*Verbesserung*”) que es también “extinción” (“*Aussterbenlassen*”) y que tendría a las “razas” (“*Racen*”) por objeto⁵: “El futuro en algunos siglos (“*Zukunft in einigen*

⁵ A pesar de que la muy peculiar concepción de “*Rasse*” de Nietzsche gravita indiscutiblemente alrededor de, entre otras muchas, la noción de *Züchtung*, y no viceversa, la problemática abierta por la “cría” ni se agota – como hemos visto- ni tiene por función fundamental una jerarquía, una experimentación o siquiera una definición de lo que serían “las razas”. Trabajos como los de Gerd Schank (2000), en el que resaltamos su

Jahrhunderten”). La economía de la Tierra, la extinción de las malas razas, la cría de mejores, una lengua. (“*Ökonomie der Erde, Aussterbenlassen von schlechten Racen, Züchtung besserer, eine Sprache*”). Condiciones completamente nuevas para los hombres, ¿incluso para un ser superior? (“*Ganz neue Bedingungen für den Menschen, sogar für ein höheres Wesen?*) (1876,19[79] — *Nachgelassene Fragmente* Oktober–Dezember 1876).

Leámoslo con atención: es una pregunta, empieza por el futuro (“*Zukunft*”), hace una enumeración telegramática y se ubica justo ante una novedad total (“*Ganz neue*”), busca arrostrarla. Empezando por el futuro, “criar” consiste en conducir la Historia a su “pasado mañana”, a sustraerla de su familiaridad con su propio mañana, a romper su dominio ciego y automático sobre lo que va a pasar. “Tal vez (*Vielleicht*) no viva todavía (*noch*) ninguno de ellos” declaraba Nietzsche sobre aquellos “pocos”, “criados” o “cultivados”, a los que pertenecía desde siempre su *Der Antichrist*. “Tan sólo el pasado mañana (*Übermorgen*) me pertenece”, recordemos. De esta manera, nada tiene de sorprendente que encontremos más pistas acerca de esta nueva composición de los tiempos, o de esta transformación temporal desplegada hacia el advenimiento de una novedad radical, justamente en aquel “Preludio de una filosofía del futuro” (“*Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*”) que *Más allá del bien y del mal* prometía encarnar:

“Para enseñar al hombre que el futuro del hombre es *voluntad* suya [Formar para el hombre el futuro del hombre como su voluntad: “*Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen*”], que depende de una voluntad humana [como dependiente de una voluntad-de-hombre: “*als abhängig von einem Menschen-Willen*], y para preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina [formación: “*Zucht*”] y selección [cría: “*Züchtung*”] destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado «historia» —el absurdo del «número máximo» es tan sólo su última forma —: para esto será

análisis del vínculo entre “raza”, “cría” y “elevación” (“*Erhöhung*”) (pp. 317-392); el de Barbara Stiegler (2006), con quien concordamos al identificar en la *Bildung*, como “*problème de la formation de l’espèce humaine, tant dans sa dimension individuelle que collective*”, un eje “central” en la obra de Nietzsche desde sus comienzos hasta el final. (Para nuestra lectura de Nietzsche su *Nietzsche et la biologie*. (2001) es también fundamental); y el de Marina García-Granero (2017) demostrarían que criar no es solamente, ni siquiera principalmente, producir una “raza mejor”. Por nuestra parte, y como lo seguiremos haciendo, analizamos la *Züchtung* en cuanto potencial de transformación temporal.

necesaria en cierto momento una nueva especie de filósofos y de hombres de mando (...)” (147§203. Cursiva de la traducción)

El ejercicio de la *Züchtung* supondría una redefinición o una recomposición de la forma del futuro. Esta cría, disciplina y cultivo, corresponde a hacer del futuro “voluntad-de-hombre” (*Menschen-Willen*), a producir no ya una alteración en el futuro o en lo que este producirá sino una desaparición del futuro bajo la forma de la voluntad humana; una desaparición del futuro que ya no será más que Voluntad de los Hombres. El futuro dejaría de ser el único que traería a la humanidad lo que ella se habría limitado a ver venir; en efecto, el hombre, mediante la cría, estaría trayéndose él mismo a sí mismo lo que el futuro habría de traerle. La *Menschen-Willen* sustituiría a un futuro que desaparece al no poder ser el único proveedor de lo que espera al hombre; esa voluntad cobraría el poder y la forma del porvenir: el futuro ya *no será* el futuro. Y la historia misma ya no sería historia. Nietzsche lo preveía con nitidez: el destino de la *Züchtung* “es acabar (*zu Ende machen*) con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado «historia»”. La cría como forma de “ponerle fin” a la historia: ¿no se trata acaso de reconocer una posibilidad que ya habrá de producirse, pero que no lo hará ni en el futuro ni como futuro? ¿no nos impone Nietzsche de este modo la necesidad de concebir esa posibilidad que se realizará más allá del fin de la historia, que está efectuando desde ya la terminación del futuro, como despliegue eficaz de un imposible? Al retirarle al futuro su poder sobre lo que podrá ser, la *Züchtung* no realiza lo imposible, no cierra el horizonte de lo posible, sino que produce desde ya un imposible que abre ese horizonte hasta más allá de su apertura. La cría daría efecto a lo imposible abriendo el horizonte de lo posible hasta más allá de lo que el horizonte hace posible ver, hasta más allá del mañana, hasta ese “pasado mañana” que tendrá lugar cuando el futuro ya no pueda ser el futuro.

Ahora bien, aunque Nietzsche oponga con una constancia casi definitiva la *Zähmung* a la *Züchtung*, la doma como historia (cristiana, civilizatoria) a la cría como porvenir, el *ya no* de un pasado desaparecido y momificado al *ya no* de una aparición tan poderosa como para acabar con el futuro de la historia, ambas nociones concurren a la lucha de denominar en propiedad una sola cuestión.

La del mejorar, la del volver mejor al hombre:

“Tanto la doma (*Zähmung*) de la bestia hombre como la cría (*Züchtung*) de una determinada especie hombre han sido llamadas “mejoramiento” (“*Besserung*”): sólo estos términos zoológicos expresan realidades, —realidades ciertamente, de las que el “mejorador” típico, el sacerdote, nada sabe —nada quiere saber... Llamar a la doma de un animal su “mejoramiento” es algo que a nuestros oídos les suena casi como una broma.” (78 §2, “Die „Verbesserer“ der Menschheit”)

La *Zähmung*, pues, sería una “broma” como nombre de ese “mejoramiento” al que verdaderamente le correspondería el de *Züchtung*. Sin embargo, ambos, “cría” y “doma”, en cuanto “términos zoológicos”, expresarían, sólo ellos, realidades (*erst diese zoologischen termini drücken Realitäten aus*). La realidad de una fuerza que se impidió ejercer y que todavía no aparece, que se acumula: “La doma (*Zähmung*) es, según yo lo entiendo, un medio de la enorme acumulación de fuerza de la humanidad (*ein Mittel der ungeheuren Kraft-Aufspeicherung der Menschheit*), para que las generaciones/los sexos (*die Geschlechter*) puedan continuar el trabajo de sus antepasados no sólo externamente sino internamente, creciendo orgánicamente a partir de ellos, hacia los más fuertes”(organisch aus ihnen herauswachsend, ins Stärkere)(1888,15[65] — *Nachgelassene Fragmente* Frühjahr 1888).

Parecería entonces como si aquella *Zähmung*, que Nietzsche procuró sistemáticamente asociar al debilitamiento, a la enfermedad y a la impotencia, y que nosotros hemos interpretado como pervivencia de un pasado imposibilitado, hubiera acopiado a lo largo de los años en que se extendió la obra nietzscheana, incluso durante el tiempo en que Nietzsche la sometió a representar el debilitamiento, hubiera acumulado —decíamos— el potencial preciso para

transformar su impotencia congénita en “enorme acumulación de fuerza”. En esta suerte de *hápax*, no *legomenon*, sino *noema*, en la que por una vez la doma no sólo es dicha sino que es pensada como cruce del límite contra el que Nietzsche la oponía y gracias al cual le atribuía el poder de neutralizar la verdadera fuerza; en esta articulación excepcional en la que la *Zähmung* muestra la capacidad de penetrar y de sobrevivir en los terrenos exclusivos de la *Züchtung*, es decir en el porvenir, queda abierta la posibilidad para este imposible singular: lo que *ya no* puede ser puede también acumular fuerzas para devenir lo que *ya no podrá* ser, o en otras palabras, la *Zähmung* puede convertirse en condición de la *Züchtung*. Sin dejar de encarnar las capacidades ya imposibilitadas del “animal de presa”, la doma puede conducir las hacia ese más allá del futuro, ese ya no futuro, producido por la cría. Aquel ex-pasado o pasado remoto efectuado por la doma –ese momento hecho inaccesible por ella en que las fuerzas no se ejercían como limitaciones de ellas mismas- puede aparecer en un post-futuro –“pasado mañana”- al que las fuerzas y la voluntad de la humanidad habrán de llevarse por medio de la cría.

Ahora, cuando el examen del modo en que los conceptos de *Zähmung* y de *Züchtung* nos capacitan para poner de manifiesto en la des-aparición que presagia Bolívar en su respuesta una imposibilidad efectiva, derivada de una transformación esencialmente temporal, antes que una imposibilidad efectuada por la invasión, la fe, el coloniaje o la aculturación, es cuando tiene sentido afirmarlo: después del tiempo de las apariciones se abre el tiempo para que esa aparición imposible de Quetzalcóatl se produzca efectivamente, para que aparezca como lo que ya no podrá ser. *Efectivamente imposible* quiere entonces decir, más allá de la apariencia o de negación total o de oxímoron, *domado*, y domado significará aquello que, acumulando las fuerzas de su potencia imposibilitada, podrá aparecer después del fin del tiempo de las apariciones, estará criándose o cultivándose (no olvidemos que *Züchtung* remite también al cultivo) para aparecer después del mañana, pasado mañana, cuando simplemente aparecer ya *no será* posible, cuando el

aparecer habrá sido crecer –o vegetar-. Nietzsche tenía en mente a una “raza” por venir; Bolívar al mestizaje.

Así entendemos la respuesta *mestiza* de Bolívar: la reaparición de Quetzalcóatl es *efectivamente imposible*.

3. Profetizar: quedamos con el tiempo

Si hemos constatado ya, dejando al cristianismo entre paréntesis (si nos es permitido decirlo así), que la doma y la cría producen regímenes temporales de aparición y desaparición que definen sentidos –preeminentemente direcciones- de efectividad de lo imposible, o si, poniendo al cristianismo entre paréntesis, la *Zähmung* y la *Züchtung* nos permiten avizorar otra historia, mestiza, de lo que puede ser, ahora nos corresponde entender, no ya lo que responde Bolívar, sino lo que profetiza.

Suramérica está viviendo años cruciales como ningunos otros para su destino, tal es, ni más ni menos, la ocasión para que Bolívar escriba esa esa carta y responda esas preguntas. El tema es “la suerte futura del nuevo mundo” (fol 12 pag 16), tan “difícil de presentir” para Bolívar, porque lo que está en juego en ese momento particular es lo que vendrá para los americanos meridionales una vez consumada la “expulsión” de los “Españoles”, porque esa “suerte futura” estaría cobrando la forma de lo que *comenzará después*. “Seguramente, la union es lo que nos falta para completar la obra de nuestra regeneración” (fol 31, 30), escribe justo después del pasaje aquel en el que examinaba la posibilidad postulada por Cullen de que tal “union” fuera encarnada por “Quetralcohuatl” y su retorno. Está en juego el acabamiento de una obra, la de “nuestra regeneración”, la del comienzo próximo de lo que ha estado generándose. El después hacia el que mira Bolívar será el tiempo de ese comienzo que es “regeneración”.

“Todavía es mas difícil presentir la suerte futura del nuevo mundo, establecer principios sobre su política, y casi profetizar la naturaleza del gobierno que llegará á adoptar. Toda idea relativa al porvenir de éste país me parese aventurada” (fol12, p 16), advierte Bolívar aquí, y en otras palabras y en otros momentos de su misiva, aunque a la vez no ahorre detalles sobre el clima y nombre que deberían llevar ciudades que deberían construirse, sobre cómo se rendirá justicia y honor al “criador de nuestro hemisferio” con nombres de países inexistentes por entonces, sobre qué países son más proclives a la “Monocracia”, sobre cómo Chile “podrá ser libre” y Perú no, etc. Las razones para calificar de “profética” a la de *Carta de Jamaica* abundan y saltan a la vista y no se limitan, por supuesto, ni a estos detalles ni a la precisión con que más adelante -algunos pocos- se cumplieron. Lo profético, si bien eludido expresamente en lo que Bolívar declaraba, fundamenta la posición enunciativa en la que finalmente termina acomodándose, y sobre todo, determina el modo en que este mensaje (también un pedido urgido de ayuda) se ubica en el tiempo.

En su admirable lectura de otra carta, de la *Epístola a los romanos* del apóstol Pablo, con la que busca “restituir[la] a su rango de texto mesiánico fundamental de Occidente” (9. Nosotros traducimos este texto aquí y en lo sucesivo), Giorgio Agamben (2000) concentra toda la atención y todos los esfuerzos en “la estructura misma del tiempo mesiánico (*la struttura stessa del tempo messianico*), la particular conjugación de memoria y esperanza, pasado y presente, plenitud y falta, origen y fin que eso implica (9). La lectura de Agamben lo demostrará: “La posibilidad de comprender el mensaje paulino coincide integralmente con la experiencia de este tiempo (*l’esperienza di questo tempo*), sin la cual queda como letra muerta”(9), y por ello se enfoca en un único objetivo: “(...) sobre todo tratar de entender (*innanzi tutto probare a intendere*) el sentido y la forma interna del tiempo que él define *ho nyn kairós*, “el tiempo de ahora””(9). Bolívar no es Pablo, lo sabemos. Pero también para nosotros se ha hecho nada menos que indispensable

entender el “tiempo de ahora” que él define en su *Carta de Jamaica* y la “particular conjugación de memoria y esperanza, pasado y presente (...)” que se entreteje en su profética *Contestación*.

Porque, aunque hayamos notado la predominancia de las predicciones de Bolívar, aunque seamos conscientes de que los pronósticos ocupan la mayor parte de la *Carta*, de que sus diagnósticos sirven casi en todos los casos a sustentar presagios, y de que su recepción como texto profético se ha impuesto durante casi toda su historia, la profecía de esa *Contestación* no se limita a hablar en futuro o del futuro, sino que “define” –siguiendo a Agamben- tanto un nuevo tiempo para los americanos meridionales, para lo que será de América del sur, como un cierto “tiempo de ahora”, en el que el pasado no deja de hablar y de estar en juego. De ello, sin ser el único indicio, la atención que recibe la posibilidad de la vuelta de Quetzalcóatl –su *imposibilidad* como hemos empezado a entenderla- es una evidencia poderosa.

Más arriba habíamos aludido a la interesantísima ilustración que le ofrece Bolívar a Cullen sobre la nebulosa identidad de “Quetralcoatl”, y habíamos llamado la atención sobre la “admirable afinidad” de los “ritos, dogmas y misterios” de la “Religion” que espera a este dios difícilmente identificable pero inapelablemente vencido con los de “la de Jesús” (30/30). “Quizá es la más semejante a ella”, arriesga Bolívar. Aun en la pregunta de Cullen no faltan los signos de por qué. Tal como Jesús -entienden al menos ambos, Bolívar y Cullen- “Quetralcoatl” vino, prometió volver, y está haciendo esperar su otra venida todavía. Verdaderamente se trata de una “admirable afinidad”: una estructura mesiánica idéntica en su esquema de base. Como mínimo. Pero, visto que ir más allá en el estudio de la estructura mesiánica de la “Religion” de Quetzalcóatl (que, para empezar, dudaríamos en llamar “religión”) nos llevaría demasiado lejos de nuestro camino, nos alejaremos de Quetralcoatl como mesías para acercarnos a lo mesiánico, entendido como “experiencia” de un “tiempo” particular, como lo expone Agamben y como, lo

apreciaremos, toma forma en la carta de Bolívar, particularmente en ese párrafo reaparecido que aparece a finales del siglo XX para volver a decirnos en español, a comienzos del siglo XXI, que Quetzalcóatl podrá volver pero que no podrá aparecer.

El problema de la “estructura del tiempo” del mesianismo como lo comprende Agamben nos lleva a preguntarnos con una seriedad nueva: ¿es Bolívar un profeta en su *Carta de Jamaica*? Después de recordar que Aby Warburg oponía a Friedrich Nietzsche como profeta del futuro a Jakob Burckhardt como profeta del pasado, como “dos tipos opuestos de *nabi*” (61), Agamben hace una aclaración definitoria: el profeta guarda una relación “inmediata” con la palabra que profiere y que, de hecho, “propiamente no le pertenece”. “Así habla –o ha hablado Yahvé”, recuerda Agamben, es la fórmula de apertura del discurso profético. En este nivel, comienza a delinearse una diferencia esencial entre el profeta y el apóstol; este último, en cambio, debe “encontrar él mismo (*trovare da solo*) las palabras del anuncio”(61). El profeta, avanza Agamben, “*é essenzialmente definito dalla sua relazione al futuro*”(62). No es de Agamben desperdiciar ese par de palabras “*essenzialmente definito*” en un truismo, por eso escribe después: “(...) cada vez que los profetas anuncian el advenimiento del mesías, el anuncio mira siempre hacia un tiempo por venir, todavía no presente. En esto consiste la diferencia entre el profeta y el apóstol. El apóstol habla a partir de la venida del mesías”(62). No hace falta ahora preguntarse si Simón Bolívar es un apóstol de Quetzalcóatl. Lo que sí conviene meditar desde ya es si en su *Contestación* se sitúa, si no “a partir”, sí después de su venida. ¿Y qué significaría seguir siendo un profeta, aun reconociendo la venida y, sobre todo, la partida de “Quetzalcoatl”? ¿O qué implica profetizar la imposibilidad de su segunda llegada?

Antes de acercarnos más a estas cuestiones, seguiremos con Agamben, quien nos reserva todavía algunas distinciones de relevancia. Hay otra confusión que hay que evitar y que implica la

confusión del “tiempo mesiánico” “con el escatológico”: “lo apocalíptico se sitúa en el último día (...) ve cumplirse el fin y describe lo que ve. En cambio, el tiempo que vive el apóstol no es el *éschaton*, no es el fin del tiempo”(62). Para nosotros es la ocasión de preguntarnos: ¿no está describiendo Bolívar el fin de los tiempos del sojuzgamiento y de la “compr[esión] de la nación Española; que aun que fue en algun tiempo el mas vasto Ymperio del Mundo, sus restos son ahora impotentes para dominar al nuevo hemisferio, y hasta para mantenerse en el antiguo?” ¿no pretende, al menos, estar viéndolos, estar frente a esos tiempos vacilantes por lo nuevos que revela un “velo” que finalmente “se ha rasgado”? (fol 4/11). Pero Agamben, con este elenco triádico del apóstol, el profeta y el vidente, no está enlistando contenidos locucionarios específicos o fuerzas ilocucionarias diversas para describir lo apostólico, lo profético y lo apocalíptico como “actos de habla” diferentes. La “estructura del tiempo” no deja de ser el asunto crucial, para Agamben en el tiempo mesiánico de Pablo, y para nosotros, en el tiempo profético –y en el mestizo del “fin de las apariciones”- de Bolívar.

Por esto continuamos con Agamben y destacamos esta deducción decisiva, tanto como para determinar el título de su libro: “(...) creo que se podría decir, retomando una sugerencia de Gianni Carchia, que el mesiánico no es el fin del tiempo, sino *el tiempo del fin*. Lo que interesa al apóstol no es el último día, no es el instante en el que el tiempo se acaba, sino el tiempo que se contrae y comienza a acabar (*che si contrae e comincia a finire*) (...) o, si se quiere, el tiempo que resta entre el tiempo y su fin” (63)”. Para explicar la particularidad de esta “estructura” temporal que nosotros llamaríamos *restante* antes que apostólica o mesiánica, Agamben se remonta a las tradiciones rabínica y apocalíptica judaicas para discriminar “dos tiempos o mundos (*olamin*): el *olam hazzech*, que designa la duración del mundo desde la creación hasta su fin, y el *olam habba*, el mundo que viene, la eternidad intemporal que seguirá al fin del mundo” (63). La argumentación agambeniana avanza hasta su punto central: “(...)el tiempo mesiánico, el tiempo que el apóstol

vive y que sólo le interesa, no es ni el *olam haqqeh* ni el *olam habba*, ni el tiempo cronológico ni el *éschaton* apocalíptico: es, una vez más, un resto, el tiempo que resta entre estos dos tiempos, si se divide, con una cesura mesiánica o con un corte de Apeles, la mismísima división del tiempo” (63). El problema de este tiempo se convierte ahora para Agamben en el problema de la representación espacial de esa estructura: situando esa división de la división entre un conjunto de puntos, líneas y segmentos, “se obtiene algo perfectamente *representable* pero absolutamente *impensable*” (65). A la inversa, si en lugar de la “estructura”, es “la experiencia real del tiempo” el objeto de reflexión, lo que se obtendrá es “algo *pensable* pero estrictamente *irrepresentable*” (65). El tiempo restante, que nos está ayudando a concebir Agamben, exige una representación alternativa del tiempo que nos libere de optar entre la experiencia o la imagen.

Es la lingüística y no la filosofía la que le provee a Agamben esa otra vía de representación. Gustave Guillaume es su referencia, y el concepto clave es el de “tiempo operativo”, definido como: “el tiempo que la mente emplea para construir una imagen-tiempo” (66). Las lenguas no distribuyen sus tiempos en una misma, supuesta, línea temporal, sino que crean un sistema tridimensional “a través de la referencia de la imagen construida al tiempo operativo de su construcción” (66). Llegamos así a la que Agamben presenta como su “primera definición del tiempo mesiánico”: “esto es *el tiempo que el tiempo pone aquí para acabar* —o, más exactamente, el tiempo que nosotros empleamos para hacer acabar, para completar nuestra representación del tiempo.” (67). Y llegamos también a la condensación de aquellos elementos que parecen haberse desprendido a lo largo de nuestra lectura de Agamben y que ahora se ensamblan en cierto devenir operativo del tiempo del que el tiempo es susceptible, pero que no es ni puro ni solo tiempo. Bolívar: ¿apóstol? ¿profeta? ¿evidente o visionario?, incluso, ¿mesías, como suspicazmente podría pensarse que Cullen lo tentaba a definirse, recordándole la historia de “Quetralcoatl”? Las preguntas, para nosotros, nunca han sido esas. Ni siquiera si su *Carta* es más apocalíptica que

profética o más evangélica. El tiempo *restante* ha sido nuestro interés principal, y hemos seguido a Agamben en las delimitaciones que dan cuenta del desdoblamiento de su “estructura” en su “experiencia”. De su definición. El tiempo que se toma el tiempo para acabar(se) no es sólo una forma de aludir al fin de lo que no se puede acabar o de darle forma al infinito del tiempo, sino de sacarlo de aquella posición o extensión -“representación del tiempo cronológico”, diría Agamben- que nos permitiría, a nosotros y a las apariciones, estar *en él*. Hay una emoción inocultable en lo que Agamben dice al respecto: frente o *mientras* el tiempo cronológico, “(...) el tiempo mesiánico, como tiempo operativo, en el que aferramos y cumplimos nuestra representación del tiempo, es el tiempo *que* nosotros mismos somos, y, por ello, el único tiempo real, el único tiempo que tenemos”(68).

Nos referíamos hace poco un cierto devenir operativo del tiempo del que el tiempo es susceptible, pero que no es ni puro tiempo ni solo tiempo, que condensaría las instancias mesiánicas, apocalípticas y proféticas que podríamos reconocer en aquella *Contestación de un americano meridional*. Ahora estamos en capacidad de ser un poco más precisos. Hemos seguido a Agamben en su definición del tiempo mesiánico para llegar hasta el punto, o mejor al lugar –no olvidemos la “tridimensionalidad” de esta “operativización” temporal-, en el que un cierto “nosotros” se conforma no tanto *en* el tiempo mesiánico como *por* el tiempo restante: “*é il tempo che noi stessi siamo*”, afirmaba Agamben, con ese precioso énfasis en el “*che*”. Un “nosotros” del tiempo restante: “*noi stessi*”, nosotros mismos. Es de un “nosotros” esencialmente definido por lo que resta en el fin de un tiempo del que nos habla Bolívar, es con ese “nosotros” con el que nos habla –acentuemos en esta ocasión el aspecto transitivo de la frase- es ese “nosotros” con el que quedarían –restarían, podría decirse- dichos los “americanos meridionales”, en el fin de un tiempo, en el tiempo restante. A partir del fin del tiempo de las apariciones, en el fin de ese tiempo que tan elocuentemente Bolívar define como “ausencia en el Universo”; “Estabamos

(...) “aucentes del Universo” (fol.15/ pag 19), *nos* dice Bolívar. “Nosotros” en este después que queda, “nosotros” *de* este después restante; nosotros pertenecientes y nosotros a partir de este después que resta.

“Nosotros mismos” somos el tiempo mesiánico, revelaba Agamben, dejando insondablemente abiertas las aporías o las posibilidades de identificación de ese “*noi stessi*”. Por su parte, Bolívar ve en ese tiempo que se acaba con la “Tiranía” un “nosotros” con límites más definidos: “La America está encontrada entre sí, por que se halla abandonada de todas las na-ciones; aislada en medio del universo” (pag 31/fol 32). Sugerente y extraña fórmula la que podemos recomponer: “estar encontrada entre sí por hallarse abandonada”. Extraño, asimismo, el tiempo que resta ante este “nosotros”: el de las apariciones que no dejarán de no poder ser, el de un tiempo de las apariciones pasado, pero ni muerto ni imposibilitado. “Quetralcoatl” volverá, o podrá volver, pero “nosotros”, “nosotros mismos” seremos el tiempo en el que no podrá aparecer. Estando “encontrada entre sí”, “la América” y lo americano quedarán en el nosotros de este tiempo, después del fin de la Tiranía, en el que la redención, la unión y la libertad, en una palabra aquel Imperio originariamente americano prometido por Quetzalcoatl ya no será *nuestro* porque *nosotros* seremos el tiempo de su des-aparición.

4. Entre imposible e inexistente: después de la Segunda Venida

Aunque tenemos la convicción de que no basta para delimitarlo, el “nosotros mismos” de Agamben, el que quedaría con el tiempo de Pablo apóstol, sería irreconocible en cualquier caso sin tener en consideración lo que Agamben denomina la “tensión paradójica” (*paradossale tensione*) “entre un *ya* y un *todavía no* que define la concesión paulina de la salvación: el evento mesiánico ya se ha producido, la salvación se ha ya cumplido para los creyentes; ella, empero,

implica para cumplirse verdaderamente un tiempo ulterior” (69). Nuestro “nosotros”, el que queda después del *kairós* de la carta de Bolívar, redoblaría aquella paradójica tensión con un *ya* que es un *ya no* y un *todavía no* que es *incluso no aun si todavía*. Incluso no aparecerá aun si todavía volviera: tal es el destino de la promesa de Quetzalcóatl a los americanos ante los ojos de Bolívar.

Quentin Meillassoux (2006) nos ofrece un punto de vista muy valioso sobre los alcances de lo que un *todavía no* nos permite pensar. A nuestro juicio, es casi natural que la reflexión de Meillassoux se lo pregunte de entrada: “¿Qué es un espectro?” (105) y que no tarde en precisarla, y en responderla, basándose en el destino de algunos espectros de “devenir espectros esenciales”: “¿Qué es un espectro convertido en espectro esencial, espectro por excelencia? Un muerto cuya muerte fue tal que nosotros no podemos hacer su duelo (*dont la mort fut telle que nous ne pouvons en faire le deuil*) (105). El trabajo de duelo, el paso del tiempo, prosigue Meillassoux, no tiene “suficiente agarre” (*n’a pas suffisamment prise*) para apaciguar el lazo entre ese, entonces, muerto-espectro esencial y los vivientes. Como es de esperar, Meillassoux nombra “*deuil essentiel*” el que permitirá el logro (*accomplissement*) de un duelo para esos “espectros esenciales”. ¿Es posible tal duelo? Y si sí ¿a condición de qué?, se pregunta Meillassoux. A condición de resolver el “dilema espectral” (*dilemme spectral*) a través de la tesis según la cual: “Dios no existe todavía” (*Dieu n’existe pas encore*) (110), a la que Meillassoux proclama como: “tesis de *la inexistencia divina*” (110). “Pero la inexistencia divina significa también *el carácter divino de la inexistencia*” (110). Lo que en la realidad presente se mantiene en estado virtual podrá producirse, “en un sentido objetivo y futuro”, como Dios podrá producirse, en el futuro, nos dice Meillassoux.

No es esta la ocasión de adelantar en detalle la interpretación de esta “divinología” que propone aquí Meillassoux (115) ni mucho menos de acompañar el camino por el cual el concepto “contingencia” en que esta se fundamenta, como quiebre del principio de razón suficiente *via*

Hume, termina sorprendentemente desarrollándose, en *Après la finitude*, (2006) como “materialismo especulativo” (168), más famoso bajo la etiqueta de “*speculative realism*”. Ahora, el “no todavía” de Meillassoux, su “*pas encore*” es nuestro punto focal, es el punto en que lo inexistente adquiere otro sentido y, especialmente, otra dimensión: originado por un duelo imposible, a lo largo de un tiempo sin asimiento transformador, el duelo se convierte en esencial aferrándose antes que a la inexistencia, al carácter divino de la inexistencia. Aferrarse a lo que no existe como Dios, o más precisamente, apaciguar el vínculo entre lo muerto y lo vivo postulando lo que “inexiste” del mismo modo en que Dios todavía no es.

Ya no... incluso no aun si todavía apareciera: Quetzalcóatl no vendrá a apaciguar el vínculo entre lo vivo y lo muerto de los americanos meridionales inexistiendo como Dios. Podríamos en otra ocasión preguntarnos más minuciosamente qué clase de traspié supone para esta inexistencia – de carácter divino, planteada por Meillassoux- aquella imposibilidad efectiva, que crece y que cultiva su propio *ya no*, que vive desde el ya no de su pasado hasta el ya no de un porvenir suyo que ya no será futuro. En esa eventual ocasión, en suma, empezariamos por preguntarnos qué tendría que decir Nietzsche –en primer lugar el Nietzsche que hemos leído nosotros- respecto de esta otra inexistencia divina.

Pero, para volver a “Quetzalcoatl”, a nuestro modo de presentar la imposibilidad de su aparición, o a ese nosotros que queda con o como el tiempo en que seguirá siendo imposible, debemos hacernos una pregunta final. ¿Y si “Quetzalcoatl” ya hubiera vuelto? ¿y si sí hubiera cumplido su promesa e incluso sabiéndolo o sospechándolo ni Bolívar ni Cullen pudieran realmente saberlo?.

“Los aztecas están convencidos de que todas estas especies de previsión del porvenir se realizan, y sólo excepcionalmente intentan resistirse a la suerte que les es anunciada (*et ils n’essaient qu’exceptionnellement de résister au sort qui leur est annoncé*); en maya, la misma palabra significa

“profecía” y “ley”, afirma Tzvetan Todorov en un estudio tan clásico como polémico (1982, 86). Lejos de suscribir a carga cerrada todas sus conclusiones o de seguir su método y fundamentos, recurrimos muy puntualmente a este trabajo porque en él el hecho de que los indígenas creyeran que la llegada de los españoles era la llegada de los dioses de sus profecías ocupa una posición nada menos que nuclear: “Ahora bien, la extrañeza de los españoles es mucho más radical (...) los aztecas renuncian, frente a los españoles, a su sistema de alteridades humanas y se reconocen arrastrados a recurrir al único otro dispositivo accesible: el intercambio con los dioses (*et se trouvent amenés à avoir recours au seul autre dispositif accessible: l'échange avec les dieux*) (100)”. Su “cuestión del otro” se juega, sin duda alguna, en este “recurso”, pero este “intercambio con los dioses” no es descubrimiento de Todorov. Lo que más nos interesa en este momento es nuestra intuición de que Bolívar, e incluso Cullen, ya lo sabían; Cullen al preguntarlo y Bolívar al profetizarlo: para los suyos, los destinatarios de su promesa, Quetzalcoátl ya había cumplido su palabra. Había vuelto ya. Lo más probable es que más de dos siglos después aquel par de corresponsales lo hubieran olvidado.

Porque desde el comienzo de su Historia, los “americanos meridionales” han sabido acerca de que sus pueblos originarios tomaron a los españoles como sus dioses, así que ni Bolívar ni Cullen podrían ignorarlo. Innumerables “relaciones” e “historias” –como la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, de Diego Durán, del siglo XVI, en la que se apoya Todorov para su diagnóstico- empiezan por hacer de esta identificación su comienzo y el de los hechos históricos que buscan narrar, de modo que “lo mítico” de la creencia indígena en la divinidad de los españoles no radica en que realmente hayan creído, sino en la función, si se quiere “originaria”, de este desbordamiento del “sistema de alteridades” encarnado por este reconocimiento⁶. Este

⁶ Además del conspicuo ejemplo de Todorov, la historiografía latinoamericana cuenta con nombres también notables que no dudan de la veracidad histórica de esta creencia. Miguel León-Portilla, en su ya clásico *El*

comienzo de la historia -mítico al menos sólo por eso- no podría serle ajeno a Bolívar. Quizá no con la rotundidad de un historiador del s. XX como Salvador Toscano: “Que Moctezuma y su Imperio identificaban a los advenedizos como hijos de Quetzalcóatl, o Quetzalcóatl mismo, queda fuera de duda” (1984, 80), ni con los detalles de que Quetzalcóatl había prometido venir en el año de “*Ce Acatl*”, año de su nombre y el mismo 1519 en que desembarcaron los españoles por primera vez en Veracruz (Caso, A. 1983, 39)⁷.

Bolívar lo sabría y lo habría olvidado (o no podría saberlo) justo en el momento en que la expulsión definitiva de los españoles estaba en juego. O tuvo que olvidarlo o tuvo que considerar a esta especie de “archicomienzo” –el hecho, ni más ni menos, de que fueran justo los españoles quienes habrían encarnado el retorno liberador prometido por Quetzalcóatl- como un detalle menor para lograr apuntar en el horizonte una aparición que no dejaría de desaparecer en lo sucesivo. “Ya no”: “nuestra Religión” ya habrá confundido para siempre a cualquier “Quetzalcoatl” venidero con algún “cismático” o con el “anticristo”. Para los americanos meridionales Quetzalcóatl ya no será más que un “Ynpostor”. Bolívar pretendió así sellar el destino imposible de aquel “espectro esencial” que no vendría incluso si volviera a América del Sur. La profecía bolivariana buscó darle ese sentido, poner en esa dirección, a aquella

reverso de la conquista, asevera: “el pueblo en general sí había creído que los extranjeros eran dioses” (20), e incluso detalla lo extendido de la creencia: “los quechuas, al igual que sus hermanos aztecas y que los pueblos mayas de las tierras altas de Guatemala, pensaron en un principio que los extraños hombres barbados que llegaban a su tierra eran los dioses que regresaban.”(130). La posición contraria, mucho menos numerosa y mucho más reciente, no debe, sin embargo, ignorarse. Remitimos al trabajo de Gerardo Ramírez Vidal, cuyo título lo dice todo: “Sobre la falsa historia del retorno de los dioses” (1988)

⁷ La sola aproximación a la figura mitológica, a la entidad teológica y a los avatares históricos, apenas del nombre de Quetzalcóatl desborda en mucho los límites y las miras de este trabajo. Nos limitaremos a remitir a Enrique Florescano, quien, en *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, no se contenta con rastrear todas las atribuciones y transformaciones recubiertas por el nombre de Quetzalcóatl, sino que profundiza incluso en las deidades del maíz, en las que para este autor se enraza este dios. No debe sorprendernos, después de la lectura tanto de este trabajo y de su *¿Cómo se hace un dios? Creación y recreación de los dioses en Mesoamérica*, como de algunas ideas de valor de David Carrasco (2000)), que la identidad de Quetzalcóatl sea imposible de establecer en propiedad: su poder, el de la creación y el de la destrucción *al mismo tiempo*, supone un reino: el del régimen temporal singular de las muertes del tiempo.

imposibilidad en cuyo tiempo lo suramericano habrá quedado como “nosotros”. Quetzalcóatl ya vino y era europeo, comienza la historia; ya no vendrá porque Europa y su Religión ahora son nuestras y nosotros lo haremos a él eternamente “Ynpostor”, así terminará la historia fatalmente. Pero esa misma imposibilidad, ya no fatal sino efectiva, se habría ya anticipado tanto a Bolívar como a su *ya no*, y se habría anticipado incluso a sí misma para no rendir su eficiencia al régimen de lo aparentemente imposible. Un nosotros imposible, y no Bolívar, habría ya abierto un porvenir para lo latinoamericano. Y Bolívar habría sido ya no su profeta, sino el único apóstol del después de una Segunda Venida, del después de la segunda venida imposible de Quetzalcóatl y de lo latinoamericano.

CAPÍTULO SEGUNDO: DE LA “CRÍTICA A LA RAZÓN LATINOAMERICANA” A UN NUEVO CLIMA PARA LO OTRO*

1. Entre afuera y otro. Más allá de la crítica de la crítica

Algunos años después, casi doscientos, la imposibilidad de lo latinoamericano cobró otra forma. A finales del siglo XX una “crítica a la razón latinoamericana” desembocó en una conclusión tan contundente como expansiva: lo latinoamericano no es. En el “prólogo a la segunda edición” de su *Crítica a la razón latinoamericana* (2011), Santiago Castro-Gómez aclara, desde la distancia que le permiten quince años con respecto a la primera edición, que su crítica de la razón latinoamericana se funda sobre el devenir de una “arqueología del latinoamericanismo” (12), que esta crítica es precisamente ese devenir de lo arqueológico. Los términos están pues a la vista desde el primer momento: lo latinoamericano no sería nada menos (y sobre todo nada más) que el producto de un *archivo*.

Espejismo o enunciación paradójica prescrita por un archivo ajeno y sobredeterminante desde una exterioridad inaccesible, lo latinoamericano no podría descifrar la estructura matricial de sus propios enunciados, ni podría saber leer las cursivas o las comillas con las que debería vocalizar para sí o silabear para otros este término: “propio”. Para este “devenir” arqueológico de la crítica del que habla Castro-Gómez y que moviliza su trabajo, lo latinoamericano tampoco escapa al régimen de la imposibilidad y de la desaparición: críticamente, lo latinoamericano consiste en un

* Con el título de: “De la “crítica” a un nuevo “clima” para lo otro. Entre S. Castro-Gómez y D. Chakrabarty”, una ponencia presentada, en febrero de 2022, en el I Intercontinental Congress Rethinking Trans-Pacific Ties: Asia and Latin America LASA/ASIA 2022 presentó las principales conclusiones de este capítulo. Asimismo está prevista la publicación en *Latin American Research Review*, revista de la asociación, la publicación de un artículo bajo el título de: “From the Critique of Latin American Reason to the New Climate for the Other”, que retoma, con pocas variaciones, los desarrollos de la presente sección.

trascendental imposibilitado; arqueológicamente, lo latinoamericano es otro más de aquellos rostros de arena desaparecidos, o que desaparecerán, en los límites del mar del discurso.

Porque de lo que se trata, fundamentalmente para Castro-Gómez, es de aplicar a Foucault (y ¿hay que decirlo?: de tomar por resuelta la cuestión de un Foucault que sería el después o el más allá de Kant). Pero nuestra lectura de este libro importante no debería seguir avanzando sus conclusiones tan aceleradamente; la *Crítica a la razón latinoamericana* no representa únicamente un punto de quiebre en la tradición del Pensamiento Latinoamericano, sino, a nuestro juicio, un punto estratégico para examinar, y quizá desatar las condiciones de posibilidad, o las transformaciones en las condiciones de imposibilidad, de nuevas formas de poner en acción al Pensamiento Latinoamericano. Leamos, entonces, más pausadamente.

También en ese “prólogo a la segunda edición”, Castro-Gómez hace patente su método y su materia: “Utilizando la arqueología y la genealogía de Foucault, examiné críticamente aquella familia de discursos que hizo posible la creación de una entidad llamada “Latinoamérica”, dotada de un *ethos* y de una identidad cultural que, supuestamente, la distinguen de la racionalidad moderna europea”. (12). Despunta, asimismo, un objetivo: revelar la “creación” de una “entidad” “distinta” como efecto de un “gesto colonial” producido “endógen[amente]” por un “saber particular”: la filosofía. A diferencia del célebre *Orientalism* de Edward Said, que el propio Castro-Gómez asemeja a su *Crítica*, este examen crítico no contempla ni las prácticas ni las representaciones “exógenas”, “construidas desde las metrópolis imperiales”, sino que se concentra en “el exotismo” endógeno de la postulación de América Latina como lo “otro de la modernidad” (12). “Endógeno”, desde luego, califica aquí a un punto de vista que se atiene a los límites de una interioridad y que busca, justamente en esta medida, concentrarse en los efectos generativos que un cierto adentro puede tener sobre sí mismo. Así, “endógeno” quiere decir

también, en este punto crucial, “latinoamericano”: latinoamericano será justamente aquello – “esa entidad”- que el pensamiento latinoamericano, pensándolo o en lugar de pensarlo, habría exotizado; ese “mismo” no reconocido como reflejo derivado de la reflexión, sino emanado inconscientemente como espejismo. El Pensamiento Latinoamericano habría “creado” exóticamente a Latinoamérica sin haber podido llegar a pensarla. Al postularla como “otro de la modernidad” el Pensamiento Latinoamericano no sería más que latinoamericanismo, un complejo discursivo que crea desavisadamente, sin poder tomarlo como referente, un “*ethos*”, una “identidad cultural” “distinta”. Si la noción foucaultiana de discurso facultó a Said para poner en evidencia a “Oriente” como una invención de las letras imperiales de Occidente, esta misma noción permitirá ahora a Castro-Gómez revelar que los intentos latinoamericanos de pensar lo latinoamericano redujeron el pensamiento a un “gesto”, un gesto exotizante, endógenamente exotizante. No haría falta Europa para hacer de Latinoamérica un otro fabulado, ni el Pensamiento Latinoamericano habría conseguido una formulación eficaz -emancipadora y propia- de una alteridad propia: los contornos de América Latina corresponderían con exactitud a los límites de un discurso, que buscando afirmarse como latinoamericano, deviene irremediablemente exótico; a pesar de los deseos e intereses “exógenos” y endógenos que lo circunscriben, lo latinoamericano no habría llegado, con todo y proponérselo, a encarnar un Otro. Ni, como veremos, mucho menos un afuera.

Al “viejo ideal nostálgico de la “identidad latinoamericana””(31), Castro-Gómez opone una “postmodernidad” que no debe entenderse sólo como una “condición”, sino como un “fenómeno ontológico”(23). Estamos en 1996 y el autor de esta *Crítica* no da señas de vacilar a la hora de plantear una oposición semejante, de hacer de ella la primera parte de su libro y de tomar este antagonismo como punto de partida, columna vertebral y marco integral de su propuesta. Lo postmoderno estaría allí –o *también* como lo enfatiza Castro-Gómez- en América

Latina para “desafiar” a lo latinoamericano, para desvelarlo como otra de esas configuraciones evanescentes o tambaleantes de la modernidad. América Latina no sería ya “latinoamericana”, de hecho nunca lo habría sido más que modernamente, como efecto de la discursividad moderna; Latinoamérica sería ahora, *también*, (al mismo título que el resto del mundo, “globalizado”) postmoderna. “Nosotros”, latinoamericanos, ya no seríamos (si es que alguna vez tal “nosotros” lo fue) latinoamericanos, sino que seríamos “nosotros”, todos, postmodernos. Si, por un lado, el pensamiento latinoamericano, y las tradiciones historicistas y liberacionistas que autorizan las mayúsculas con las que este Pensamiento definiría una búsqueda de lo propio, equivalen a “latinoamericanismo” por reivindicar lo suramericano como “otro de la modernidad”, por otro lado, la postmodernidad, representaría un verdadero “*afuera*”, que Castro-Gómez destaca con cursiva¹.

Nuestra lectura de la *Crítica de la razón latinoamericana* encuentra aquí su punto focal y la ocasión perfecta para alejarnos de un malentendido eventual. Creemos que el *afuera* postmoderno de Castro-Gómez ni supera, ni dismantela, ni vale hoy como una crítica efectiva de la otredad a la que pretendía oponerse, comprender y, si no disolver, al menos sí metabolizar. Por decirlo en pocas palabras: este *afuera* posmoderno no habrá asimilado –hoy ya no- discursivamente, no habrá reducido al discurso, lo otro de lo latinoamericano. Tal como intentaremos demostrarlo en las páginas siguientes, ese otro sin afuera, encapsulado por el devenir arqueológico instruido por Castro-Gómez en las estructuras y dispositivos de la veredicción y del poder, estaría afuera

¹ “No estoy diciendo que los filósofos latinoamericanistas hayan “interpretado mal” las propuestas posmodernas (...) Pero cuando se trata de conceptos que habitan en otra forma de ser de los discursos, conceptos que están en el *afuera*, entonces la reacción no puede ser de interpretación sino de caricaturización. Los conceptos con los que trabajan filósofos como Deleuze, Foucault, Derrida, Lyotard y Vattimo, etc., emergen como fruto de una ruptura con el orden moderno del saber “impensado” por aquellos filósofos que se mueven todavía en aquel orden. El cliché, entonces, es la forma de respuesta del latinoamericanismo frente a aquello que ha desbordado los límites que demarcan la episteme de la modernidad”(31)

no sólo de una posmodernidad promulgada como *afuera*, sino de una noción de “discurso”, o de “discurso moderno”, que, en primer lugar, no es el mismo “adentro” -o el adentro mismo- de fines de los 90, y que, en segundo lugar, hoy regula de otro modo la transformación y la articulación de nuevos afueras, y que se muestra singularmente comprometida tanto con un afuera alterado como con la alteración del afuera².

No creemos pertinente ni productivo adelantar una crítica a la crítica de la razón latinoamericana. Tampoco consideramos provechoso cuestionar en sí mismas la justeza ni la vigencia de las categorías analíticas o arqueo-genealógicas empleadas por Castro-Gómez; aun menos acertado nos resulta valorar la destreza o la lucidez con las que Foucault es conducido a las “formaciones

² Esta “alteración del afuera” no debería comentarse en una nota al pie de página. En muchos sentidos, esta alteración, esta exteriorización de lo otro, o esta dialéctica limítrofe entre alteridad y exterioridad, define, como lo hemos dicho, el problema que justifica y que anima nuestra lectura de la *Crítica* de Castro-Gómez; por ello será más que un simple tema en las páginas que vienen. En muchos sentidos, esta (*im*)posibilidad de salida de lo otro representa, también, uno de los puntos cardinales de la integridad del presente trabajo, y, por lo tanto, seremos responsables de desplegar sus alcances minuciosamente. “Alteración del afuera” podría denominar, además, a nuestros ojos, muy apropiadamente la posición o la condición de muchas de las líneas de investigación filosóficas más activas y productivas de la actualidad. Baste mencionar los nuevos “realismos”, los diálogos cada vez más animados con los discursos científicos, las reflexiones sobre lo epigenético y las nuevas tecnologías, los trabajos sobre lo animal o lo vegetal, y sobre lo ecológico y lo planetario mismo, la crisis de lo viviente, para reconocer que ahora no es sólo el “discurso”, sino la propia filosofía la que está, cuando no definiendo su objeto como “afuera”, sí, como mínimo, exponiéndose a otros afueras.

En lo que respecta a las alteraciones sufridas por el “afuera” del discurso nos limitaremos a llamar la atención sobre un hecho profundamente significativo: hoy empiezan a hacerse legibles afueras incluso dentro del propio discurso de Foucault y de su noción de discurso. Concordamos completamente con Camille Chamois (2019) cuando afirma : “*le propos de Foucault s’inscrit dans une démarche plus générale de mise au jour des conditions sociohistoriques des mentalités ou des sensibilités : la nouveauté de son projet est cependant de proposer une histoire sociale de la perception* » (62) Concordamos también en reconocer un sentido particular de « l’archéologie » tal como la desarrolla Foucault en 1963 para « le regard médical » en su *Naissance de la clinique*. Y anotamos que ese sentido de lo arqueológico, muy diferente, por ejemplo, del de *L’archéologie du savoir* y que hoy aparece como fundamental, que es ya un afuera de la noción de discurso de Foucault (y de las vulgatas difundidas al respecto), nada tiene que ver, y quizá sea contraria, a la que Castro-Gómez aprovechó en su trabajo. Menos segura, aunque no menos interesante, nos parece la siguiente aseveración de Chamois : « *lire l’archéologie foucauldienne, non pas comme une histoire des idées ou même des discours ; mais plutôt comme une histoire des sensibilités ou de la manière dont les choses apparaissent. On a récemment proposé de nommer « phénoméno-sociologie » cette démarche qui consiste à mettre en évidence les conditions sociales d’apparition des signes perceptifs* »(69). Que la « arqueología » foucaultiana haya devenido una « fenomeno-sociología » puede ser discutible, pero prueba que podría haber un afuera desapercibido incluso en lo más interior del “discours” de Michel Foucault.

discursivas” del Pensamiento Latinoamericano para señalar su “*dehors*”. Lo que seguiremos analizando en detalle es precisamente el modo en que este “*afuera*” presentado por Santiago Castro-Gómez no logró encerrar del todo, y sobre todo no para siempre, la otredad latinoamericana en el adentro del discurso o en el adentro mismo de la modernidad, el de sus identidades y de sus alternativas, el de sus interioridades y de sus alteraciones.

Aunque no sería el primer caso en el que una lectura detenida presiente haber encontrado la cifra o el esquema rector del texto que lee en algún emplazamiento marginal o en alguna tenue elaboración de aire accesorio, tal como nosotros dimos con aquel “*afuera*” en una nota al pie de página (que a nuestro turno reprodujimos también en nuestra primera nota), este *afuera* preponderante para la obra de Castro-Gómez no es sólo cardinal por definir el sentido en que debería conducirse –y disolverse– lo latinoamericano, a saber, la postmodernidad o lo postmoderno, sino porque para su *Crítica* el *afuera* postmoderno efectuaría la alteración y la genuina alteridad que lo latinoamericano habría buscado con su formulación fallida de un otro. Aquella nota al pie a la que aludimos lo resume: a la modernidad no se la altera, de la modernidad se sale. Pero si esta cita condensa la clave de las tesis de Castro-Gómez –i.e. la postmodernidad es el otro efectivo de la modernidad por ya no ser su Otro sino su “*afuera*”, con el corolario de que el verdadero problema de su libro no es ya ni el latinoamericanismo, ni la razón latinoamericana, ni lo latinoamericano, sino lo moderno–, hay otras apariciones de este “*afuera*”, y sobre todo otras articulaciones con lo otro, que reclaman nuestra atención. El interés, como hemos dicho, de desarrollar una crítica a la *Crítica*, deteniéndonos, por ejemplo, en el modo en que buscar el *afuera* de la modernidad no equivale más que a entrar, a recaer con el impulso de creer estar saliendo, en lo más “latinoamericano” de esos esfuerzos denunciados como “latinoamericanistas” de “postular lo otro de la modernidad”, para nuestra investigación es mucho menos que limitado. En cambio, es claro e indispensable para nosotros seguir el rastro

de lo latinoamericano, pensar en un cierto “latinoamericano”, analizar las transformaciones del pensamiento latinoamericano y las posibilidades de aparición, de desaparición o de reaparición de las mayúsculas con que hoy habría que reinscribirlo, *después*, no contra o por encima, del que llamaríamos “postmodernismo” de Castro-Gómez; *después*, ante todo, de la dicotomía, de ese dilema voraginoso, entre lo otro y el afuera.

Decíamos, entonces, que nos aliviaba no tener que justificar una interpretación de la *Crítica de la razón latinoamericana* derivada integralmente de su nota al pie número doce, y que su “*afuera*”, incluso escrito también en cursivas, aparecía en algunos lugares más en los que justamente el otro o lo otro latinoamericano, pensado por el Pensamiento Latinoamericano o buscado por el latinoamericanismo, aparecen como aquello que no debería haber aparecido, como eso que apareció como lo contrario de lo que debió aparecer o como aquello que después de todo no pudo aparecer (ni podría hacerlo):

“En mi opinión, la relación de lo “mismo” con lo “otro”, a la que apela constantemente Dussel, funciona como una forma de control sobre el *acontecimiento*. En lugar del “otro” –discurso que reproduce el código moderno de la “identidad”–, habría que hablar mejor del *afuera* como espacio desde el que irrumpe el acontecimiento, que desestabiliza tanto a lo “mismo” como a lo “otro”” (38. Cursivas del original).

Pasemos por alto lo que habría que decir acerca de todo lo que tiene de “*acontecimiento*” el “otro” de Dussel -ni más ni menos que Levinas, a quien el argentino no deja, desde muy pronto, de remitir cuando se trata del Otro³-, pasemos por alto el examen del modo en que el sentido que

³ El recuento de ocasiones en que Dussel y su “Otro” explicitan su vínculo con la propuesta levinasiana tendría que empezar ya desde la tesis doctoral del argentino (1966) y no se detendría ni en su reciente *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial* (2020). Incluso el repertorio de pasajes, más o menos explícitos en que la índole estrictamente fenomenológica del “Autrui” de Levinas –i.e. inseparable de los alcances del “évenènement”– rezuma en el “Otro” de Dussel sería ya excesivo. En lugar de tales enumeraciones dejaremos que el propio Enrique Dussel recuerde: “El Otro” –nuestro maestro Levinas de la década del 60 en París nos sugirió el tema del indio como Otro, en una conversación personal y

seguramente le da Castro-Gómez a “acontecimiento” sería irreconocible sin el “*autrè*” y el “*autruè*” de Levinas, y recordemos el comienzo del razonamiento:

“Ahora bien, es preciso reconocer que la filosofía latinoamericana –y en especial la filosofía de la liberación– inició una toma de distancia crítica muy oportuna con respecto al sujeto ilustrado de la modernidad europea. Antes de que lo hicieran Lyotard, Vattimo y Derrida en Europa, el argentino Enrique Dussel sacó las consecuencias de la crítica de Heidegger a la metafísica occidental y señaló la relación intrínseca entre el sujeto ilustrado de la modernidad y el poder colonial europeo”(38)

Enrique Dussel habría anticipado, pues, “a Lyotard, Vattimo y Derrida” en la extracción de ciertas “consecuencias de la crítica de Heidegger a la metafísica occidental (...)”, pero, al mismo tiempo, habría impuesto una “forma de control sobre el *acontecimiento*”. El problema, a juicio de Castro-Gómez, del planteamiento de Dussel es su comprensión limitada, por “totalizante”(38), de la modernidad, “pero este problema se agudiza cuando el filósofo argentino profundiza en el concepto de *alteridad* a partir de la teoría de la dependencia y la teología de la liberación” (38). Es preciso anotar que en este punto intermedio del razonamiento de Castro-Gómez su crítica recae explícitamente sobre ese “*otro* de la “mismidad” moderna [que] es el pobre y el oprimido de la periferia latinoamericana, asiática y africana, que, por encontrarse en la “*exterioridad*” del sistema moderno-colonial, se convierte en la única fuente de renovación para todo el planeta(...)”(38). Pero la conclusión ya la habíamos transcrito más arriba: “en lugar del “otro” (...) habría que hablar mejor del *afuera* (...)”. Un poco más adelante se revela que la operación no debería ser simplemente una sustitución, el reemplazo de “otro” por “afuera”, sino que se trata en realidad de un problema: Dussel habría caído en la “*confusión*”(39) de lo primero con lo segundo,

refiriéndome al "holocausto" indígena-, en su Exterioridad, es el origen de una diferente interpretación de la historia” (1994, 66)

precipitándose así en un “maniqueísmo” entre “poderes” “bueno” y “malo” (el de lo otro y el de lo mismo, respectivamente), y en suma habría así convertido a toda la filosofía de la liberación en “un romanticismo de los pobres que les quita a estos la posibilidad de hablar por sí mismos (...)” (39). “Los pobres”, asegura Castro-Gómez apoyándose en la reconocida expresión de García Canclini, “habla[n] por sí mismos *entrando y saliendo* estratégicamente de la modernidad (...)” (39).

El “*afuera*” de esta *Crítica* estaría, entonces, aquí, o debería estar aquí para que “el otro” deje de hablar como tal –deje de hablar como otro y deje de hablar-, y *salga*, se evacúe, se vacíe saliendo, fuera de la modernidad. Las sentencias lapidarias de Castro-Gómez continúan y van en la misma dirección: “(...) los filósofos latinoamericanistas, habitantes de un orden moderno del saber, se comportan como el Don Quijote presentado por Foucault en *Las palabras y las cosas*. Es decir como intelectuales que viven y piensan en un mundo que no entienden; que habitan un orden discursivo desligado de la época” (43). Apretado, denso y ciego el nudo discursivo que aprisionaría al “filósofo latinoamericanista” y a cualquier filosofía de lo latinoamericano: como Don Quijote, cautivo bajo pesadas capas de traducciones, versiones, lagunas y recreaciones, Latinoamérica y su otro, Latinoamérica como otra y como Otro, no podría *salir*. Ni de la modernidad, ni de un “orden discursivo” caduco, ni del “exotismo endógeno”. No podría exponerse como afuera ni al afuera: ni del discurso, ni del pensar como mero “gesto”.

2. La época del afuera del otro

Antes de dedicar nuestros esfuerzos a la exploración de nuevas posibilidades dinámicas entre lo latinoamericano, lo otro y el afuera, después de esta imposibilidad de salida de lo otro, es necesario detenernos en la “época” en la que Castro-Gómez interpreta los signos de ese

“mundo” en que “viven y piensan”, sin “entenderlo” esos quijotes latinoamericanistas. Después de todo –sería un error craso olvidarlo- el “*afuera*” por el que propugna con tanto ahínco esta *Crítica* se despliega al cabo de un tiempo específico o se presenta como la interpretación necesaria del fin de un tiempo determinado: el fin del siglo XX corresponde a “la eliminación de *la alteridad radical* entre las culturas”(45).

Si, como lo hemos visto ya, según la interpretación reivindicada como “postmoderna” de Castro-Gómez (“los postmodernos ya no criticamos(...)”(43) llega a declarar), la empresa liberacionista de Dussel recae en la trampa de la alteridad moderna al reemplazar un sujeto por otro, al “dar la palabra” al “pobre y oprimido”, quien aunque “Oprimido” no deja de ser “Sujeto” –expresión primera y última de la modernidad-, lo latinoamericano no habría sido únicamente entrampado por la modernidad, sino, ahora, desprovisto de fundamento y superado históricamente, materialmente. Otras líneas de reflexión liberacionistas, como las de Pedro Morandé y Cristián Parker en las que se concentra la *Crítica*, basadas en lo latinoamericano como fundamento (*Grund*), como materia originaria trastornada por formas impuestas y ajenas, o como *ethos* primigenio desfigurado por el forzamiento de un *pathos* colonizador, carecerían ya, ahora, no sólo de fundamento sino de la posibilidad misma de recurrir o de reconocer algo como fundamental. Lo latinoamericano, en este momento de su *Crítica*, no se limitaría a revelarse como “*unbegründet*”, sino que aparecería, en ese ahora, en esa “época”, como “*grundlos*”; la propia historia estaría encargándose entonces, a fines del siglo XX, de retirarle el suelo, el fundamento, a un “latinoamericano” que los consideraba no sólo propios sino originarios y eternos. El tiempo de la “globalización” habría llegado ya, para acabar de erosionar el suelo nativo de lo latinoamericano y el terreno nutriente de las raíces de cualquier “*alteridad radical*”: “Si algo puede señalarse como un rasgo distintivo del siglo XX es el creciente proceso de interdependencia económica, social y política en una escala planetaria. Se trata de una globalización heterogénea

que, impulsada por los procesos de transformación estructural operados en las sociedades occidentales, afecta directamente la vida de todos los seres humanos dondequiera que se encuentren”. (45)

Habría llegado entonces el tiempo en que lo otro no podría echar raíces. En lugar de las hermenéuticas de la cultura popular latinoamericana, que como las de Pedro Morandé y Cristián Parker, ubican la naturaleza sintética de su “identidad cultural” no sólo en una anterioridad que habría que hallar a contratiempo, sino en una posición de sustrato, sub- o infra-moderno, bajo la presión de un *logos* represor o supresor de una cierta ritualidad primigenia; en contra, en suma, de las formas y valores de la “autenticidad” (otra) de Latinoamérica (49), Castro-Gómez aboga por ceder la palabra a los estudios culturales y a sus capacidades de percepción o de agarre, no de lo que es, sino de lo que está sucediendo entonces en América Latina: una “hibridación”, una generación procesiva de “identidades híbridas”, en la que el proceso es el de “asimilar” (54) la modernidad, y ya no el de romper con ella, haciéndose su otro. Frente a este par de latinoamericanistas (y frente a aquellos en quienes se apoyan: Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Enrique Dussel, y Juan Carlos Scannone), la *Crítica* aboga por otro elenco: Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canclini y José Joaquín Brunner. Este nuevo reparto motivaría algunos otros reemplazos, respectivamente: el de “*resultado*” en lugar de “*substratum*” para hablar de la “cultura popular” (56); el de las “entradas y salidas” en lugar de las “alternativas” para definir las relaciones de América del Sur con la modernidad (57), y, finalmente, el de “Latinoamérica” por “una especie de ciudad-laberinto (*Tamaramérica*)” (60). El propio Castro-Gómez se encarga de poner el broche al sistema de relevos que hemos recompuesto: “La vieja y legendaria *Macondoamérica* (...) va dejando su lugar al espacio simbólico, diferenciado e internacional de *Tamaramérica*, donde las identidades se hacen y deshacen continuamente, al igual que los bienes simbólicos que las producen (61). El díptico del momento en que ya no sería posible seguir pensando en

Latinoamérica queda así completo: en lugar de la identidad y la alteridad, “articulación y diferencia”(62).

Pero, aunque no puedan echar raíces ni lo latinoamericano ni lo otro, Latinoamérica sí representaría un territorio, un terreno: “(...) en América Latina la relación entre los intelectuales y la política sigue funcionando como una especie de *humus* subyacente a todas las disciplinas” (65). Todo el capítulo tercero, intitulado “Populismo y filosofía”, pretende demostrar que ese “*humus*” no sólo *está* en América del Sur, sino que *es* Latinoamérica. “Latinoamérica” sería un cascarón muerto y vacío –además de un “significante vacío”- sin el *humus* que nutre al populismo, que ambos hacen recíprocamente nutriente, y que, para aquella *Crítica*, los sustenta y los hace comprensibles, a título de verdadera *ratio sufficiens*. Lo latinoamericano no pasaría de funcionar como un tropo para inventar *un* “pueblo”. Y los latinoamericanistas con sus telurismos, indigenismos, sus razas “cósmicas”, de “síntesis” se habrían limitado a ofrecer una cosa-en-sí, una “sustancia” propicia a la emergencia del caudillo. Dussel, Kusch, Cullen, Ferreira da Silva, Vasconcelos e incluso Salazar Bondy, aunque de modos y en grados diferentes, habrían sido presas fáciles de los “discursos de identidad”(89) que habrían errado al tomar a Latinoamérica como “fundamento” (89) y errarían para siempre por no auscultarla como producto “discursivo” de “un *orden populista*” (91).

Para entender a América Latina y a su pensamiento o para que ella misma se procure una imagen propia a través de las ideas que la han atravesado tampoco habrían cumplido su cometido los conceptos de “circunstancia”, “generación” y “liberación” en los que pensadores como José Gaos, Leopoldo Zea o Arturo Roig apuntalaron sus esfuerzos por identificar a Latinoamérica en la historia de sus ideas. El desliz de lo “circunstancial” –derivado de la “circunstancia” orteguiana- hacia lo “autóctono”, y de una “razón histórica”(98) a la defensa de lo “auténtico”

como respuesta (99), estribaría en la “violencia epistémica (G. Spivak)”(95) de aplicar el “metarrelato”(95) de una filosofía de la historia “al ámbito latinoamericano”. También por el camino de la historia, Latinoamérica y su pensamiento habrían desembocado en la sin salida de una aporética universalidad aplicada (107). Castro-Gómez lo había ya declarado: la “noción foucaultiana de “episteme””(95) habría de permitirle “examinar la “violencia epistémica”(G. Spivak)” de un “metarrelato”: desde aquel “célebre” *Fragmento preliminar al estudio del derecho* de 1838 de Juan Bautista Alberdi, “donde aparece por primera vez el tema de la necesidad de una filosofía americana”(109) hasta la *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* de Arturo Andrés Roig, en la que justamente se teoriza y se critica la emergencia “de un registro muy particular llamado “filosofía latinoamericana”” (109) el círculo no se habría abierto en ningún punto y lo latinoamericano no habría escapado en ningún punto a esta clausura. A juicio de la *Crítica* de Castro-Gómez tanto lo latinoamericano como sus críticas previas se “articularían” “*en el mismo lenguaje* filosófico de la modernidad (...) para criticar la modernidad misma y superar sus manifestaciones patológicas” (113). La filosofía de la historia latinoamericana, en cuanto “narrativa latinoamericanista”(118) desde Zea hasta Roig, “(...)funciona utilizando todos los motivos y figuras definidos por aquella red arqueológica del saber que Foucault llamó la *episteme moderna*”(118). No habría, pues, ese *otro “lenguaje”* para que lo latinoamericano hubiera alcanzado en efecto a decirse. Si el “metarrelato” moderno de la filosofía de la historia dio la impresión inicial de haber servido a una aplicación epistemológicamente “violenta” en América del Sur, ahora aparece que el metarrelato mismo es la propia Latinoamérica (147) y que merecería ya no una crítica sino el examen de una “*mitología de la razón latinoamericana*”(134). José Enrique Rodó, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, sus mitos y sus profecías latinoamericanistas, con sus “motivos” de “armonía, unidad, reconciliación y consenso (...)”(149) se revelarán así, con su “raza cósmica”, su “Universópolis” y sus presagios de dominio de la “raza mestiza de los latinos”,

como una totalización, global e integral, -si nos atenemos al sentido lyotardiano que seguramente tiene “metarrelato” para Castro- de casi nada, de nada que no sea “imaginación” (148) letrada, que no sea la hipóstasis de una axiología, confusión interesada y estrábica entre lo que debería ser lo latinoamericano con lo que habría sido esencialmente desde siempre –o para esta *Crítica*: lo que no habría sido nunca realmente-.

Desde luego que la síntesis que hemos compuesto de las conclusiones de la *Crítica de la razón latinoamericana* permite la reverberación de un cierto tono vanguardista, de ruptura decidida con una saga y de aferramiento entusiasta en una novedad postmoderna que ya no sería ni otra ni meramente nueva, sino, principalmente, exterior, externa: un afuera, el afuera. Ciertamente es también que no hemos impedido a nuestro resumen que trasluzca las señales particulares de un momento específico de interrogación de interpretación y de acción, del que esta *Crítica* no disimula ser inseparable, que ya no es nuestro, que ya no es el nuestro. Baste apenas con imaginar hoy una postulación como “*afuera*” de lo que quiera que pueda entenderse actualmente bajo el nombre de “postmodernidad”. Nuestro momento para pensar lo latinoamericano y su pensamiento *es otro, y está también afuera* del que la importante obra de Castro-Gómez tomó por su propio afuera. Ya lo hemos dicho: esta *Crítica* ha identificado en su propio momento, en su *hic et nunc* particular, el afuera al que lo latinoamericano mismo, i.e. lo latinoamericano como otro y lo latinoamericano como algo, ya no podría llegar. Ya no: nuevamente lo latinoamericano, como en la profecía de Bolívar, (des)aparecería como imposible o impostor (en el caso de Castro Gómez, como falso otro o como Otro imposible de la modernidad). Pero no hemos permitido que el tiempo se haga notar –por así decirlo- en las posturas y deducciones, en las miras y en el estilo, de ese trabajo para repantigarnos en el sofá cómodo de la retrospectiva a señalar con malicia, con sorna o con condescendencia los detalles de la fotografía de aquello que dejó de ser y que se apreciaría ahora como una moda pasada. Sostenemos, al contrario, que su *Crítica* es un momento necesario y

crucial en el que lo latinoamericano *efectivamente vuelve a hacerse imposible*, o dicho de otra forma, en que la imposibilidad de su aparición vuelve a hacerse efectiva: en ese caso particular, imponiendo y produciendo la transformación del vínculo -y del hiato- entre el otro o lo otro y el afuera. Para nuestra propuesta, la *Crítica de la razón latinoamericana* es fundamental porque prueba la improcedencia de seguir pensando o de volver a pensar a Latinoamérica como Otro, como simplemente “otra” y, porque, como estaremos encargados de mostrarlo, la nueva aparición imposible de lo latinoamericano, hoy, estaría efectuándose no sólo afuera, sino en *otro afuera*.

3. Otro afuera

Llega entonces la ocasión de precisar que aunque la totalidad del esquema crítico de Santiago Castro-Gómez esté gobernado por la propuesta de Michel Foucault –o mejor: de cierta aplicación de su programa arqueo-genealógico-, y aunque a casi veinte años de distancia sus hallazgos sobre el latinoamericanismo no disten de los de Edward Said con su *Orientalism*, los hilos con los que teje su *Crítica* no son únicamente los de su filiación con lo discursivo y su “orden”. Además de los estudios culturales de autoras y autores latinoamericanos, las conclusiones de Castro-Gómez acerca de las postulaciones latinoamericanas de lo latinoamericano se apoyan también con ahínco, como lo hemos visto, en el famoso concepto de “violencia epistémica”, acuñado por Gayatri Spivak. Acerca de la vivacidad y de la importancia que tuvieron por entonces los intercambios, diferendos y trabajos en torno a este y a otros conceptos desarrollados por el grupo cobijado bajo el nombre de *Subaltern Studies*, de su trasplante al *Grupo latinoamericano de estudios subalternos* y de las relaciones y diferencias entre este último y el *Grupo M/C Modernidad/Colonialidad* al que Castro-Gómez está asociado como uno de sus miembros señalados, no tenemos ahora la oportunidad para pronunciarnos. Decisivos para

comprender los problemas abiertos por la “postcolonialidad” y por lo “decolonial”, estos debates y aportes desbordan, como tales, el enfoque que hemos puesto en ese que hemos llamado otro afuera. Como debates y aportes sobre las metamorfosis de la alteridad y de sus conceptos, lo postcolonial, lo subalterno y lo decolonial, merecen un grado de detalle en el análisis que no podemos permitirnos ahora. No podremos preguntarnos, por ejemplo, inicialmente, qué sería leer a Said y a Spivak no ya desde el Foucault de *Les mots et les choses* o de la *Archéologie du savoir* sino desde el de *La pensée du dehors*, para no limitarse a rastrear los efectos del discurso sino *su* afuera. Si Santiago Castro-Gómez condujo a lo latinoamericano a su disolución postmoderna y se dirigió desde *Crítica de la razón latinoamericana* hacia los “Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón” (Pajuelo y Sandoval 2004) de un modo análogo y ciertamente intrincado en los derroteros que llevaron a Spivak de “Can the Subaltern Speak?” (incluso desde : “Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice”) a *A Critique of Postcolonial Reason*, nosotros por nuestra parte seguiremos otro camino. Un camino menos razonable como razón de crítica de otra razón, y quizá, menos previsible, pero sin duda más estrechamente ligado a lo “subalterno”, no como marca y desmarca deconstructiva de lo moderno y lo europeo o como “violencia epistémica” del Sujeto sobre su Otro, sino como alteración del afuera. Despidámonos, pues, de Castro-Gómez, dejemos a Spivak y sigamos en detalle el recorrido de Dipesh Chakrabarty. Su camino, ya no hacia la disolución del otro o del sub-alterno en algún afuera postcolonial, postmoderno, o postmetafísico, sino hacia la apertura de otras dialécticas entre el afuera y lo otro en una *era o época*, ya no un *orden*, posthistórica, posthumana, postmundana, en la que incluso la relación del “post-” con el “pre-”, así como con el término que dejaría atrás – “historia”, “humanidad” y “mundo”, a la sazón-, seguiría el rumbo del afuera por otro camino y según otras dinámicas. Sigamos, entonces, ese camino que, en suma, nos conducirá a una alteración del itinerario de salida, a una transformación del rumbo que estaría tomando lo otro

(lo subalterno, lo postcolonial y lo latinoamericano) en su camino hacia el afuera, a ese afuera que Santiago Castro-Gómez pretendió negarle.

Una muy reciente publicación (*Dipesh Chakrabarty and the Global South: Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives, and the Anthropocene* (Dube, Seth, Skaria 2020)), ya con su solo título, marca los puntos determinantes del recorrido al que acabamos de referirnos. De los “estudios subalternos”, pasando por lo “postcolonial”, hasta el “Antropoceno”: tal sería el camino que habría seguido uno de los pensadores más destacados de la condición subalterna o postcolonial. No se trata para nosotros de oponer el derrotero investigativo de un investigador indio al de Castro- Gómez o al de cualquier otra reflexión sobre lo latinoamericano o al de cualquier trabajo latinoamericano sobre América Latina. Tampoco consideramos apropiado erigir en modelo, ni siquiera en algo así como una “vía”, un trazado que vaya de lo postcolonial, o de las épocas de problematización de lo subalterno, al Antropoceno, o a la era de lo humano concebido como “fuerza geológica”. Quizá al contrario, nos proponemos comprender el devenir de este programa investigativo, tan destacado como influyente, a la luz del problema que hemos extraído de la propuesta de Castro-Gómez –paralela a aquel programa justo hasta este problema- de la articulación de lo otro con el afuera. Chakrabarty y su recorrido, de este modo, representarán para nuestra lectura un modo de transformación de la relación entre la alteridad y la exterioridad (de lo latinoamericano y de su pensamiento), después de su negación o disolución, después de que lo latinoamericano haya sido imposibilitado a través de la negación de otros vínculos entre lo otro y el afuera. Por decirlo en pocas palabras y de forma quizá alusiva en exceso: el devenir de un programa de investigación como el de Chakarbarty estaría dándole el tiempo a lo otro de salir nuevamente y al afuera de ser pensado por ese otro renovado por una nueva imposibilidad (de ser sólo otro, latinoamericano para nuestro caso).

Así, puesto que nuestro interés principal no es en esta ocasión el encadenamiento y el cambio temático de la obra de Chakrabarty, nos serviremos una vez más del resumen que ofrece de ese desarrollo la obra colectiva que mencionamos hace poco, que en un párrafo lo sintetiza de esta manera:

“Así, en su trabajo de los años 80 sobre los trabajadores de las fábricas de yute, Dipesh cuestionó el supuesto historiográfico de la individualización absoluta del trabajador moderno (...). De esta manera, Chakrabarty señaló cómo la "cultura" y la "conciencia" insinuaban lo "impensable" del marxismo indio (“*intimated ‘the ‘unthought’ of Indian Marxism*”). A lo largo de la larga década de 1990, Dipesh planteó preguntas clave sobre las formas omnipresentes en las que una Europa/Occidente espectral pero tangible permanece reificada y celebrada como el sitio y el escenario del nacimiento de lo moderno, (“*a spectral yet tangible Europe/West stands reified and celebrated as the site and scene of the birth of the modern*”) (...) También ha señalado los requisitos para pensar la brecha entre lo "global" y lo "planetario", para que la especie humana como fuerza geológica del Antropoceno no permanezca "im-pensada" y "sub-enunciada" siguiendo los protocolos de la experiencia histórica humana” (“*(...)so that the human species as a geological force of the Anthropocene does not remain ‘un-thought’ and ‘under-enunciated’ following the protocols of human historical experience*”) (1)

De lo “impensado” (“*unthought*”) del “marxismo indio” a lo “im-pensado” –y “sub-enunciado”- de la “especie humana” como “fuerza geológica”. Un trayecto considerable⁴, que en esta ocasión, en razón de nuestros objetivos, interceptaremos apenas en un punto crucial. Es un ensayo, dedicado muy elocuentemente a Homi K. Bhabha, y lleva un título que nos sitúa exactamente allí donde el problema de la alteridad postcolonial, si bien ni alcanza ni es explícitamente conducido hacia algún “afuera”, al menos sí *saldría* efectivamente. “Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change” (2012) como mero título, antes de prometer cualquier cosa (como Roland Barthes nos enseñó a leer todos los títulos: como una promesa), ya presenta un movimiento que es una salida. Más precisamente: la cópula (“*and*”) articula dos sintagmas que

⁴ El mismo Dipesh Chakrabarty se ha encargado de ofrecer la historia no sólo de los *Subaltern Studies* (sobre otras diversas alusiones suyas al respecto, remitimos a: *Habitations of Modernity*(2002), en particular a: “A small History of Subaltern Studies” (pp. 3-19)), sino también de su propia historia investigativa a partir de esos estudios. Puesto que nos concentraremos en el cuerpo de nuestro trabajo en uno de los textos que más explícitamente tratan de esa doble historia, nos limitamos aquí a recomendar, por la singularidad del tono “personal” (2013, 2), la lectura de: “Subaltern Studies in Retrospect and Reminiscence” (2013).

hubiera costado mucho encontrar juntos antes. “Estudios postcoloniales y el desafío del calentamiento global”, convengamos en eso, constituye como mínimo una salida de orden temático. Este historiador indio empieza por situarse frente a los mismos años noventa frente a los que –recordemos- se situó aquel filósofo colombiano, pero el primero es taxativo en mostrar otro camino, en imponerlo:

“Como quiera que llegemos a la cuestión de los estudios postcoloniales en esta juntura histórica (*“However we come to the question of postcolonial studies at this historical juncture”*), hay dos fenómenos, dos temas de debate público desde comienzo de los 90, de los que ninguno de nosotros puede escapar actualmente en nuestras vidas personal y colectiva: la globalización y el calentamiento global (...) *that none of us can quite escape in our personal and collective lives at present: globalization and global warming*”(1).

No nos confundamos: el historiador no le propone “otro tema” al filósofo, y en eso estriba en primer lugar la perentoriedad de Chakrabarty: el tema es el mismo, no ha dejado de ser “la juntura histórica” de los “estudios postcoloniales”. Sucede -para uno de sus principales exponentes- que tampoco estos estudios deberían poder cerrar los ojos ante esos dos fenómenos. “Cualquier pensamiento sobre el presente tiene que involucrar a ambos (*All thinking about the present has to engage both*)”, sentencia enseguida el historiador. Ya vimos que el filósofo, a finales de los noventa, contemplaba el primero de ellos, la globalización -que como advenimiento o epifenómeno de la postmodernidad habría que abrazar con júbilo para él-. En ese sentido, siguiendo el aserto de Chakrabarty, podríamos decir que Castro-Gómez ve a lo latinoamericano disolver su otredad en lo global sin haber fijado su mirada en *el otro* signo “inescapable” del mismo tiempo. ¿Hubiera debido el filósofo hablar del calentamiento global, cambiaría con ello algo de la imposibilidad de lo latinoamericano que decretaba? Estamos seguros en cuanto a lo segundo de que no, y no es

esa la cuestión que llama nuestra atención; esa clase de otro, ese otro tema, no es algo que simplemente le falte a la *Crítica de la razón latinoamericana*. Estamos seguros también de que la imposibilidad de lo latinoamericano, discursivamente formulada, o deducida a través de la aplicación de la noción de “orden de discurso”, por aquella *Crítica* sólo habría podido aparecer en relación con aquel “*afuera*” “global”, tan difícil de inscribir, de conciliar o de complementar con este *otro afuera* “planetario”.

Chakrabarty habla de la necesidad de una relación de tensión con el afuera, no de una exteriorización, sino de lo que nosotros escribiríamos como una “ex-tensión” del “pensamiento postcolonial”: “(...) *postcolonial thinking may need to be stretched to adjust itself to the reality of global warming*”(1). Lo postcolonial y sus alteridades, y sus modos de articular lo otro con lo mismo, el centro con la periferia, la historia con las otras historias, deberían, entonces, ex-tenderse hacia el “ajuste” con otra “realidad”. Llega ahora para Chakrabarty el momento de explicitar la que será la “proposición última” de este artículo: “Mi proposición última en este ensayo es simple: (*My ultimate proposition in this essay is simple:*) que la conjunción actual de globalización y de calentamiento global nos dejan con el desafío de tener que pensar la agencia humana en múltiples e inconmensurables escalas a la vez (*that the current conjuncture of globalization and global warming leaves us with the challenge of having to think of human agency over multiple and incommensurable scales at once*” (1). De acuerdo con el trazado que delinea enseguida, habría tres “imágenes” (*images*) sucesivas, no sólo de la “agencia humana”, sino de “lo humano”: la “universalista-iluminista” de un “sujeto capaz de portar y de ejercer derechos” (2), la “postcolonial-postmoderna” de la “diferencia antropológica” con sus “diferencias de clase, sexualidad, género, historia, etc.”(2) y, por último, la de la “era del Antropoceno” en la que “los humanos actúan como fuerza geológica en el planeta, cambiando su clima para los milenios venideros”(2). Este diaporama de “imágenes” de lo humano seguramente se beneficiaría de reenfoques, de matices y de variaciones de perspectiva

que permitirían apreciar las diferentes proporciones que componen la visibilidad de cada una. El punto central, sin embargo, para Chakrabarty y para nosotros reside en otro plano de la composición: estas “imágenes” ni se suceden una a otra, figurando la continuidad de un progreso, ni se superan, se corrigen o se completan en un despliegue dialéctico. “*They are simply disjunctive*”(2), subraya este historiador. Lo son para una tarea y en un “hoy” radicalmente particulares: para “contemplar la condición humana hoy” (“*contemplate the human condition today*”) este “hoy” debe comprenderse como un “después” (“*after colonialism, globalization, and global warming*”), como un después que cristaliza una “necesidad” (“*necessity of thinking disjunctively about the human*”) (2). Es necesario, entonces, ya no pensar en *otro humano*, sino *en otro tiempo* en el que lo humano encarna efectivamente la imposibilidad tanto de disolver las disyunciones propias de un tiempo que es hoy y después al mismo tiempo, como de reconocer, en ese tiempo, a lo humano en una sola de sus “imágenes” o en la sucesión de ellas. El humano del calentamiento global ni viene una vez desaparecido el subalterno o el Otro, ni es una prolongación del sujeto de las representaciones modernas; es una imagen “disyunta”, derivada de la experiencia de otro tiempo o de otra experiencia del tiempo y de la historia.

Lo que más directa y vivamente nos interpela de Chakrabarty y de este ensayo en particular es la nitidez con la que el trabajo sobre lo postcolonial no se vislumbra como el simple pasado o como la etapa previa de otro trabajo, ahora enfocado en las relaciones de lo humano y de lo climático, sino que se hace patente como condición de la “necesidad” de pensar lo humano y su historia como *otra* “imagen”, *afuera* del sistema o de la serie histórica de imágenes de la humanidad. En lugar de un “cambio de tema”, frecuente en tantas obras de tantos pensadores y pensadoras, nos hemos ubicado aquí donde la imposibilidad de lo post, contra, o decolonial, -los determinantes matices de estos prefijos no intervienen en este punto- se transforma o muta en la necesidad de una ex-tensión nueva, sino inaudita. Es, asimismo, esta transformación de lo postcolonial en ex-

tensión del pensamiento de lo humano la que sustenta el diálogo que hemos propuesto entre aquel filósofo colombiano y este historiador indio. Este último, después de relatar el tránsito – ejemplarmente representado para él por Homi Bhabha- de los *Subaltern Studies* desde un “anticolonialismo” asumido y militante (3) hacia una “asunción de la diferencia como cuestión filosófica” y un “repudio de las esencializaciones” en las “políticas de identidad” (“(...) *repudiated its essentialization by identity politics*”)(4), lo explicará sin ambages: “Lo que aprendí de los pensadores postcoloniales es la necesidad de moverse entre figuras contradictorias de lo humano” (“*What I have learnt from postcolonial thinkers is the necessity to move through contradictory figures of the human*”)(5). Es erróneo, a nuestro juicio, considerar esta lección de lo postcolonial como una anécdota. No es únicamente Chakrabarty quien pasa de fijarse en lo postcolonial a fijarse en el calentamiento global. Es la figura o la concepción de lo otro la que sale, transformando de ese modo la “imagen” de lo humano, o para ser más precisos, produciendo una nueva “imagen” de lo humano, a un afuera alterado, el de una humanidad fuera de la humanidad, el de un “nosotros” afuera del “nosotros”.

La “ciencia del calentamiento global antropogénico –nos dirá Chakrabarty- ha doblado la figura de lo humano”. “Se tiene que pensar en las dos figuras de lo humano simultáneamente: el humano-humano y el no-humano-humano. Y es aquí donde yacen algunos desafíos para el estudioso postcolonial en humanidades ” (“(...) *you have to think of the two figures of the human simultaneously: the human-human and the nonhuman-human. And that is where some challenges lie for the postcolonial scholar in the humanities*”)(11). No queda lugar a dudas: este otro, ni más ni menos que el que altera los límites, no de la modernidad o de Europa, sino de lo humano, ya no puede ubicarse en la exterioridad oposicional de un afuera alternativo; no es ya posible pensar a lo mismo, al humano-humano, en un lugar distinto o diferente del de lo otro o el del no-humano-humano. Este sería el tiempo en que es necesario pensarlos “simultáneamente”. Y no es al

matemático ni al geólogo, y ni siquiera sólo al historiador, a quienes les correspondería hacerlo; es al saber postcolonial. Y es del saber postcolonial de donde, según Chakrabarty, sería preciso derivar esa transformación: “Podría decirse, imitando a Fanon, que en la era en la que las fuerzas de la globalización intersectan las del calentamiento global, la idea de lo humano necesita extenderse más allá de donde el pensamiento postcolonial la había avanzado (“(...) *the idea of the human needs to be stretched beyond where postcolonial thought advanced it*” (14-15). Hubiera sido fácil explicar esta mutación de la “imagen”, “figura” o “idea” de lo humano como una respuesta más o menos directa o empírica a los cambios sufridos por la situación planetaria, como una respuesta inmediata y vertical de un historiador ante lo más actual de su tiempo. Pero lo que Chakrabarty aclara es la “horizontalidad” determinante de su diagnóstico: es del horizonte en el que la “imagen”, la “figura” o la “idea” de lo Otro ha sido cardinal del que emana, y es en ese horizonte, de los estudios postcoloniales, en el que se inscribe. En pocas palabras: lo climático y su modificación antropogénica no alteran la idea de lo humano en calidad de hecho puramente positivo, en cuanto *datum*, sino también, en primer lugar, como transformación de la figura de lo Otro. Sí habría otro afuera para lo otro que ya no sería, como para el filósofo colombiano, el afuera postmoderno. El Otro sí habría podido salir, alcanzar un afuera, y en esa justa medida, lo postcolonial debería pensarse como ex-tensión, pensar a su Otro extendiéndose hasta el afuera al que ha llegado, más allá de las márgenes de cualquier imperio, centro, edad o racionalidad; más allá de Europa, la modernidad y del orden discursivo.

4. Alteraciones o transformaciones del clima: de la “fuerza” a la selva

“Necesitamos maneras no-ontológicas de pensar lo humano” (“*We need nonontological ways of thinking the human*)(13). He aquí la necesidad que reconoce este historiador en el punto de

intersección del despliegue de esta nueva era con la “idea de lo humano” tal como fue “avanzada” por el pensamiento postcolonial. Para entender en todos sus alcances esta “necesidad”, que subsume las otras “necesidades” que postula este ensayo, es forzoso leer con atención la argumentación que la demostraría:

“Este modo no-humano de existencia de lo humano, semejante a una fuerza, nos dice que ya no somos simplemente una forma de vida dotada con un sentido de la ontología (*This nonhuman, force-like mode of existence of the human tells us that we are no longer simply a form of life that is endowed with a sense of ontology*). Los humanos tienen un sentido de pertenencia óptica. Eso es innegable. (*Humans have a sense of optic belonging. That is undeniable*). Usamos ese conocimiento al desarrollar los criticismos tanto anticoloniales (Fanon) como postcoloniales (Bhabha). (*We used that knowledge in developing both anticolonial (Fanon) and postcolonial criticism (Bhabha)*). Pero al convertirnos en una fuerza geofísica sobre el planeta, hemos también desarrollado una forma de existencia colectiva que no tiene dimensión ontológica alguna” (*But in becoming a geophysical force on the planet, we have also developed a form of collective existence that has no ontological dimension*) (13)

El pensamiento y la crítica de lo Otro, en sus modalidades antitéticas o diferenciales (anti o postcoloniales) aparecen ahora como “usos” de “un sentido de pertenencia óptica”, que ya no tendría sentido: nuestra “forma de existencia no tiene dimensión ontológica alguna”. El régimen de lo Mismo y de lo Otro habría llegado a su límite: existiríamos como humanos sin ser ya siquiera una “forma de vida”. Habría llegado el tiempo en el que lo humano podría existir, además de sin forma humana, de “modo no-humano”. La pregunta de quién es o quién habla por el subalterno o la de quiénes somos los indios o los latinoamericanos no sería anacrónica o impertinente; se formularía *al mismo tiempo* en que nos preguntamos por un “nosotros” que existiría aun sin vivir de ninguna forma, sin haber experimentado o gobernado historia alguna, sin arrojamiento, sin donación, ni despliegue. Sin muerte. Cualquier pregunta sobre cualquier nosotros se plantearía ya *en el tiempo* de una humanidad existente de “modo no-humano”.

Creemos que esa cuestión de lo humano existente de modo no-humano define en efecto nuestro tiempo, el de la necesidad de concebirnos “nosotros” de otro modo. Estamos convencidos de que esa pregunta acerca de aquel “*force-like mode of existence*”, inopinado en la historia e inaudito

para el pensamiento (de lo) humano, determina en realidad la forma de decir “nosotros” en este tiempo. Sin embargo, es muy distinto sostener que esa es la pregunta de nuestro tiempo a afirmar que la de Chakrabarty sea la respuesta o la única respuesta.

El párrafo que hemos citado en detalle expresa nítidamente la posición de Chakrabarty con respecto a la cuestión que él mismo despliega. Ese solo párrafo, al comenzar por: “este modo de existencia no-humano, semejante a una fuerza” (*this nonhuman, forcetlike mode of existence(...)*) y al terminar por: “Pero al convertirnos en una fuerza geofísica sobre el planeta, hemos también desarrollado una forma de existencia colectiva que no tiene dimensión ontológica alguna” (*But in becoming a geophysical force on the planet, we have also developed a form of collective existence that has no ontological dimension*), al entrever de entrada una semejanza entre el modo de existencia no-humano de lo humano y “algo así como una fuerza” (*forcetlike*) para terminar dando por efectuada una mutación de la humanidad en “fuerza geofísica”, este pasaje decisivo –decíamos- da por respondida, de una sola vez, casi en una instantánea –la que resulta de exponer el símil “*forcetlike*” a la hipotiposis de ver a lo humano (in)existiendo en una “*geophysical force*”- la pregunta que para nosotros sigue abierta como nuestro tiempo. Por más que nos parezca rebatible la respuesta de Chakrabarty (rebatible, para empezar, por el hecho de que parece partir de que el único modo de “agencia” sobre el clima es “geofísico”, y cuestionable por olvidar que es justamente lo viviente una de las “fuerzas” más activas en lo climático), por más precipitado, en suma, que consideremos su tesis de encarnar ese modo de (in)existencia, aquella “forma de existencia colectiva”, en la prosopopeya de una “fuerza” inanimada, inerte, lo que nos interesa no es enmendar su respuesta. Su pregunta y las “necesidades” sobre las que se fundamenta, a saber, la de no poder pensar ningún “presente” sin tomar en cuenta el calentamiento global, la de pensar a lo humano y su “agencia” en “múltiples e inconmensurables escalas a la vez”, la de pensar lo humano “*disjunctively*” y a través de “figuras contradictorias”, la de “maneras no-ontológicas de

pensar lo humano”, la de concebir nuestra existencia colectiva en la indecidibilidad entre sujeto y objeto, la de pensarnos como “pura agencia no-ontológica”, y la de ya no poder dejar de pensar a la vez “lo humano-humano y lo no-humano-humano”, siguen abiertas y vigentes para nosotros. Quiénes somos ahora, en este hoy, y cómo pensamos este nosotros en el que nos hemos convertido no es una pregunta que se haya resuelto con “*a geophysical force*” como respuesta. Mucho menos cuando, como lo hemos hecho nosotros, inscribimos los planteamientos de Chakrabarty en el trazado de transformaciones de lo otro que lo postcolonial (no sólo según nuestra interpretación, sino también para él, no lo olvidemos) comprendería en toda la complejidad de sus aspectos y en su propia historia. Es justamente con esta historia postcolonial de transformaciones de lo otro en cuanto fondo como aparece más inapropiada su respuesta y más oportuna su pregunta. Otra “figura”, otra “idea”, otra “imagen” de lo humano personificada en una fuerza inanimada, determinada y determinante del afuera climático de la historia⁵, anula

⁵ Tres años antes de la publicación del artículo en el que nos hemos concentrado, Dipesh Chakrabarty puso en circulación su impactante ensayo: “The Climate of History: Four Thesis”. Pocos trabajos han despertado tanto interés y suscitado tantos y tan diversos debates en tantas disciplinas en lo que va corrido del siglo XXI. Incluso hoy, once años después de su publicación, sigue siendo el más consultado entre todos los puestos en circulación por esa prestigiosa revista, y una bibliografía apenas sumaria de las reacciones filosóficas, antropológicas, historiográficas a sus propuestas se extenderían ya varias decenas de páginas. No exageraríamos jugando con las palabras al decir que sus “cuatro tesis” extendieron todo un clima de discusión para las ciencias humanas e incluso, en menos casos ciertamente, para las naturales. Lo que nosotros calificaríamos de “sinestesia epistemológica” del saber histórico, presente desde el título mismo de ese ensayo, tiene que ver con nada menos que con un nuevo sentido no sólo *del* “presente”, sino de la necesidad del desarrollo de *otros sentidos para* la captación, la concepción y la “imaginación” del “presente”. Tal “sinestesia” estaría en juego desde cuando, en la primera página, Chakrabarty declara: “(...) the current crisis can precipitate a sense of the present that disconnects the future from the past by putting such a future beyond the grasp of historical sensibility(...)” (197. El resaltado es nuestro), hasta esa última página en la que, en un diálogo con Hegel –en nuestra opinión, escasamente analizado por las lecturas de este artículo, incluida la contundente pero rápida mención de Slavoj Žižek (2010, 332-334)- propone: “Yet climate change poses for us a question of a human collectivity, an us, pointing to a figure of the universal that escapes our capacity to experience the world. It is more like a universal that arises from a *shared sense of a catastrophe*” (222. Resaltamos nosotros). Esta sinestesia epistemológica, que nosotros reconocemos como la propuesta esencial de este ensayo, esa mutación en los modos en que sentimos el presente y presentimos el futuro, y en que nos sentimos a nosotros mismos, y en que comenzamos a tener que *presentirnos*, la encontramos muy cercana, si bien inmensamente distinta, del “cambio de sensibilidad” del que curiosamente también habla Santiago Castro-Gómez para definir otra época, la que él presentaba como la del fin de lo latinoamericano: “¿Cómo interpretar fenómenos como el fracaso del socialismo y *el cambio de sensibilidad* que se observa actualmente

precisamente el carácter otro de su “*forvelike*” constitutivo. Respondiendo con “es (o somos) una fuerza geofísica”, Chakabarty daría por imposibilitado precisamente aquello que *animaría* su pregunta por el modo de (in)existencia, “semejante a una fuerza”, que ha devenido hoy lo humano. No nos limitamos a enfatizar que lo único que no puede ser algo “*forvelike*” es justamente una “fuerza”; más allá de esto, nos interesa recalcar que la historia de la transformación de las condiciones y de las ideas de lo otro, comprendida especialmente por las propuestas anti-, de- o postcoloniales –de las que Chakrabarty no ha intentado jamás desarraigar totalmente sus planteamientos sobre la humanidad y el calentamiento global- podría ofrecernos otras “imágenes” y otras “figuras” para pensar las necesidades de este afuera, no sólo “climático”.

Recordémoslo: esa otra “imagen” de lo humano, “semejante a una fuerza”, que debería concebirse como “fuerza geofísica”, es para Chakrabarty producto de la necesidad de pensar la humanidad *geológicamente* en su relación con las *alteraciones* de lo “climático”. Pero lo “climático”, este nuevo “nosotros” sin Ser ni concepto aún, ese afuera de la historia y de lo humano insospechado hasta hoy, podría pensarse *transformado*, comprendido, figurado, imaginado o ideado *selváticamente*: en lugar, más acá y más allá, de la (in)existencia humana como fuerza, este otro afuera que se revela como nuestro tiempo, en todas sus “necesidades”, se estaría abriendo a la (im)posibilidad –ya no sólo latinoamericana- de pensarse en lo vegetal y en lo indígena. Después de todo, el “*forvelike*” de la selva ya habrá determinado y transformado desde siempre y para siempre la posibilidad de llamar a algo *nuestro* clima. Si es cierto –y resulta sensiblemente elocuente- que la palabra “clima” alude etimológicamente a nuestra posición específica dentro del múltiple juego de *inclinaciones* que definen al mundo, sería preciso tomar con especial atención

en casi todos los países de Occidente, incluyendo, por supuesto, a América Latina?” (Castro-Gómez 2011, 19). Por nuestra parte, como buscaremos mostrarlo, quizá lo latinoamericano tenga hoy mucho que decirnos, una vez cambiada no sólo la sensibilidad latinoamericana sobre lo latinoamericano y sobre el mundo, sino también la sensibilidad humana sobre lo planetario y lo humano.

el “nosotros climático” modelado por Chakrabarty. “*Klinein*”: inclinarse, apoyarse, recostarse. Para Santiago Castro-Gómez habría pasado la época de reclinarse sobre un “nosotros *otro*”, y con el fin de la modernidad habría llegado el tiempo para que los latinoamericanos, y cualquier Otro, pudieran decirse y explayarse en el “nosotros” ilimitado y fractal de la postmodernidad. Chakrabarty, al traer a la luz la conciencia histórica de haber llegado a ser y de seguir siendo – incluso cuando ya no seamos (en absoluto, óptica y ontológicamente) nosotros- una “fuerza” en la que debemos apuntalar o apoyar nuestro reconocimiento, nos asigna una localización climática e histórica imposible: hemos sido y habremos sido nosotros más allá de nuestro mundo e, incluso, más allá del fin del mundo; ya no podemos olvidar, aunque no podamos saberlo tampoco del todo, que somos “otro nosotros”. Y ¿si en este momento, ahora, no fuera suficiente u oportuno alterar otra vez el nosotros o concebirlo como alterado o alterno, sino inclinarlo o transformarlo, es decir metabolizarlo y metamorfosearlo? Entonces la selva, ese otro mundo afuera del mundo (casi invariablemente Paraíso o Infierno), cronotopo de la vegetalidad y de lo indígena, tendría mucho que enseñarnos, tal como lo intuyeran algunos de los esfuerzos más poderosos del pensamiento latinoamericano.

CAPÍTULO TERCERO: NOSOTROS, NOS-OTROS. LA SINESTESIA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO*

1. Sinestesia

Puesto que, después del diagnóstico y de las preguntas desplegadas por Dipesh Chakrabarty, la cuestión de la alteridad aparece ahora, y en lo sucesivo, indisociable de la exterioridad revelada por la alteración antropogénica del clima, y puesto que de este modo es posible –y, a nuestro juicio, necesario– comprender que, después y más allá del veredicto de Santiago Castro-Gómez, lo otro o el Otro no es una falsa, rudimentaria, inauténtica o provisional forma del verdadero “afuera”, debemos ahora preguntarnos: ¿y qué tienen qué ver lo vegetal y lo indígena con esta relación entre lo Otro y el Afuera que ya no es superación o elevación (digámoslo: “*Aufhebung*”), ni estadio o fase del “desarrollo” (“*Entwicklungsstufe*”, por seguir con Hegel) de la Historia ni Progreso hacia o de la Idea?. No jugamos con palabras: *hoy estas mismas figuras de lo Otro* no despliegan nuevas imágenes de la alteridad, sino que están señalando la apertura de *otro tiempo* (para algunos y para algunas “Antropoceno” es o no es su nombre; para nosotros la selva o lo selvático, además de factor “climático”, se revela como cronotopo de nuevas articulaciones, de una nueva época para articulaciones de lo “nuestro”, entre las alteridades vegetal e indígena). Por ese motivo, dijimos reconocer en aquellas reflexiones de Chakrabarty la invocación de una “sinestesia epistemológica” para el saber histórico: hay ya un sentido de la Historia extraño para lo que el ejercicio historiográfico puede establecer. El tiempo del Hombre, de las civilizaciones,

* Una síntesis de las propuestas principales de este capítulo apareció en la revista *Philosophies* 7, no. 1: 13. <https://doi.org/10.3390/philosophies7010013>, bajo el título: “In What Person to Say the Disaster? From R. Kusch towards An-Other *Cogitamus*”.

de los pueblos, de las naciones, de los sujetos y de las agencias históricas habría pasado ya, y saber lo que nos ha hecho humanos y lo que hemos hecho como humanos ya no es más simplemente posible, ya no es sólo posible dentro de los límites interiores de la Cultura o del *Anthropos* o del *thesei*. Potencias y actos, nosotros y los otros, Naturaleza y Cultura, y otros pivotes esquemáticos tradicionales para concebir nuestra actividad o identidad se enfrentan hoy a un Otro que ha salido ya, que no es más asimilable, que está efectivamente afuera y que impone inevitablemente un desplazamiento, una salida, una “ex-tensión”, como lo escribimos en el anterior capítulo.

Ahora bien ¿de qué “fuerza selvática” nos estaría hablando esta “sinestesia”, qué sentido de lo vegetal y de lo indígena haría falta hoy “ex-tender”? Nuestra respuesta empieza por entender con la sorpresa de leer de otro modo lo que algunas propuestas, para nosotros fundamentales, del Pensamiento Latinoamericano habían afirmado sobre lo propio de América, de Latinoamérica; porque actualmente lo Otro latinoamericano, que Santiago Castro-Gómez dio por caduco, espurio –“exotizante”- y encapsulado en el Discurso -de lo Mismo- (en una palabra: dio por imposible), se da a leer de modo inopinado en este otro tiempo.

En vista de que a nuestros ojos este *otro tiempo para lo Otro* (por ello insistíamos en el trazado, en el proceso, investigativo de Chakrabarty y tomamos por punto de referencia “*Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change*” en lugar de “*The Climate of History: Four Thesis*”) corresponde precisamente al momento en que las tesis del Pensamiento Latinoamericano, acerca de la alteridad latinoamericana o de lo latinoamericano como alteridad singular, aparecen justamente, en contra de los dictámenes de Castro-Gómez, *afuera*. En vista de que aquellas *mismas figuras de lo Otro*, lo vegetal y lo indígena, definitivas en las tentativas de formulación de un pensar *de* Latinoamérica, encarnan o desatan (encarnan y desatan: ex-tienden) un “otro nosotros” que ya

no es o que no es sólo aquel “nosotros otro” surgido del mundo de la vida y de las interpretaciones propias de un lugar situado como Latinoamérica o América del Sur. En vista, en suma, de que esas *mismas figuras de lo Otro* aparecen (o reaparecen, ya vendrá el momento de saberlo) en este *otro tiempo para lo Otro*, habría que dar lugar a la observación y a la lectura de los efectos generalizados, y polifacéticos, de una *transformación*.

Para empezar, una transformación de lo que hoy podemos leer, en el nivel aparentemente más banal, de los enunciados de algunos trabajos filosóficos en los que lo Otro, lo indígena y lo vegetal parecían componer una *alternativa*: la identidad propia del pensamiento latinoamericano equivaldría, *eo ipso*, a otro pensamiento, y esos temas o *topoi* serían su fuente, su imagen y su destino. Pero si hoy es lo Otro lo que, más allá de cambiar, de sufrir o de sustentar las alteraciones, se ha transformado, ha *salido a otro tiempo*, ¿cómo leerlo, reconocerlo o concebirlo en sus formulaciones previas? ¿cómo leer esas modulaciones teóricas o conceptualizaciones filosóficas de lo Otro cuando este otro tiempo nos impediría juzgarlas como simplemente caducas u obsoletas, cuando con respecto a este otro tiempo ya no desaparecen como efectivamente pasadas? . Cuando lo que cambiaban o alteraban *ya no* es lo mismo, ni su relación con lo Mismo. Habíamos hallado una pista en Chakrabarty y es lo que llamamos “sinestesia”: problema de percepción, en el registro anatómico. Asociación constante, en un mismo sujeto, de impresiones provenientes de dominios sensoriales diferentes, en psicología. Dolor situado en lugar distinto del de la lesión, según la medicina: “sinalgia”, sinónimo de sinestesia. Lo histórico sabe que ahora la Historia está en otro lugar: afuera. Retóricamente, visto el discurso como un correr literal, la sinestesia habla de la posibilidad de este decurso en otro sentido, por otros sentidos, de que el sentido se valga de otros sentidos para llegar: “*colorless green ideas sleep furiously*”, ejemplificaba inolvidablemente Chomsky para señalar una “gramaticalidad” extraña en un sentido “no semántico”. Un sentido otro, y verde (al hablar de “selva” nos hemos comprometido

también a indagar este sentido, esta asociación meta- o anasemántica); un sentido otro para el otro nosotros que Chakrabarty pone frente al Cambio Climático y para el nosotros otro indagado o concebido por el esfuerzo reconocible bajo el rótulo “Pensamiento Latinoamericano”.

Sinestesia: insólita e intrigante laguna en los extensivos catálogos de figuras y tropos de Du Marsais y de Fontanier; entre sus monumentales tratados, y aun a través de las estrechas articulaciones entre *Le traité des tropes* y *Les figures du discours*, la sinestesia da la impresión de no pasar por otro sentido, de estar ya tácitamente comprendida en alguna categoría o quizás de no caber¹. El juicioso análisis de Claire Suematsu (1996) lo anota: “ El problema se plantea de modo diferente (*Le problème se pose différamment*) si se elige considerar la sinestesia como Tropo. Así, de ese modo, entraría en un campo ya atestado (*déjà encombré*) de Figuras estilísticas de manifestaciones diversas y con límites a menudo imprecisos” (p.181) Suematsu se refiere aquí a la posibilidad de servirse de Fontanier para ubicar la sinestesia como “tropo por correspondencia” (*Trope par correspondance*). Pero después ella misma demuestra que el problema va bastante más allá: “Vimos que Souriau la [a la sinestesia] asignaba del lado de la metáfora; y Segalen, al contrario, del lado de la metonimia.”(181) “La sinestesia se funda igualmente en una conformidad, una analogía, conscientes o secretas(...) calificad[as] de simbólic[as] por los representantes de la filosofía de las Correspondencias. Lo que justifica la escogencia de Souriau” (182). Sobre la adscripción a la metonimia, Suematsu analiza, a partir de Segalen: “la metáfora reposa sobre una analogía abierta, reconocida, y general, como mínimo en el seno de una cultura

¹ Nuestra búsqueda realmente daba por descontado llegar a encontrar, para transcribir, una definición y una posición determinada en los portentosos sistemas de Du Marsais y de Fontanier. Empezamos, cronológicamente, con el primero (en la edición prologada y comentada por el segundo: *Les tropes de Dumarsais avec un commentaire raisonné par M. P. Fontanier* (1818) Con Fontanier nos concentramos en la edición presentada por Gérard Genette (1977). Después de nuestro asombro por no haber satisfecho nuestras expectativas, recordamos la interesantísima función que Fontanier otorga a la catacresis como verdadera “*clé de voûte*” del sistema retórico y nos resultó irresistible preguntarnos: ¿no debería Fontanier haber dicho sinestesia donde la catacresis aparece como “razón” de las figuras?. Lo pensamos entonces: la sinestesia como razón ausente de lo retórico.

particular. Al contrario, en la sinestesia, la analogía está oculta, es misteriosa, y siempre individual”(182). Entre metáfora y metonimia, o mejor, entre Metáfora y Metonimia, la sinestesia anticiparía esa diferencia al traslucir -¿cómo decirlo?- un fondo, un resplandor o un movimiento previo incluso al establecimiento de la primera analogía, de la eventual relación originaria entre lo uno y lo otro. Pero no nos entregaremos a la empresa espinosa y quizás hipnótica –para ello contamos con el monumento de Fontanier y sus intuiciones sobre la catacrexis- de encontrar la clave de bóveda del sistema retórico; no buscamos la primera o la anteprimera de las figuras, o de los tropos.

Paul Hadermann (2011) enmarca la que es nuestra cuestión en otra escala, más ajustada a aquella escala “climática”, “selvática”, que nos ha impuesto este recurso analítico a la sinestesia. Después de constatar la presencia “episódica”, sino de la sinestesia, al menos sí de lo sinestésico en la Antigüedad (en Aristóteles notablemente), y de recordar que no fue hasta finales del siglo XIX cuando la noción de sinestesia (“*synesthésie*”) sale del cuño de las ciencias médico-psicológicas, que habían ya acuñado “*audition colorée*”, “*synopsie*”, “*pseudophotesthésie*”, o “*pseudochromesthésie*” para “expresar la confusión o la asociación que hacen ciertos sujetos entre dos sensaciones de naturaleza diferente” Hadermann (83) recuerda la sugerente intuición de A. Leroi-Gourhan, según la cual la sinestesia constituiría un “primer lenguaje intelectual de nuestros ancestros” y un “paso en la vía de simbolización propia del cerebro humano” (84). Lenguaje de intelección *de* la sensación y sensación indisociable de lo inteligible del lenguaje, sinestesia quizás ininteligible de la singularidad de cada lengua: “nos reímos verde en alemán y amarillo en francés, un vino puede ser plano (traducimos “*un vin peut être plat*”), un color chillón o aterciopelado (intentamos traducir “*une couleur criarde ou veloutée*”), anota Hadermann (84).

En este “ensayo de definición” Hadermann atraviesa pasajes que van desde el llamativo caso, ya elocuentemente referenciado por Locke, de Saunderson, el ciego de nacimiento que identificaba el rojo en el sonido de la trompeta, hasta la tipología de Otto Weininger, quien en una asociación de prejuicio misógino y estético -susceptible, por supuesto, de fértiles revaloraciones-, desdeñaba la sinestesia por representar un “estado de ánimo borroso” (*“verschwommenen Seelenzustand”*) propio de las mujeres. Su ensayo, no obstante, no da muestras de perder de vista su punto focal, aunque este sea una vorágine, muy probablemente similar o análoga a la que reconocimos al revisar a Fontanier y encontrarlo frente a la catacrexis. Hadermann intenta conjurarlo, alejarse de la vorágine: “No llegaré a decir que en el comienzo era la sinestesia” (*“Je n’irai pas jusqu’à dire qu’au commencement était la synesthésie”* 85). Lo que apreciamos como más interesante no es esta aseveración con aires de preterición, sino la aceleración vertiginosa –ciertamente voraginoso- que lo lleva de presentar de entrada a la sinestesia como fundamento, función e incluso origen del lenguaje (“nombrar, esto es: percibir o inventar un sonido allí donde se encuentra una cosa” *“Nommer, c’est percevoir ou inventer un son là où se trouve une chose”*(86), e incluso a concebirla como principio, no sólo descriptivo, no sólo de la inteligencia –como vimos-, sino de la experiencia humana, a tener que “limitarse” (*“Limitons donc la synesthésie à (...)”*), a limitar la sinestesia, hasta el punto de repetir, casi transcribiéndola, la definición médica que la acompañó en su nacimiento. Hadermann termina entonces (es posible que el vértigo lo obligue a terminar) por presentar como preferible la flemática solución de W. Bedell Stanford, quien, “hablando de literatura”(86), en el nivel de la expresión, recomendaba no hablar de “sinestesia” sino de “metáfora sinestésica”. El punto esencial lo encontramos aquí, en este tránsito o transporte (difícil no recordar toda la atención puesta por Jacques Derrida al movimiento mismo, a la con-moción de lo Mismo en la

metáfora²) que lleva a la sinestesia de ser lo único que se dice –de ser la propia fuente y movimiento del decir- a no poder nunca decirse. Quizás, más allá de los anacronismos evidentes, Du Marsais y Fontanier situaban allí justamente la razón para no incluir a la sinestesia en sus análisis del discurso trópico o figurado: la sinestesia dicha no sería más que una especie de la Metáfora o una derivación de lo Metonímico. No podemos estar seguros, lo intuimos. Y nuestro propósito no es escudriñar las posibilidades de integrar la sinestesia a alguna ciencia especial de las formas discursivas. Nuestro interés es más simple y puede expresarse en pocos términos: ¿y si la sinestesia pudiera *efectivamente* decirse? ¿y si “nosotros” fuera la forma privilegiada de expresar un sentimiento *necesariamente* en el decir?. ¿Si “nosotros” fuera una sinestesia por antonomasia: sentirse nosotros y decir “nosotros”, sentirse nosotros diciendo “nosotros”, sentir el nosotros y no poder ni sentirlo ni expresarlo más que *diciendo* “nosotros” (o lo que es lo mismo: buscar otros “nosotr@s”, “nosotres”, “nosotrxs”, “nos-otros”, etc. para decirnos en otros sentimientos o sensaciones de otros nosotros)?.

Estamos seguros de que el Pensamiento Latinoamericano tiene mucho que decir, así y ahora, mucho al respecto.

2. Sentirnos nosotros, sentir(se) “nosotros”

“Nosotros”, en español, porta una resonancia única de alteridad. Dentro de las llamadas lenguas romances, incluidos los “*noi altri*” y “*altrè*” italianos, fuertemente contrastivos y el

² «Le retrait de la métaphore» (1987). Es “re-trazo” y retirada el sentido del “retrait” del título, aunque en nuestra lectura de este trabajo de Derrida lo que se impone es el campo, el espacio y la extensión, del “repliegue”, trabajado por él mismo en múltiples ocasiones, bajo diferentes formas y sobredeterminando lo formal mismo (“re-plegándolo”: dándole volumen a una “retirada”, “retiro” o “re-trazo”): auto-inmunidad, posibilidad, etc. (el etcétera, la forma de conjunción del “y” con lo otro se muestra cardinal a este respecto). Véase, por tanto: Derrida (2005). De esta “retirada”-“repliegue” propios de la metáfora, destacamos el trabajo de *movilización* de Derrida en su lectura de un Heidegger, que como sabemos estaba convencido de tener que tratar de dejar a las metáforas quietas, en favor del “(*das Eigene*) *des Sprachewesens*”, en provisión de una cierta “quietud” de lo “velado” (“*verhüllt*”).

proteico “*nous autres*”, refractado en francés por los menos habituales “*vous autres*” y “*eux autres*”, el “nosotros” del español se apartó a tal punto del “*nos*” latino que, a diferencia de este par de lenguas, y de muchos otros idiomas de otras familias, parece marcar una diferencia, una oposición o un contraste con un “nos” desaparecido o faltante, del que sí disponen varias otras lenguas, que distinguen, según el caso y alternando entre lexemas distintos, un “nosotros” “inclusivo” y otro “exclusivo”. Nuestro viejo “nos”, tan familiar y cercano a los “*nos*”, “*nous*”, “*noi*”, etc e incluso a los “*me*” “*Wir*”, etc., terminó diciéndose transformado en “nosotros”. No creemos casual ni mucho menos insignificante que Mary R. Haas (1969) haya puesto negro sobre blanco el hecho de que la primera utilización de tales categorías lingüísticas, las de “exclusividad” e “inclusividad”, obedeciera a la necesidad de Domingo de Santo Tomás(4) de describir, en su *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú*, de 1560, las inéditas –tanto para la “*grammatica*” como seguramente para la lógica y las lógicas de la época- maneras indígenas de decir “nosotros”. Tampoco puede pasarse por alto la referencia de Haas a John Pickering, quien, después de comparar ciertas características de los “números” y “plurales” de las lenguas amerindias con las análogas de algunas de las del Viejo Continente, asegura (nos atenemos a la referencia de Haas): “(…) *an additional plural, which is denominated by some writers the exclusive plural, by others the particular plural, and by others the limited plural; but which, if it should prove to be peculiar to the languages of this continent, might very properly be called the American plural.*” (3. el resaltado, aunque no lo parezca, no es nuestro). Un “plural americano”, pensaba Pickering en 1823, podría algún día llegar a “probarse peculiar de las lenguas de este continente”. Mucho tiempo ha pasado para que una intuición lingüística semejante no haya sido refutada y descartada (o tal vez muy poco para que, como otras previsiones sobre el lenguaje, termine confirmándose por otros medios, en otros dominios o en planos imprevisibles). Esta no será la ocasión de intentar la “comprobación” de un plural enunciativo típicamente americano. Ni siquiera la de zanjar entre las hipótesis y

pretendidas “etimologías” del “nosotros” del español, a las que por nuestra parte, apoyados en el ostensible y progresivo declive del uso del “nos” en favor del “nosotros” a partir del s. XVI, y, seguramente, impulsados por la ilusión, añadiríamos la influencia de tantos y tantas hablantes bilingües de kichwa, guaraní, y tantas otras lenguas americanas, que empezaron a decir y a tener que decir “nos” y “nosotros”, “nos” o “nosotros”, en lengua castellana. A separarse, oponerse, resistirse o amalgamarse -a oír-, también, el “nos” y el “nosotros” de tantos otros. Nada nos impide “imaginar”, ver en la imagen incluso morfológica del “nosotros” español tanto como en la ausencia morfosintáctica de su “nos”, las huellas, las fuerzas o la alteración causadas por tantas bocas americanas diciendo y diciéndose, traduciendo, (“sinestesizando”, añadiríamos) tantas formas múltiples, problemáticas, estratégicas, dolorosas, heterogéneas, o incomprensibles de decir y de sentirse “nosotros”. Nos-otros.

Para no dejar tan violentamente atrás a la imaginación, conviene no perder esta referencia a la boca, a la boca que dice nosotros. Ese es justamente el título de un trabajo importante de Éliane Marrou (2016) : “La bouche qui dit “nous”. En él, ella comienza por describir el esfuerzo de Norbert Elias, y de su sociología, para extraer del centro, y del núcleo más precisamente, a la esfera egoica o individual. Literalmente: el famoso diagrama de Elias en *Was ist Soziologie*, de círculos concéntricos representa bien lo que Elias se proponía superar o desplazar y lo que Marrou toma como punto de partida de su análisis: un “nosotros” irreducible a la colección o “aglutinamiento” de “yoes”. La percepción sociológica –subrayamos esta formulación de Marrou- se desencadena al retirar la mirada de aquellas esferas que se “irradian” (“*rayonnement*” es la palabra elegida por Marrou (14)) del “yo” a la familia, de la familia “al Estado, pasando por la corporación, etc. La sociología, empezaría, pues, por percibir un “nosotros” exterior con respecto al círculo del “yo” (*homo clausus*), a su clausura. Acierta Marrou al dejarlo entrever: tal es la base de la gnoseología sociológica, no su axiología; no se trata de lo que la sociología *debe ver*,

sino de lo que hace sociológica a una cierta mirada. El tema se convierte entonces en “reorientar y reorganizar” la “*pensé et la perception sociologiques*” (15), lo que se daría a ver en el otro famoso esquema que Elias opone al concéntrico, que podemos describir aquí como el de los círculos múltiples abiertos a “entres” innumerables. “La cadena de pronombres personales ofrece precisamente –indica Marrou- el modelo de una configuración que hace implosionar (“*fait imploser*”) el primer paradigma fijo (“*figé*”) de lo social para liberar y entregar (“*délivrer*”) un modelo relacional más que substancial, dinámico en lugar de estático, sistémico antes que dual”(15). Marrou expone así su idea rectora: el sistema pronominal es una de las principales formas de ver lo sociológico, lo irreductiblemente plural, en las conjunciones entre lo individual y lo colectivo, y Elias y su sociología habrían abierto el “equilibrio” “entre la identidad en “yo” y la identidad en “nosotros”” a profundas “transformaciones”(17). Aquel “equilibrio”, que estaría ya abierto a la transformación, reposa en una “*disproportion*”(17) que para Marrou habría que “mostrar”: “desproporción” entre “la atención brindada a la dimensión –ontológica- de ser “nosotros” y el lugar que se le ha concedido a la dimensión –lingüística y gramatical- de decir “nosotros””(17). Las “dificultades ligadas al empleo del pronombre de la primera persona del plural” servirán para poner a prueba (“*mettre à l’épreuve*”) tres de los modelos más influyentes o provechosos de “intencionalidad colectiva”. Marrou analiza los de Searle, en: *The Construction of Social Reality*; Margaret Gilbert, primordialmente en su *On Social Facts*, y Vincent Descombes, con sus *Les institutions du sens* y *Les Embarras de l’identité*. Con Marrou concordamos en su lectura de Searle y en la valoración de sus ejemplos clave (un ejemplo, como lo sabemos bien, es decisivo, crítico, para el proceder searliano): ni la sinfónica que da un concierto ni el partido de fútbol “hacen intervenir ni la mínima toma de palabra en “nosotros” ni en nombre de algún “nosotros””(18). El “sujeto-plural” de Gilbert, y su paradigma, a saber el del paseo, el de salir a caminar con alguien más o en grupo (“*la promenade*”), reclaman mayor atención para Marrou, en razón de su

mayor “sensibilidad contextual”. De todos los “usos” posibles de “nosotros” podría extraerse un “sentido semánticamente fuerte”, como lo llama Gilbert, del “nosotros”; en ese sentido fuerte se dice “nosotros” tomando “la decisión de actuar juntos con un fin común” y de mantenerse (de “*s’y tenir*”)(18). Descombes, por su parte, sirve para Garrou, además de distinguir lo social de lo intersubjetivo con su “holismo estructural” (lo social entendido como espacio de “inscripción” y de “herencia”), para llevar la importancia concedida por este punto de vista estructural a la enunciación “en “nosotros” hacia una “noción operativa de autoridad en primera persona del plural”(18). Pero, a pesar de sus profundas diferencias, estos tres modelos compartirían –siguiendo a Marrou como lo hacemos nosotros- el mismo espacio demarcado por dos las mismas dos limitaciones: el de una concepción del “nosotros” en último término egocentrada, como en el caso de Descombes, para quien lo social en cuanto “institucional” se confirma en lo “no-yo” del “yo”, o simplemente “pluralizada”, cifrada en la adición potencial de “yoes” como unidades. Émile Benveniste le ofrece a Marrou la oportunidad de escudriñar no sólo una forma, sino una instancia, del “nosotros” ajena a tal “pluralización” y “producida performativamente”.

Leamos, ahora, ya no a Marrou y sus lecturas e interpretaciones, sino con ella a Benveniste (1966), pues después de todo es allí, en el trabajo de este lingüista tan pródigo en brindar puntos de partida, donde nosotros ubicamos el de la propuesta de Marrou. Sería fácil no tomarse seriamente lo que la propia Marrou llama un “cambio de nivel”, del “cuantitativo” al “cualitativo”, en la aproximación benvenistiana al “nosotros”. “La correlación de subjetividad [así llamada por el mismo Benveniste] que se aplica al tándem “yo”/”tú” se aplica igualmente a la relación aquí entre “yo” y “no-yo”, la correlación de subjetividad deviene una correlación de personalidad” (Marrou 21-22). El “yo”, en el “nosotros” ni se descentra ni se opone, sino que se “expande” (“*s’elargit*”, dice Marrou), se une, se junta (“*joint*” dice Benveniste) a un “no-yo”,

“no-yo” que por su parte, presente en aquella instancia particular del discurso -insistimos nosotros, con Marrou y con Benveniste- debe poder unirse a otros “no-yoes” diciéndose “yo” en “nosotros”. En otras palabras: “todo miembro del “nosotros” debe poder decir “nosotros” [...] todo participante (*“participant”* queremos destacar) del “nosotros” es un “yo” potencial. Cualquier miembro (*“tout membre”*) del “nosotros” debe poder lograr la amplificación de la persona de la que resulta el “nosotros”(Marrou 22). Sabemos bien que Benveniste definió con consecuencias ilimitables a la tercera persona como “forma verbal” de “expresión” de la *“non-personne”*(Benveniste, 228), lo que explicaría, para Benveniste, la ausencia de esta “persona” en las gramáticas árabes, y lo que haría no fortuito, entre muchos otros ejemplos que Benveniste recoge entre varias lenguas y familias de lenguas, que en “griego moderno se opon[ga] a las dos primeras *eimai* y *eisai* una tercera persona *eimai* común para el singular y el plural que es de una estructura distinta”(229).

En Benveniste y en Marrou aparece entonces el problema de la “subjetividad” y de su “correlación”: entre “yo” y “tú” se establece una relación de “asimetría” y “reversibilidad”. El “polo subjetivo” se muestra así en su “movilidad” discursiva: “tú” es mi “yo”, mi nombre en tu discurso, y viceversa. Esta “movilidad” esencial de la subjetividad discursiva revela a cada momento, afirma cada vez, la “trascendencia y la desigualdad” de aquella relación (Marrou 22; Benveniste 229-231): ““tú” es una persona pero una persona “no-yo”” (Marrou 22). Es preciso ir desde ahora teniéndolo claro: en “nosotros” la trascendencia y la desigualdad inherentes a la subjetividad discursiva son “fagocitadas” (por emplear una palabra en la que nos concentraremos más abajo), englobadas o diseminadas, o como diría Benveniste: “dilatadas”. “La razón es que (*“en est que”*) “nosotros” no es un “yo” cuantificado o multiplicado, es un “yo” *dilatado* más allá de la persona estricta, a la vez acrecentado y de contornos vagos” (235. Resaltado de Benveniste). Aunque Marrou no lo haya señalado, Benveniste nos permitió recordarlo: “nosotros” es una

persona “más allá de la persona”, diametralmente opuesta, como recordábamos, a la “no-persona” de la tercera persona. Diametralmente opuesta: cada uno de los miembros de nosotros deviene capaz de enunciar “nosotros” por su parte. Con esta revelación inestimable, a la que Marrou no alude, dejaremos nosotros a Benveniste: “(...) el plural es factor de ilimitación, no de multiplicación (...)”(235). Se abre entonces con “nosotros” el espacio y la instancia para “yoes” ilimitados, no para un “yo” multiplicado.

Seguiremos ahora sólo a Élise Marrou para detenernos en sus conclusiones y para entonces volver por nuestra parte a aquel nosotros otro, sinestésico, vegetal e indígena –selvático *qua* climático- que dejamos en ciernes desde el comienzo. Marrou, después de sus detallados análisis de Benveniste, Searle, Gilbert y Descombes, llega a un hallazgo fundamental: si bien el “nosotros” se dice, es posible concebir y producir –contrarrestando y conjurando efectivamente el propio nosotros- un “nosotros” “reificado”, pasivizado, objetualizado: un “nosotros” del que “se habla” (“*un “nous” dont on parle*”, 24), equivalente a la cancelación del poder personalizante ilimitado del “nosotros”. Un “nosotros” utilizado, que nadie más que quien lo usa podría en efecto ni decir ni sentir; un “no-nosotros”, un “anti-nosotros” *in stricto sensu*. Pero la verdadera conclusión de Marrou va más allá. Además del “nosotros” efectivo y del “reificado”, habría otro, otro “nosotros” capaz de resistir, de “volverse contra” (“*de se retourner*”), la “usurpación” del “nosotros” (36). “Más allá” es una expresión que hay que considerar seriamente en este punto: más allá de la oposición a un “nosotros” falso o ilegítimo, hay un “nosotros” constituido en la “toma de palabra”, “acontecimental” (“*evenementiel*”) y constitutivamente ilimitado y “opaco”, que decimos *más allá* y no puramente “contra” el “entre-nosotros” de las intenciones, acciones o declaraciones colectivas (36); más allá de la univocidad y claridad asumidas por los modelos fundados sobre una “*We-intentionality*”(36). Marrou, con el avistamiento de este “nosotros” al que por nuestra parte no encontramos mejor nombre que “nosotros otro”, se aproxima al final

de su ensayo en un tono que cambia, y que incluso parece, por así decirlo, dejar de tener al “nosotros”, a la cuestión del nosotros, “al frente”. Marrou no da la impresión de analizar con el rigor, y sobre todo con la distancia, con que lo ha hecho hasta este punto, el que no aparece ni como un ejemplo, ni como una propuesta, ni como una modelización de algún tipo de “nosotros”. Marrou recurre a Michel de Certeau para indicar, casi para tocar silenciosamente, para sentir con el oído, la emergencia de un “nosotros” tan particular, tan frágil, como revelador y poderoso. Es Michel de Certeau hablando del *mai 68*, hablando, así lo oímos –lo oímos sentirse en ese “*nous*”-, en mayo del 68, aunque más de veinticinco años después, en su *La Prise de parole et autres écrits politiques*. Porque lo consideramos en toda regla necesario, transcribiremos completo el fragmento extraído por Marrou, y contrariamente a nuestra costumbre, interrumpiremos el original con nuestro intento de traducir este “*nous*” verdaderamente intraducible:

“Quelque chose nous est arrivé (Algo nos pasó). Quelque chose s’est mis à bouger en nous (algo se puso en movimiento en nosotros). Émergent d’on ne sait où, (Emergiendo de quién sabe dónde) remplissant tout à coup les rues et les usines, circulant entre nous (circulando entre nosotros), devenant nôtres mais en cessant d’être le bruit étouffé de nos solitudes, des voix jamais entendues nous ont changé (unas voces nunca oídas nos cambiaron). Du moins avions-nous ce sentiment (Al menos era ese el sentimiento que nosotros teníamos). Il s’est produit ceci d’inouï : nous nous sommes mis à parler. Il semblait que c’était la première fois(Se produjo algo inaudito : nosotros nos pusimos a hablar. Parecía que era la primera vez)” (36-37)

Marrou lee: “El “nosotros” se aloja igualmente en los intersticios de la palabra, del habla (“*interstices de la parole*”, 37). Pocas conclusiones más elocuentes para un intento de subsanar el desequilibrio “ontológico” tradicional en la concepción del nosotros a través de un análisis nada menos que impecable de los alcances de decir “nosotros”. Un nosotros, tercero como lo hemos reconocido en nuestra lectura de Marrou, un “nosotros otro” como ya veníamos llamándolo por nuestra parte, que se dice, que debe ser necesariamente dicho, pero que no corresponde plena ni exactamente con ninguna palabra. Que necesita de la palabra “nosotros” para hacerse oír, para darse a sentir, para hablar, aunque no diga nosotros únicamente en ella. Marrou en su conclusión

distinguirá en la declaración de de Certeau un “*nous*” “tónico”, “fuerte”, que “se dice en la posición de sujeto”, de un “*nous*” “cuasi-elidido” (“*quasi-élide*”), que “se interroga ahí sobre lo que le pasó antes de poder decirse en posición de sujeto” (37). Este “nosotros”, que se “ante-dice” en su interrogación, que se forma preguntándose por una sensación que no fue ni sólo subjetiva ni “acontecimentalmente” individual, para Marrou: “ciertamente se pronuncia, pero no se dice” (“*est certes prononcé (...) mais il ne se dit pas*”(37). Nosotros añadiríamos: tal “nosotros” se da o se hace sentir en el decir sin ser exclusiva ni exhaustivamente dicho.

3. Sentidos de una filosofía que huele otro nosotros

Creemos que sólo ahora, después de las anteriores precisiones, podemos entender con claridad la forma en que aquellas *mismas figuras de lo Otro* (lo vegetal y lo indígena) aparecen o desaparecen (aparecen y desaparecen: se hacen sentir) ahora, en este *otro tiempo para lo Otro* inscrito en la Historia por Chakrabarty, como “otro nosotros otro”. Aclarémoslo y recordemos: aquel nosotros latinoamericano, que para Castro-Gómez colapsaba en una alteridad imposibilitada por su acendramiento en lo Mismo, aparece incluyendo otro nosotros. La resonancia del barbarismo en esta formulación es dicente: ese nosotros latinoamericano aparece ahora *en o como* la inclusión, la sensación, de otro nosotros. Hoy podemos sentir, y pensar y reconocer, otro nosotros otro en el “nosotros” buscado o postulado por los esfuerzos del Pensamiento Latinoamericano.

Rodolfo Kusch, en muchos sentidos, no es un ejemplo cualquiera dentro del Pensamiento Latinoamericano y de sus intuiciones acerca del potencial de lo vegetal, y sobre todo de lo “indio”, para escudriñar y definir lo que el pensamiento filosófico debe pensar como pensamiento *de* Latinoamérica. Ya lo habíamos dicho un poco antes: incluso los *enunciados* mismos de los trabajos de Kusch y de otras obras señeras del Pensamiento Latinoamericano se

leen hoy de otro modo. ¿Perogrullada sobre la historicidad hermenéutica? Claramente no: las afirmaciones, digamos “típicas”, del Pensamiento Latinoamericano sobre la alteridad, sobre lo propio de la alteridad y sobre la propia alteridad latinoamericana, aparecen en un horizonte de lo Otro profundamente transformado: “planta” e “indígena” hoy (como tendremos la oportunidad de verlo en detalle en los capítulos siguientes) quieren decir muchas cosas que lo Otro ya no dice y muchas otras que apenas ahora empieza a decir – y ya no como solamente Otro, i.e. ya no como sólo marginal, olvidado, reprimido, sojuzgado, “exotizado” etc.-. Así, *lo dicho*, lo que muy benvenisteanamente hemos llamado “enunciado”, por el Pensamiento Latinoamericano sobre el “nosotros latinoamericano” resuena en otros campos –semánticos, conceptuales, científicos, etc-, salidos del orden de la pura alteridad. Pero también, y quizás ante todo, debe prestarse una atención singular a la *enunciación* del “nosotros” latinoamericano, que para empezar se apuntala en un sujeto plural; muy elocuentemente, el Pensamiento Latinoamericano empezaría por delimitar como fundamento, como casi “trascendental”, aquella idea tan reacia a la limitación: *cogitamus*, nos sentimos *nosotros* pensando.

Kusch, por tanto, es ciertamente paradigmático en asociar la existencia (con todo lo que Heidegger nos hace e hizo a Kusch entender en esta palabra) del nosotros latinoamericano con “el demonismo”, la “metafísica”, “vegetales” y con “el indio”, en enunciar lo que habría de vegetal y de indígena en quienes seríamos y nos pensaríamos como latinoamericanos (1953). Pero Kusch es, además a nuestro juicio, ejemplar en el modo en que enfrenta el pensamiento filosófico a un “objeto” particular: el nosotros que es lo latinoamericano. Objeto que es en realidad sujeto, y que aparece al oler. El sujeto de América Latina huele: reconoce un olor particular y debería no temer despedirlo. En *La seducción de la barbarie*, su primer libro, Kusch invitaba a concentrar la mirada en un “reverso” (19), exterior (“fuera”), o soterrado, “por debajo”, “de la ciudad” (20). “Irremediabilmente escindida” entre una “verdad de fondo”,

“demoníaca” y “vegetal”, y una “verdad de ficción de sus ciudades”, América, en cuanto “continente mestizo”, “América toda”, exigiría una doble mirada, una doble mirada de la “ambivalencia” “vegetal” “perpetuada” (23), que “debe creer y no creer”, que debe ver “el hacer y el no hacer simultáneamente”. Por decirlo en pocas palabras: esta obra deduce lo latinoamericano de una *teoría del paisaje*. Aquí lo vegetal y lo indígena se desdoblan en latinoamericano gracias a un efecto de visión. El singular y verdaderamente medular concepto de “paisaje” permite ver un mestizaje primigenio, un mestizaje anterior a cualquier mezcla entre pueblos, “razas” o culturas, que haría mestizo ya al aborigen americano –definición, por cierto, de mestizaje que tanto valdría tener en cuenta a la hora de acusar al intelectual (mestizo) de la “utilización” del “tema indígena”-. Kusch lleva la filosofía al paisaje para ver el mestizaje esencial de América bajo la forma de la “escisión”. La que llamaríamos su diairesis de lo latinoamericano, por más móviles o ya abiertamente inestables que se muestren sus composiciones (“Idea-Europa/Realidad-América”(22) “sentido vegetal de la vida”-“realidad del paisaje/ “ciudad”- “verdad percibida”(23) “vegetalidad-devenir”/“forma-vida” (28) “vegetalidad”-“fijación demoníaca”/ “actividad de la Naturaleza”(33), “indígena-frustración”/ “fijación vegetal”etc.), es un método, ya no de la división, sino de la escisión y del antagonismo: “(...) aquel dios bifronte que, bajo el nombre Quetzalcóatl, une sin fundir la verdad de la tierra (...) con la verdad del cielo (...)” (33). “Paisaje”, punto de fuga de las “líneas teóricas de lo americano”, es el concepto que le permite a Kusch *verlo*: “en todo tiempo el americano es víctima del vegetal, por un lado, y de la idea, por el otro, y no concilia su escisión si no es haciéndose ambivalente o sea mentalmente mestizo”(34). Ya vendrá la ocasión de detenernos en estas sugerentes y tempranas visiones de Kusch sobre lo que valdría la pena ir llamando desde ya “mestizaje vegetal” americano. Lo que ahora nos concierne es avanzar un poco más hacia aquella filosofía que pasa de ver la escisión a oler un nosotros.

Nueve años después, en su *América profunda* (1962), el tema de la escisión se manifiesta, como era esperable después de todo, en calidad de “problema principal de América” como problema de la “integridad mental”(4). El camino está decidido de entrada, y consistirá en una “solución”: “retomar el mundo antiguo para ganar la salud”. Tal solución de retoma reposará sobre dos “polos”: “uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y el otro, el estar, o estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina(...) (5). Estos polos, quizás una de las aportaciones más reconocidas de Kusch a la concepción de una singularidad latinoamericana y uno de los usos conceptuales más productivos del valor diferencial entre las significaciones del “ser” y del “estar” del español, devienen muy pronto “raíces”, raíces “profundas”, tan profundas como para definir la profundidad connotada en el título del libro. “Ser”, “ser alguien”, y “estar”, “estar aquí”, *estarían siendo* (¿dónde si no en este punto sería necesario escribirlo así?) las “raíces profundas de nuestra mente mestiza” (5-6). Estarían siéndolo, a diferencia de aquel mestizaje que en esta obra no deja de considerarse primigenio, a partir del “Descubrimiento”. “Descubrimiento”, en este punto, es preciso leerlo como sinónimo del desencadenamiento de una de las nociones más caras para Kusch; “Descubrimiento” quiere decir estrictamente: comienzo de un proceso de “fagocitación” (6), que “deriva en sabiduría”, en “saber de vida” (6), singularmente americano, aunque no exclusivamente americano. La oposición “ser”/“estar”, esta relación que Kusch incluso a veces describe de acuerdo con los más tradicionales lineamientos de la dialéctica hegeliana (v.gr “(...) el momento dialéctico en el cual la antítesis, o sea lo europeo, enfrenta a la tesis, el indio y la geografía de América.” (181)) y que postula, en otras ocasiones como esencialmente ajena a la dialéctica (lo cual, por nuestra parte, estimamos como uno de los méritos menos apreciados de la propuesta de Kusch, a saber, la intuición de la fagocitación de la mismísima noción y operación de *Aufhebung*: para Kusch hay *Aufhebung* (superación y sobre todo

“elevación”) del Ser *porque* no hay *Aufhebung* posible del Estar. Decíamos: la oposición “ser”/ “estar” es singularmente americana porque sólo allí es dialécticamente posible, porque sólo aquí es dialécticamente imposible: es fagocitariamente posible, porque sólo ahí, en América, el “estar” fagocita al ser (193-194). Pero el problema del “estar”, como semilla de “sabiduría”, de “saber de vida”, no existe sólo en América Latina; sucede, en opinión de Kusch, que Occidente “no tiene un mero *estar* donde disolver su tensión (...) que permit[a] esa disolución y la reabsorba transformándola nuevamente en vida”(203). A pesar de que Klages, Jaspers, Marx y Freud, habrían, para el argentino, alcanzado a “entrever una conciencia del *estar*”, Occidente habría llegado ya a la “culminación” de “lo absoluto y esencial, a base de un exceso de tensión”, y no podría ya “retornar a su mero *estar*”(203).

Hemos saltado a las conclusiones de este libro de Kusch acerca de uno de sus conceptos medulares y confirmamos que ese, el de “fagocitación”, bien vale un breve retorno y un poco más de detenimiento. Después de todo, es ese justamente el proceso que despide ese sentido otro del nosotros que la filosofía comienza por oler. Esa rara especie de dialéctica, cata- o infra-dialéctica (contradialéctica *in stricto sensu*: dirigida hacia abajo), llamada “fagocitación”, emerge definida por primera vez como la “absorción de las pulcras cosas de Occidente por las cosas de América”(19). Cosas que para Kusch hay que calificar, desde el principio, de “hedientas” (19). Oler lo que con insistencia Kusch denomina el “hedor de América” es “dar por hecha”, atender el efecto mismo de la fagocitación. Si es cierto que, como lo asevera Kusch desde el mismo comienzo, “lo americano, tomado desde sus raíces, hiede”(6), su “sabiduría” ya no se *verá*, ni escindida, ni soterrada, sino que habrá de *olerse*, de integrarse en un sentido del origen y de la causalidad, ya no “mecánicos”, sino de una “causalidad por germinación” (98). Surge entonces la “fagocitación” como “movimiento inverso” del de la “aculturación”, que serviría apenas para dar cuenta del “nivel material” en el que se percibe la unidireccionalidad de todo lo que ha pasado

“de Europa hacia América” (179); fagocitación, “absorción de lo blanco por lo indígena” que la mirada, especialmente la “progresista”, no podría ver jamás (179-180). Absorción, fagocitación; catábasis por su dirección, olor por su sentido. Ahora bien: “fagocitación” ameritaba un poco más de atención de nuestra parte por la razón decisiva de que ese es el nombre –imperfecto, como vimos- de una “especie” de dialéctica singularmente americana, pero también es la denominación con la que Kusch, a nuestros ojos, inscribe lo absoluto (lo Absoluto mismo) de una pretendida Historia del Ser en el *crecimiento* (y el desgaste) de la historia del Estar. Evidentemente el desarrollo de una lectura consciente de este alcance del concepto kuscheano de “fagocitación” excede en mucho los límites de este capítulo e incluso las miras específicas de esta tesis. Tal lectura, expuesta a los abismos propios de seguir un rumbo inédito en pos de otro régimen de desenvolvimiento –y de reabsorción, de desvanecimiento- históricos, comenzaría, ni más ni menos, como lo mencionamos más arriba, por instruir la fagocitación del concepto de *Aufhebung*, por demostrar su incapacidad de “elevar” o de “subsumir” la eficacia de lo que “crece” y “se gasta”. En este nivel crucial (próximo, sin duda, del que alcanzó Georges Bataille transportando a Hegel en la noción de “*dépense*”³, aunque ampliamente diferente), Kusch asienta un punto de referencia inestimable: “(...) este proceso [la fagocitación], se efectúa dentro de un concepto peculiar de *eternidad*. Este último vocablo se dice en quichua *huiñay pacha*, término este que no tiene el sentido occidental de una eternidad uniforme, sino que se refiere a una eternidad como simple crecimiento. Asimismo el quichua no cree que ese crecimiento sea eterno sino que considera que todas las cosas incluso la eternidad se “gastan””(197-198). Vendrá el día de preparar y de adelantar tal despliegue conceptual del concepto de “fagocitación”. Por ahora, y

³ Sabemos que esta cuestión en Bataille no se agota allí. Ni, para él, se agota de ninguna forma. Remitimos, ciñéndonos en este punto a la necesidad de mencionar su noción, al clásico: «La Notion de dépense» (1967)

después de haber esbozado apenas la índole de su fuente, volvamos tras la pista de aquel olor, de nuestro “hedor de América”.

Aunque irrite a menudo percibirlo, Kusch no afirma que lo vegetal y lo indígena hiedan. Es inocultable el impulso “transvalorador”, llamémoslo así, que lleva al argentino al denuesto de lo “pulcro” y a la revaloración de lo “sucio” y “hediento”. Quizá resulte por momentos cierto que tales “inversiones” axiológicas consumen muchas de las energías demostrativas de Kusch y que ciertas deducciones suyas acusan el peso de un esquema que se desvive por mantener arriba lo que no logra “transvalorar”. Lo que Kusch llama desde el exordio “el hondo sentido positivo que tiene este presunto hedor” (6) tiene que ver, por supuesto, con las dificultades de adentrarse en los espejismos, reflexiones y refracciones propios de invertir, de explotar y de especular con los valores de ciertos “prejuicios” –para él: “propio[s] de nuestras minorías y de nuestra clase media”(6)-. Pero ese “hondo sentido” no es del que pudieran llegar a tener esos “prejuicios”, ni siquiera el que podría –y que de hecho Kusch intenta con más o menos éxito “descomponer”- tener el hedor de lo vegetal y de lo indígena, sino, en primer lugar, el de ese evanescente “nosotros” que se dice aquí en esas tenues “nuestras” y “nuestra”. Es ese “nosotros” el que huele, en el sentido activo y pasivo -en el “ser” y en el “estar” también-, el “hedor de América”. Es ese “nosotros” el “sujeto” de aquel “pensar latinoamericano”, que en el párrafo inmediatamente siguiente Kusch declara “sin antecedentes (serios)”(6).

Estamos en el Cuzco, nos dice Kusch. Nos sitúa allí, frente, en el “hedor”: “El hedor es un signo que no logramos entender (...) Más aún, se trata de una emoción que sentimos no sólo en el Cuzco, sino frente a América, hasta el punto de que nos atrevemos a hablar de un hedor de América”(12). “Estamos en el Cuzco, nos dice Kusch” es todo menos una manera de decir o algún recurso literario; es, de hecho, nuestra manera de organizar nuestra lectura de la profusa y

heteróclita obra de Kusch, en torno al que hemos delimitado como su problema central: la existencia, el “*estar siendo*” más precisamente, de “nuestro vivir”⁴ como objeto de un pensar latinoamericano por el que sólo el “nosotros” puede responder, que sólo “nosotros” puede articular y sentir. *La seducción de la barbarie*, su *opera prima*, de 1953, era la reflexión del filósofo – en un café, frente a un café- que miraba a través de la ventana y se percataba del afuera de la ciudad latinoamericana, el afuera demónico, vegetal e indígena, que la Ciudad no lograba reprimir: el Paisaje. El filósofo veía en los transeúntes, en los otros ciudadanos y desplazados latinoamericanos, la imposibilidad de olvidar la profundidad de su vínculo –de los viandantes y del filósofo- con aquella “metafísica vegetal”, “raíz” de su “mestizaje”. *América profunda* se presenta como la primera salida de aquel filósofo –que era también antropólogo, no lo olvidemos-: después de “numerosos viajes al altiplano” (leemos en su primera página). Y es allí, en el Cuzco, donde se desdoblan y proliferan los “nosotros”, que abandonan lo mayestático o estilístico de sus manifestaciones previas, para convertirse en la sustancia, en la forma misma del problema: “El verdadero problema de la fagocitación está en nosotros mismos, en la trampa de nuestra intimidad y en tanto somos los anónimos, o, mejor, el pueblo de América” (211). No es sólo el problema de la fagocitación el *nuestro*: “Y nuestro hedor está en creer solamente en nuestro mero estar aquí que es el ciclo del pan, la paz y el amor, como lo piensan los parias, que es lo mismo que ese mero *estar* del hediento indígena” (214). Desde *El pensamiento indígena y popular en América*, de 1970, hasta el último *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978), pasando naturalmente por su *Geocultura del hombre americano*, Kusch avanza en la sistematización de aquello

⁴ Esta formulación la recogemos de uno de los pasajes más recordados y estudiados del que seguramente sea el trabajo más comentado de Kusch, quizá por lo sintético, sistemático, y sobre todo concluyente. *Geocultura del hombre americano* (1976). La conclusión de este libro, consagrada a la delimitación contrastiva de sus conceptos de “ser” y de “estar”, a través de una llamativa lectura de Heidegger (desde la oposición del “*Nur noch Leben*” vs. “*Dasein*”), sentencia: “Occidente no tiene instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el “estar” que caracteriza nuestro vivir”(235)

que en *América profunda* era aún perceptible como “materia”, y que va convirtiéndose progresivamente en dato o en categoría. Así, y no es un ejemplo entre otros, aquel *Esbozo* empieza por definir de antemano su tema capital: el “Pueblo”. Aquellos otros caminantes, aquellos pueblos indígenas, aquellos mestizos aborígenes y aquellos otros mestizos, aquellos nosotros mestizos y aquellos otros nosotros mestizos, aquel nosotros vacilante y fugaz que huele a América, confluyen en una antropología filosófica del Pueblo: del americano como Pueblo, o más exactamente de lo americano como el Pueblo.

Digamos, por lo tanto, que esa visita a Cuzco, de la que es fácil señalar las huellas en todos los trabajos posteriores a *América profunda*, había de tener un fructífero porvenir *etnográfico*. Las notas de campo sirvieron para terminar por equiparar Latinoamérica a *el Pueblo*. Pero, “estamos en Cuzco, nos dice Kusch”, escribíamos para no olvidarlo: allí ni se piensa ni se dice, ni se está frente, a un pueblo o a lo popular; en aquella salida de la filosofía, en ese viaje del “pensar filosófico” hacia el afuera que antes veía o avizoraba, la experiencia de oler se dice “nosotros”. Un “nosotros” que no aglutina ni la identificación del filósofo –con su café, en el café- con los viandantes, aquellos otros “mestizos mentales”, ni expresa rudimentariamente lo que se dirá después más plenamente como “pueblo”. Si nos aventuramos más arriba por los anfractuosos caminos de la sinestesia y de su potencial ilimitado de diseminar las relaciones entre una cosa y otra, entre un sentido y otro, entre lo Otro y lo Mismo, y si nos atrevimos a plantear a “nosotros” como la primera de las sinestias efectivamente dichas (i.e. dichas sin mediación metafórica ni comprensión metonímica), y si llamamos la atención sobre la necesidad de experimentar o de sentir el nosotros en el decir, aunque el nosotros no se diga sólo en una palabra, fue para buscar la manera de entenderlo: el Cuzco y América hieden a causa de la fagocitación radical de lo vegetal y de lo indígena en un “nosotros”, que Kusch, a comienzos de 1960, no dudó –y a lo mejor no erró- en llamar “americano”. Pero, hoy, ese sentido de decirnos en el olor de lo vegetal

y de lo indígena ya no nos hace reconocer ni reivindicar ni el “hedor de América” ni ningún “hedor” “ab-origen” –según la notación cara a Kusch-, contrario a la “pulcritud” y a sus lugares y linajes. No tiene ningún sentido repetir, o volver a decir de otro modo en la actualidad, en lo que sería una insensata reiteración parcial de los algunos enunciados de Kusch: “somos hedientos”. De hecho el propio Kusch nos prevendría ante ese tipo de conclusiones, de la dependencia “definicional” que expresan y de su consiguiente captura por el régimen del “ser” (“Ambos verbos tienen gramaticalmente una diferencia clara: el “ser” define, el “estar” señala” (1976, 231)) A pesar de las apariencias, ni siquiera en lo más elemental de lo enunciado por Kusch, y ni siquiera en su momento, su sinestesia consistió verdaderamente en una pluralización o emanación semejante. Tampoco se trata de convertir el “hedor de América” en un “hedor global”. La cuestión, la transformación de la cuestión de lo Otro ex-tendida por lo vegetal y lo indígena, en este otro tiempo, estriba, como anticipamos, en la eficacia de aquella enunciación, de aquella forma en que el “pensar latinoamericano”, en la experiencia de una salida, se experimenta en otro sentido, a través de otro sentido, y dice “nosotros”: dice sentirse y pensarse –olerse- nosotros en el olor de la planta y del indio. Tal vez sea esa, *está siendo* ya esa, la irreductible sinestesia del “nosotros” –de aquella “ilimitación” efectiva del yo, recordemos-, que habla, que piensa y se siente nosotros ante y con otros sentidos de lo vegetal y de lo indígena, la primera de las reapariciones del Pensamiento Latinoamericano en este otro tiempo para lo Otro. Hay otros sentidos hoy para lo vegetal y para lo indígena, más allá y radicalmente diferentes del “hedor”, y esos otros sentidos vuelven a hacer del pensar una forma de sentirnos nosotros, no ya una “fuerza geofísica” para representar la responsabilidad colectiva en un cambio, sino un “nosotros otro” que *está siendo* –sin Ser- “nuestro vivir”, sentido, dicho y ante-dicho, en transformación: Nos-otros.

CAPÍTULO CUARTO: PRINCIPIOS DE UNA FILOSOFÍA DE LA SELVA. E. VIVEIROS DE CASTRO Y UNA PERSPECTIVA DESPUÉS DE LA MIRADA*

1. Otra humanidad que se ve

Si bien no es el momento de volver a oler ni a lo vegetal ni al indio, tampoco es el tiempo de volver a verlos, ni de buscar de vuelta algún tipo de mirada, más amplia o profunda, o más atenta a duplicaciones o desdoblamientos más complejos que la “escisión”, el “antagonismo”, lo “aborigen”, lo “demónico”, o lo “otro”. “Perspectivismo”, un concepto con carta de ciudadanía más que acreditada en los dominios filosóficos, es hoy además – y tal vez sobre todo- la denominación de una de las propuestas más vivaces de la antropología reciente: la de Tânia Stolze Lima, expandida por Eduardo Viveiros de Castro y su “perspectivismo amerindio”.

Para que, después de haber visto durante largo tiempo y de haber olido o recibido la conminación a oler a lo indígena, “perspectivismo” no vuelva a ser de nuevo otra forma de mirada sobre lo otro, es preciso un recorrido cuidadoso. Y para que esa referencia a la perspectiva, no sólo distinta sino exterior al sentido del ver y posterior al ver como sentido (y al oler también), opere en cuanto (re)aparición de un sentimiento de “nosotros” en el pensar, conviene que aquel cuidado no se consuma, tampoco, solamente en una mirada de los trabajos de Viveiros de Castro; después de nuestra aproximación a la sinestesia, podemos proponerlo: en lugar de ojear su “perspectivismo”, podemos poner^{nos} a prueba, para experimentar^{nos} o para sentir^{nos} –cómo decirlo mejor- en la pluralidad de naturalezas y cuerpos, de cuerpos en primer lugar, de los que

* Después de dar pie a una ponencia en la International Conference: Non-Western Approaches in Environmental Humanities. Warsaw University (“From Cannibal Metaphysics to a Cannibal ‘We’”. E. Viveiros de Castro and the Pensamiento Latinoamericano (Latin American Thought)0(7/12/2022)”, este capítulo, modificado para intervenir más directamente en el ámbito de las humanidades ambientales, formará parte del libro: Brylska, A. et al. (eds.) *Non-Western Approaches in Environmental Humanities*. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag (Imprint of BRILL Deutschland) (fall 2024) bajo el título: “Indians Think Exactly ‘Like Us’”: From E. Viveiros de Castro Cannibal Metaphysics to a Cannibal ‘We’”.

tal concepto deriva. Al escribir “experimentar^{nos}” o “sentir^{nos}” no trivializamos las nociones de experiencia, de sentimiento o de sensación –ni olvidamos lo que hemos aprendido sobre la sinestesia-, sino, como esperamos notar, buscamos una forma idónea de acceder a la dimensión del fundamento mismo de la conceptualización efectuada por Viveiros de Castro de un “perspectivismo” que no ofrece únicamente un acceso a la visión ni condensa cierta multiplicidad de puntos de vista. Si bien todavía no llegamos a la Amazonía, pasar ahora de Cuzco a Nazca seguramente nos permita, por así decirlo, dejar de verlo: incesantemente interrogadas e interpretadas según lo que permitirían ver, y a quién y en qué escala, las Líneas de Nazca pudieron ser originalmente y seguir siendo –según interpretaciones tan tempranas como las de Pedro Cieza de León, en 1576 y Luis Monzón, en 1586, y tan vigentes y fundamentadas como las de Tony Morrison, Johan Reinhard, Michael Coe, Helaine Silverman y Masato Sakai¹- formas de recorrido, trazados particulares para caminar en común, por giros y líneas colectivos, a ritmos y ante geografías – más precisamente, ante *geo-grafizaciones*, espaciamientos espacio-temporales de la tierra, del paisaje- compartidos. Ni para qué decirlo: Nazca y su visibilidad, y los enigmas, quizás irresolubles, de lo que se va haciendo posible ver en ellas, seguirán allí ante nuestros ojos (ojalá) para siempre. Estas interpretaciones, convergentes en destacar la experiencia más o menos sagrada del sendero o del recorrido, no resuelven para nosotros el

¹ Como es de esperar, los matices en esta que presentamos por mor de la concreción como una tradición interpretativa son tan variados e importantes que en realidad sólo el ánimo sintético podría justificar la palabra “matices”. A pesar de que desde el siglo XX la hipótesis del sendero ritual se asocie extendidamente con el nombre de M. Coe, a nuestro juicio es el trabajo de Morrison (1979) el que más explícita y radicalmente apunta en la dirección hacia la que nosotros conducimos el más allá del ver. Su trabajo, aunque ampliamente criticado, no vacila en relacionar a las Líneas de Nazca primordialmente con la experiencia de estar y de caminar en ellas; en una palabra: verlas (ir más allá de verlas) como “*perceptive field*”. Más recientemente, la interpretación de Helaine Silverman y Donald Proulx (2002) destaca a las Líneas en cuanto “*space and synthesis*” (189). La apasionante cuestión de la “experiencia” de Nazca y sus líneas ameritarían un trabajo completo en sí misma. Que baste aquí la remisión al juicioso resumen que ofrecen Rosa Lasaponara, Nicola Masini y Giuseppe Orefici (eds.) en su vastísimo estudio: *The Ancient Nasca World. New Insights from Science and Archeology* (2016). Particularmente, sobre las interpretaciones como “*pathways*” o “*paths*”, véanse pp. 228-234.

“misterio”; de hecho, nuestro interés nada tiene que ver con establecer de ese modo de “esclarecimiento”, ni si quiera con establecer, el significado o la función que los nazcas confirieron a sus Líneas. Más simplemente, consideramos reveladora esa larga saga de hipótesis y de consistentes evidencias que, sin proponer otra visión de lo que se ve en Nazca ni exigir cerrar los ojos o negar la visibilidad de sus Líneas, inscribe, encarna o *incorpora* lo teórico –una cierta escala o un horizonte del *theorein-* en una experiencia que se deja ver y produce imágenes visibles –aun desde el Espacio Exterior, es cierto-, pero que no es ni originariamente ni esencialmente óptica o teórica: caminar juntos sobre las mismas líneas produciendo en la tierra y en el tiempo, contemplándola a ella, sintiéndolo a él pero sin verlos, los efectos de un *geo-glifo*.

El “perspectivismo” que nosotros interpretaremos en E. Viveiros de Castro, que nuestro recorrido nos conduce a experimentar así, debería permitirnos ver una metamorfosis del “tema” e incluso de la “cuestión” indígena², una concepción distinta de la pluralidad de las formas de ver, y una transformación de lo que se puede pensar y de lo que podemos pensar al pensar otro nosotros. Ahora bien, su perspectivismo es también, o es fundamentalmente –es inherentemente, esencialmente- lo que él mismo llama un “multinaturalismo”: lo múltiple surge en la “Naturaleza” –en las naturalezas- según la proliferación de los cuerpos, no según la pluralidad de interpretaciones o maneras de ver. Tengámoslo en mente: “nosotros” se manifestó,

² El pensador indígena Armando Muyolema (2001) nos brinda los términos propicios para examinar la posición y los usos del tema o “problema indígena” y, también, para comprender las mutaciones que ha experimentado dicho “problema”. Definido en las precisas palabras de Muyolema como: “¿qué hacer [con el pensamiento, nosotros los no-indígenas o los mestizos] con los indios?”, el problema se habría transformado en “cuestionamiento indígena”, en “proceso contracultural opuesto al “blanqueamiento”: “sembrar o cubrir de paja el mundo” implicaría un proceso de indianización o kichwización del mundo”. “Runa” es un concepto kichwa que designa al ser humano; *runayashun* –devenir runa en sentido *kichwa-* sería otra forma de conceptualizar el acto de sembrar de paja de páramo del mundo. En este sentido lo indígena kichwa no encarna una esencia o un *ethos* inaccesible para los no kichwas”(355). Concordar con Muyolema en la mutación de lo indígena desde el “problema”, por la “cuestión”, hacia el “cuestionamiento”, significa para nosotros reconocer en el trabajo de Viveiros de Castro una ampliación o radicalización de este “cuestionamiento”: el de “un devenir humano” en sentido no sólo kichwa, sino “amerindio”.

gracias a Benveniste y a Marrou, como forma primera de ilimitación de la “persona”, como primera persona de ilimitación de la primera persona. Viveiros de Castro expone, con su “perspectivismo”, esta ilimitación, “nosotros”, a otros sentidos. Por supuesto que la suya es una propuesta de comprensión inédita en el campo teórico de los modos en que los pueblos indígenas de la Amazonía “ex-tienden” o “ilimitan” el significado o la noción de “nosotros”. Pero, además, tal “multinaturalismo” se ofrece desde su germen mismo como experiencia de un “nosotros” (y de un “nos-otros”: de una humanidad que desborda los límites del “hombre occidental” o moderno, y quizá los límites últimos de un nosotros humano) ilimitado, que no puede simplemente verse o decirse. “Perspectivismo”, “multinaturalismo”, entonces, como exigencia o necesidad de otros sentidos *para* la “ilimitación”, para “nosotros” y para el sentirnos nosotros. Recorramos, pues, su perspectivismo en detalle.

Su colega cercano Roy Wagner, en la presentación de uno de los títulos más importantes de Viveiros de Castro (2012), y sobre lo que podríamos llamar el “perspectivismo en antropología”, señala el lugar nuclear del problema de la visión para la concepción de Viveiros del perspectivismo. Wagner es consciente de que ese no es sólo un problema de Viveiros de Castro, sino que, al tomar precisamente una referencia de este último a Margaret Strathern, sitúa este problema en el centro del quehacer de una antropología advertida de las “provocaciones deliberadas a la visión” (esta cuestión, extraída por Wagner de una cita de Viveiros de Castro, se expresa así en los términos originales de M. Strathern: “*What... does the anthropologist do in the face of deliberate provocations to vision?*” (20)). Wagner no intenta una respuesta ni cree necesario destilarla de todo lo que Viveiros de Castro dice al respecto; diríamos nosotros que nos sorprende que su aproximación a esta cuestión crítica sea, ni más ni menos, que recordar que “Mozart “oía” “roja” la clave de la y la de mi mayor como un “amarillo sol brillante””(20). Wagner recuerda a Beethoven y su “negro” si menor y a Sibelius y su fa mayor “verde oscuro, metálico”. Ejemplos,

para Wagner, de “*“visions”(...) are neither optical nor acoustic, but, by partaking of both venues at once, synaesthetic*”(20). “Visiones sinestésicas”, nos complace escribirlo, más cuando Wagner no las asocia únicamente con el problema de la visión en el (en los) perspectivismos, sino con el “viaje chamánico” (21). Bien vale la pena tenerlo en cuenta: su “introducción” a las conferencias de Viveiros de Castro pone en primer lugar la excentricidad sinestésica –diríamos nosotros– consubstancial al “perspectivismo” con que ciertos trabajos de antropología extienden, fagocitan o hacen caer, al “punto de vista” como problema de visión: “*Facts force you to believe in them; perspectives encourage you to believe out of them*”; el subrayado es del título mismo de su introducción. Y lo que nosotros subrayamos con nuestra lectura es la *salida* de la perspectiva (de la seguridad autocentrada en *una* fuente de visión) que efectúa este “perspectivismo”, y el amazónico, visto por Viveiros de Castro por fuera de la visión, en primer lugar. Perspectivismo: “visión sinestésica”; ver con otros sentidos, fuera del sentido del ver.

No es suficiente con quedarnos con las coincidencias de nuestras propuestas con los términos más importantes de la presentación de Wagner del trabajo de Viveiros, ni con mostrar más detalladamente, por más honroso que pueda serlo, cómo su interpretación y la nuestra concurren al apreciar la visión de Viveiros de Castro en el mismo nivel, de la misma forma, o en el mismo *sentido*. Conviene adentrarnos desde ya en el propio trazado del perspectivismo de Viveiros de Castro.

Sus primeras palabras, en la primera de sus conferencias de Cambridge, están dedicadas a demarcar el terreno comprendido por lo “perspectivista” (*perspectival*) como “cualidad” o “relatividad” –Viveiros alude, respectivamente, a los trabajos señeros de Arhem y de Gray— en cuanto propio del pensamiento amerindio (*Amerindian thought*) (45). Viveiros define enseguida el carácter perspectivista de tal pensamiento así: “la concepción (*the conception*), común a muchos

pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes suertes de sujetos o personas, humanas y no humanas, que aprehenden la realidad desde distintos puntos de vista” (*according to which the world is inhabited by different sorts of subjects or persons, human and non-human, which apprehend reality from distinct points of view*) (45). Como seguramente correspondía al contexto de esta conferencia, Viveiros de Castro desarrolla con bastante delicadeza una “rigurosa crítica etnográfica”. Delicada, “rigurosa” y radical: separar el perspectivismo amerindio de la noción de “relatividad” equivale a cuestionar la relación misma entre Naturaleza y Cultura –base, si la hay, de cualquier etnografía. Esta conmoción perspectivista de la perspectiva etnográfica y de los cimientos de lo etnográfico como perspectiva es precisamente la que impone, para Viveiros de Castro, la necesidad de lo que nosotros llamaríamos “contra-sinónimo”, o quizá dejándonos llevar por el propio horizonte de figuras del pensamiento amerindio: “gemelo”, del perspectivismo. El perspectivismo, en cuanto no-perspectiva, es un “multinaturalismo”: “tal reconstrucción, tal rebarajada, de nuestros esquemas conceptuales basados etnográficamente (*such ethnographically-based reshuffling of our conceptual schemes*) me llevó a sugerir la expresión “multinaturalismo” para designar una de las características distintivas (*contrastive features*) del pensamiento amerindio en relación con las cosmologías “multiculturalistas” modernas (*modern “multiculturalist” cosmologies*) (46). Frente a la “implicación mutua” de una “unidad de la naturaleza y de una multiplicidad de culturas” como pivote del “multiculturalismo”, el “multinaturalismo” percibido por Viveiros de Castro en la concepción del mundo amerindio, “supondría una unidad espiritual y una diversidad corpórea”(46). Una nota al pie de Viveiros, que para nosotros, como se verá más adelante, tendrá un valor central, o mejor seminal, recuerda que Nietzsche (cómo no mencionar su nombre hablando de “perspectivas”) notó que “en el mundo moderno naturaleza es necesidad, y cultura, libertad, y en Grecia Clásica, por el otro lado, naturaleza era libertad (*physis* es lo que crece *sponte sua*), mientras que cultura era regla y necesidad (*nomos*,

ley)”(46). Ya vendrá, para nosotros, el momento de exponer de la mano de Michael Marder más detalladamente cómo esta libertad de crecimiento o crecimiento libre de la *physis* se dice también, se diría hoy, *phyton* (planta).

Por ahora continuemos con Viveiros de Castro, sus quizá demasiado simétricos contrastes y estructuras, y, sobre todo, con su interpretación del multinaturalismo amerindio, que justamente, empieza por sacudir esas mismas simetrías y balances que permiten verlo, que en sus propias palabras, nos facultan para “ganar perspectiva sobre nuestros propios contrastes, contrastándolos con las distinciones que operan efectivamente en las cosmologías perspectivistas amerindias”(47). El impulso (Viveiros prefiere hablar de “*initial stimulus*” (49)) de su perspectivismo es una “teoría indígena”, extendida por varios pueblos de América, y particularmente reconocible en la Amazonía, “de acuerdo con la cual la manera en que los humanos perciben a los animales y a otras subjetividades que habitan el mundo (...) difiere profundamente de la manera en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos” (47). “Animales (predadores) y espíritus ven a los humanos como animales (presas), tal como esos animales (en cuanto presas) ven a los humanos como espíritus o como animales (predadores)(47)”. “Animales y espíritus se ven a sí mismos como humanos”(47), “la forma manifiesta de cada especie es un mero envoltorio (un ropaje) que oculta una forma interior humana, usualmente visible sólo a los ojos de especies particulares o a ciertos seres trans-específicos como los chamanes” (48). Viveiros precisa: “*This “to see as” refers literally to percepts and not analogically to concepts*” (48), y va avanzando, en comentarios, ejemplos y datos de diversas etnologías, para subrayar: “*The original common condition of both humans and animals is not animality, but rather humanity* (56)”.

2. Una ontología virtual, una mirada del cuerpo

Casi inmediatamente antes en esta conferencia, Viveiros de Castro traía a la memoria, como lo hará en bastantes otras ocasiones y trabajos, la célebre y fulgurante definición de “mito” que Lévi-Strauss ofrece a Didier Eribon (1998): “si interrogamos a un indio americano para saber qué es un mito, habrá fuertes probabilidades de que responda: “una historia del tiempo en que los hombres y los animales no eran distintos aún” (“(...) *de fortes chances qu'il réponde : « une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts »* (193)). Seguramente Viveiros recurre a ella no sólo por el brillo de su formulación ni sólo por el rigor de quien la formula, sino porque, justo allí, indisociable del perspectivismo desplegado por la cosmología amazónica, presentado por un antropólogo, la definición –quizá de *el* Antropólogo, pero antes del indígena americano– del mito es la definición misma –y el mito fundador– del *logos* del *anthropos*. Aunque la tradición, no sólo escolar, lo que suele derivar del mito sea la filosofía o la ciencia (la *episteme*), aquel indígena virtual de Lévi-Strauss, recordado por Viveiros de Castro en este punto crucial de su interpretación antropológica, sugeriría que es precisamente la antropología el primer saber posterior, esencial y estructuralmente derivado, del mito, del establecimiento de la “distinción” de lo humano. Ahora bien, lo que vislumbra Viveiros no es sólo una nueva manera de captar antropológicamente la complejidad con que los mitos amerindios problematizan la “distinción” humana (podría precisarse: la “distinción” de lo humano como especie y de la humanidad como condición), sino, quizá después de todo, un nuevo tiempo mítico para la antropología u otro tiempo para el mito antropológico: un tiempo en el que, para el *logos* del *anthropos*, la distinción entre la humanidad y sus otros no ha terminado de tener lugar, o ha empezado a re-producirse. Es este el momento idóneo para que Viveiros de Castro llame la atención sobre un “aspecto de las mitologías amazónicas” (57): la transformación; nada en esas mitologías surge de una “información”, de una “imposición creativa de una forma mental sobre una materia pasiva o

inerte”(57). El discurso antro-po-lógico, para dar cuenta de este pensamiento de la Amazonía, debería saber en primer lugar -o empezar por dejar de saber- que lo “natural”, lo “animal”, específicamente, es una *transformación de lo humano*: “*the transformation of a primordial, universal humanity*” (57). “Antropología”: difícil nombre para el saber encargado de traducir esta “teoría” amazónica de la humanidad universal. “Perspectivismo”: una vez más, Viveiros de Castro recurre a Margaret Strathern para “problematizarlo”, para desplazarlo y sintetizarlo: “perspectivismo”, en suma, y tanto para la “teoría” indígena como para la teoría antropológica, “(...) supone que el otro del sujeto es otro sujeto, no un objeto, y esto, por supuesto, “*is what perspectivism is all about*” (58). Antropología del perspectivismo, y no sólo “antropología perspectivista”: esta antropología del multinaturalismo, frente a los axiomas de las “epistemologías constructivistas” fundamentadas en declinaciones del celeberrimo postulado saussureano según el cual “el punto de vista crea el objeto”, se hace cargo de exponer la “ontología perspectivista amerindia” según la cual “el punto de vista crea el sujeto”(99).

Eduardo Viveiros de Castro afronta esta y otras, derivadas e inmensas, dificultades sin ambages. Reconoce, como antropólogo, estar “aplicando las etiquetas de “perspectivismo” y de “multinaturalismo” a “cosmologías amerindias”” y de hacerlo “contrastándolas a la “cosmología Occidental” (61). Nuestra traducción no ha eludido el exceso de gerundios por una razón: para señalar la importancia de “perspectivismo” y de “multinaturalismo” como “medios de contraste”, para no perder de vista el hecho de que los términos de esta traducción antropológica son ingénitamente contrastivos, de que la “aplicación” y el “contraste” son “simultáneos”. Viveiros declara abiertamente el objetivo de su empresa contrastiva (que no “comparativa”): “esbozar lo que podría llamarse una “ontología virtual” (*sketching what could be called the “virtual ontology”*)(64). Esta antropología, que hemos calificado de “difícil” y que otros adscriben a un “giro” (“*ontological turn*”), se apoya en sus materiales etnográficos como en “un trampolín para

experimentos de pensamiento consistentes en abstraer y generalizar un conjunto de ideas acerca de sujetos y objetos, cuerpos y almas, humanos y animales” (“(...) *a springboard for a thought-experiment consisting in abstracting and generalizing a set of ideas about subjects and objects, bodies and souls, humans and animals (...)*)(64) para, justamente, “esbozar” aquella “ontología virtual”, que también podría leerse. Leerse como “una suerte de identikit fotográfico imaginario de una filosofía amerindia que podría valer para la mitopoesis indígena lo que valen, digamos, las ideas cartesianas o kantianas para lo que llamo el “Occidente moderno” ((...) *may be read as outlining a sort of imaginary identikit picture of an Amerindian philosophy who would stand to indigenous mythopoesis as Cartesian or Kantian ideas, say, stand to what I am calling the “modern West.”*) (64).

Es oportuno ir reteniendo, o mejor levantar la mirada en este recorrido hacia, la “ontología virtual” de la que Viveiros procura ofrecer un “identikit fotográfico” “imaginario”, no puramente “visible”; de una “humanidad universal”, por medio del “contraste” efectuado por una imagen del “otro del sujeto que es otro sujeto, y no un objeto”. Para ello, postula el antropólogo, “(...) tenemos que resolver nuestra extremadamente ambivalente actitud acerca del contenido proposicional del conocimiento” (*that we have to resolve our highly ambivalent attitude concerning the propositional content of knowledge*)(66). La “antropología contemporánea” habría extenuado ya su propia conciencia de sus propias “limitaciones severas” ante “economías intelectuales” (66) “no-modernas, no-escritas, no-teóricas, no-doctrinales –no del tipo Occidente, en suma-”. Viveiros es fulminante: “El discurso antropológico se ha embrollado a sí mismo en el pasatiempo paradójico de apilar una proposición sobre otra proposición para argüir la naturaleza fundamentalmente no-proposicional de los discursos de otros pueblos” (*Anthropological discourse has embroiled itself in the paradoxical pastime of heaping propositions on top of propositions arguing for the fundamentally non-propositional nature of other peoples’ discourses*)(66). Ante el malentendido que fácilmente surgiría al entender que Viveiros busca darle algún tipo de giro a la inveterada cuestión

de la “no-proposicionalidad” del pensamiento indígena, del “indígena” como pensador “no-proposicional”, o de la no-racionalidad del “pensamiento salvaje”, él mismo aclara los términos en que habría que resolver *nuestra* actitud ante lo proposicional y ya no o no sólo ante o *para* el pensamiento indígena. A lo proposicional Occidente le habría “concedido demasiado” (*concedes way to much*) (71). Resonante y quizá demasiado vaga formulación sin la precisión de que este exceso “refleja un concepto totalmente arcaico del concepto, aquel que sigue definiéndolo como la subsunción de lo particular en lo general, esto es, esencialmente como un movimiento hacia la clasificación y la abstracción” ((...) *reflects a totally archaic concept of the concept, one which continues to define it as the subsumption of the particular by the universal, that is, as essentially a movement towards classification and abstraction*)(67).

No queda duda ahora de que la “ontología virtual” hacia la que Viveiros conduce nuestra mirada, nuestro más allá de la mirada (y nuestro nosotros que empieza a “mirar” después de mirar y de oler, recordemos), supera el dominio, la topología, la tipología, o lo “regional” de una eventual ontología indígena. En otras palabras, marcadas por un léxico heideggeriano que parecería arbitrario o excesivo, o ensordecedor hacer resonar en este punto, podríamos decir que aquella “ontología virtual” no consiste en una especie de extrapolación o remodelación óptica, sino en una recomposición ontológica: una transformación universal del universo en mundos, un mundo universalmente “existido”; una generalidad originariamente insaturable, y potencialmente ilimitable, de la existencialidad, un *Mitsein* más allá de un o *del* mundo por compartir, un nosotros otro. Para que los caminos de la Selva Negra no nos extravíen ahora cuando apenas ponemos pie en los de la del Amazonas, demos de nuevo la palabra a Viveiros de Castro, quien después de fustigar aquel caduco “concepto del concepto”, declara (en un tono profundamente (¿anti?)heideggeriano): “Creo que necesitamos descubrir lo infra-filosófico, i.e., lo vital, dentro del concepto, y asimismo (y quizá sea más importante) la conceptualidad virtual en el interior de

lo infra-filosófico” (*I believe we need to discover the infra-philosophical, i.e., the vital, within the concept, and likewise (perhaps more importantly) the virtual conceptuality within the infra-philosophical*) (67). Más allá del optimismo -o de la ironía- con que el antropólogo ubica a la filosofía por encima de la vida o de “lo vital”, conviene acercarse a este “debajo de la filosofía” en cuyo interior Viveiros sitúa aquella “conceptualidad virtual”. “¿Qué clase (o “forma”) de vida, en otras palabras, es virtualmente proyectada por ideas tales como el Cogito cartesiano o el a priori sintético kantiano?”(67), pregunta el antropólogo brasileño para guiarnos, para guiar nuestro nosotros, en el camino de ese acercamiento.

Para Viveiros, el pensamiento amerindio, etiquetado-contrastado como “perspectivista”- “multinaturalista”, debe ser *explicado*. La lengua inglesa, que emplea en estas conferencias el brasileño, le permite un matiz decisivo que cuesta hacer pasar al español: en lugar de explicar (*explain*) tal pensamiento, “para encontrar sus causas (cognitivas, económicas, etc.)”, es necesario explicarlo (*explicate*) “para explorar sus consecuencias y seguir sus implicaciones” (71). “Explicar en lugar de explicar”: quizá funcione aun mejor en español para hacer referencia a lo que un cierto nosotros occidental tendría que hacer para no “representar” -ni mucho menos dar por “representaciones mentales”(70)) el punto de vista amazónico. A la hora de establecer el vocabulario de su “explicación”, Viveiros de Castro apunta un caso paradigmático, todo menos un ejemplo entre otros, que nosotros reconocemos como crucial no sólo para ir más allá de la forma de la representación y de acercarnos a la interioridad de aquella conceptualidad virtual infra-filosófica, sino, sobre todo, de *ver en otro sentido* el perspectivismo amazónico. Se trata de lo que habría que entender por “cuerpo”; de lo que habría que dejar de representar, de abstraer o de generalizar, en un concepto de cuerpo; de lo que estaría “por debajo” del a priori sintético kantiano y del Cogito cartesiano (por nombrar apenas estos “ejemplos” mencionados por Viveiros). Repetimos: puesto que es en aquella “interioridad” virtual y vital –virtual-vital- “infra-

filosófica” en la que habría que buscar un concepto del concepto digno del perspectivismo amazónico, nos remitimos en primer lugar a “cuerpo”, aunque sea la segunda entrada, después de “sujeto”, en el vocabulario explicitado por Viveiros. Su definición empieza por la “observación”, nada anecdótica, de la “curiosa asimetría” de las “actitudes antropológicas” con respecto a “cuerpo” y “alma”. (Quede entre paréntesis, ahora cuando hablamos del “debajo” filosófico y debajo del par de “ejemplos” filosóficos evocados, que tal “actitud” está lejos ser privativa de los antropólogos). Al traducir las palabras indígenas correspondientes a nuestras nociones de “alma”, “espíritu”, “principio vital” -anota Viveiros (72)- la antropología suele destinar páginas y páginas de glosas para patentizar la inadecuación de los vocablos en la lengua de destino. Muy por el contrario, y muy elocuentemente, la palabra “cuerpo” infunde demasiado a menudo la tranquilidad traductológica suficiente para ni siquiera anotar cuál es el término en su lengua de origen. Tales licencias semánticas traslucen según Viveiros, en primer lugar, un “síntoma de la asimetría del estatus [“de cuerpo” y “alma”] en nuestra ontología: el cuerpo es común, es lo que nos conecta con el resto de la realidad, mientras que el alma es lo que separa y distingue” (72) y, consecuentemente, “una obsesión filosófica “modernista””(72): un “solipsismo que no es sólo *causado* por el alma (...) sino que *afecta* primero y sobre todo el concepto de alma”(72).

Explicar, por tanto, el perspectivismo amazónico correspondería, como ya dijimos, no sólo a no explicarlo, sino a comenzar por el segundo lugar: del vocabulario de Viveiros de Castro, de su y de la definición de sujeto, debajo de una concepción del concepto *derivada* del alma, y en un sentido de la perspectiva primeramente encarnado en el cuerpo, en la diversidad de cuerpos contradictoriamente traducida –elocuentemente intraducible- por la palabra “cuerpo”. En suma, ver esta perspectiva, explicándola, desde un concepto de cuerpo “infra-anterior” a los sentidos del alma: ver sin ver el entender en el ver; ver el perspectivismo amazónico sin verlo como una

manera de entender. Y entender el ver como el cuerpo, y la palabra “ver” como la palabra “cuerpo”, es decir, un ver encarnado en ese segundo primer intraducible de la teoría perspectivista, después y debajo de “sujeto” y del Sujeto, que es el cuerpo. Estos dislocamientos –de aires innegablemente paralógicos-, básicos y seguramente insuficientes, apuntan a un objetivo expresable en términos más familiares, aunque deberían resonar ahora “*unheimliche*” –extraños en su misma familiaridad-: el de que veamos el pensamiento amazónico, tal como es explicado por Viveiros de Castro, en cuanto sujeto y no objeto de nuestro conocimiento, con otros ojos del alma, o con los ojos otros del alma que entienden, conocen o miran desde lo que nuestra palabra y nuestro concepto “cuerpo” desencarnan, desdoblan o dividen, traduciendo e impidiendo traducir: una diversificación transespecífica y transubjetiva de una *videns/videntur extensio cogitans*. En otras palabras: abrir la vista de la *res cogitans* al perspectivismo amerindio sin limitarnos a verlo -sin limitar nuestro entendimiento al anclaje último de un sujeto eventualmente pluralizable-, sino atisbando, quizá sintiendo, otra forma de decirse y de pensarse en un “nosotros” no sólo plural, sino corporalmente, personalmente, ilimitado: un alma sin límites humanos, pero encarnada o incorporada siempre por (un) “nosotros”.

3. *Después del giro del Ser, el nosotros que falta*

La cuesta abismal de lo que Viveiros llamaría la “enfermedad occidental” del “fetichismo lingüístico” (73) podría en este punto absorbernos en profundidades sin término o atestadas de ellos. Vale la pena, como lo recomienda Viveiros, “seguir la pista del perspectivismo amerindio” (73) y ver o recordar que: “el diccionario del jaguar también tiene el concepto de “cerveza de manioca” y que tiene la misma significación que en el diccionario humano (...) pero que los jaguares la usan para referirse a lo que nosotros llamamos “sangre””(73-74). Creemos que la pista

no nos conduce hacia cavilaciones acerca de los atributos materiales o principios lexicográficos del diccionario de los jaguares, sino más directamente hacia la ontología virtual que delinea Viveiros en su explicación: es corporalmente cierto que hay cerveza de manioca por doquier aunque –o justo porque- nosotros no podamos verla ni beberla. Bebemos cerveza y pensamos (*cogitamus*) no porque nuestra definición pueda ser distinta de la de ellos (pecaríes, jaguares, etc.), porque podamos verla como ellos, porque podamos “traducirla”, porque logremos ver y entender lo que consigna su diccionario, sino porque *lo que es una cerveza es diferente*; aquello que varía no es la interpretación, sino el ser.

El filósofo Patrice Maniglier, a quien sería difícil acusar de no tomarse en serio a las palabras, habla al respecto de “*varéalisme*” (2017). El “perspectivismo amerindio”, en cuanto “multinaturalismo”, debería entenderse, deberíamos poder verlo también – aun viendo sangre en lugar de cerveza, es decir viendo más allá de lo que vemos- como “varrealismo” (variante+realismo). “Quizá haya que hablar de “varrealismo” para notar esta identidad del ser y de la variación más allá del realismo y del relativismo” (*peut-être faut-il parler de varéalisme pour noter cette identité de l'être et de la variation au-delà du réalisme et du relativisme*. (145)), explica Maniglier, asentando de ese modo su propuesta de interpretación filosófica de aquella “ontología virtual” de Viveiros de Castro sobre la que hemos llamado la atención. Antes de llegar a acuñar este sinónimo o corolario, “varrealismo”, para “multinaturalismo” y “perspectivismo”, Maniglier señala una primera “conversión” lograda por la antropología de Viveiros de Castro. El “así llamado “objeto” de la teoría antropológica” se convierte en “epistemología de la antropología misma, dicho de otro modo en teoría de la misma antropología” (141). El filósofo continúa enseguida su explicación, excusándose por una analogía que juzga “*un peu grossière*” y que para nosotros no podría ser más pertinente: la imagen fotográfica; y la justifica con un dato que tampoco nosotros hemos perdido de vista: el hecho de que Eduardo Viveiros de Castro es, además de antropólogo,

fotógrafo. El recurso de Maniglier a lo fotográfico le permite enfocar a la antropología como “práctica fotográfica” en la que los objetos fotografiados aparecen como imágenes del aparato, como “imágenes del propio aparato” –“de la propia operación fotográfica”- e imágenes de “lo que quiere decir tomar imágenes”. “De eso que vemos aprendemos lo que es ver” (“*De ce qu’on voit on apprend ce que c’est que voir*”(141)), expone Maniglier para cerrar su analogía fotográfica.

Para nosotros y para Maniglier es evidente que esta analogía entre antropología y fotografía podría desenfocar la posición del trabajo de Viveiros de Castro. Fotográficamente, por decirlo así, el lugar del brasileño parecería demasiado cerca del de otros puntos de vista identificables como “*reverse anthropology*”, “*anthropologie symétrique*”, “sociología pragmática de la crítica”, etc., preocupados epistemológicamente por no abandonar el mismo nivel de sus objetos de conocimiento, e incluso por concebirlos como saberes susceptibles de dar cuenta o de interactuar con ese conocimiento consciente de que ya no podría simplemente “aplicarse” *sobre* ellos. Maniglier había comenzado su trabajo con palabras resonantes: ““Eduardo Viveiros de Castro” será aquí el nombre, no de un individuo, sino de algo que le ha pasado al mundo”(“*Eduardo Viveiros de Castro*” sera donc ici le nom non pas d’un individu, mais de quelque chose qui est arrivé au monde.”)(138). Y ahora, después de su analogía fotográfica, debe aclararlo: “la posición de Viveiros de Castro es más precisa” (142) y no se limitaría a reconocer a la antropología como una práctica científica susceptible de ser comprendida por los saberes que trata como objetos. En efecto, tanto para Maniglier como para nosotros, “todo el mundo debe ser *afectado* por la operación que Eduardo Viveiros de Castro propone: si resulta, las dos partes se descubrirán *diferentes de ellas mismas*, diferentes de lo que creían ser” (*En effet tout le monde doit être affecté par l’opération qu’Eduardo Viveiros de Castro propose: si elle réussit, les deux parties se découvriront différentes d’elles mêmes, différentes de ce qu’elles croyaient être*) (143.Subrayado del original). De este modo, la apariencia hiperbólica de definir un acontecimiento mundial con el nombre propio de

un antropólogo se disipa: en efecto, un “nosotros” que se descubre diferente de sí mismo (y de lo Mismo, como el Pensamiento Latinoamericano preveía) equivale a una “afectación” de “todo el mundo”.

Este “todo el mundo” “afectado” supone para Maniglier una necesidad: la de comprender a la ontología, de ahora en adelante (“*désormais*”(146)), como una “ontología comparada”. Después del “acontecimiento Viveiros de Castro”, “el ser no es la categoría general bajo la cual se podrían ordenar los modos de existencia, sino que es aquello que redefine los modos de existencia como variantes, los unos de los otros” (“*l'être n'est pas la catégorie générale sous laquelle on pourrait ranger les modes d'existence, c'est ce qui redéfinit les modes d'existence comme des variantes les uns des autres* (146)).

Aunque nos hayamos detenido a observar las penetrantes interpretaciones de Maniglier, y sus lúcidas analogías o alegorías, no conviene olvidar que avanzamos en un recorrido del perspectivismo expuesto por Viveiros de Castro. De este modo percibiremos con más claridad lo que está en juego en lo que el filósofo denomina “ontología comparada” (de hecho, el tiempo que se abre con el perspectivismo para una ontología que será “ontología comparada” o no será), y lo que el antropólogo denominaba una “ontología virtual” (objetivo declarado del contraste efectuado por la gemelaridad conceptual perspectivismo-multinaturalismo): ya lo indígena, o lo amerindio más precisamente, no representa, en cuanto “cuestión”, “problema”, “tema” o “alternativa”, la pluralidad de maneras de ver, sino que encarna o incorpora, en cuanto perspectiva multinatural, maneras de ser, modos de existencia. No olvidemos el “efecto” que Maniglier avizoraba para la “operación” de Viveiros de Castro: “las dos partes se descubrirán diferentes de ellas mismas”. La antropología y su objeto, Occidente y su Otro, nosotros y los otros, en este tiempo multinatural para la perspectiva en el que el punto de vista crea al sujeto, no se verán ni nos veremos otros o distintos; habremos de descubrirnos diferentes.

Descubrirnos: sorprendernos en nuestra propia mirada, vernos después o más allá de una mirada que ya ni es la misma ni sigue siendo estrictamente nuestra; diferentes (cómo no escribir “diferantes” después de Derrida), en un sentido, en un espacio y en un tiempo en que el ser, la identidad, lo uno y lo otro juegan, o se juegan, en otros modos de existir. Descubrirnos diferentes: sentirnos diferentes más allá o después –por eso “diferantes”- de identificarnos con otro punto de vista, o de reconocernos en “los otros”; sentir, descubrir como “nuestra” con los ojos otros del alma y del cuerpo –con una mirada que ya no sólo ve y entiende y entiende como ve-, la apertura, la ilimitación, de su nosotros.

Porque hay que hacerlo explícito: esta ontología derivada del perspectivismo amerindio, “virtual” según Viveiros, y “comparada” o “varrealista” en la interpretación de Maniglier, concierne, desde luego, al Ser o a la concepción de lo que es, pero quizá “afecte” antes o sobre todo nuestras maneras de ser nosotros o los modos de sentirse nosotros. Si para destacar el hecho de que el perspectivismo amazónico no es ya concebible apenas como un punto de vista, tanto Viveiros como, más palmariamente, Maniglier, introducen la alteración o la alteridad en la mismísima comprensión del ser, nosotros consideramos también evidente, y también esencial, en la propuesta del antropólogo y en la interpretación del filósofo, la necesidad de no sólo explicar (“*explain*”) el Ser como variante, sino de explicitar (“*explicitate*”) la transformación de lo que puede querer decir y de lo que puede ser “nosotros”. A nadie sorprenderá que el rumbo explicativo de Maniglier sea el de aparear esta “ontología comparada” con una “metafísica experimental” en la que, según su lectura y su anhelo, “la antropología debe convertirse” (“*l’anthropologie doit devenir*”(146)). El camino de este apareamiento, indiscutiblemente pertinente y a nuestro juicio ampliamente productivo, lleva a Maniglier, como era asimismo previsible, al Deleuze del “*plan d’immanence*” y del “*Multivers*”, o más precisamente, lo lleva de vuelta al Deleuze de una ecuación

arriesgada, fundamental para Maniglier a la hora de dar cuenta de la operación de Viveiros de Castro: la de “Deleuze= Lévi-Strauss” (148).

De acuerdo con Maniglier, el antropólogo brasileño habría logrado verter la teoría deleuziana del Multiverso en el discurso antropológico sólo porque esta teoría estaba ya imbuida de antropología, “(...) muy especialmente a través de la noción de “grupo de transformaciones” que es la invención teórica más próxima que pueda imaginarse al concepto de “rizoma”.” (*notamment par le biais de la notion de « groupe de transformations » qui est l'invention théorique la plus proche qu'on puisse imaginer du concept de « rhizome »*).(148). La explicación, pues, de Maniglier de esta ontología comparada en ciernes corresponde exactamente a la “reconciliación” de Lévi-Strauss con Deleuze. Una vez más, Maniglier es categórico: Eduardo Viveiros de Castro “es la reconciliación de Lévi-Strauss y de Deleuze. Él le devuelve a Lévi-Strauss lo que le debe Deleuze, y haciendo esto clarifica las operaciones de la antropología” (*est la réconciliation de Lévi-Strauss et de Deleuze. Il rend à Lévi-Strauss ce que Deleuze lui doit, et ce faisant il clarifie les opérations de l'anthropologie*(150)). Para nosotros no hay duda de que esta ontología que despunta en el afuera del fuera-de-perspectiva (este varrealismo) exigiría una nueva relectura de Lévi-Struss y una exploración minuciosa y diferente de un cierto devenir “geofilosófico” de la metafísica deleuziana. Mucho menos cuando el propio Eduardo Viveiros de Castro (por invitación del mismo Patrice Maniglier) continuó su “esbozo de ontología virtual” en una “Metafísica” de proclamada inspiración deleuziana. Después de una lectura línea por línea de *Métaphysiques cannibales* (2009)) y de *Metafísicas cannibais. Elementos para uma antropología pós-estrutural* (2015) y de haber rastreado incluso las más pequeñas variaciones que van y vuelven entre este libro primeramente publicado en francés, aunque traducido del portugués, podemos decirlo con certeza: la “ontología virtual” proyectada por Viveiros de Castro puede deber tanto conceptualmente al perspectivismo amerindio como a Gilles Deleuze y a Félix Guattari (quizá

un poco menos a Claude Lévi-Strauss), pero su horizonte metafísico es estrictamente deleuziano³. Lo cual, a decir verdad, no representa para nosotros ningún defecto. De hecho, para nuestra lectura de la propuesta de Viveiros de Castro, la elaboración de aquellas *Metafísicas caníbales*, por un lado, abre un espacio ontológico nada menos que necesario para que el perspectivismo amerindio aparezca como otra “mundanidad” más que como una “versión” alternativa del mundo, y por otro, supone un hito de referencia ineludible en el recorrido que nos hemos propuesto por los confines de la perspectiva como manera de ver. Más precisamente: en *Metafísicas caníbales* podría leerse la teoría del Ser que prefiguraba la “ontología virtual” esbozada por Viveiros. En calidad de *teorización ontológica*, es decir de exposición de la cuestión del Ser y sus concepciones a los problemas y aporías de una mirada que ya no es sólo un punto de vista, estas *Metafísicas* cumplen su cometido, al tocar la carne misma o el cuerpo mismo de *lo que es*. Pero más allá, y después, de esta teorización, hay otro horizonte, y otra obra, hacia los que la mirada en movimiento, que hemos creído necesaria para seguir a Viveiros de Castro, no sólo nos permitiría ver, sino que nos haría sentir más cerca: más allá y después del horizonte de una nueva u otra Metafísica, estaríamos movilizándonos hacia aquel “nosotros”, visto y concebido – es cierto- por los pueblos amazónicos estudiados por Viveiros, pero también entrevisto o presentido, por un nosotros “nuestro” que ya no puede o no podrá seguir sintiéndose el mismo

³ Viveiros de Castro precisará en la versión portuguesa, publicada seis años después de la francesa, sobre *Métaphysiques cannibales* que Patrice Maniglier “[lo] obligó, literalmente, a escribirlo” (13). No correremos el riesgo de deducir el marcado deleuzianismo de esta obra de algún deber contraído con aquella “obligación”; después de todo, Viveiros de Castro lo presenta como un libro de presentación (“livret de présentation” (2009, 3) de un libro, titulado “L’anti-Narcisse...”, que llevaba largo tiempo deseando escribir –y que ya renunció a escribir, como lo confirma en la edición portuguesa- para homenajear a Deleuze y Guattari. Es muy probable que el peso de Deleuze en las *Métaphysiques*, que se supone como presentación de otro inexistente en su honor, sea mucho más acentuado que la que tendría en *L’anti-Narcisse*, si Viveiros lo hubiera escrito. Pero esta no es la ocasión para hablar de libros inexistentes. Lo que nos importa destacar es el valor crucial y definitorio de *Métaphysiques cannibales* para la epistemología de la antropología y para la que sería la “doctrina del Ser” que Viveiros de Castro deriva del multinaturalismo amazónico. Por decirlo en pocas palabras, este es precisamente el trabajo al que habría que recurrir para ver el “esbozo” de “ontología virtual” del que hablaba Viveiros en 1998 desarrollado y detallado con las líneas y colores (sobre todo con los “flujos” y “devenires”) de la metafísica deleuziana.

ni de la misma forma. Más precisamente: así como Naturaleza, Humanidad, Alma y Cuerpo resultan transformados por aquella filosofía amazónica, habría otro concepto o “infra-concepto” radicalmente metamorfoseado: “Nosotros”. Aunque en las líneas que siguen nos detendremos exclusivamente en ello, consideramos imprescindible traer desde ya las últimas conclusiones del último capítulo del libro que Viveiros de Castro y Déborah Danowski (2014) consagran a la que para nosotros era ya la cuestión nuclear del “perspectivismo amerindio”: “(...) *uma coisa é certa: os coletivos ameríndios, com suas populações comparativamente modestas, suas tecnologias relativamente simples mas abertas a agenciamentos sincréticos de alta intensidade, são uma “figuração do futuro”, não uma sobrevivência do passado. (...) eles são uma das chances possíveis, em verdade, da subsistência do futuro. Falar no fim do mundo é falar na necessidade de imaginar, antes que um novo mundo em lugar deste nosso mundo presente, um novo povo; o povo que falta.*” (159). La “necesidad de imaginar” “el pueblo que falta”: la “necesidad” de un movimiento en el ver, más allá del ver, hacia lo otro en el nosotros de los otros como otro nosotros para nosotros. Eduardo Viveiros de Castro (2011) lo diría con una fórmula en la que le complace resumir la definición de su antropología y de la antropología como tal (¿?): “*anthropology is alterity that becomes alterity*” (“la antropología es alteridad que se convierte en alteridad” (145)).

4. *Experiencia de una pregunta imposible*

La legitimidad o la justificación de leer *Métaphysiques cannibales* en movimiento hacia *Há mundo por vir?*, es decir de ver a través de una teorización alternativa o “alternante” del Ser el más allá de un nosotros diferente, puede resultar cuestionable. Exegéticamente habría que justificar una decisión: ¿por qué ese par de obras en lugar de otras de la profusa cosecha de Viveiros? Teóricamente, ¿cómo mostrar o hacer ver el horizonte de la diferencia de “nosotros”, de la

diferenciación *en* el “nosotros”, más allá del horizonte metafísico en el que aparece *lo que es* en cuanto variable, en el que se define a la Naturaleza como múltiple? La respuesta simple y más justa sería: en movimiento, sin dejar de recorrer la línea de visión, finísima y limítrofe, que traza Viveiros en el extremo de lo que puede verse como una perspectiva y como una teoría. En este sentido, en este desplazamiento del sentido de la visión, aquel horizonte “metasubjetivo” (nosotros) más allá del horizonte metafísico aparecería a condición de no detenerse a ver. La respuesta más exacta no podríamos encontrarla por fuera del recorrido que el propio Viveiros nos sugiere.

Métaphysiques cannibales es un libro crucial entre las publicaciones de Viveiros por concentrarse en presentar lo que su autor denomina “una experiencia de pensamiento” (*une expérience de pensée*(159)). No se trata de un *Gedankenexperiment* cualquiera; precisada por Viveiros de Castro, esta experiencia-experimento (*expérience*) “no tiene el sentido usual de entrada (imaginaria) en la experiencia por el pensamiento, sino el de una entrada en el pensamiento por una experiencia (real). No se trata de imaginar una experiencia, sino de experimentar una imaginación, o de “experimentar el pensamiento mismo”. La experiencia, en el presente caso, es la de generaciones de etnógrafos de la Amazonía indígena (...) (159)”. *Há mundo por vir?*, por otro lado, es un libro cuyo tema es el fin del mundo -el hoy, dicho de otro modo-, pero cuya reflexión se ocupa de la relación entre “mundanidad” y “humanidad” (*entre a "mundanidade" e a "humanidade"*(33)). Desde muy temprano Viveiros y Danowski advierten: “en las páginas que siguen, fin del mundo será tomado como algo que es necesariamente pensado a partir de otro polo, un “nosotros” que incluye el sujeto (sintáctico o pragmático) del discurso sobre el fin” (*nas paginas que se seguem, fim do mundo será tornado como algo que é necessariamente pensado a partir de um outro pólo, um "nós" que inclui o sujeito (sintático ou pragmático) do discurso sobre o fim* (33. Resaltado del original)). Y ofrecen, además, la definición de este “otro polo”, central en su trabajo: “llamaremos “humanidad” o “nosotros” la

entidad para quien el mundo es mundo, o mejor, *de quien* el mundo es mundo (“*chamaremos de "humanidade" ou "nós" a entidade para quem o mundo é mundo, ou melhor, de quem o mundo é mundo*”(33)).

“Central”, hemos dicho. Para Danowski y para Viveiros habría que hablar de “crucial” y “estratégico”:

Crucialmente, entretanto, e este é um ponto muito pouco notado pelos discursos instalados na perspectiva do ocidente moderno -sejam eles de inspiração "naturalista", "humanista" ou "pos-humanista"- a questão de saber quem é o “nos” (...) em outros coletivos (...) raramente é colocada (...). A abordagem desta questão é uma tarefa estratégica, para a qual a teoria etnográfica está muito mais bem preparada que a metafísica ou a antropologia filosófica, as quais quase sempre parecem saber perfeitamente que gênero de entidade é o anthropos, e, acima de tudo, quem está falando quando se diz “nós” (33).

Es “crucial” “saber quién es el “nosotros” en otros colectivos”, como es “estratégico” “por encima de todo” –y no sólo en este libro, creemos por nuestra parte- saber “quién está hablando cuando se dice “nosotros””. Ahora bien, *Há mundo por vir?* no se limita a enunciarlo, y como ya anotamos al referirnos a sus conclusiones, su tesis podría resumirse en que esta cuestión es crucial y estratégica en el mundo de hoy, en la actualidad que vivimos como el fin de una relación entre “humanidad” y “mundo” que ya no podrá ser la misma y cuyo futuro, cuya “figuración de futuro” –como citamos hace poco de las conclusiones-, pasa por *vernos en la perspectiva* de “los colectivos amerindios”. No se trata de aprender de visiones del mundo distintas de las nuestras o de adoptar formas de vida mejor adaptadas a un mundo y a una concepción del mundo (a una “mundanidad”) que da señales inequívocas de extenuación. Si bien apenas esas lecciones bastarían con seguridad para lograr algunos efectos benéficos para la “humanidad” de hoy, la aparición de lo indígena, de “lo amerindio” más precisamente, en la propuesta de Viveiros *nos* exige mucho más que pensar o imaginar la adopción de algunas ideas “alternativas”, de ciertos fragmentos convenientemente acotados de la *Weltanschauung* del Otro. *Métaphysiques cannibales*, por una parte, con su formulación de “una experiencia/experimento del pensamiento”, y, por otra parte, nuestra interpretación de la propuesta central de aquel movimiento filosófico –de

aquel movimiento de la filosofía para mejor decir-, reconocible bajo la etiqueta de “Pensamiento Latinoamericano”, según la cual no hay pensamiento filosófico (latinoamericano) que no se piense *en* o *como* “nosotros”, nos permiten ahora ver *y* acercarnos a este más allá, a esta (des)aparición, del tema o cuestión indígena como Otro. Si, muy esquemáticamente, *Há mundo por vir?* demuestra que ya no es tiempo de experimentar el mundo de otro modo –de un empirismo alternativo-, sino de experimentar otro nosotros –un “inter”, “trans” o “metaempirismo”-; en *Métaphysiques cannibales* podríamos encontrar las condiciones conceptuales de tal experiencia/experimento, de tal “*empeiria*”, o conocimiento ciego, conocimiento sin los ojos del alma, conocimiento sin saber, que *nosotros tendríamos en común* con el animal, para Aristóteles⁴.

El experimento propuesto por Viveiros parte de “tomar las ideas indígenas como conceptos y de sacar las consecuencias de esta decisión” (*prendre les idées indigènes comme des concepts et de tirer les conséquences de cette décision*(159)) En términos inconfundiblemente deleuzianos, las consecuencias estribarían en: “definir el suelo preconceptual o el plan de inmanencia que presuponen tales conceptos, los personajes conceptuales que llaman a la existencia y la materia de lo real que plantean”(159). “Tratar las ideas indígenas” como conceptos no significa que sean real u originalmente otra cosa o que representen “otro tipo de objeto actual”(159). Mucho menos que el modo de pensar indígena, este perspectivismo tiene por objeto “los objetos de este pensamiento, el mundo posible que sus conceptos proyectan (*son objet est moins le mode de pensée indigène que les objets de cette pensée, le monde possible que ses concepts projettent* (160)). Confundir el perspectivismo amerindio con una interpretación de la “mentalidad indígena”, verlo como

⁴ Nuestra mención, ciertamente arriesgada, de la palabra “empirismo” y de la cuestión de la experiencia para Aristóteles es más una alusión a la problemática de la “*ἐμπειρία*” tal como la delimita Marie-Noëlle Ribas en *La Querelle de l’expérience. Aristote, Platon, Isocrate* (2019), y, en este punto, una referencia puntual a su lectura de la “experiencia” aristotélica como “intermedia” entre la “sensación” y el “conocimiento universal” y como “generación” común de “lo universal”. Véanse, particularmente. pp. 57-98.

“representación colectiva”, “punto de vista o “sistema cosmológico de creencia”, equivaldría justamente a perderlo de vista, es decir, a presuponer que habría “un mundo “prêt-à-voir”, anterior a la visión, o mejor, un mundo antes de la división entre lo “visible” y lo “invisible” instituida por el horizonte de un pensamiento” ((...) *de monde avant la vision, ou plutôt, de monde d'avant la division entre le “visible” et l’“invisible” qu’institue l’horizon d’une pensée* (160)). Viveiros quiere efectuar una problematización: rechazando la explicación trascendental del “contexto” – ecológico, histórico, político, etc.- para privilegiar “la noción inmanente de “problema””, y en lugar de proponer una interpretación de lo que piensan los otros, las miras se concentran en “realizar una experimentación” *con su pensamiento*, “y por lo tanto con el nuestro” (160). Para evitar malentendidos fáciles, Viveiros de Castro es taxativo: “yo pienso que [los indios] piensan exactamente “como nosotros”, pero pienso también que lo que piensan, es decir, los conceptos que se dan, son muy diferentes de los nuestros, y por lo tanto, que el mundo descrito por esos conceptos es muy diferente del nuestro” (160). Lo importante de esta aclaración no es cómo enfrenta las tergiversaciones que una propuesta tan abiertamente filosófica –o “filosofizante”- como la suya puede suscitar -y ha en efecto suscitado-, sino cómo deriva de una afirmación, de la afirmación, tanto de *Métaphysiques cannibales* como de aquel *Anti-Narcisse* imaginado y nunca escrito: el perspectivismo de Viveiros de Castro es la *afirmación de la existencia* de los conceptos indígenas, “de los mundos que constituyen (mundos que, así, los expresan)(...)” (161). Lo cual, para el antropólogo, quiere decir: “*les considérer comme pourvus d’une signification philosophique, ou comme potentiellement capables d’un usage philosophique*” (“considerarlos como provistos de una significación filosófica o como potencialmente capaces de un uso filosófico”(161)). De nuevo, Viveiros se sirve de palabras simples para ponernos más cerca de las consecuencias de la que hemos llamado su “afirmación”: “(...)las [a las concepciones indígenas] tomemos como algo del mismo orden que el cogito o la mónada”(164). Así, sirviéndose ahora de un ejemplo canónico, el antropólogo

advierte un nuevo tiempo, acaso filosófico, “geofilosófico” más seguramente, para la antropología: “ya no se trataría, o ya no solamente, de la descripción antropológica de la *kula* (en cuanto forma melanesia de socialidad), sino de la *kula* como descripción melanesia (de la “socialidad” como forma antropológica)(165)”.

Nuestro recorrido seguramente nos permite ahora, sirviéndonos de la anterior formulación de Viveiros, dar a ver con más nitidez los contornos que hemos trazado: ya no se trataría, o ya no solamente, del perspectivismo amerindio como teoría indígena de la personalidad, de la animación de lo natural –o de la *naturaleza humana*-, sino del multinaturalismo como *empeiria* americana de otro punto de vista sobre nosotros mismos –o de otro “cuerpo” desde el cual y en el cual pensar o sentir al hablar de “nosotros mismos”-. Esta sería, también, nuestra respuesta a una pregunta que Viveiros califica de “imposible”: *qu’arrive-t-il lorsque l’on prend la pensée indigène au sérieux?* (“¿qué pasa cuando tomamos el pensamiento indígena en serio? (166)) ¿Qué pasa cuando el objetivo “se convierte en utilizar, sacar consecuencias, verificar los efectos que [el pensamiento indígena] puede producir sobre el nuestro?”(165)

Viveiros de Castro, por su lado responde en dos momentos. De entrada, “pensar el pensamiento indígena” comportaría tomarlo como “extranjero” a la “alternativa” de lo “irracional” contra lo “razonable” (166). “Tomarlo en serio” consiste en “pensarlo simplemente (digámoslo así) como una actualización de virtualidades insospechadas del pensar” (*penser l’autre pensée simplement (disons-le ainsi) comme une actualisation de virtualités insoupçonnées du penser*(167)). Ahora bien, “pensar el pensamiento indígena” no equivale a *creer* en él ni en dar por verdaderas sus *proposiciones*. “Para creer o no creer en un pensamiento, es preciso de entrada tomarlo como un sistema de creencias” (167). Para tomarlo por verdadero –y no “en serio”, habría que subrayar- habría que reducirlo, lógicamente, al valor veredictivo del juicio, en calidad de conjunto de proposiciones, i.e una

“cultura como teratología epistémica” (167). Para Viveiros, pensar el pensamiento amerindio corresponde a tomarlo seriamente como una “práctica del sentido: como dispositivo autorreferencial de producción de conceptos (...)” (168). En *Métaphysiques cannibales*, como era de esperar, la solución pasa directamente por Deleuze y su noción de “*Autru*” (por el mundo expresado, velado, inaccesible, en el rostro del Otro), lo que implica para Viveiros “rehusarse a actualizar los posibles expresados por el pensamiento indígena [y] la decisión de conservarlos indefinidamente como posibles –sin desrealizarlos como fantasías de los otros ni fantasmándolos como si fueran actuales para nosotros” (*ni en les déréalisant comme fantaisies des autres, ni en les fantasmant comme étant actuels pour nous*(169)). Pensar ese pensamiento, entonces, como realización de un posible en cuanto virtual (*réaliser ce possible en tant que virtuel*(169. Subrayado del original), transformaría la tarea ya no en “la explicación del mundo del otro sino en la de multiplicar nuestro mundo (...)”.

Es este el momento en que puede aparecer la razón fundamental de nuestra decisión teórico-exegética de privilegiar dos trabajos de Viveiros en el final de nuestro recorrido: a título de problematización ontológica, las *Métaphysiques cannibales* contemplan un mundo que habría de ser multiplicado, el nuestro. Ese mundo, en *Há mundo por vir?*, evidentemente, es el objeto de un cuestionamiento radicalmente distinto: para que lo haya, y para que siga siendo mundo, para que siga estando por vivir, no podría ser sólo nuestro, ni sólo “multiplicado”. Si la respuesta del libro a la pregunta contenida en su título bien podría ser: *Há povo por imaginar*, imaginar un pueblo, más allá o después de multiplicar un mundo, es porque el tiempo en que el indígena representaba una visión alternativa que habría que desatar en pos de otro mundo o a la que habría que volver para pensarlo de nuevo está siendo ya otro tiempo. De la alternativa latinamericanista o altermundista entre lo uno y lo otro o entre lo Otro y lo mismo, pasando por la multiplicación perspectivista de *lo que es* (del multinaturalismo, en una palabra), el punto de vista amerindio (des)aparecería

como una imaginación necesaria, como una experiencia-experimento ineludible, en este otro tiempo, en el que ni el pensamiento ni la configuración más irreductible de cualquier idea de “nuestro” tendrán –tendríamos- algún porvenir sin experimentar otra forma de nosotros. En este tiempo en el que ya es demasiado tarde para seguir pensándonos y sintiéndonos nosotros mismos, la perspectiva amerindia habría dejado de ser una opción teórica, un modo disponible entre otros para ver el mundo, y empezaría a hacer experimentable la visión, estaría ya siendo la imagen, de nuestro movimiento con otros nosotros, como otro nosotros.

CAPÍTULO QUINTO: PENSAR LA PANTA: DEVENIR NOSOTROS*

1. ¿Qué es (pensar) la planta?

No debe sorprender ahora, cuando una vuelta al Pensamiento Latinoamericano nos ha conducido a la evidencia de otro tiempo para lo otro, que otro de sus *topoi* cardinales, la planta, ya no sea sinecdóquicamente el emblema del enraizamiento (del pensar en *un* territorio o de la filosofía en su singular situación, condición o circunstancia) o el fondo metafórico (“el Paisaje” del que hablaba Kusch) de una vitalidad específicamente americana con el que el filosofar debería buscar una conexión que le daría o devolvería su fuerza y su naturaleza. El *analogon*, ciertamente inagotable, de la vida vegetal se ha agotado ya como figura de un pensamiento esencialmente alternativo o meramente contestatario. La que, tomando el cercano ejemplo de Kusch y su “demonismo vegetal”, era la tarea –el destino, trágico y traumático, a decir verdad- del pensador latinoamericano, a saber, la expresión conceptual de una relación indisoluble entre el americano con la oscuridad y el inconsciente del “Paisaje”, ya no aparece ni como “demónica” ni como exclusivamente latinoamericana. Pensar lo vegetal, o quizá llegar a pensar vegetalmente, ya no es la obligación o el precio por pagar para cualquier filósofo nacido al occidente o al sur de Occidente.

Plant-thinking, título de un libro de Michael Marder, es también la expresión (intraducible: ¿“Pensamiento-Planta”? ¿“Planti-pensamiento”? ¿Pensamiento vegetal? ¿Pensamiento de la Planta?) del agotamiento de la vegetalidad en cuanto tropo, del *analogon* vegetal, de su transformación. De su transformación, precisamente y en primer lugar, en otro tiempo:

* Ligeramente modificado, este capítulo aparecerá bajo el título: “We, or that which Plant-Thinking Thinks” en *Environmental Philosophy*. En mayo de 2023 el primer apartado y las conclusiones fueron presentadas en el I Congreso Internacional de Humanidades ecológicas: pensamiento, arte y educación ante las crisis y para las transiciones ecosociales. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, en una ponencia intitulada: “Nosotros, o eso que piensa el Plant-Thinking”, 23/05/2023

ponerse hoy en movimiento, desplazar el pensamiento hacia el “encuentro” (*encounter*) (2013 94)) con el “ser vegetal”(*vegetal being*(94)) hace necesario “repensar la temporalidad como el principal resorte, de la ontología de las plantas” ((...) *to rethink temporality as the mainspring of the plants’ ontology* (...) (94)). Aunque en las líneas que siguen dedicaremos especial atención a esta necesidad de repensar la temporalidad como la fuente o el principal resorte de la ontología de las plantas, vale la pena decirlo ahora mismo: *Plant-thinking* es la expresión de otro tiempo, y de otro tiempo para la otredad, que requiere ser pensado –“repensado”- vegetalmente. En un artículo coetáneo de la publicación de ese libro determinante, Michael Marder brinda una síntesis estratégicamente situada de lo que el pensamiento vegetal –y la expresión “*plant-thinking*”- puede querer decir frente a la imponente y nada inocente pregunta “¿qué es?” (2013a) Para no “dominar” y así “distorsionar” el objetivo de sus investigaciones, el pensamiento vegetal debe entenderse en y como la combinación de sus cuatro sentidos:

“1. El modo de pensamiento no-cognitivo, no-ideacional y no-imaginístico propio de las plantas (de ahí lo que llamo “pensar sin la cabeza”) (*the non-cognitive, non-ideational, and non-imagistic mode of thinking proper to plants* (*hence, what I call “thinking without the head”*); (2) nuestro pensamiento sobre las plantas; (3) cómo el pensamiento humano es, hasta cierto punto, deshumanizado y convertido en planti-semejante, alterado por su encuentro con el mundo vegetal (*how human thinking is, to some extent, dehumanized and rendered plant-like, altered by its encounter with the vegetal world*); (...) (4) la relación simbiótica en curso entre este pensamiento transfigurado y la existencia de plantas. (*the ongoing symbiotic relation between this transfigured thinking and the existence of plants.*) (2013a 124)

Cuatro sentidos, pues, del pensamiento vegetal –y de “planti-pensamiento”, etc. como neologismos- que exceden y que no bastan, en sí mismos, como distintos sentidos, como sentidos cada uno identificable como uno, para responder por lo que la pregunta “¿qué es?” espera de una respuesta y, quizá sobre todo, de una respuesta sobre el sentido de lo vegetal. Del no bastar y del exceder un solo sentido hemos hablado nosotros al aludir a la sinestesia. Ante la inveterada pregunta *ti esti*, por *lo que es*, “plant-thinking” responde no sólo *sobre* el sentido de lo vegetal –*peri phyton*, según la fórmula consagrada-, sino, *del* sentido vegetal –*ek phytou*, escribiríamos-. *Al mismo tiempo, en más de un sentido*. Vegetalmente. Del no bastar y del exceder de la vegetalidad en relación con *lo que es* habla Marder al responder con “simbiosis”

(“*symbiotic relation*”). “Simbiosis” entre transfiguración (del pensamiento) y existencia (vegetal). Simbiosis “en curso” (“*ongoing symbiotic relation*”), simbiosis que ya no *es*, no sólo es el algo que define al pensamiento vegetal, sino que avanza, se da, tiene lugar, se está dando, está yendo o abriendo (“*ongoing*”) otros sentidos, “sin-estésicos” y “sim-bióticos”, en los que la vegetalidad *está siendo* otro tiempo. “Vegetal”, incluso ante la pregunta “¿qué es?”, ya no funciona como sustantivo, ni denomina sólo una sustancia o una forma, sino que expresa un modo y despliega un tiempo: otro modo de ser que es otro modo de ser tiempo. “*Temporality as the mainspring of the plant’s ontology*”, señalaba Marder.

Pero confiarnos a la utilidad de la distinción entre sustancia, forma y modo, quizá lo más especulativo de la gramática –como *grammatica speculativa*, como espejo de los espejos entre Pensamiento y Ser-, nos conduce a lo más capital de la cabeza en que tradicionalmente se ha sembrado al pensamiento, lo cual contradice el primer sentido, el primer a-cápite, que Marder ubica al comienzo de los sentidos del pensamiento vegetal: ese, según el cual el primer sentido no está en la cabeza; ni a la cabeza de ningún otro. “Vegetalmente”, así, puede entenderse adverbialmente a condición de que la vegetalidad y no la adverbialidad crezca o vegete en manera de ser, y no que lo vegetal determine o modifique, por yuxtaposición, lo que es. ¿Sustantivo? ¿adjetivo? ¿adverbio?: “*our thinking*”; “*transfigured*”, “*symbiotic*”; “*the non-cognitive, non-ideational, and non-imagistic mode*”, la pregunta “¿qué es?” empieza a tener claro que no encontrará ni sólo un tema, ni un estilo, ni un método, ni sólo un objeto del quehacer filosófico. No será la primera vez que esa fórmula venerada –invención tecno-lógica, si la hay, de la filosofía- se reconozca en apuros. El “*plant-thinker*”, el planti-pensador o la planti-pensadora, como el “*grammatologue*” de casi medio siglo antes, tendrá que hacer con esa pregunta mucho más que responderla. Si Jacques Derrida, a quien M. Marder no sólo consagró su primera obra sino que no ha dejado de representar uno de sus referentes mayores, escribía en 1967 disponiendo el espacio para una ciencia, tan inédita como urgente, de nombre “*grammatologie*” (Derrida, 1967): “el signo ~~es~~ esta ~~cosa~~ mal llamada, la única, que

escapa a la pregunta instituidora de la filosofía: “¿qué es...?” (“*le signe est cette chose mal nommée, la seule, qui échappe à la question institutrice de la philosophie : « Qu'est-ce que... ? »*”(p.31)), cabe preguntarse después de 2013 : ¿es la única?, ¿es la única ? ¿habría dejado de ser la única ? o ¿no habría sido nunca la única?. Cabría también responder: ya no lo es, no lo es, y quizá no lo habrá sido -por atenernos a una aspectualización temporal distintivamente derridiana- “desde siempre”. Porque la incompatibilidad, el exceso o el desfase con respecto a la esencia definitoria del *ti esti* del “ser escrito” (*être écrit*) que el gramatólogo reconocía como su objeto no sólo es comparable exegética, histórica o estilísticamente a la heterogeneidad o a la inadecuación esencial del “ser vegetal” (*vegetal being*) con el que el “*plant-thinker*” busca entrar en relación “simbiótica”, sino que consisten –exceso, desfase, heterogeneidad, inadecuación, etc- en un “escape” (Derrida) o una “alteración”(Marder) de la institución filosófica y de lo instituyente de lo filosófico, en una transformación de la “única” “cosa” que no responde a la capital pregunta “¿qué es?”. Aunque aún esté por hacer el estudio detallado del “advenimiento de la escritura” (“*avenement de l’écriture*”), que ritmaba el despliegue o el “juego” del ser para la gramatología, en un mundo en el que el ser vegetal ya crecía (y perecía) desafiando el “¿qué es?” sin ser “escritura” ni ser del todo ni (“archi”-)-“huella” ni “espaciamiento”; aunque el examen del diálogo entre el “gramatólogo” y el “planti-pensador” todavía no haya tenido lugar, podemos avanzar: el “signo” no es la única –“*la seule*”- “cosa” ajena a la captura metafísica de *lo que es*, ni la única “mal llamada” dentro de la red o el edificio de las identidades, las presencias o los significados. La planta (ya) no es un signo, ni lo vegetal una manifestación derivada de la archiescritura.

M. Marder no rehabilita el recurso heideggeriano de hacer leer el ser o la cosa bajo una tachadura, en el uso derridiano, esencialmente escrita. Pero la suya tampoco es una filosofía de lo que la planta es; es decir, el “ser vegetal” no es el “verdadero” nombre del Ser o del ser, ni el *plant-thinking* la corrección, el perfeccionamiento o la actualización de la *Destruction* o de la *déconstruction*. “*In the same breath*”, precisa Marder: “En el mismo aliento”. Podría traducirse

también: “al mismo tiempo”, “junta” o “conjuntamente”, pero, además de la evidente alusión al vínculo entre la respiración o el aliento y lo vegetal, al definir el "*plant-thinking*" en un solo o “mismo aliento”, Marder llama la atención ya no sobre el privilegio de la *phonè* sobre la *grammè*, para continuar mediante su subversión la deconstrucción de la metafísica occidental, sino de una forma particular de *pneuma*, quizás “archi-originaria”, subvertida y subversiva en su relación tanto con la *ousía* como con la *psyché*. Así como “planta” no es el nombre que esperaba o que estaba oculto bajo la “cosa” “mal llamada” “signo” -es decir no es el significante epocal de la “*différance*”-, así mismo este “aliento” (“*breath*”) ya no es la instancia connatural del sentido, el medio natural de aquello que aprendimos a reconocer después de Derrida como “significado trascendental”. Definir, entonces, “en el mismo aliento”, al *Plant-thinking* significa situar al pensamiento en medio de lo podríamos llamar un “psiquismo neumático” sin restituir por ello la primacía absoluta, la exclusividad originaria, del espíritu o del aliento humano. La exposición del pensamiento y la ex-tensión del sentido en una experiencia neumática particular, no corresponde a una espiritualización del aire mismo, es decir a una reanimación –a una recomposición del *animus*- del Espíritu ni de su Absoluto. Este “mismo aliento”, integrado por el *plant-thinking* como *elemento* del pensamiento, significa, efectivamente y no sólo como traducción al español: “conjuntamente”. Porque debemos tenerlo claro: el pensamiento vegetal es “simbiosis” de un pensamiento “transfigurado” (antes o más allá de deconstruido o *abgebaut*) con una modalidad de existencia ignorada o denegada por todas las reflexiones sobre la existencia que han aquilatado y respondido en Occidente por el peso de esa palabra, a saber la *existencia* de las plantas.

Como experiencia elemental, neumática, particular, el pensamiento vegetal, en su más completa y explícita formulación, en el libro *Plant-thinking: a philosophy of vegetal life*, se postula como un “encuentro” –o “*desencontro*”, en portugués, tal como Marder lo describe- con la vida y con el *mundo* de las plantas, con un mundo pensado y existido por las plantas, en el que los límites filosóficos defensivos dispuestos en torno a lo que “pensamiento” y

“existencia” pueden querer decir han quedado ya en evidencia: como límites de una tradición filosófica, de un sentido del pensar, y como fronteras de lo mundano en cuanto delimitación. Experimentar “en el mismo aliento” al menos cuatro sentidos del “pensamiento vegetal”, como ha quedado dicho, supone relacionar de otro modo al pensamiento con el aire, con el espíritu, o más precisamente con la elementalidad de su propio ánimo, transformando, por así decirlo, la conciencia de su propia respiración: el metabolismo, la *metabolè*, de lo inanimado en animado, de lo inorgánico en orgánico, de lo dado o elemental en integrado en complejo, de lo muerto en vivo. Esta conciencia transformada del pensamiento sobre su propia respiración, desde luego, ya no puede tener lugar en la cabeza, en cabeza alguna, ni capitalmente en un solo lugar. “*Thinking without the head*”, pensar sin cabeza o sin la cabeza, primer sentido del pensamiento vegetal que Marder anota, es por supuesto desubicar o desarraigar al pensamiento de su lugar –sacarlo de sus casillas, incluso-, pero es también desplazar su conciencia, desplazarlo como conciencia hasta su transfiguración: el actual “yo pienso” no se descubre ahora pensando *como* una planta –mucho antes de la cuestión de si ella piensa “como yo” e incluso en cuanto “yo”-, sino que el “*como una planta*” revela otro “yo” en el pensar –más allá, más acá, y quizás “en contra” del “yo” y del “pensar”; y con toda seguridad radicalmente problemático para la formulación de cualquier “yo pienso”-.

Michael Marder caracteriza ese, que nosotros hemos llamado “otro “yo” en el pensar”, en una frase que sobresale por estar presente en el artículo en que nos hemos concentrado pero ausente en el párrafo del libro que ese artículo reproduce: “Esbozaré la imagen de la filosofía occidental como un pensamiento vegetal sublimado e idealizado (*I will draft the image of Western philosophy as a sublimated and idealized plant-thinking*)” (2013b, 124). La filosofía occidental operaría como el “yo” –narcisista, más que antropocéntrico o “especista”, si nos tomamos seriamente el estudio freudiano que sustenta esta terminología¹- sublimador e idealizador del

¹ Tal como lo establece Freud en un tratado dedicado precisamente a la cuestión del narcisismo (1914) la “sublimación” es una “desviación” propia de la “libido de objeto” consistente en un “alejamiento”,

pensamiento vegetal. Antes de ofrecer tal “esbozo”, Marder se detiene en el problema que podríamos denominar como el de la “persona filosófica”, o mejor, el de la vegetalidad “impersonal” del “eso/ello piensa” (“*it thinks*”, 134).

Con base en la *Évolution créatrice* de Bergson, y de su apuesta general de tomar en cuenta lo viviente en la relación del pensamiento con lo vivo, i.e. de pensar con (la) vida, Marder brinda señales más claras acerca de aquel *definiens* del *plant-thinking* que incluye la “transfiguración” como término fundamental. Si el pensamiento vegetal supone un “pensamiento transfigurado” es, a la vez, porque “*plant-like*”, o “planti-semejante” encarna, ahora y por primera vez en la historia de la filosofía, una forma de pensar, y porque esta forma de pensar no pertenece esencialmente a las plantas; a través de la figura de la planta (transfiguradamente, por lo tanto), y de su pensamiento propio, “quien” piensa es la “vida que piensa”, el “pensamiento viviente de la vida”: “La vida que piensa, sea a través de nosotros o sea a través de la planta, es un clamor lejano de un flujo de devenir indiferenciado, una vorágine de inmanencia que lo aspira todo en una mezcla homogénea. El pensamiento viviente de la vida es apropiado, en cada caso, a la relación de un organismo dado con su medio” (“*The life that thinks, be it through us or through the plant, is a far cry from an undifferentiated flux of becoming, a vortex of immanence sweeping everything into its homogeneous mix. The living-thinking of life is appropriate, in each case, to the relation of a given organism to its milieu*” (2013b, 135). Ante la lectura precipitada que encasillaría al pensamiento vegetal propuesto por Marder en una especie de mímica epistémica o fetichismo conceptual centrados en la planta, habría que aclararlo: el pensamiento vegetal corresponde a un pensamiento “transfigurado”, también,

mientras que la “idealización”, operación justamente sobre el objeto, concierne tanto a la “libido del yo” como a la primera. La citada caracterización de la filosofía de M. Marder, sin embargo, no se limita a definir al narcisismo como estructura básica del discurso filosófico, sino que, a nuestro juicio, abre una pregunta decisiva justo ahora cuando es el “antropocentrismo”, los “antropomorfismos”, y demás esquemas “X-centrados”, el cuestionamiento del momento: ¿el cuestionamiento, el desplazamiento o la multiplicación del “centro” no dejaría intacta aquella matriz “libidinal” del “narcisismo” que llevó a Freud distinguir la “idealización de la “sublimación”?.

porque puede atravesar o pasar (o no) a través de la planta, y sobre todo de la figura de la planta. O en pocas palabras: el pensamiento vegetal es vegetal justamente porque no es sólo, no es exclusivamente, de la planta ni, sobre todo, de la sola planta, de la planta sola. El pensamiento vegetal es vegetal en cuanto supone, *ad minimum*, a la planta y su otro, su medio, su “propia” vida, es decir, su vida misma en su medio, o como lo escribe Marder: en su “*milien*”, *en medio* de lo propio de la planta que es un medio en el que, invirtiendo o radicalizando la celeberrima frase de Publio Terencio acerca del “*homo sum*”, *nihil alienum* puede considerarse nada absolutamente otro. En suma: “*plant-thinking is exercised by the plant and its other*”(135), lo que equivale a descubrir que tampoco -o quizás: mucho menos- en la planta el pensamiento vegetal sabría o –tendría que- decir “yo”.

2. *Vita cogitans*

“Eso/ello piensa” afirma por supuesto el desajuste trascendental del “yo” en relación con el pensamiento viviente, su exceso y su defecto con respecto a la inmanencia distintiva, para G. Bateson –referente principal de la formulación marderiana del “*it thinks*”-, de la “unidad de sobrevivencia”, que no es “una”, ni independiente, ni individual, ni autónoma. Y habría que añadir, concediendo la atención justa al calificativo “evolutiva” con el que Bateson acompaña con frecuencia a esta “unidad”: ni unitaria, ni “presente”. “Eso/ello piensa” significa que “se ha pensado”, “se piensa” y “se pensará” antes y después del “yo pienso” humano, pero significa también: “pensamos”.

Antes de concentrarnos, como nos interesa principalmente en este capítulo, en el pensamiento vegetal en cuanto “pensamos”, continuemos con Marder en el perfilamiento de aquel “eso/ello piensa”. Deleuze con “lo rizómico” habría prenombrado al pensamiento vegetal, destacando bajo el concepto de “rizoma”, el “algo más” al que lo vegetal está siempre

“abierto”². Apertura que es “sabiduría” y que es de las “plantas” y que estriba en formar un rizoma, siempre “afuera” (“*dehors*”) con “algo más” (“*il y a toujours un dehors où elles font rhizome avec quelque chose*”) (Deleuze y Guattari 18). En palabras de Marder: “El pensamiento rizomático es el pensamiento de la exterioridad en y como exterioridad, la relación inextricable con “un afuera”, con algo otro, incluyendo partes de la naturaleza inorgánica, otros seres vivos y los productos de la actividad humana (*Rhizomatic thinking is the thinking of exteriority in and as exteriority, the inextricable relation to “an outside,” to something other, including parts of inorganic nature, other living beings, and the products of human activity* (137)). “Pensamiento de la exterioridad en y como exterioridad” es una frase para leer atentamente, más allá de la apariencia estilística postmoderna, pues en su desdoblamiento preposicional –“*in and as*”- no sólo redobla y despliega la cuestión de la exterioridad, sino que disloca la cuestión de la interioridad: “el “eso/ello piensa” vegetal no responde la pregunta de ¿quién o qué hace el pensamiento? Sino la de ¿cuándo y dónde sucede el pensamiento” (137-138). Si el pensamiento vegetal *tiene lugar* no es porque vuelva a la planta ni, mucho menos, porque recoja su propio volver a sí misma, descifrándose a sí mismo como *fitología*, sino porque

² El que Marder escriba: “*Rhizomatic thought—or plant-thinking proper—(...)*” (2013a 137) demanda, por su puesto, una interpretación minuciosa que aquí no podremos permitirnos. Hemos usado el elíptico término “prenombre” para aludir a una relación entre Marder y Deleuze que ameritaría traspasar las frecuentes referencias del primero al famoso “*Suivre les plantes(...)*” (Deleuze y Guattari. p.19) y las evidentes resonancias vegetales de muchas de las “formas de flujo”, tales como “rizoma”, “bulbo”, etc., que proliferan en los análisis del segundo. Que baste por ahora una indicación indirecta hacia la tesis, a nuestro juicio, cardinal de un texto importante de Giorgio Agamben (“*L’immanence absolue*” (2011) que recuerda, en primer lugar: “Por una singular coincidencia, el concepto de vida se encuentra en el centro del último texto que Michel Foucault y Gilles Deleuze publicaron antes de morir”. (431), que, después, subraya como pregunta abierta por esta “coincidencia”: “¿qué podría ser un conocimiento que no tendría más como correlato la obertura al mundo y a la verdad, sino la sola vida y su errancia?” (432) y que, en suma, asevera: esta “coincidencia” “compromete la formulación de un legado que concierne sin la menor ambigüedad la filosofía que viene. Si esta última quiere recibir este legado, le corresponderá partir del concepto de vida que el último gesto de estos filósofos ha indicado” (431). La tesis de Agamben, ahora mismo, nos permite preguntar, sin restringir la relación del *plant-thinking* de Marder con Deleuze al plano de la terminología, la “influencia” o la “confluencia”, y quizá poniéndola en el plano de esa “inmanencia” “testamentaria” de Deleuze: ¿ha querido el *plant-thinking* de Marder “recibir ese legado”? O, más estrictamente, siguiendo los términos que hemos empleado: ¿además de “renombrar” el “pensamiento rizomático”, el “pensamiento vegetal” no sería la respuesta de esa “filosofía que viene” a esa cuestión dejada abierta elocuentemente *in extremis* por Deleuze (y por Foucault) en torno a aquel “concepto de vida” que Agamben no sólo menciona en este texto, sino que desarrolló en las direcciones –tan humanas– que conocemos?

vuelve a ella *y a su lugar*, a ella en su lugar y al pensamiento de ella en su tener (siempre) su lugar, a lo que el español permite subrayar como su *estar* en su lugar. “Porque –como lo señala Marder- este pensamiento, inseparable del lugar de su germinación, surge de y vuelve al arraigamiento (*embeddedness*) de la planta en su ambiente (*environment*)” (138).

En este orden de ideas, en el que la “vuelta” del pensamiento no circunscribe una región ni una delimitación puntual de los dominios de una consciencia, sino que “retorna” al arraigamiento de su propia germinación en la pluralidad y heterogeneidad de su ambiente, las “condiciones espacio-temporales” del pensamiento vegetal “ocurren” “cuando la presumida “identidad-a-sí” de “sujetos” y “objetos” que pueblan un medio dado se desvanece, permitiendo al ensamblaje rizomático surgir al primer plano (...) y donde los espacios y conexiones (...) entre participantes en este ensamblaje prevalece sobre lo que se delimita dentro de ellos”(138). Cuándo y dónde *en el lugar* de qué o quién: sin *reemplazar*, esto es, sin elegir para afirmarse otra plaza o lugar ni distinguir u oponer el lugar a lo otro –cosa o “agente”-, el pensamiento vegetal, como el “prado creciente” (y vale la pena recordarlo con Marder: como el cerebro, para Deleuze), piensa sin jerarquía alguna, “manteniéndose cerca al suelo, a la existencia, a la inmanencia del “aquí abajo””(138).

“Aquí abajo”: como lo que Deleuze, bajo tantas formas y a través de tantos “planos”, llamara “inmanencia” *y* como lo que Aristóteles quiso poder olvidar debajo de cualquier conformación del *logos*, bajo el nombre de *to threptikon* –traducido tradicionalmente con recurso a lo “vegetativo” o “vegetal” y traducible también, con el apoyo de Benveniste, por lo “coagulante”, lo que “cuaja”, lo que “deja alcanzar el estado al que se tiende” (*laisse atteindre l'état où il tend*)(1966 292-293). Marder reconoce, entre los siglos XVIII y XIX de la filosofía, una reanimación de ese “aquí abajo” del “alma vegetativa” aristotélica. Esta “reanimación” o “resurrección”, asegura Marder, “difícilmente podría ser sobrestimada” (2013a 138). Nutrición y reproducción, funciones primordiales de tal “alma” común a todo lo viviente,

reaparecen o irrumpen desde los límites en los que encarnaban el soporte primario *para* el pensamiento, transformándose en su propia materialidad, en su materia misma: materia, materialidad “vegetativas” *del* pensamiento mismo. En múltiples lugares y con diversas direcciones hermenéuticas, Michael Marder pondrá de relieve la proveniencia morfológica, semántica, trópica y “material” de la materia misma, del concepto mismo de materia (de lo propio de la materia después de Aristóteles), desde lo vegetal, muerto –como “madera”- o proliferante y vivo –como los bosques-. *Hylê*: en francés *bois*, en inglés *wood(s)*; en alemán *Holz* antes que *Wald*; en español, en latín y en todas las lenguas en que se dice el pensamiento occidental: “materia”. Pero aquí, en el texto definicional en torno al cual estamos organizando nuestra presentación del “encuentro” del pensamiento con el mundo vegetal, Marder da cuenta de la irrupción de lo vegetativo, no como materia, sino en cuanto “condiciones materiales” -nutrición y reproducción- insoslayables, al menos desde Hegel, muy particularmente desde Nietzsche, e incomparablemente después de Novalis (“*the most explicit plant-thinker in modern philosophy*”(139) para Marder), del propio pensar.

Puesto que, como ya lo hemos visto, la definición nuclear de “What is plant-thinking?” consiste en el pensar vegetal que el pensamiento occidental no dejaría de idealizar y de sublimar, la sección final del artículo describe los alcances y los elementos principales de esta “sublimación”. Después de analizar la imbricación y los encabalgamientos entre la digestión, lo nutritivo y la dieta ilimitada del Espíritu y del pensamiento en cuanto modos de “asimilación”, Marder señala lo indigestible en la planta –i.e. su principio mismo de nutrición- y lo inasimilable de lo vegetal: su intransferible sentido de la luz; tan básico para cualquier sostenimiento y comprensión de toda cadena trófica, como narcisísticamente sublimado y reducido –alejado e idealizado- por el fototropismo rector de la filosofía. Novalis, en la presentación de Marder, tendría a este respecto un lugar de excepción, al poner de relieve que “el Sentido en general” –en el poema citado por Marder o formulado como: “*Welcher Lebendige, Sinnbegabte ...*” en el himno primero de los *Hymnen an die Nacht*- tiende a la luz,

fecunda y es fecundado por ella, como elemento de la visión, por supuesto, pero también como entidad alimenticia. Platonismo, iluminismo y la fenomenología clásica, como “hitos del pensamiento occidental”, habrían seguido el movimiento hacia la luz de las plantas, dejando muy sintomáticamente atrás el “aquí abajo”, la vida, la inmanencia, la tierra oscura en que esa búsqueda para ellas no tendría ni sentido ni lugar. Entre los sentidos del “Sentido en general”, de entre la “dotación de sentidos” de los “vivientes”, la filosofía habría elegido y tomado uno: sin sentidos (sin *Sinnbegabte*) y de espaldas a la materialidad y corporalidad de lo(s) que vive(n) (*Lebendige*); el Uno que alumbra, que se limita a iluminar, lo que es.

Si el valioso artículo “What is plant-thinking?” enfatiza, en suma –y en contraste-, el foto-narcisismo del pensamiento occidental, es decir la sublimación y la idealización de la luz que las plantas sienten y metabolizan (“comen”) antes o más allá de “verla”, el famoso e importante libro *Plant-thinking* describe el “encuentro” de la filosofía –el *desencuentro*, anotábamos- con la “vida vegetal”. Lo que allí muy pronto es definido como “bidireccionalidad del crecimiento” (“*bi-directionality of growth*”(63)) inherente a las plantas preside también la composición de este libro y de cada una de sus dos partes. La primera, “Antimetafísica vegetal”, no sólo abre espacio al surgimiento de la vegetalidad en cuanto antimetafísica, sino recorre tópicos de inversión o puntos de inflexión cruciales para el sistema metafísico, en los que se revela lo vegetal –denegado o invertido- en la metafísica. Crecimiento de lo vegetal afuera o contra la metafísica, así como vegetación antimetafísica de la metafísica, en pocas palabras. Del mismo modo, la segunda parte, “Existencialidad vegetal”, explora ya no únicamente la que bastaría como demostración filosófica revolucionaria, a saber, *la existencia* de las plantas, sino la vegetalidad de lo que ha sido y habría de concebirse como existencia –e incluso como *ek-sistencia*-.

Este libro, además de poner en contacto la filosofía con la vida vegetal con la sutileza y profundidad requeridas por una argumentación que debería crecer –desdoblado las

direcciones de su movimiento- en lugar de simplemente avanzar, ofrece otra definición efectivamente cardinal. Puesto que el horizonte de *Plant-thinking* se expresa, en su subtítulo, como “una filosofía de la vida vegetal”, la definición de su objeto, la vida vegetal, reviste una importancia única. Marder, en un acápite dedicado a la “superficialidad esencial” de las plantas en una sección elocuentemente intitulada “The body of the plant”, a través de un diálogo con Hegel respecto de los límites mismos de la comprensión dialéctica de lo viviente (i.e. de la relación entre organicidad, totalidad, parte, interioridad y exterioridad), arriba a una formulación medular: “Vivir es ser superficial y des-organizado: existir afuera de la totalidad de un organismo: ser una planta” (*To live is to be superficial and dis-organized: to exist outside the totality of an organism: to be a plant*) (84) La imbricación performativa de una puntuación inusual, el encadenamiento único en el libro de los dos puntos con otros dos puntos (¿no se convertirían entonces en los *mismos* dos puntos o en la alteración de los dos puntos mismos?), el paso de una identificación, equivalencia o definición hacia el afuera –o quizás el adentro- de otra, vegetalizan, exteriorizan sin trascenderlas, tanto la lógica de la definición como la economía tradicional de la existencia: “vivir...”: “existir...”: “ser una planta”³. En aquella misma sección, un poco antes, Michael Marder recurre a Goethe para asignar más explícitamente el aspecto de una definición a la “vida vegetal”: “De acuerdo con Goethe, la

³ No creemos casual el hecho de que la destacada interpretación de Agamben del último texto de Deleuze, que comentamos hace poco, se fundamente en un comentario sobre su puntuación. Teniendo en cuenta el lugar y los términos entre los que Agamben lee los dos puntos de Deleuze y nosotros los de Marder, se hace así casi forzoso recordar lo que señala Agamben sobre los dos puntos que articulan en el título deleuziano “*L'immanence*” con “*une vie...*”: “*Si Deleuze a utilisé les deux points c'est que, de toute évidence, il avait à l'esprit une relation qui n'était ni une simple identité, ni une connexion logique (...) les deux points introduisent quelque chose de moins qu'une identité et de plus qu'un agencement, ou mieux, un agencement d'une espèce particulière, quelque chose comme un agencement absolu qui inclut aussi le non-rapport, ou le rapport dérivant du non-rapport (...) En ce sens, les deux points représentent la dislocation de l'immanence en elle-même, l'ouverture à un autre qui reste, cependant, absolument immanent. Il s'agit de ce mouvement que Deleuze, en jouant sur le concept d'émanation des néoplatoniciens, appelle immanation*” (436). No hay duda de la relevancia de un análisis, contrastado si se quiere, del funcionamiento de estos dos puntos, que nosotros identificamos casi en el mismo lugar, en la argumentación de Deleuze y de Marder. Por ahora nos contentamos, además de suscribir las apreciaciones de Agamben sobre el valor de estos dos puntos, con preguntarnos: ¿se podría completar el título de Deleuze, gracias al trabajo de Marder, reemplazando los puntos suspensivos por otros dos puntos, así: “*L'immanence: une vie: être une plante*”?

metamorfosis, el cambio de forma, el proceso de convertirse otro, no sólo es una de las muchas características de la vida vegetal; *es esta misma vida*” (“*According to Goethe, metamorphosis, change of form, the process of becoming other, is not just one among many features of vegetal life; it is this life itself*”(81)). El pensamiento vegetal aparecería, entonces, como pensamiento del vivir-ser “superficial y des-organizado”: existir “afuera de la totalidad”: ser una planta, y muy especialmente de los dos puntos que dislocan al ser vegetal, a la vida y a la existencia como objetos del pensamiento, y los vuelven a dislocar, intermediándolos con su reduplicación, su reiteración o su retorno, volviéndolos equivalentes y diferentes, metamorfoseándolos. “Plan-thinking” –decía Marder con Goethe- es el nombre de una filosofía de la metamorfosis, del “cambio de forma”: (dos puntos) de “esta vida misma que *es* el “proceso de convertirse otro”.

3. *Transformar/Devenir*

Justamente por este motivo, o mejor, precisamente a partir de esta definición, debemos dirigir nuestra atención hacia otro breve texto, derivado de una conferencia: “*Vertimus: Diez tesis sobre el devenir-planta*” (2020). Allí, tanto el “retornar” o “volver”, al que aludimos a propósito de la reiteración o intermediación de los dos puntos en la definición de la vida vegetal, como la metamorfosis que “esta vida (vegetal) *es*”, componen –“se vuelven” habría que escribir- otra forma de reflexión en torno a la vida y al ser vegetal. “Vertimus” lo expresa: el giro, el volverse, la metamorfosis, de lo vegetal, que antes se enunciaba en la impersonalidad del “eso/ello”, ahora sólo podría concebirse en la impersonalidad, o mejor, en la ilimitación personal –como Benveniste nos permitió llamarla en nuestro tercer capítulo- del “nosotros”.

“Siempre ustedes o yo devenimos, cuando quiera que él, ella o eso se convierte, nosotros nos convertimos. Subyaciendo a *verto, vertis y vertit* está *vertimus*. Yo me convierto en mí, devengo

yo, me convierto en mí mismo deviniendo-nosotros, lo que por supuesto no es exclusivamente humano” (*Lorsque vous ou moi nous devenons, lorsque lui, ou elle, ou cela devient, nous devenons. Derrière verto, vertis et vertit se cache vertimus. (...)Je deviens moi, je deviens moi-même en devenant-nous, ce qui, bien sûr, n'est pas propre à l'humain. (195⁴)*). Tal es la “segunda tesis” de este texto compuesto por diez y tres preámbulos: “devenir-planta es devenir-nosotros” (197). Ante la evidencia de que “volverse humano” es volverse individuo, Marder no sólo define el “volverse planta” como “fenómeno de desindividuación”, sino que pregunta qué pasa cuando la “desindividuación vegetal” nos conduce a una “singularidad plural” “más vibrante” que la que la individualidad podría “albergar en sí misma” (197). La vida vegetal, como “constitución colectiva”, evidenciada entre otros innumerables aspectos en la multiplicidad de brotes que conforman incluso un “único espécimen”, en su relación inseparable con su medio y en la indiscernibilidad entre su “parentela” (*kin*) y su “sí mismo” (*self*), nos *devuelve* al “nosotros” escondido tras todo “yo”. Nos volvemos nosotros, nosotros mismos, es decir devenimos-planta, volviéndonos o devolviéndonos al nosotros que es cada “soy”. Esta segunda tesis deriva o desenvuelve, naturalmente, otra tesis, la primera, fundada por su parte en el paralelismo del devenir *qua* devenir-planta con el vínculo sinecdóquico entre la naturaleza de la planta con la naturaleza misma o en general. Así como la naturalidad de la naturaleza es vegetalidad, el devenir del “volverse” (algo o nada) se convierte en vegetal, es decir, en “forma viviente de alteración de la forma” (197). Esa tesis, primera, afirma, por un lado, el devenir como *forma viviente* –i.e. como forma de alterar incluso su forma de devenir– y, por otro lado, la metamorfosis como conversión del “devenir-nosotros” en devenir: “deviniendo-planta, deviniendo-vegetal, nos volvemos (*vertimus*) una metamorfosis,

⁴ La distancia de nuestra traducción con respecto al texto francés está justificada por la atención que le prestamos al original inglés de la conferencia, con el que contamos gracias a la generosidad del autor, y que en este punto reza: “*Whenever you or I become; whenever she, he, or it becomes, we become. Underlying verto, vertis, and vertit is vertimus. (...) I become I, I become myself by becoming-we, which is of course not exclusively human*”. En adelante pondremos entre paréntesis la palabra o expresión inglesa en que nos basamos para apartarnos del texto francés, que, con todo y puesto que es el único publicado por escrito, será nuestro material principal de referencia.

devenimos el devenir” (*Devenant-plante, devenant-végétal, nous tournons* (vertimus) *en une métamorphose, devenons le devenir* (197)).

Si las plantas, entonces, como devenir del devenir (primera tesis), “*son* aquello que está en vías de ser o de no ser” (*elles sont ce qui est en voie d’être ou de ne pas être* (197)), deviniendo-nosotros (deviniendo-plantas, segunda tesis), el “nosotros” mismo se convierte en forma viviente de la metamorfosis: “nosotros” es en quien nos convertimos (yo, ella, ustedes...) al devenir-planta. El “nosotros”, nosotros mismos, *es* aquello que está en vías de ser o de no ser; *somos* (no yo, no ella, no ustedes...) la forma en que el devenir altera su propia forma, es decir, la forma en que el devenir vive –y muere–.

Yo, ella, ustedes... no podemos reemplazar al “nosotros”, o más precisamente: yo, ella, ustedes, etc. no llegan al nosotros por un *cambio* de voz o de persona. Nos convertimos, *devenimos*, nosotros. Yo, ella, ustedes... cambio, cambia, cambiamos. Nosotros devenimos nosotros, el devenir se convierte, convirtiéndonos, en nosotros. Nosotros somos en devenir, somos nosotros deviniendo: al devenir somos el nosotros que el devenir es. Para distinguir el devenir del cambio conviene volver a Marder:

“Las vueltas y giros del cambio (las alteraciones de *vertere*) apuntan en cualquier dirección (*point whichever way*) en una transformación completamente indirecta, mientras que el devenir es el dirigirse (*is the directing of*) de esta indirección, su “estructura”, si se quiere. El devenir, al contrario del cambio aleatorio, tiene cierto paso (*pace*), un ritmo, y por consiguiente un motivo (*pattern*)” (*Les tours et détours du changement (les altérations de vertere) indiquent la direction d’une transformation tout à fait indirecte, alors que le devenir dirige cette indirección, la «structure», si on veut. Le devenir, contrairement au changement aléatoire, a une certaine allure, un rythme, et par conséquent un motif.* (198))

Como dirección de la “indirección” del cambio, el devenir, el convertirse, se distingue de aquel haciendo discernible, a un ritmo definido, a un cierto paso, un “patrón”, un “motivo”. El devenir, de este modo, “*es* sensible/sensual (visible, audible, [olfativo, es preciso añadir] etc.) y temporal” (198). Al volver el “cambio” “devenir” a través del tiempo y lo sensible, al distinguir el “convertirse” de su forma, de la pura espacialidad del cambio, vertiéndolo esencialmente en su *volverse sensible*, Marder hace intervenir allí, donde la sinécdoque haría de

la planta una *forma* –privilegiada, antonomásica, simbólica o alegóricamente- del cambio o de la transformación, la sinestesia, que permitiría reconocer el convertirse en el cambio, el devenir del cambio, la metamorfosis en la forma y de la forma. El “más allá” de la forma, el tener lugar más allá de su lugar de la meta-morfosis, se daría a, o se haría, sentir. El devenir, así, es devenir-planta porque la planta no sólo es sinécdoque del cambio –como lo era de la *Physis* y quizás de la Naturaleza-, sino que se convierte en sinestesia del volver(se) sensible, del más-de-un-sentido del devenir como forma viviente.

Así como el “meta-” de la metamorfosis se juega en su devenir sinestésico en cuanto alteración estructural de un cambio que se vuelve otra cosa haciéndose (o haciéndola) sensual, lo vegetal del devenir no sólo se da a sentir en la forma vegetal, o como forma del vegetal, sino que se hace sensible en la existencia de las plantas, o como existencialidad de la planta: en su tiempo. Marder hablará de “otro modo” (202) del devenir-planta, del devenir. Además de metamorfosis, lo vegetal *es metabolè*, es también devenir temporal. Si, de un lado, la metamorfosis denota la “trans-formación”, la *metabolè* remite a la “trans-yección”, al cambio, ya no de “forma”, sino de “tendencia” (202). Mientras la transformación se expresa multifacéticamente en la profusión de especies de plantas, en el dar lugar -forma- a lo otro en la sedente, “inmóvil”, “local” organicidad vegetal, la trayectoria, la “tirada” o el lanzamiento de lo metabólico, por su parte, se “pro-yecta” en el tomar tiempo de la nutrición: en la tendencia del digerido a volverse digiriente, del nutriente en nutrido y *viceversa* (de *vertere*, vuelta o conversión del *versus*).

Pero en la demostración de Marder, metamorfosis y metabolismo no sólo diferencian espacio y tiempo. Él mismo explica: “Un cambio de forma no necesita ser compartido (*need not be shared*) con otro ser” (*Un changement de forme n'a pas à être partagé avec un autre être.*(198)). El espacio de la metamorfosis es comprendido por límites individuales, aun si “el sujeto individual del devenir” “responde” a un “estímulo” del “ambiente exterior”. “La *metabolè*, en

cambio, es asociativa, si no social : una proyección de aquí hacia allá, una interrelación del digiriente y del digerido (en la que el digiriente también es metabolizado), un co-devenir, un vals del cambiante y del cambiado que giran el uno en torno al otro hasta el punto de que ya no se ve claramente cuál es el iniciador activo y cuál es el paciente de la acción”(La *metabolé*, *cependant, est associative, sinon sociale : une projection d’ici à là, une interrelation du digérant et du digéré (où le digérant est aussi métabolisé), un co-devenir, une valse du changeant et du changé qui tournent l’un autour de l’autre jusqu’à ce que l’on ne voie plus clairement lequel est l’initiateur actif et lequel subit l’action*(199)). Aunque sea casi automática la representación del “devenir-planta” humano bajo la forma del injerto, la excrecencia, el enraizamiento, la ramificación, o cualquier otra “parte fenomenal” (199) del devenir, la *metabolè*, por más reluctante que sea a cualquier forma de representación, encarna una parte esencial de tal devenir. Devenimos-planta, devenimos-nosotros, metamorfoseándonos y metabolizándonos: volviéndonos “ocasión” para que “nuestra experiencia, nuestro pensamiento y nuestra “consciencia del tiempo” (o mejor “inconsciencia del tiempo”) se aproximen a los ritmos, cadencias y a los *tempi* vegetales, como en ciertas prácticas meditativas (*lorsque notre vécu, notre pensée et notre « conscience du temps » (ou, mieux, notre « inconscience du temps ») se rapprochent des rythmes, des cadences, des tempos végétaux, comme dans certaines pratiques méditatives* (199)).

El metabolismo que es también el devenir-planta implica, pues, un “co-devenir”, una asociación de la acción y la pasividad con el tiempo y del tiempo, un giro rítmico de lo cambiante en cambiado. Un “nosotros”, por decirlo precisamente en una palabra. Porque si, tal como lo hemos indicado cuidadosamente desde el comienzo de este capítulo, el *plant-thinking* no es el pensamiento de la Planta –ni de *la* planta (de ninguna instanciación correspondiente a la *Urpflanze* imaginada por Goethe)-, tampoco el devenir-planta, como ahora se hace más claro, consiste en metamorfoarse en alguna de las innumerables plantas con las que imaginaria o simbólicamente podríamos identificarnos. Devenir-planta no es imaginarse a sí mismo como una de ellas ni es volverse una, adquiriendo su forma. De hecho,

esta representación individual del cambio, este “sí mismo” “planti-semejante” se deriva de una formalización determinada de “lo plantar”, en suma, de una abstracción: “Puesto que la forma de *la* planta no existe (...) nuestra metamorfosis en *la* planta no puede más que aterrizar sobre el terreno árido de la abstracción”(201). Valdría, entonces, la pena preguntarlo: ¿no es el “sí mismo” producto, y quizás corolario, de la “abstracción” de reducir lo vegetal a la forma de la planta y no sería, por tanto, esta “concretización” uno de los primeros y más contundentes efectos del pensamiento vegetal: “contra-abstraer” la metamorfosis, o lo que es lo mismo: de-formar el “sí mismo”? En este punto contamos ya con pistas suficientes para concebir esta “contra-abstracción” de la metamorfosis: entender la “de-formación” del sí mismo como volverse sensible, vegetalmente sensible: haciendo aparecer al devenir, volviendo perceptible la “trans-yección” metabólica en la “trans-formación” metamórfica. A través de la transformación esencial de las plantas, la abstracción de la metamorfosis se “contra-abstrae” haciendo “tangible” lo metabólico:

“Cuando la forma escapa a la perspectiva teórica y práctica, el movimiento del devenir aparece en primer plano: crecimiento y descomposición, alimentación y reproducción. El devenir-planta sólo es tangible en la medida en que denota el componente metabólico del devenir —una tendencia existencial o un grupo de tales tendencias que equivale a un modo de ser” (*lorsque la forme échappe à la perspective théorique et pratique, le mouvement du devenir apparaît au premier plan: croissance et décomposition, alimentation et reproduction. Le devenir-plante n’est tangible que dans la mesure où il dénote la composante métabolique du devenir — une tendance existentielle ou un groupe ayant de telles inclinations constituant un mode d’être* (201-202))

El mismo Marder continúa inmediatamente abriendo campo a la posibilidad de hablar de un “devenir-vegetal” para “llamar la atención sobre el girar mismo” (*attirer l’attention sur le tournement lui-même* (202) (“*the turning itself*”, se lee en inglés), por oposición a “los contornos de lo que o de quien gira” (*aux contours de ce qui ou de celui qui tourne* (202)), que comprenderían, según la línea argumentativa que hemos seguido y resaltado por nuestra parte, lo que debería llamarse “devenir-planta”. “Planta” y “vegetal”, en cuanto forma y tiempo del devenir respectivamente, dejarían, si no de ser sinónimos, sí de ser intercambiables, de expresar el cambio de la misma manera o de significar el devenir bajo el mismo aspecto. Las cuestiones

abiertas por esta distinción del 2020 podrían permitir una lectura transformada de las reflexiones de 2013: además de confirmar la inconveniencia de traducir “plant-thinking” por “pensamiento vegetal”, el título de aquel libro inaugural, *Plant-Thinking: a philosophy of vegetal life*, podría empezar a interpretarse como “Planti-Pensamiento: una filosofía del tiempo viviente”, quizá como “Pensamiento metamórfico: una filosofía del metabolismo”, o aun: “Pensamiento del tener lugar: una filosofía de la dislocación (trans-yección) temporal”. O “Pensamiento-transformación: una filosofía de la vida asociativa (o común)”.

4. *Lo vegetal que devenimos*

Ahora bien, entre las diversas reinterpretaciones del vínculo entre el *Plant-Thinking* y su materia, en esta ocasión la que nos interesa se sintetiza como: “Pensamiento-planta: una filosofía de la vida del “nosotros”. Del devenir-nosotros, cabría precisar. No nos proponemos con esta síntesis desvelar, tras alguna apariencia encubridora, el objeto verdadero o enmascarado del Pensamiento vegetal o del Pensamiento-planta. No se trata en nuestra lectura de afirmar que un ejercicio generalizado de reemplazo de “vegetal” por “nosotros” traería a la luz la propuesta auténtica del *Plant-thinking*. “Nosotros” no es el significado último detrás del significante “vegetal”, ni lo “común” el sentido definitorio de lo metabólico. En suma: la “vida vegetal” no es exclusivamente *nuestra* vida, ni la vida del “nosotros”. Tampoco basta con poner de relieve el hecho –obliterado por una parte considerable de la recepción de la propuesta de Marder- de que su “filosofía de la vida vegetal” no equivale a una filosofía de la vida de la planta o de las plantas. Sin ninguna duda, la planta viviente, y existente, al “encuentro” –y “*desencuentro*”- de la cual se dirigen los esfuerzos del libro de 2013, es el tema central de esta obra y el referente eminente de la expresión “plant-thinking” y de la vasta metamorfosis efectuada por él en el seno de la tradición filosófica. De lo que se trata, en nuestra interpretación, es de descubrir en el

planteamiento de Marder, y de destacar, la forma “plantar” del nosotros así como el metabolismo “nóstrico” de la vegetalidad. O, en pocas palabras: de constatar al mismo tiempo que hoy el “nosotros” sería inconcebible por fuera de las plantas y de su forma y que lo vegetal actualmente recaería en la idealización o en el fetichismo sin su paso eficaz –ya no trópico o retórico, sino efectivamente trófico- a través de todas las instancias del “nosotros”: desde el íntimo “nosotros mismos” hasta el “nosotros viviente”, inabarcable por incluir, desde luego, a los vivientes que ya no lo son o que todavía no lo han sido.

Formalmente, entonces, el pensamiento vegetal, como filosofía de la metamorfosis que se convierte en filosofía del devenir, del cambio de forma y del proyectarse en el tiempo, propone una definición, una redefinición temporal, del “nosotros”. “Temporal” porque consiste en una redefinición del tiempo mismo y, también, por darle forma ahora, *hic et nunc*, a la necesidad de decir, de girar en torno, de sentir, de pensar, -de devenir, en suma- “nosotros” con las plantas y con la vegetalidad que rebasa a la “plantaridad” de su forma y de las nuestras. De la nuestra de decir y de pensar “nosotros”. “Redefinición” dado que el *definiens* del insondable *definiendum* llamado “tiempo” es justamente, como lo leíamos al inicio de nuestro capítulo en *Plant-thinking*, la “ontología de las plantas”, justamente “aquella cosa mal llamada planta”, la “única” que aprendimos a reescribir, escribiendo y tachando “es” y “cosa” con Derrida, fuera del régimen de la definición. Es posible y seguramente productivo leer *Plant-thinking* como el “*vertere*”, la “vuelta” o el “giro” vertiginoso de aquel *definiens* en torno o en ese *definiendum*: “repensar la temporalidad como el principal resorte de la ontología de las plantas”, era una de las tesis, si no la tesis principal de aquel libro. Pero la definición del tiempo como planta o de lo temporal a partir de la existencia de las plantas está lejos de ser una intuición incidental. “The Weirdness of Being in Time: Aristotle, Hegel, and Plants” (2021), otra publicación reciente, que no podremos examinar aquí al ritmo que deberíamos, es explícita, a lo largo y ancho de la densidad del tema y de los nombres que figuran de su título –en el que falta Heidegger aunque esté especialmente presente en el cuerpo del artículo-

en su objetivo: demostrar que la “ec-stásica” autenticidad del tiempo estriba en su enmarañada extrañeza (“*weirdness*”), en su índole vegetal de “enredadera”: en su “voltar y girar (“*twisting and turning*” (334) en lo opuesto de una pura concepción”. Ahora bien, el tiempo y “su concepción” no son lo único que gira o se voltea en su opuesto en el tiempo. Marder, después de convocar la etimología de la palabra inglesa “*weird*” para oír en ella la raíz indoeuropea **ner-* y la significación de “devenir” (*becoming*), de lo que se “enrolla, se dobla, gira y se convierte (...) en otra cosa (334)”, lo asevera: “el extraño-enmarañado tiempo consiste en las vueltas y giros que vuelven las cosas en sus opuestos” (*Weird time consists in twists and turns that turn things into their opposites* (334)). El tiempo, pues, es “*weird*” porque “gira” (antes de avanzar, extenderse o prolongarse) volviendo -y volviéndose-no sobre sí mismo ni sobre las “cosas mismas”, sino sobre la “vuelta” de las cosas en sus opuestos. El indoeuropeo **ner-*, indica Marder, resuena en el inglés “*weird*” y en el “*vertere/vertimus*” latino. De un lado, como hemos visto en detalle, corresponde al pensamiento el calificativo de “vegetal” cuando se expande, se metamorfosea y se metaboliza, como consciencia del “devenimos”, y (nunca del todo) por otro lado, cuando extiende la vegetalidad pensante al re-verter las condiciones de posibilidad de cualquier pregunta por el Ser (con o sin mayúscula) en el “abrazo” del “alma de la planta”: “es el tiempo mismo el que germina cuando la *psychè* de una planta aparece en la escena de la existencia” (*it is time itself that germinates when a plant’s psychè comes along on the scene of existence* (345)). Filosofía del “devenimos” y de la vegetalidad del tiempo, filosofía del **ner-*, el Pensamiento vegetal, de este modo, podría comprenderse como el despliegue conceptual de esta raíz. Y de sus vueltas: de su devenir y de sus metamorfosis, así como de sus giros como vida y en cuanto tiempo.

Estamos seguros de que un estudio minucioso de ese trabajo dedicado al “*weird time*” revelará la importancia de una teoría del “abrazar”, del “abrazo”(*embrace*), del “aferramiento”, del “abarcamiento”, de la “aceptación”, de la “bienvenida” y del “estrechamiento de brazos” (¿cómo traducir el “*embracemen*” que sostiene al artículo en sus puntos esenciales?) en la

analítica temporal exigida por el Pensamiento vegetal. El tiempo, como alma vegetal, *abrazo*, *y acepta*, *y abre y cierra los brazos*, y...: tal es la tesis de ese breve ensayo invaluable. Sin embargo, sus palabras conclusivas se destinan a una caracterización que no podemos perder de vista: la planta habrá permitido “esbozar una imagen de la temporalidad” “*inside-out*” (*the inside-out image of temporality I have sketched would be part and parcel of an indelibly vegetal heritage* (345)). Una imagen “perfecta”, “cabal”. Una imagen “de pe a pa”, “completa”. Pero, también, una imagen “invertida”. “Perfecta” en cuanto “invertida”; una imagen “de adentro hacia afuera”.

Leída con una atención especial, esta conclusión se muestra apenas natural. Rigurosamente inevitable. En un célebre texto, intitulado: “*Les quatre cercles de l'appartenance sociale*” (1969) y precisamente dedicado a la formación de los sentidos más elementales de lo común (“familia”, “clan”, “tribu”, “país”, “casa”, “construir”, “domesticar”, etc) Émile Benveniste pone una atención realmente excepcional en aquella misma raíz: **wer-*. El invariablemente sobrio Benveniste se permitirá en este punto aludir a: “Toda una fenomenología de la “puerta”” procede de este vínculo formal” (*Toute une phénoménologie de la “porte” procède de ce rapport formel* (312)). Lo que el lingüista denomina “vínculo formal” se refiere al hecho de que: “La “puerta” **dhwer-* se ve desde el interior de la casa; sólo para quien está dentro de la casa “a la puerta” puede significar “afuera”” (*La “porte” *dhwer-, est vue de l'intérieur de la maison; c'est seulement pour celui qui est dans la maison que “à la porte” peut signifier “debors”*”(312))⁵. Aquel

⁵ No nos parece exagerado identificar en este estudio de Benveniste la nuez de las revoluciones que puede y que podrá experimentar la concepción de lo de lo “común”, del “adentro” y del “afuera” “público” que podrán salir y venir de dentro de lo sociológico. Por lo demás, creemos que este hecho no se le escapó a nadie más y nadie menos que a Pierre Bourdieu, creador de la colección y verdadero impulsor de que los dos tomos de *Le vocabulaire* vieran la luz en “Le sens commun” de la editorial Minuit. Indudablemente esta no es la oportunidad para sacar seriamente las consecuencias de la investigación benvenistiana para el sentido del “*socius*”. En este punto, en cambio, es imprescindible citar a Benveniste cuando aclara uno de los fenómenos más interesantes en la consolidación de la “pertenencia social” en las lenguas e instituciones indoeuropeas: “Ce qu’il importe de bien mettre en valeur, est la concordance des emplois adverbiaux de **dhwer-* en latin et dans d’autres langues. Certaines présentent en effet des emplois exactement comparables à celui de lat. *fores* « porte » et *foras* « dehors » : grec *thúra* « porte » et *thúra-ze* « dehors », arménien *durk^o* « porte » et *durs* (accusatif pluriel) « dehors » (...) Dans les langues slaves, la liaison subsiste entre les deux termes ; d’une part *dviri* « porte », mais aussi dans toutes les langues slaves modernes : russe *na dvore*, serbe *nadvor*, etc., « dehors », proprement « à la porte ». (312)

término crucial en la comprensión de la definición y de la transformación en las lenguas indoeuropeas de una sociabilidad “estructurada según la genealogía” (293) a una “sociedad subdividida según la geografía” (293), es para Benveniste un “término inanalizable en sí mismo, que no se puede relacionar con una raíz verbal, y cuya significación etimológica nos escapa” (312). ¿Sería **dhwer-* -se pregunta Benveniste- el nombre de un objeto material, calificado por las funciones que cumple? ((...) *le nom d'un objet matériel qui serait qualifié par les fonctions qu'il remplit?* (312)) Si la materia del examen benvenisteano concierne el paso de lo social, de lo común, desde el linaje al lugar, la espacialización progresiva de la temporalidad un cierto “sentido de (la) pertenencia”, la “puerta”, “calificada por la función que cumple”, por sus giros y vaivenes, no sólo distinguiría lo doméstico (*dómos, domus*, etc.) de “la calle”, “platea” o “plaza” (en el sentido del *plateia* griego), sino la “oposición adentro-afuera” (*opposition dedans-dehors* (293)) por el que pasa el tiempo al espacio, definiendo el sentido básico de lo que habría que distinguir como “nosotros”. Así, por ejemplo –concluye Benveniste frente al sánscrito “*dasyu*” (“esclavo extranjero”), el iranio dice “*dabyu*” para significar el “país”, desde donde, desde el interior de donde, se deriva *daha* para aludir al “Hombre”. Juego o devenir, “giros y vueltas” –diría Marder- desde el interior del linaje, del devenir o del metabolismo, en lo otro o en su contrario, que explicaría que los indios, “viendo desde el exterior” el mismo “*dabyu*” (*ce même dahyu vu de l'extérieur* (293)) llamen en védico *dasyu* al bárbaro o al esclavo.

“Término inanalizable en sí mismo”, la “puerta”, su giro entre el exterior y el interior, y sobre todo la temporalidad que resguarda y desdobra para espacializar los sentidos de la interioridad, llevó a Benveniste a intuir, a través de **dhwer-*, la “fenomenología” de un “funcionamiento”: el de la mutación de los “círculos” de la “pertenencia social”. La planta como “imagen” “*inside-out*” del tiempo. De la metamorfosis y del devenir. De la metamorfosis y del devenir: del devenimos. Tal es la interpretación que el pensamiento vegetal nos demanda frente a las “vueltas y giros” del **wer-* en nuestro tiempo. Más allá de la circularidad ritmada

por goznes y umbrales que estructuran los emplazamientos de lo que “nos pertenece”, la vegetalidad abre el cierre –desplaza: “abrazo”- el espacio-tiempo, el “medio”, lo que Marder suele escribir como “*milieu*”, en el que la transformación de la vida, la metamorfosis y el metabolismo que es la vida, no tiene otro nombre ni encontraría concepto más preciso que “nosotros”. O quizás mejor: otro “nosotros”, en otra forma y en otro tiempo.

CAPÍTULO SEXTO: EL NOSOTROS QUE EMPIEZA EN PENSAMOS

1. La pluralidad de un punto de partida

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), Arturo Andrés Roig aborda el “problema del comienzo de la filosofía” (3) a partir de una lectura de Hegel que busca “rescatar” la “exigencia de un pueblo”. Es innegable que Roig no sólo lee, sino que llega a componer –por decir lo menos-, un Hegel particular; es decir, un Hegel que le permite reconocer el fundamental “sujeto” “que alcanza la conciencia” (*Subjekt das Bewusstsein...erlangt hat*), y el “en sí y para sí” –*an und für sich*- de la autoconciencia, irreductible de la filosofía y de su historia, como un “nosotros”. Seguramente no es una lectura fiel de Hegel, pero sí es la piedra angular de su propuesta: si el comienzo de la filosofía para el alemán, en las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, radica en el deseo de un individuo -hecho sujeto por la conciencia de su significancia como infinita- de ser estimado por sí mismo (sólo por sí mismo y por sí mismo solo), para el argentino lo que ha de estimarse o tomarse como valioso es precisamente el “nosotros”¹. Es el “nosotros” el que poniéndose como “valioso” daría “comienzo” a la filosofía. Y pensar en Latinoamérica y como latinoamericanos exige

¹ Denunciar o vituperar la interpretación de Hegel de Roig se ha convertido en una etapa casi obligada de los comentarios sobre su *Teoría y crítica*. Que Roig lea “nosotros” justo en allí donde Hegel encadena lo individual, con lo subjetivo, con una conciencia del sí mismo efectuada en nada más que en la soledad privativa de ella misma, puede, por supuesto, sorprender y hasta resultar hermenéuticamente censurable. A nuestro juicio, es tan patente la contradicción (o la antítesis, si se quiere) entre la letra de lo que Hegel dice y lo que Roig lee que sería vano hablar de un error o acusar al argentino de forzar el texto hegeliano. Consideramos mucho más pertinente relacionar esta interpretación fundamental de Roig con la de Slavoj Žižek (hegeliano, aguerrido, donde los haya), para quien la “externalización” que Hegel “*tenía que lograr*” de la “lógica subjetiva” en la “objetividad” (2000) “Hegel *has to accomplish this gesture of “externalizing” the subjective logic proper into objectivity, so that he can then propose as the third moment the absolute Idea, the synthesis of subjective logic with objectivity*”) terminaría definiendo la “estructura categorial de la intersubjetividad” (it would define the categorial structure of intersubjectivity (81)). Es cierto que aquí Žižek no comenta ni se refiere al texto que Roig toma como punto de partida, como es cierto también que seguramente Žižek tendría problemas para aceptar la asimilación de su “intersubjetividad” con el “nosotros”. Sin embargo, a nuestros ojos queda con esto claro que Roig estaba muy lejos de estar simplemente sobre o malinterpretando la concepción hegeliana de la subjetividad (tan claro como el interés que despertaría en Žižek la noción de Roig –extraída también de Hegel- de “subjetividad”).

empezar, como lo hace en su reconocido libro, por preguntarse “acerca de la significación del “nosotros”” (3).

“¿Qué significamos o queremos significar cuando decimos “nosotros?””(3), se pregunta Roig. Tomado como deíctico –responde– “sólo alcanza su plenitud (...) cuando señala al sujeto que lo enuncia”. “A propósito de una filosofía latinoamericana”, al decir “nosotros”, “queremos decir simplemente “nosotros los latinoamericanos””(3). Pero el funcionamiento “señalativo” de este deíctico deja de ser tan unívoco y tan simple como parecía, puesto que las identidades supuestas se desdobl原因 abismalmente: ¿y qué es ser latinoamericano? ¿y qué América Latina?...etc. “El problema es complejo”, anotará Roig, señalando un sentido *a priori* de América Latina, lo que él llama su “deber ser”, y una “América Latina mostrada *a posteriori* como una”, cuya “realidad” deriva de “un determinado consenso”. *A posteriori* como “ser” y *a priori* como “deber ser”, América Latina se presenta como “proyecto” del “hombre latinoamericano”. De este modo, “todo se aclara si la pregunta por el “nosotros” no se la da por respondida con el agregado de “nosotros los latinoamericanos”, sino cuando se averigua qué latinoamericano es el que habla en nombre de “nosotros””(4); se aclara, según Roig, en la medida en que se tome a la “diversidad” como fundamento de *eso* o *ese* latinoamericano: “la diversidad es el lugar inevitable desde el cual preguntamos y respondemos por el “nosotros” y, en la medida que tengamos de este hecho una clara conciencia, podremos alcanzar un mayor o menor grado de universalidad de la unidad, tanto entendida en lo que para nosotros “es”, como también en lo que para nosotros “debe ser””(4). El problema de la relación entre universalidad y unidad ocupa, entonces, un papel central, o más precisamente: la relación entre universalidad y unidad resulta descentrada o recentrada al fundamentar la conciencia en la diversidad. Para Roig, “la metafísica tradicional” cometería con América Latina el mismo error de “proyectar las relaciones de multiplicidad y de unidad a los entes culturales” cuando la comprensión de la entidad cultural radicaría precisamente en que en ella la unidad “se encuentra y a la vez no lo está” en la multiplicidad.

Correspondería por tanto comprender este “ente cultural” no como una “contemplación” sino como un “rescate” de “la presencia del sujeto, del “nosotros”, como elemento ontológicamente primero y, por eso mismo, actual o potencialmente activo y transformador”(4).

El “nosotros”, entonces, se mostraría como esencialmente *diverso* para Roig, en primer lugar, por dar cuenta de la inadecuación de una relación entre unidad y multiplicidad (de una concepción de la *universalidad*), tradicional y “metafísicamente” promovida, que impediría advertir en América Latina la presencia “actual o potencialmente” activa y transformadora del sujeto, de un nosotros. “Nosotros” permitiría “rescatar”, a la vez, la actividad transformadora eclipsada por la “contemplación” de lo universal, y la potencialidad de otro vínculo entre unidad y multiplicidad, a saber, la “diversificación”: ““América Latina” es, como hemos dicho, un ente histórico-cultural que se encuentra sometido por eso mismo a un proceso cambiante de diversificación-unificación en relación con una cierta realidad sustante”(9).

Arturo Andrés Roig percibe en aquel proceso la posibilidad de una historia de los “modos de unidad” que han tratado o que tratan de “alcanzar la comprensión de la diversidad”(9). Esta historia sería también la del “nacimiento de la conciencia para sí” de un “grupo social” que “no se había abierto aún a la historia como sujeto posible de la misma” (10). Roig aborda aquella historia comenzando por el nombre. “Indias occidentales”, “Nuevo Mundo”, “Nuevo Orbe”, “América española”, “portuguesa”, “Eurindia”, “Íbero” o “Hispanoamérica”, “Indoamérica” o “América Latina”, a lo largo de su propia historia en cuanto denominaciones, no habrían ni “definido la “realidad objetiva” que mientan” (10) “ni suponen necesariamente siempre un mismo sujeto que las enuncia”(10). En cuanto maneras de unificación, tales “realidades” describen para Roig un movimiento “oposicional” que determinaría, en un principio negativamente (las “Occidentales” no son las “Indias

Orientales” y el “Nuevo” no es el “Viejo Mundo”), y después “positivamente” (“española” o “portuguesa” definirían una América “intrínsecamente” por un “legado” o por una “tradición”) una “historización” de “América” como “proceso civilizatorio”. En cuanto momentos del desarrollo de la “conciencia para sí” de un sujeto naciente, tales nombres expresan la emergencia de diferentes subjetividades, o mejor, como lo escribe Roig en pasajes decisivos, *subjetividades*. Esta historia de los nombres “viene a ser la historia de la aparición de un sujeto” (11) y tal desarrollo no es otro que el de la “cuestión de quién es el sujeto en nuestra América” (11), la cual nos “permitirá aclarar qué queremos significar y qué deberíamos entender (...) cuando decimos, con el espíritu que hemos manifestado, “nosotros los latinoamericanos””(12).

Después del examen de la aparición de la denominación “América Latina” y de su doble valor, “sustantivo” y “adjetivo”, que permite esquematizar las posiciones de Juan Bautista Alberdi (para quien “nosotros los latinoamericanos” se “reduciría” (13) a “nosotros los europeos latinos de América”) y de Francisco Bilbao (para quien “la expresión “nosotros los latinoamericanos” no quiere decir otra cosa que los americanos, que si bien se diferencian de los de la América Sajona por su incorporación al mundo latino, valen antes que nada en cuanto americanos”(15)), Roig recurrirá a Martí para deducir el “nosotros latinoamericano” a partir de “lo nuestro”. Reaparece entonces el tema fundamental de la “diversidad”: “El punto de partida de “lo nuestro” es la “diversidad”. A ella Martí la denomina “lo que es””(16). Y bajo un aspecto de ella se habría arraigado la “enunciación de un “nosotros” ocultante del “nosotros””(16): “nuestra América” es “diversa”, también, porque eclipsado por el nosotros de “las capitales de corbatín” y de “la razón universitaria” está el “nosotros” de “la sangre cuajada del indio” y “del alma de la tierra” (16). Además de leer con una simpatía singular a Martí, y a su celeberrimo *Nuestra América* – y de paso de tomar distancia del *Nuestra América* de Carlos O. Bunge- Roig recapitula, recordando que en Bilbao y en Alberdi, en Martí y en

Bunge, “se ha hablado de un “yo” social, de un “nosotros”” (18), para definirlo como “una problemática”: la del “nosotros” y de lo “nuestro””(18).

Dicha problemática, para Roig, debería desmarcarse de la “vía” consagrada del “legado”, de la “herencia cultural” o de la “tradicición” (20). Lo “nuestro” americano no sería –o no sería ni exclusiva ni primordialmente- un “legado”, puesto que, por valioso que sea, tal legado no deja de ser lo “recibido”, y la conciencia latinoamericana del “nosotros” a la que Roig dedica sus esfuerzos es la conciencia del “sujeto concreto” –“inserto en su mundo de relaciones humanas”-, que “recibe”(28). Lo fundamental de lo “nuestro” no es, como tantas declinaciones políticas y “culturales” se han interesado en creer, “lo recibido en sí mismo”, “cuya riqueza intrínseca se juega toda entera en el acto de recepción”(28), sino el sujeto de tal “acto”. “No se trata de un sujeto pensante puro al estilo del ego cartesiano y de sus formulaciones posteriores, sino de un sujeto que con los riesgos del caso, deberíamos llamar empírico”(37). Sujeto empírico –concordamos con Roig: pocas formulaciones más problemáticas- no alude ni al orgánico ni al sujeto del *soma*, y ni siquiera al “sujeto histórico” que parece imponerse como equivalente en la demostración del propio Roig. El “acto” de “recepción” de “lo nuestro” lo realiza un sujeto, “una determinada experiencia de sí mismo que sólo es posible si se da primariamente una potencia o capacidad de experiencia”(37). Roig lo precisará casi inmediatamente después. Si, de un lado, Hegel habría puesto casi como nuez conceptual de la subjetividad lo que el argentino llama una “valoración”, del otro, el “ponerse como valioso” de esa “capacidad de experiencia”, “experimentada” como sí misma, es decir “como sí mismo”, en la acción de una “recepción” –en este caso particular, de un “legado”-, configura lo que Roig llama “punto de partida”: de lo “nuestro” y, *por lo tanto*, de la filosofía latinoamericana. Un sujeto “*émpeiros*” (según la inscripción de Roig) que se experimenta (a) sí mismo en la “potencia o capacidad de experiencia” del “nosotros”.

Es importante para la propuesta de Roig y crucial para la nuestra: este otro “fundamento” o “punto de partida”, “nosotros”, no se opone a lo que la tradición filosófica, y más particularmente su configuración moderna, nos haría llamar “subjetividad”. “Así como no hay –explica Roig- objetividad sin *subjetividad*, tampoco hay individualidad sin universalidad” (38). El nosotros, “principio fáctico de universalidad”, “va más allá de la subjetividad” no tanto por encarnar una cierta interioridad consciente ampliada, generalizada o excesiva en relación con la individualidad, como por llamar la atención, en primer lugar, sobre el metabolismo, connatural al pensamiento, entre lo individual y lo universal, y, en segundo, por destacar la “toma de distancia” constitutiva del mundo –y de la subjetividad- en cuanto “hecho antropológico” (38). Para Roig hay un “único sujeto posible” (38), de “naturaleza empírica”, que en el caso latinoamericano, al “plante[arse] de modo expreso la necesidad de una “filosofía americana”, su propia autocomprensión como sujeto del filosofar no será otra que”(38) la de “nosotros”.

Aquel “hecho antropológico” inherente a cualquier *subjetividad* filosófica y este “sujeto del filosofar” latinoamericano confluyen en el que seguramente sea el concepto más difundido de este libro y quizás del conjunto de la obra de Roig, el “a priori antropológico”. Este “a priori”, progresivamente, va sustituyendo y eclipsando el espacio y el valor del “nosotros”. A partir del análisis hegeliano del “reconocimiento” y de la autoconciencia, y, en primer lugar, de la necesidad para ella de otra autoconciencia, Roig identifica el “nivel en el que precisamente fue enunciado el a priori antropológico”(42). La tensión que descubre el argentino no sólo a lo largo y ancho de la obra hegeliana sino también, y como suerte de fuerza motriz al menos desde Descartes, en toda la historia de la filosofía entre la “historización” y la “deshistorización”, o entre la “socialización” y la “desocialización”, expresa la irreductibilidad de lo “antropológico” –lo “histórico y lo “social” en cuanto condiciones del “comienzo de la filosofía”- como “a priori”. Desde este punto y en lo sucesivo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* se convertirá en el examen de los distintos

grados de apreciación de este “a priori antropológico” en algunos hitos de la historia del pensamiento latinoamericano: Carlos Vaz Ferreira, Augusto Salazar Bondy, Félix Schwartzmann, Ernesto Mayz Vallenilla, Nimio de Anquín, Carlos Astrada y Leopoldo Zea; examen que, iluminado permanentemente por el recurso a las tesis hegelianas, terminará por revelarse como afirmación –como “valoración” habría que escribir- fundamental e insistente de lo que cerca del final del libro se expresa como “naturaleza social del sujeto”(143).

El recorrido que va del “problema del comienzo de la filosofía” entendido a través de la interrogación de “la significación del “nosotros”” latinoamericano desemboca en una “socialización” del sujeto filosófico. La noción de “a priori antropológico”, equivalente en resumidas cuentas a la demostración de la anterioridad, social e histórica, de “la constitución del hombre en cuanto sujeto” (102) con respecto a “toda filosofía”(102), subsume aquel “nosotros” cuya significación latinoamericana cristalizaba el “comienzo” o el “recomienzo” de una filosofía. No hace falta decir que, si bien para Roig la cantera conceptual principal es la obra hegeliana, su “a priori antropológico” contrasta, evidentemente, con Kant; frente al carácter formal de su noción de *a priori*, en el que se apuntala una subjetividad trascendental, el argentino promueve la materialidad de una subjetividad socio-histórica. Pero, para que esta *Teoría y crítica* sea del pensamiento latinoamericano y no de la subjetividad filosófica o de la noción de sujeto moderno, es necesario, particularmente necesario, indagar la suerte de aquel “nosotros”, casi omnipresente en las primeras páginas de la obra, y esencial en la constitución del problema fundamental del libro, que empieza a titilar, a refulgir en un pulso cada vez más espaciado -a (des)aparecer- tras el brillo heurístico y operativo del “a priori antropológico”.

2. “A priori antropológico” o cómo no decir “nosotros”

Sucedee, a nuestro juicio en este destacado hito del pensamiento latinoamericano, que ese o eso que “nosotros” denomina como punto de partida y como fundamento de la

filosofía latinoamericana aparece y desaparece bajo el nombre de “a priori antropológico”. Aparece y desaparece no sólo, ya no sólo, como “latinoamericano”, según esa lógica determinante a partir al menos de la profecía bolivariana que examinamos en nuestro primer capítulo, sino, y muy particularmente en este caso, como “nosotros”. La promesa roigueana inicial en su *Teoría y crítica* de develar una filosofía fundada en el nosotros, en un nosotros, en el nosotros latinoamericano, (y la promesa de, quizás, desatarla, de ponerla en acción), acaba convertida en la declaratoria de lo histórico-social como *principio* –como comienzo y matriz– de todo pensamiento filosófico. No creemos, con todo, que esta sea una falsa promesa o una promesa simplemente incumplida. No es cuestión, tampoco, de establecer la decepción como el ánimo más adecuado a la lectura de esta obra ni de detallar los eventuales motivos por los que la expectativa roigueana medular (*i.e.* la de una filosofía que recomenzara en el “tomar como valioso” al “nosotros” latinoamericano) sería desde el inicio irrealizable o se habría extraviado progresivamente. Se trata, para nosotros, de atender a una suerte de exposición efectiva de la dificultad de la reflexión filosófica para “comenzar”, para tomar “como punto de partida” el nosotros y, quizás sobre todo, la particularidad de un nosotros para la filosofía latinoamericana. De una dificultad, ya no de Roig ni del pensamiento latinoamericano, sino del discurso filosófico para hablar del nosotros sin predicar lo social o lo histórico de alguna modulación del sujeto.

¿Acaso la filosofía ha logrado decir nosotros como sujeto antes o en lugar de hacer de lo colectivo, lo social o lo común un predicado de alguna forma de subjetividad? ¿Habría una forma de abordar o de promover un “nosotros” filosófico sin deslizarse (sin recaer) en la delimitación o en la formulación de una subjetividad social? A este respecto *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* es más que elocuente: sus primeras páginas, expresas en el impulso que le da la intuición de un “nosotros” originario, avanza refiriéndose al compuesto socio-histórico –denominado “antropológico”– en calidad de a priori, o más problemáticamente, de algo así como un “ante-a priori”. Pero ese rumbo inicial, que expresa la necesidad de una

filosofía que diga “nosotros” o que se diga *en* “nosotros”, discurre hablando *de* él. O de eso: de esa condición o precondition socio-histórica, considerada a priori con respecto al pensar. Y recordémoslo: para Roig la filosofía no ha sido ni será latinoamericana por concentrarse en el tema de lo común o de la intersubjetividad; muy por el contrario, su punto de partida –y su abordaje del problema del “punto de partida” de la filosofía- no consiste en nada más ni en nada menos que en postular el “nosotros” como sujeto filosófico.

Esta especie de des-aparición progresiva del “nosotros”, este centelleo que termina por sacar a la luz el concepto de “a priori antropológico” dejando en las sombras el origen o el impulso –el impulso original- del “nosotros” que se dice “valioso” en filosofía, se corresponde muy dicientemente con la alternancia que constituye el método que sigue Roig en su obra. Ir y venir de Hegel, fuente indiscutible y declarada de aquel concepto, a los pensadores latinoamericanos en los que el argentino rastrea la conformación de un “nosotros” o la consolidación de lo “nuestro” latinoamericano, le permite a la interpretación roigueana integrar lo “antropológico” como rasgo esencial en el sujeto filosófico, o más precisamente en lo que “sujeto” quiere decir en la lengua de la filosofía. A expensas o en contra, por decirlo en la conocida terminología saussureana, del *habla*, de la toma de palabra, del acto de habla singular – y por tanto de los actos o performances- en que el pensamiento latinoamericano se ha dicho “nosotros”.

Por razones que esperamos evidentes, no debería sorprendernos que el punto en que comienza aquel titileo o des-aparición del “nosotros” y en que se despliega esa metodología de alternación entre el texto hegeliano y las propuestas latinoamericanas comprenda a dos figuras raramente aparejadas: Hegel y Simón Bolívar. Roig toma un aspecto nada menos que radical para plantear un paralelismo: “en el pensamiento del Libertador no hay que ocuparse “de lo que ha sido y de lo que es”, sino de “lo que es y de lo que será”, enunciado en el plano concreto de la contingencia de lo histórico” (68-69). Después de aludir a la *Carta de Jamaica* a

título de “expresión del pensamiento de Simón Bolívar”(68) y de señalar su anterioridad de algunos años con respecto a los cursos sobre filosofía de la historia universal impartidos por Hegel, Arturo A. Roig explica taxativamente: “La raíz de esa diferencia de planteamientos deriva del de la desnaturalización y pérdida de sentido del a priori antropológico, acaecidos en la filosofía hegeliana, y el reencuentro espontáneo de ese principio por parte de un hombre que se había lanzado, como oprimido, en una lucha de liberación. Se trata de un hombre, en este caso, del hombre hispanoamericano, el que representa y expresa Bolívar” (69). La “diferencia de planteamientos” en cuestión es, por supuesto, la de los de Bolívar y los de Hegel (particularmente aquí acerca de una *alteridad* crucial para Bolívar e invisible para Hegel detrás de una *novedad* “como manifestación de una mismidad repetitiva”(69)), pero lo que reclama nuestra atención es, primero, “la desnaturalización y pérdida de sentido del a priori antropológico” que Roig identifica justamente allí, en Hegel, donde reconocía su advenimiento, y segundo, el “reencuentro espontáneo de ese principio” por parte del “hombre hispanoamericano”. En Hegel, pues, el a priori antropológico habría surgido y se habría perdido; un “hombre”, “como oprimido, en una lucha de liberación”, “hispanoamericano”, lo habría “recontrado”. Y Bolívar lo “representaría y expresaría”, “afirm[ando] un “nosotros” que conlleva el problema de un destino latinoamericano”(70).

Salta a la vista a través del recorrido de Roig por algunos de los nombres más representativos del pensamiento latinoamericano que Bolívar no es el único que “reencuentra” el a priori antropológico, sin hablar de él, sin tematizarlo o predicarlo, sino *afirmando* un “nosotros”. Que esa “afirmación” acabe convertida en la propuesta de Roig en una revisión del “desconocimiento” (71), de los “signos afirmativos”(74), de las “deformaciones”(103), “[d]el planteo de [la] legitimidad” (102, 105, 106, 107, 137), y en suma, del “rescate”(103) del “ejercicio” (135) del a priori antropológico explica, sin lugar a dudas, la relevancia y la expansión de este concepto. Y explica, también, por ejemplo, que este sea la primera entrada en el aquel portentoso *Diccionario del pensamiento alternativo* (2008), coordinado por el propio

Roig y por Hugo E. Biagini, en el que el “pensamiento alternativo” cristalizaría tanto “la exigencia como la esperanza”(9) de una filosofía con “alternativas”. Después de todo, el libro de 1981 y el diccionario de 2008 confluyen, por decirlo en una sola frase, en que el a priori antropológico es el a priori de la filosofía latinoamericana. Lo que no queda claro —lo que nos interesa— es por qué en el *Diccionario* se salta de los “neo-ismos” (“neobolivarismo”, “neoindigenismo”, “neomarxismo”) a “Novela histórica” y a “Nueva Danza” sin pasar por “Nosotros” y por qué aquella *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* empieza por un capítulo, “acerca de la significación del nosotros”, y termina, en su última página, en una disquisición sobre “la plenitud del a priori antropológico” “manifestado como discurso propio”(163).

También en el *Diccionario*, Carlos Pérez Zavala, autor de su primera entrada (i.e. “A priori antropológico”), empieza por aquel “nosotros” huidizo: “(...) el nosotros se abre a la comprensión del mundo” (23). Y también él, apenas en el paso de una frase a otra, asimila ese “nosotros” —“el nosotros”— a lo esencial de aquel “a priori”: “El hecho de ser nosotros, ineludiblemente, sujetos históricos fundamenta nuestra dignidad (...)”(23). Una vez más, ahora a través de la evidencia de giro sintáctico tan diciente como extraño, “el hecho de ser nosotros”, en posición de sujeto, como sujeto original y originario del pensar latinoamericano, termina supeditado o subsumido por otro “sujeto” —“histórico” en esta frase— que, aun siendo predicado, acaba funcionando o efectuándose como sujeto. “El nosotros”, “el hecho de ser nosotros”, ni en esta frase, ni en el *Diccionario*, ni en *Teoría y crítica* recibe un predicado que no le arrebate o eclipse su carácter de sujeto. Como en esta frase, en ese libro y en este diccionario, “el hecho de ser nosotros” no avanzará, no recibirá ni predicados ni ninguna otra clase de desarrollo sin hacerlo, mediante una cópula más o menos explícita, idéntico al “sujeto histórico” o, como vimos, a la “naturaleza social del sujeto”. Ese “nosotros” aparecerá tan frecuentemente (afirmado como evidencia del a priori antropológico, según la revisión histórica del pensamiento latinoamericano de Roig, como

origen, punto de partida, allí en tantas obras e incluso en muchos de sus títulos) como fatalmente desaparecerá antes de llegar a decir o a decirse, de exponerse como pensamiento, de empezar a pensar.

Lo que nos permite observar el trabajo de Arturo Andrés Roig es, por un lado, en su *Teoría y crítica*, la esencialidad fundativa del “nosotros” para el pensamiento latinoamericano y para la interpretación de su historia y, por otro, y tal vez de modo más revelador, en el lapso de los veintisiete años que van de aquella obra a su *Diccionario*, la particular resistencia de esa esencia o fundamento “nóstrico” a recibir el tratamiento o a acompañar el discurso filosófico como sujeto o, siquiera, concepto. Porque, si bien tal vez sea inesperado o indeseable, el descubrimiento o la confirmación de Roig consiste en que lo definitorio de aquel “nosotros” no es todo lo que el pensamiento latinoamericano ha dicho de él –lo que equivale, en sentido estricto, a todo lo que lo ha “objetivado” o “predicalizado”-. Ya vimos que ciertamente la entrada “Nosotros” falta en el *Diccionario del pensamiento alternativo*, como debemos ver, a la vez, que es, en su primer término, la primera definición; es decir: es el núcleo del *definiens* del “A priori antropológico” como primera rúbrica o *definiendum*. Aún veintisiete años después, y quizá aún hoy, el valor incalculable de la contribución del pensamiento latinoamericano – y del Pensamiento Latinoamericano dentro del cual la *Teoría y crítica* se considera un hito- no se limita a haber dejado a la filosofía una definición: “Nosotros:...”, sino la estructura “X: Nosotros” como desafío para la toma de la palabra filosófica.

Un poco más arriba, al constatar que aquel deslizamiento –califiquémoslo de “fractal”, pues se aprecia en todos los niveles aunque a diferente escala de *Teoría y crítica*- de lo “nóstrico” a lo social, o del “nosotros” sujeto al “nosotros” objeto o predicado no era un defecto o una inconsistencia de Roig, nos preguntábamos si tal limitación no sería una falla congénita, si no del discurso filosófico, al menos sí de la discursividad filosófica moderna para decirse en

o como algo o alguien que no sea “Yo” (*Ego*, “mismo”, “conciencia”, “consciencia”, “sujeto” etc.). La respuesta, ya explícita y casi clarividente para su época, la da Roig mismo:

“El rescate del a priori antropológico, que se encuentra afirmado y a la vez negado en el "poner" platónico (títhemi), en el cogito cartesiano, en el "sujeto trascendental" kantiano, en el "yo" fichteano, en el "yo-concepto" hegeliano o, más recientemente, en el "sujeto puro" husserliano, será únicamente posible desde una "destrucción" de las filosofías de la conciencia y del ser con las que se ha expresado el logocentrismo desde los griegos” (105)

Podemos convenir en que “el rescate del a priori antropológico” será, por decirlo en una sola palabra, “deconstructivo” o no será. Incluso concordamos en que la puesta en cuestión de los límites de la filosofía y la conformidad de la discursividad filosófica con respecto a la persona (no sólo gramatical) que la enuncia sería actualmente irreconocible sin las operaciones y los hallazgos de la deconstrucción –derrideana en primer lugar- en las márgenes de la voz, la representación e, incluso, del “estilo”. Ahora bien ¿habría la deconstrucción –incluso la de Derrida- rescatado el a priori antropológico como lo preveía Roig? Creemos que no. O ¿habría por fin proferido un “nosotros” filosófico? Lo dudamos, sin por ello desconocer el provecho y tal vez la necesidad de avanzar una investigación meticulosa en esa dirección. Lo que se nos antoja poco discutible es que aun después de la deconstrucción aquella filosofía fundada o “princiada” en el o en “nosotros”, presentada o captada por Roig (y por nosotros) en ella historia del pensamiento latinoamericano, ni ha tomado la palabra ni ha desplegado las condiciones de su enunciación.

3. Nosotros: ¿Privilegio del sujeto plural?

Sin lugar a dudas, es ahora cuando nuestra cuestión principal en este capítulo puede exponerse en su justa dimensión: si el futuro del a priori antropológico era la deconstrucción –la “destrucción” como Roig prefería traducirla-, ¿cuál fue o cuál sería el porvenir del “nosotros”, que por más fundamental, fundativo, original, originario, etc quedó relegado,

detrás o por debajo de aquel, en las primeras páginas cruciales de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*?. El principio del pensamiento latinoamericano de pensar *en nosotros*, de formularse en la elocución de un “pensamos” parecería, en lo que Roig lee –esto es: en algunas de las obras clave de la historia de las ideas latinoamericanas-, y en lo que él escribe –o mejor: escribiéndolo-, un puro principio, un principio con el que no se puede más que comenzar, un comienzo que debe o que fatalmente quedará atrás como punto de partida, un “nosotros” condenado a enunciarse en unas pocas frases (esenciales, principiales, cruciales, definitivas, definatorias, etc) y a callar, en tanto en cuanto objeto o predicado, “social”, “colectiva” o “alternativamente”. ¿Tendría ese “nosotros” alguna nueva ocasión, una oportunidad otra, de seguir hablando “filosóficamente”?.

Tenemos la impresión de que son buenos tiempos en filosofía para preguntárnoslo. Supongamos que este “nosotros” “principal” en el que nos hemos concentrado corresponde de algún modo con lo que hoy puede reconocerse en filosofía como “primacía del nosotros”². Supongamos, como lo requiere el grueso de las investigaciones filosóficas actuales acerca de la “nostreidad” que el del “nosotros” equivale al problema de la “intencionalidad colectiva”³ como “aspecto de la “socialidad humana” (*“The capacity to engage in collective intentionality is a key aspect of human sociality”*) es la primera frase –o la *petitio principii*- del comentado artículo “The Primacy of the “We”?” (Brinck, Vasudevi, Zahavi, 2017, 131). Supongamos, consecuentemente, que lo que “durante las pasadas décadas” han discutido las “disciplinas

² El territorio de la reflexión sobre la “*We-ness*” (“Nostreidad”) es hoy en filosofía prácticamente inabarcable. Desde su interior (fenomenológico) suele mirarse a Martin Buber, y a Husserl (convendría muy particularmente añadir allí a Gerda Walther) como hitos fundacionales, a Rorty, a Searle, a Bratman, a Schutz, a Gilbert, a Pettit y a Tuomela en su centro (analítico) y, en su extremo más reciente, el catálogo es de hecho (se está haciendo) interminable. Los nombres de A.C. Beier, M. Scheler, de A. Schutz, de Th. Fuchs y de D. Zahavi, con todo, pueden servir de coordenadas para situarse allí. La fórmula “primacía del nosotros”, con la que buscamos denominar el interés renovado, o quizás efectivamente nuevo, de la filosofía en la “nostreidad”, es la misma con la que el mismo Dan Zahavi, en compañía de Ingar Brinck y de Vasudevi Reddy, cuestionan la posibilidad de tal “primacía” (2017).

³ Es John Searle quien en “Collective Intentions and Actions” (1990), a nuestro conocimiento acuña la noción de “collective intentionality” aunque no fuera, a fin de cuentas, para nada más que para afirmar la individual como la única intencionalidad posible: “(...) *all intentionality, whether collective or individual, could be had by a brain in a vat or by a set of brains in vats*” (407), reza su famosa sentencia.

empíricas tales como la psicología social, cognitiva y del desarrollo, la economía, la sociología, la ciencia política, la antropología, la etología y las neurociencias sociales” (131) es la “intencionalidad colectiva”. Y supongamos, finalmente –aunque esta sea la suposición básica no sólo de este artículo tan importante como representativo de este campo de investigación– que lo que la filosofía ha explorado respecto del “nosotros” es la “naturaleza de las intenciones compartidas o colectivas, las emociones colectivas, la agencia grupal o corporada, la constitución de los hechos sociales e institucionales, y el estatus de la personalidad grupal o corporada” (131). Supongamos y tengamos en cuenta todo esto para concordar (sin ningún asomo de ironía) con pensadores como estas en que “no es de ninguna manera claro cómo exactamente caracterizar la naturaleza, estructura y diversidad del “nosotros” al que frecuentemente se le atribuyen intenciones, creencias, emociones y acciones” (131) y, sobre todo, para preguntarnos con ellas: “¿Es el *nosotros* o la perspectiva-*nosotros* independiente de, e incluso quizás anterior a, la subjetividad individual, o es un logro que se desarrolla (*developmental achievement*) teniendo como precondition necesaria una perspectiva de primera y segunda persona singular? ¿Es algo que debería atribuirse a un solo poseedor o quizás tiene un derecho de propiedad plural? ¿Es el *nosotros* una sola cosa, o hay una pluralidad de tipos de *nosotros*?”(131).

El objetivo de ese artículo, que nos parece tan común en los trabajos dedicados al nosotros como “intencionalidad (*intentionality*, valga precisar) colectiva” como para tomarlo casi como modelo, es establecer si existe alguna clase de “nosotros” que pueda ser en algún sentido “prioritaria” con respecto al “yo” (y al “tú”). Su conclusión, en términos generales, es que no, y que “no se puede hablar significativamente” (*speak meaningfully of a we*(142)) de un “nosotros” sin la primacía “conceptual y en términos de desarrollo” del “yo” y del “tú” (*the I and the you are conceptually and developmentally prior to the we*(142)). Su método, también muy poco extravagante en este campo, estriba en revisar las tesis de Hans Bernard Schmid, quien sostendría (que en efecto sostiene) la primacía del “nosotros”, o de lo que desde su tesis de

2005 (2005) cristaliza en el nombre de “Wir-Intentionalität”. Para evitar confusiones, aclaramos desde ya que, sin despreciar el valor de este tipo de debates y pesquisas acerca de la prioridad -llamémosla ontogenética- de la “intencionalidad”, estamos seguros de que el “nosotros” fundamental que hemos seguido a partir de Roig no consiste en este tipo de prioridad noética, epistémica o intencional. Sin embargo, ¿cómo no interrogar, al menos, las eventuales relaciones entre una filosofía que empezaría diciendo “nosotros” –una filosofía *del* “nosotros”, un “pensamos”- con una filosofía de la intencionalidad “nóstrica” -una filosofía *sobre* el nosotros, un pensar sobre lo que piensa *el* “nosotros”-?. Y ¿sobre todo, cómo no conceder algo de atención a un proyecto filosófico, representado en nuestra lectura por Schmid pero muchísimo más amplio y diverso que su obra personal, dirigido a la postulación de la primordialidad, la primacía o la heterogeneidad del “nosotros” con respecto a la subjetividad?

Detengámonos, pues, en Schmid y en la “superación” que propone de lo que él mismo llama “el lavado de cerebro cartesiano” (“Overcoming the ‘Cartesian Brainwash’” es el título del segundo capítulo de su libro *Plural Action. Essays in Philosophy and Social Sciences*. (2009)). Antes de enfocarnos en este “lavado de cerebro” –realmente denunciado ya en este campo por Annette Baier- y en lo que Schmid entiende que nos permitiría ver su “superación”, recordemos con él que tal “lavado” se presenta efectivamente en la discusión filosófica sobre la “nostreidad” como la causa de un “espectro”, del de la “mente grupal” (*group mind* (32)) o del “sujeto colectivo” (*collective subject*). Con innegable tino -y gracia- Schmid agrupa las más notables contribuciones filosóficas de este campo en dos impulsos convergentes en el único propósito de “exorcizar” (33) este “espectro”. “Margaret Gilbert, Raimo Tuomela, y, quizás, Robert Sugden” habrían ejecutado un exorcismo suave, “más parecido a la psicoterapia” (33), mientras que Searle y Bratman representarían la vía del exorcismo fuerte: cualquier forma de intencionalidad que no sea, o que no sea una forma de, –respectivamente- la intencionalidad individual no sería más que una “abominación colectivista” (33). Descartes nos habría lavado

el cerebro haciendo imposible cualquier “intencionalidad” que no sea de alguien, que algo o alguien, colectividad, *socius*, o identidad no pueda *tener* como suya. Y de la afirmación de una “intencionalidad colectiva” se seguiría –como se dice en lógica- la postulación de alguien o algo que “la tuviera”. Lejos de parecernos una perogrullada o, por el contrario, un punto de partida radicalmente heterodoxo, la demostración de Schmid según la cual lo terrorífico de aquel “espectro” depende de un cartesianismo de base más o menos consciente, se nos antoja tan precisa como estratégica. Sentada cerca de aquel celeberrimo fuego hogareño, la inaugural subjetividad cartesiana no sólo se asignó, para Schmid, una forma, la del “retiro solitario de la sociedad” (una fuerza contra-social, contra el *socius*, añadiríamos nosotros), sino una estructura, la de “un lugar solitario de representaciones” (34) (una imposibilidad: la de acceder o de recibir la compañía de lo otro o del Otro, a nuestro juicio). Así, el exorcismo doble, puesto que todas estas investigaciones –incluida la de Searle- sobre lo colectivo empiezan buscando exorcizar el unipersonalismo o el atomismo, terminaría indefectiblemente oscilando entre el individualismo y el solipsismo; para expulsar el uno y después exorcizar el espectro de la subjetividad colectiva se rescataría al otro. Schmid resume y zanja: es la trampa cartesiana en la que tales proyectos “*get stuck*” (“se atascan”)(42).

Para salir del entrampamiento cartesiano la “intencionalidad colectiva” debería considerarse, según Schmid, “relacional” e “irreductible” (42). Para explicar el primer atributo, en el plano de las “actividades intenciones compartidas” (*shared intentional activity*), habría que leer con todo su peso adverbial la preposición *within* –que el propio Schmid subraya-, lo que permitiría entender un sentido de lo compartido (*shared*) que no provendría ni se efectuaría en ningún otro plano que en la *sharedness* (“compartidad”, habría que decir) previa y sólo abstractamente disociable de todo acuerdo entre partes. Lo “irreductible” de esta *sharedness* conduce a Schmid a Gerda Walther -quien, como sabemos, avizoró un “giro copernicano” más allá de la doctrina de su maestro, Husserl, en partir justamente de esta “esencia compartida”, analizada por ella bajo el aspecto del “*Mit-einanderfühlen*”- para preguntarse si se trata simplemente de

“reemplazar” una intencionalidad, la individual, por otra. Ese sería el caso si lo colectivo, lo compartido o lo común fueran subjetivos, o, más claramente, fueran de o pertenecieran a un *sujeto*. Aunque el análisis de Schmid se haya enfocado en la “intencionalidad colectiva”, él mismo presenta su conclusión como un aporte a la Filosofía de la Sociedad (*Philosophy of Society*), y un paso hacia una “perspectiva más heterodoxa” (*towards a more heterodox view*) (45) que permitiría apreciar la concepción atomística de lo colectivo –*qua* composición a partir de unidades- no como un error sino como sinsentido. El sinsentido de buscar o de formular algún sujeto de lo común, de lo social o de lo compartido y de interrogar o de postular la “intencionalidad colectiva”, que *es* la intencionalidad que se comparte, como la facultad o la propiedad de un algo o alguien.

A través del examen de la intencionalidad y de la acción colectiva, esta perspectiva filosófica ha traído a la luz la heterogeneidad –y cuando no, al menos sí la particularidad- de eso que puede pensarse y hacerse como “nosotros”. Quienes han profundizado en esta heterogeneidad, como Schmid, han desembocado en un territorio en realidad ignoto para la filosofía (“heterodoxo” para él) en el que la subjetividad, lo propio o relativo a un sujeto, no supone el camino equivocado, sino, efectivamente, el “no-camino”. “¿Qué clase de sujeto es “nosotros”?” se revela, así, como una pregunta profundamente deficiente, si no radicalmente absurda, según sus palabras.

Habríamos llegado entonces a una conclusión, tan anticipada e inesperada como inevitable: no habrá “nosotros”, ni latinoamericano, ni ningún otro, que pueda enunciarse como sujeto de ninguna filosofía, básicamente porque el “nosotros” no podrá concebirse como sujeto sin recaer por ello en alguna forma de cartesianismo, o aún más radicalmente, porque el “nosotros” es justamente aquello que no puede ser “sujeto”. Sin embargo, tal extrañeza o desfase con respecto a las formas –o a la forma: la del *cogito*- más tradicionales o imponentes de la subjetividad no hace, en el caso de Schmid, de la “intencionalidad colectiva” una “no-

intencionalidad”, ni del “nosotros” del pensamiento latinoamericano, ni de la *Teoría y crítica* de Roig en particular, una “no-persona” o un “no-sujeto” filosófico. Si la forma subjetiva se revela como un impedimento o una “trampa” para el análisis intencional de la “nostreidad”, es posible y plausible que esa misma forma y estructura, “sujeto”, tampoco sea ni haya sido adecuada para que aquella “sujetividad” intuita por Roig se diga “nosotros” (su forma más adecuada por oposición a la individualidad subjetiva) filosóficamente, se plantee como fundamento y punto de partida de una filosofía particular o, según el anhelo roigueano, alternativa.

Sea como fuere, y por más pertinentes o sintomáticos que podamos considerar los juiciosos análisis de la intencionalidad colectiva o más o menos “heterodoxos” resulten sus planteos para una “Filosofía de la Sociedad”, aquella filosofía fundada en el “nosotros” que Roig rastrea y desarrolla en el pensamiento latinoamericano no parece corresponder al examen de la colectividad o la comunidad intencional. Aunque este examen haya podido demostrar, y esté avanzando en demostraciones cada vez más sólidas de la existencia de pensamientos, emociones y acciones propiamente colectivas, sociales o comunes, la “nostreidad” como fundamento y proyecto de una –de otra- filosofía escapa a su atención y rebasa sus herramientas.

4. Pensamos: Terminar por empezar. Comenzar

Un poco más arriba corrimos el riesgo de sintetizar el desafío planteado por el pensamiento latinoamericano a la filosofía no sólo bajo la forma: “Nosotros:...”, sino con la ecuación “X: Nosotros”. Seguramente ahora pueda hacerse más claro el valor que le atribuimos. Tal ecuación resume también con exactitud y no por casualidad la propuesta de un libro relevante de Jean-Luc Nancy: *Être singulier pluriel* (1996). De hecho allí, desde las

primeras líneas el valor de X se explicita sin ambages, X= el ser, “el “singular plural” del ser” (*le «singulier pluriel» de l'être* (13)), lo cual corresponde a la “ambición” principal de ese trabajo: “rehacer toda la “filosofía primera”” (13), demostrando “la condición ontológica primordial del ser-con o del ser-(con)junto” (*la condition ontologique primordiale de l'être-avec ou de l'être-ensemble* (14)). Podría pensarse que llamar “nosotros” a “lo “singular plural”” o a “el “singular plural”” del ser es una solución interpretativa de nuestra cosecha o que postular la equivalencia entre “el ser-con o el ser-junto”, en cuanto “condición ontológica primordial”, y el “nosotros” es nuestra manera, más o menos sinecdóquica, de poner en contacto dos obras y dos problemáticas dispares, con el resultado, inquietante o sospechoso, de terminar afirmando que “nosotros” es el nombre del Ser, y que tal sería la proposición principal del pensamiento latinoamericano. Pero llamar “nosotros” al ser es una tesis de Nancy o, más precisamente, *la tesis de este libro, insistentemente y de múltiples maneras, como corresponde decirlo: “El ser no tiene sentido, sino serlo él mismo /sino que el ser mismo, el fenómeno del ser, es el sentido, que es por su parte su propia circulación. Y nosotros somos esta circulación” (« L'être n'a pas de sens, mais l'être lui-même, le phénomène de l'être, c'est le sens, qui est à son tour sa propre circulation - et nous sommes cette circulation »* (20)). *Nosotros* somos el ser mismo, el fenómeno del ser. Y “nosotros” es el ser del que se habla o que “se dice”, el decirse mismo del ser: “El sentido de ser no está, sin duda, jamás en lo que es dicho – en las significaciones-, sino, con toda seguridad, en el hecho de que “es hablado” en el sentido absoluto de la expresión. “Se habla”, “Eso habla” quiere decir “el ser es hablado”, es sentido (no tiene o produce sentido). Pero “se” o “eso” no es nunca otra cosa que *nosotros*” (*Le sens d'être n'est sans doute jamais dans ce qui est dit - dans les significations --, mais il est à coup sûr dans ceci, qu'« il est parlé» au sens absolu de l'expression. « On parle», « ça parle » veut dire « l'être est parlé », il est sens (et non pas il fait sens). Mais « on » ou « ça », ça n'est jamais que nous* (46-47)).

Nancy, con toda franqueza, admite que “la fuerza” para “ejecutar el tratado “de la esencia singular plural del ser””(13) le “faltaría”, pero lo que sí nos provee –lo que nos lleva por

nuestra parte a prestarle una atención especial a su trabajo- es la determinación ontológica del “ser-nosotros”, un tratado sobre lo que *es* “nosotros”. Con la misma franqueza de Nancy, nosotros tendríamos que confesar que, si bien esta ontología del “nosotros”, esta “filosofía primera” del “ser singular plural” que “nosotros” es y dice, explica la razón de nuestra atención, lo que aviva nuestro interés es la pregunta que Nancy deja en suspenso, o si se quiere, desliza como anuncio de un cierto porvenir filosófico. Una pregunta sorprendentemente parecida a la que nos ha guiado en nuestra exploración del Pensamiento latinoamericano y a la que tantea Roig al inicio de su *Teoría y crítica*: “¿Qué pasaría en filosofía si se descartara hablar del ser de otro modo que no fuera diciendo “nosotros” (...)? (*Que se passerait-il en philosophie s'il y devenait exclu de parler autrement de l'être qu'en disant «nous»*(...)? (46)). No hace falta decir que para Nancy esta obra representa un movimiento en dirección a ese acontecimiento, una exploración o, mejor, un ejercicio de esa filosofía que habría experimentado -a la que le habría “pasado”- esa “exclusión” de cualquier discurso sobre el ser en el que no se diga “nosotros”, o más precisamente, que no se diga diciendo “nosotros”.

En esta dirección, y aunque “la esencia singular plural del ser” rebase los límites de este tratado o supere las fuerzas de su autor, su punto cardinal, su objetivo constante, es explícito y no es menor: “el ser-con” (*l'être-avec*) o el “ser-(con)junto” (*l'être-ensemble*). Nancy, desde muy pronto, lo pondrá en otras palabras y condensará en una palabra –en la palabra “con” (*avec*, en el original francés)- la magnitud del problema: “el ser no puede *ser* más que siendo-los-unos-con-los-otros, circulando en el *con* y como el *con* de esta co-existencia singularmente plural” (*l'être ne peut être qu'étant-les-uns-avec-les-autres, circulant dans l'avec et comme l'avec de cette co-existence singulièrement plurielle* (21)). Se trata de una tesis ontológica radical: “siendo-los-unos-con-los-otros” es la primera condición para que el ser pueda *ser*. Y poder *ser* no es otra cosa que circular en el *con* y como el *con*. Pero el ser no es el “con” ni algún “con” eidético o trascendental que pudiera no estar –no ser- con la “co-existencia singularmente plural” del estar y del “ser-los-unos-con-los-otros”. En suma: el ser no es “con” ni es el “con” sino que

no puede *ser* sin el “con”, sin “ser-con”, el “con” que “nosotros” expresa, que “nosotros” dice y es. Que “nosotros” *expone* (“*expose*”, escribe Nancy):

Toutes les choses, tous les étants, tous les existants, les passés et les à-venir, les vivants et les morts, les inanimés, les pierres, les plantes, les clous, les dieux - et « les hommes », c'est-à-dire ceux qui exposent comme tels le partage et la circulation, en disant « nous », en *se disant nous* dans tous les sens possibles de cette expression, et en se disant nous pour la totalité de l'étant (21)

Para no confundir este trabajo sobre el “ser-(con)junto” o sobre lo que *es* “nosotros” con una metafísica del “con”, o de algún tipo de interrelación originaria, tal vez convenga situar o al menos resumir las coordenadas principales que el propio Nancy emplea como puntos de referencia de su trabajo. Por un lado, como la llama Nancy en la primera página de su libro, habría que “subrayar” (11) “la fecha” en que lo escribe, “este verano de 1995”, en el que “sólo se impone” una “enumeración de nombres propios” para “designar la tierra y los hombres”: “Bosnia Herzegovina, (...), Chechenia, (...), Ruanda, (...) Chiapas, Jihad islámica, (...) Hamas, (...) ETA militar (...), Afganistán, (...), Haití, (...), Sendero Luminoso (...)” (11). El repertorio, que nosotros acotamos de modo más o menos aleatorio y que también para Nancy sería “interminable”, pero que tendría al “nombre Sarajevo” como “nombre mártir” o “nombre testigo”, tiene un nombre preciso para Nancy: “tales somos nosotros, nosotros que se supone que deberíamos decir nosotros como si supiéramos lo que decimos y de lo que nosotros hablamos. Esta tierra es todo menos un reparto (*partage*) de humanidad, es un mundo que no llega a hacer mundo, un mundo mal de mundo (*en mal de monde*) y de sentido del mundo” (12). Por otro lado, este otro tratado de “filosofía primera”, este tratado con miras a otra “filosofía primera”, se sitúa –inmediatamente, diríamos– después de la que considera la “última filosofía primera” (45), es decir la ontología fundamental de Heidegger. Desde la primera nota, meridianamente, y en una inusual primera persona, Nancy lo aclara: “(...) me importa menos” “desarrollar” “un comentario de Heidegger” que “avanzar a partir de él y de algunos otros. Es decir, en el fondo, a partir de *nosotros*” (20).

El capítulo de cierre de esta obra de Nancy retoma este “a partir de *nosotros*” particular, es decir este preciso “después” de Heidegger, de modo nada menos que terminante: “La analítica existencial de *Ser y tiempo* es la empresa de la que todo el pensamiento ulterior sigue siendo tributario” (117). Lo cual “no significa que esta analítica sea definitiva”. Por un motivo *esencial* para Nancy y para nosotros, o más precisamente “co-esencial”: en ella “la analítica del *Mitsein* queda apenas esbozada, y subordinada, mientras que el rasgo del *Mitsein* se da como co-esencial al *Dasein*”(117). Esta analítica “co-existencial”, como la llama Nancy, que se habría “cerrado a su propia apertura”, tendría que ser “reabierto”, “forzada a un pasaje a través de su propia obstrucción”(117) en la que “el pueblo” y su “destino” cristalizaban el “repliegue” y “relleno” (*remplissage*) del “ser-con”. La índole “principal” e “inacabada” de la analítica del *Mitsein* no implica, por tanto, para Nancy, que haya que acabarla o volverla a su plaza de “principio”. No reconstruiremos aquí, ni intentaremos simularla, la fineza y la complejidad de la elaboración nancyana en torno a esta analítica ocluida de la “co-esencia”. Nos limitaremos a sintetizar sus conclusiones, partiendo de la que a nuestro juicio resume tanto a las demás como al principal problema que encontramos en prolongar (Nancy diría: “repassar el trazo del esbozo” (*repasser sur le trait de l'esquisse* (118)) la analítica del *Mitsein* en una ontología del “nosotros”. Se trata de la conclusión de que el “sí mismo”, el “Sí” (*le Soi*, en mayúsculas) “define el elemento en el cual “yo” y “tú” y “nosotros” y “ustedes” y “ellos” pueden tener lugar”(120). No hace falta advertir que “*Soi*” en boca, y particularmente en la pluma, de Nancy es algo más que el viejo “sí (mismo)” (*auton, ipso, Sich*, etc.) de la filosofía y que, en el fondo, indicar en lo más originario del “Sí” la estructura del “nosotros” resulte la operación más deconstructiva del mismo o del propio “Sí”, e incluso del “mismo-propio-Sí” y de todos sus posibles compuestos (“propio-sí-mismo”, etc.), pero, por no olvidar los términos de la pregunta de Nancy: ¿es esta deconstrucción del Sí lo único que “puede pasar en filosofía” al hablar del ser *en diciendo* —aquí el arcaísmo tiene todo el sentido— “nosotros”? Nancy mismo ofrece indicios numerosos de que, a pesar de que el trayecto desde el “Ser-

(con)junto” hasta el “Sí”-con (*Soi-avec*) sea la línea principal de su libro y la materia principal de sus esfuerzos, “nosotros” no es sólo el nombre más preciso para el “Ser” o para el “Sí”. El más evidente entre esos indicios es la frase final de todo el libro, separada por muy poco de aquella fina demostración de que la “estructura de Sí es estructura de con” (el “ser-con” no se añade al ser-ahí: sino que tanto ser ahí como ser con es hacer sentido; sin más, sin subsunción de ese sentido bajo ninguna otra verdad que la del con” (122)). En aquella frase conclusiva, “nosotros” deja de significar, según la analítica existencial o deconstructivamente, al ser: “ Nuestra comprensión (del sentido del ser) es una comprensión *que y porque* –en un solo trazo- nosotros la compartimos entre nosotros: entre todos nosotros, simultáneamente, todos, muertos y vivos y todos los entes” (*Notre compréhension (du sens de l'être) est une compréhension que et parce que - d'un même trait - nous la partageons entre nous: entre nous tous, simultanément, tous, morts et vivants et tous les étants*(122)).

En efecto, la recolección de indicios, como los hemos llamado, de que “nosotros” es *singular pluralmente* más de lo que es -i.e. más que “nosotros” y más que *lo que es-* nos llevaría a reescribir el libro de Nancy. Seguramente para llegar a este “nosotros” conclusivo; es decir para desembocar en la conclusión de que no habría ni inicio, ni origen, ni fundamento –de que en efecto no lo hay- sin “nosotros”. Porque el brillo, el potencial y la consistencia de este libro de Nancy consiste, sin vacilaciones, en demostrar que después Heidegger no habrá otra “filosofía primera” ni otro comienzo o recomienzo filosófico para los que el sentido del ser sea otra cosa que “nosotros”. Por decirlo en pocas palabras, este libro notable demuestra ontológicamente que la primera persona de la sintaxis existencial es la primera del singular plural; que nada ni nadie existe de otro modo que como “nosotros”.

Esta es la conclusión de esta obra de Nancy, después de Heidegger, como lo hemos dicho, e inmediatamente después, en la mera disposición del libro, de haber “re-trazado” su analítica co-existencial, pero es también un punto concluyente, para Nancy, de la historia y de la

historia del pensamiento occidental, y particularmente conclusivo en la historia de “lo que llamamos “sociedad”, “cifra de una ontología que queda por traer a la luz “*chiffre d'une ontologie qui reste à mettre au jour*(54)). Rousseau habría “presentido” tal ontología haciendo de su “contrato” no un “arreglo”, sino un “acontecimiento” –Nietzsche habría confirmado ese presentimiento al cambiar “tentativa” por “contrato”-; Marx la habría “discernido” “calificando al hombre en su proveniencia, su producción y su destinación” de “ser social”; y, finalmente, Heidegger la habría “designado” “planteando el “ser-con” como constitutivo del “ser-ahí”(54). No obstante, para Nancy, “ninguno ha tematizado radicalmente el *con* como el rasgo esencial del ser”, aunque “juntos y uno por uno” “nos han llevado al punto en el que no podemos más eludir” el hecho, el “reto” (*l'enjeu*), de “no pensar más”: “ni a partir de l(o) uno o de l(o) otro, ni a partir de su conjunto, comprendido él mismo, o bien como el/lo Uno o bien como el/lo Otro, sino pensar absolutamente y sin reservas a partir del *con* en cuanto la propiedad de esencia de un el ser que no es más que el/lo uno-con-el/lo-otro” (54). Nos habrían llevado a este punto, habríamos llegado, también, al punto en el que “el ser en cuanto ser-con *ya no* podría quizás decirse en la tercera persona del “es” o del “hay” (*l'être en tant que l'être-avec ne pourrait peut-être plus se dire à la troisième personne du « il est » ou du « il y a »* (53. El subrayado es nuestro)). Ya tampoco, ya no más de:

““Es” y por lo tanto ya no más [d]el “yo soy” subyacente a la enunciación del “es”. Habría más bien que pensar la tercera persona del singular como si fuera en verdad la primera. Así se convierte entonces en la primera persona del plural (*Elle devient alors la première personne du pluriel*). El ser sólo podría decirse de esta manera singular : “nosotros somos” (*L'être ne pourrait se dire que de cette manière singulière: « nous sommes »*). La verdad de *ego sum* es un *nos sumus* y este “nosotros” se enuncia de los hombres por y para todos los entes con los que “nosotros” somos [y estamos] (*s'énonce des hommes pour tous les étants avec qui « nous » sommes*) por y para toda la existencia en cuanto ser-esencialmente-con, en cuanto ser cuya esencia es el con” (53).

Pensar la tercera como si en verdad fuera la primera persona: devenir “nosotros”: pensar el ser-con. He aquí el “derrocamiento” o la “inversión” (*le renversement*) del “orden de la exposición ontológica”(51) que Nancy presenta como “propuesta”, general y “primera” de

su libro: “*Ego sum=ego cum*” (51) y que, además de “propuesta” entraña el develamiento, la “traída a la luz” (*mettre au jour*), de “una fuente (*ressource*) más o menos oscuramente presente en toda la historia de la filosofía” (51): “la “ciudad” no es de entrada una forma de institución política, sino que es primero el ser-con *como tal*. La filosofía es en suma el pensamiento del ser-con y por ello es también el pensar-con como tal” (*la “cité” n’est pas d’abord une forme d’institution politique, elle est d’abord l’être-avec comme tel. La philosophie est en somme la pensée de l’être-avec, et pour cela elle est aussi le penser-avec comme tel* (51)).

Si al comienzo de esta obra, en palabras de Nancy, ““nosotros” dice –y nosotros decimos– el único acontecimiento cuya unicidad y unidad consisten en la multiplicidad”(23), al final “nosotros” se revela como inversión ontológica y como iluminación de una fuente “oscuramente presente”; “toda la historia de la filosofía” terminaría, o bien “derrocada” o bien “traída a la luz”, por decir “nosotros”. Después de todo, después de todas las filosofías y de las “filosofías primeras”, la filosofía habría llegado al punto en que “en suma”, en cuanto “pensamiento del ser-con”, no podría tener una forma distinta de la del recomienzo, a partir de aquella “comprensión nuestra *que y porque* compartida entre “nosotros””(123) afirmada, y efectivamente lanzada hacia el porvenir, en la última frase del libro. Jean-Luc Nancy acta el fin, o más exactamente, la retirada –el retras/z o como habría que escribir para traducir *retrait*– no sólo de “lo político” (cf. 57 y el título de su conocido ensayo de 1983, con Lacoue-Labarthe), sino de la filosofía, ya no del “ser” o del “Ser”, sino del “es” o del “hay”. El tiempo de la tercera persona filosófica (y de la primera que le subyace) habría llegado a su fin, o mejor, habría encontrado, por fin, su conclusión: el “nosotros” que Nancy trae finalmente a la luz.

Ante aquella inmensa pregunta acerca de lo que “le sucedería” a la filosofía si sólo se pudiera hablar de lo que es en diciendo “nosotros”, *Ser singular plural*, de Nancy, respondería que ese “nosotros” es justamente lo que ella habría terminado por empezar a pensar. Y en ello

estribaría el valor concluyente o conclusivo de tal “nosotros”, del “nosotros” *comme tel*, como “ser-(con)junto”, según la notación de Nancy en pasajes decisivos.

Pero *terminar por empezar a pensar* o ser ese algo o alguien en que se termina por empezar a pensar no es lo mismo que empezar a pensar ni, tampoco, ser el alguien que empieza a pensar. El recomienzo filosófico que Nancy avizora en la “enunciación” de un “*nos sumus*” “por y para todos los entes con los que “nosotros” somos [y estamos]”(51) es, como lo exhibe su demostración en cuanto conclusión, una especie de desenlace necesario en la historia de la filosofía, pero también es, como él mismo lo deja ver bajo la cautela de una pregunta, un “acontecimiento” al que, como inicio o comienzo, habría que referirse con la distancia del condicional (*Que se passerait-il en philosophie?...*). La necesidad de este comienzo, la experiencia de no tener otro “punto de partida”, como bien lo vio Arturo Andrés Roig, que “nosotros”, que esos “nosotros” de Martí, de Bolívar, de Bilbao, pero también estos “nosotros” de Schmid, de Heidegger y de Nancy, no ha sido ni satisfecha ni superada. Quizás tampoco, en sentidos de la universalidad, de la diversidad, de la singularidad y de la pluralidad que hemos empezado a entrever, haya dejado de ser universalmente, diversamente, singularmente y pluralmente latinoamericana. Muy seguramente esa otra “filosofía primera”, proferida y expuesta por “todos los existentes (...) los vivientes y los muertos, los inanimados, las piedras, las plantas, los clavos, los dioses, y “los hombres””(21), que habría terminado por empezar después de Heidegger, ya habría empezado, no habría dejado de empezar a empezar, y a recomenzar, en el Pensamiento Latinoamericano y en los proyectos latinoamericanos de (empezar a) pensar. Y no dejaría de estar haciéndolo. Quizás este de hoy sea el momento en que el *terminar por empezar a pensar* como “nosotros” de Nancy y el “comenzar” de Roig se estén encontrando en una oportunidad imprevista.

CAPÍTULO SÉPTIMO: CONDICIONES PARA DECIR “NOSOTROS”

1. Transformación nuestroamericana

El proyecto, y el ímpetu, del pensamiento latinoamericano de fundar una filosofía en la concepción y expresión de un “nosotros” desemboca -o atraviesa, puesto que ni es la única ni creemos que haya llegado allí a su fin- en una formulación manifiesta: en lugar de una “filosofía latinoamericana” eventualmente “nuestra”, gracias a la superación o a la crítica de las formas típicas de subjetividad, o a la creación o al rescate de modos de comunidad y de pluralidad más propios o precisos, habría que dar lugar a un “filosofar nuestroamericano”¹. Horacio Cerutti Guldberg, a quien se le atribuye no tanto la acuñación del célebre topónimo “Nuestra América” –o utopónimo, habría que decir tomando en cuenta lo esencial de su propia propuesta-, sino de sus derivados: “nuestroamericano”, “Nuestramericana”, etc, como atributos de un pensamiento o filosofía, propone una nueva relación, no sólo sintáctica, entre América, la filosofía y el “nosotros” o lo “nuestro”.

El filósofo argentino parte en su revisión de la “tradicción nuestroamericanista en filosofía” (2000 41) de lo que podría entenderse forzosamente o como truísmo o como vaguedad: “Cuando uno revisa la producción filosófica de nuestra América se topa con el objetivo permanentemente reiterado de que se debe pensar la realidad. Ésta es una de las constantes o invariantes que más resaltan en esta tradición”. (41) El “objetivo” o, mejor, el “deber” convertido en objetivo, de “pensar en la realidad” constituiría una señal distintiva de una tradición filosófica: la “nuestroamericana”. Cerutti, como cualquier filósofo, no ignora que “pensar la realidad” podría entenderse o bien como la meta de la institución filosófica misma

¹ El mismo Cerutti (2002), bajo un título de apariencia provocadora -“Filosofar nuestroamericano (¿filosofía en sentido estricto o mera aplicación práctica?)”- deja ver que la de latinoamérica por “nuestroamérica” lleva aparejada como transformación la de la filosofía en “filosofar”; ambas articuladas o fundamentadas por la misma transformación, es decir, como veremos, por la *praxis*.

(al menos desde el momento ateniense desde el que la verdad de cualquier *logos* reposa en la coordinación del decir con *lo que es*) o bien como la descripción más sumaria de lo que la crítica filosófica advierte que habría que privarse de pretender (la ilusión de acceder por algún camino a la Cosa Misma o a la Cosa en Sí). Y aun así, Cerutti dedica casi toda su obra y muy particularmente este libro a la demostración de que no hay filosofía, sino “filosofar nuestroamericano”, cuando se piensa no en el Ser, el Cosmos, el Mundo, la Historia, el Espíritu o el Sentido, sino en la “realidad”. “*Pensar la realidad* no es una propuesta mía. La recibimos de nuestra misma historia de la filosofía como una tarea retomada constantemente por la larga tradición del pensamiento nuestroamericano. A partir del precolombino y hasta la actualidad, la consigna es renovada una y otra vez para exhibirse como un lema distintivo de aquellos que se esforzaron por realizar el programa” (48. Subrayado en el original). Si bien la “consigna” de pensar la realidad en un primer momento es “entendida como un modo de avanzar en la emancipación de la conciencia latinoamericana frente a toda otra forma de conciencia” (44), es decir, como gesto liberación –por lo que inmediatamente Cerutti se pregunta: “¿Cómo, si no, valorar los esfuerzos de Simón Bolívar? (...) (44)- ahora, como “lema distintivo”, “pensar la realidad” se revela como una “tarea retomada” y por retomar, como un “programa” por “realizar” ya desde el pensamiento “precolombino y hasta la actualidad”. Desde antes de constituir un avance emancipatorio, desde antes de impulsar la “conciencia latinoamericana” en una dirección propia y libre de “toda otra forma de conciencia”, “pensar la realidad” ya sería la consigna de un programa de pensamiento nuestroamericano. La filosofía latinoamericana, desde el siglo XIX hasta bien entrado el XX, habría respondido al “requisito” de la organización de los estados nacionales y a la concomitante necesidad de formación vertical de la ciudadanía “haciendo referencia” a la “realidad”, pero, para Cerutti, por fortuna, “esta realidad terca, arisca [...] no se dejó atrapar fácilmente y menos encajonar en marcos mentales elaborados para dar cuenta de otras realidades” (49). Esta “terca” y “arisca” realidad, y no la otra, referencial para la Escuela y la

Nación, es la que el “filosofar de nuestra América” no habría dejado de pensar. Aunque no sea referente para el pensamiento, es y ha sido una realidad por pensar, “a pensar”, en palabras de Cerutti. Es una “porción de realidad que, sin desgajarse del todo, permite captarlo en su mayor plenitud. Se trata específica y prevalentemente de la realidad social, histórica, cultural y política, que es, en suma, una realidad sola con diferentes facetas, por así decirlo, una realidad de ser y espacio-tiempo, la realidad histórica” (50).

Parece ahora casi natural, e imprescindible, que sea Arturo Andrés Roig quien escriba el prólogo para este libro de quien frecuentemente se declara como su discípulo. El filósofo del “a priori histórico” del “nosotros” filosófico latinoamericano entregaría el testimonio, en una suerte de sucesión, al del “filosofar nuestroamericano” de la “realidad histórica”. Pero a pesar de las cercanas y expresas coincidencias en lo que ambos entienden por “pensamiento latinoamericano” y “pensamiento nuestroamericano” y más allá del interés que reviste una discriminación minuciosa de lo que, por resumir, “realidad”, “histórico” y “social” recubren en Roig y en Cerutti, la realidad que para este último persiste como objetivo del pensamiento de “nuestra América” es la “realidad histórica” sólo durante una frase. Esta realidad parcial, esta porción del “todo” que permite captar ya no su totalidad sino su “plenitud”, es caracterizada, después de sólo una oración, ya no como “histórica” sino como “cotidiana”, como “la del mundo de todos los días” (50). Aquella “realidad de ser y espacio-tiempo”, esta del “mundo de todos los días”, habría sido, desde tiempos “precolombinos”, la realidad “arisca” que el “filosofar nuestroamericano” no habría dejado de pensar y de tener que pensar. Distinguido eminentemente como pensamiento de la realidad, el “nuestroamericano” retomaría en cada uno de sus recomienzos la “cotidianidad” como su objetivo principal; el “filosofar de nuestra América” sería, en esencia, el pensamiento de una “microrrealidad” (50). Por oposición a las “macrodecisiones”, principalmente de la economía, tomadas “sin consultar a los afectados y sin consideración a las consecuencias en esa realidad del ser humano que vive todos los días” (50-51), es la “microrrealidad” del “ser humano de la calle,

de cada uno/a de nosotros/as en tanto sujetos sujetos/as y soportes de la vida social” (51), su -o más precisamente “nuestra”- “cotidianidad”, el “ámbito de experiencias a ser elaboradas por la filosofía” (51).

Lo “histórico”, que como ya sabemos bien compendia tanto los reclamos más categóricos de Roig frente a la tradición filosófica moderna como los objetivos, para él, más importantes de un pensamiento latinoamericano fundado en una conciencia del “nosotros”, deja de constituir un “a priori” para instituirse, ahora en Cerutti, en “realidad”. Realidad ya no “histórica”, sino “arisca”, “mundana” y “cotidiana”: “microrreal”. Esa realidad –establece Cerutti- “no se consume en lo que es ni menos en lo sido. Tiene que ver con lo que está siendo y todavía no es, pero puede ser” (52). Lejos, entonces, de su maestro Arturo Andrés Roig, de su Hegel (y contra Hegel), Cerutti prescribe el gesto de mostrarle la espalda filosófica a “lo que es y a lo que ha sido”, para mirar, oír, –y seguramente oler- de modo muy kuscheano el “estar siendo” constitutivo de esa “microrrealidad”, compuesta también por lo que “puede ser”. Entre la “fagocitación” propia del “estar siendo” kuscheano y lo “poético”, que acompaña esencialmente desde Aristóteles al régimen ontológico de “lo que puede ser”, Cerutti discierne el ámbito de “los ideales”, de los “deseos y anhelos”, que hacen parte de aquella microrrealidad a título de “pretensión de ser” (52), que impele la realidad a “moverse” y a abrir espacio en sí misma para lo que él mismo llama “tensión utópica”. Por decirlo en una sola palabra, esta “realidad” sería estrictamente ajena y esencialmente opuesta a lo “dado”, a cualquier tipo de primacía, privilegio o prioridad con respecto a la “actividad filosófica”. Cerutti resumirá: “la *realidad* a pensar no tiene limitaciones” (54). Pero aun siendo “ilimitada”, ni esta “realidad”, la cotidiana, la “microrrealidad”, ni la “arisca”, ni ninguna otra, habrían hasta el momento acogido o dado lugar siquiera a la “realización efectiva” del lema de “pensar la realidad”, distintivo del pensar latinoamericano.

A pesar de su apelación constante, “tan típica de la tradición latinoamericanista”, a pensar la realidad, este objetivo, “constantemente reiterado” (54), ni se habría cumplido y ni siquiera habría una “respuesta explícita” a la pregunta de cómo hacerlo (55). Sobra de decir que Cerutti entiende, si no cumplir por primera vez ese propósito secular, sí, al menos, responder a esta última pregunta. Quizá no sobre decir que, a nuestro juicio, la suya tampoco es una respuesta satisfactoria, por razones que nada tienen que ver con la solvencia demostrativa o con la robustez argumentativa de su trabajo. Si este libro podría resumirse como el itinerario que va desde la pregunta “¿Cómo se piensa la realidad?”(55) a la respuesta: transformándola (utópicamente) (163, 169), es comprensible, y en el fondo forzoso, como lo supo Marx desde cuando dio por primera vez esta respuesta, que el pensar y sobre todo su “cómo” hayan dejado de ser pertinentes tan pronto como la transformación, y no la realidad, constituye “lo real” para el pensamiento filosófico. Como en aquella célebre paradoja de Zenón, la flecha del pensamiento no dejaría de no llegar a una realidad a la que *realmente* transformaría en lugar de llegar. Cerutti, sin embargo, declara que a pesar de ser la misma, su respuesta ni es marxista ni deriva de Marx, sino que delataría unas “familiaridades” que “sería deseable” “no enmarcar en los códigos de la tradición marxista”(163). No es “temor” de ser “asimilado” o “identificado” (163) con Marx, aclara; de lo que se trata es de impedir que el marxismo opaque la claridad con que este “pensar para transformar” está “asociado” con la “tradición del pensamiento nuestroamericano”(164). Aunque por desgracia Cerutti no se detenga en la cuestión, para precipitarse hacia el abismal dilema de si “¿la realidad se aprehende o se construye?” (165), la relación entre marxismo y pensamiento nuestroamericano, pero sobre todo entre pensamiento, (realidad), y transformación queda allí suspendida, bajo la forma de una alternativa singular: al lado, quizás un poco detrás , pero ciertamente nunca en contra ni después de aquel linaje marxista del pensamiento como transformación, habría otra tradición, tanto o más larga y tan consecuente como la derivada del Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, que no habría cesado o no habría dejado de buscar el modo de pensar para transformar, o,

para estrechar el paralelismo, de practicar el pensamiento en cuanto transformación de la realidad.

Cerutti quiere cerrarle el paso a cualquier duda: “Para decirlo de una vez, la dimensión pragmática o praxica de esta tradición es una constante o *leit motiv* generalizado” (164). “Esta tradición”, obviamente, es la del “pensamiento nuestroamericano”, y su rasgo distintivo, su tema recurrente y común sería marxista, ya no *avant la lettre*, sino más allá e incluso antes de la lección de Marx. Sin perjuicio del interés y de los abundantísimos materiales que permitirían o que exigirían –y que en efecto han suscitado desde hace mucho tiempo²– estudios pormenorizados al respecto, nuestra lectura de Cerutti nos conduce a intuir que la relación entre marxismo y Pensamiento Latinoamericano no es la de Marx *en* Latinoamérica, la de la potencia generadora o creativa y la de su lugar de aplicación o de ejecución, sino la de un paralelismo o coincidencia, relativamente inadvertida, y rápidamente despachada por Cerutti, entre una concepción materio-dialéctica de la transformación de lo real y otra, “nuestroamericana”, que habría que empezar a reconocer, a poner en práctica y a recibir como tradición, unificada por su carácter “práxico o pragmático” (dirá Cerutti), y ante todo por sus miras transformadoras. Habría, en resumen, otra historia del pensamiento, en

² A nuestro juicio, José Carlos Mariátegui y, en particular el hito de sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (2007), constituye el punto de referencia principal de al menos tres niveles de análisis de la cuestión del marxismo y del pensamiento latinoamericano. Primero, y más evidente, el de uno de los más tempranos (1928) y más sólidos de los trabajos de puesta en acción de las categorías marxianas en la latinoamericana como realidad particular. Segundo, el del ejemplo más destacado (y complejo) del diálogo entre un proyecto de pensamiento (crítico) propiamente latinoamericano con el pensamiento de Marx. Y tercero, como evidencia de la *necesidad* postulada por Mariátegui y discutida, más o menos explícitamente y sin cesar, después de él de poner en práctica –y ante todo a prueba como “socialismo indoamericano”– lo latinoamericano del pensamiento en función de su potencial revolucionario o liberador. Estos tres niveles no sólo permitirían, apenas, organizar la abultadísima bibliografía dedicada sólo al trabajo de Mariátegui, sino trazar ejes de continuidad de discusiones, en este momento nada menos que inabarcables, entre las que nos limitamos a señalar los trabajos de Dussel, E. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990) y de Anibal Quijano, *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*. (1981). Una presentación panorámica todavía aprovechable de este tema puede encontrarse en Michael Lówy, *Le marxisme en Amérique Latine de 1909 à nos jours. Anthologie*. (1980).

“Nuestroamérica”, otra historia y otro devenir del pensar como transformación ya no de la “realidad”, sino de la “microrrealidad”; ya no en la “Historia”, sino en “la cotidianidad”.

Para retomar: la nuestroamericana sería reconocible como filosofía y como tradición filosófica en razón de un “lema” omnipresente en cada uno de sus momentos, el de “Pensar la realidad”, que comprendería, o que se desplegaría, según Cerutti, en el “*leitmotiv*” de “pensar la realidad para transformarla”. A partir de esta hipótesis valiosa, Cerutti avanza en el que aparece entonces como su principal interés: el de oír aquel lema, el de corresponder a ese leitmotiv, el de entroncar su trabajo en la tradición “nuestroamericana”, proponiendo pensar la realidad para transformarla en “utopía”. Resumimos, y simplificamos, desde luego. Son muchas las precauciones semánticas, las declaraciones de intención y los contrastes con algunas apariciones de lo más difundido (y vago) de la noción de la “utopía”, pero en ningún caso se lee “utópico” o “utopía” en la pluma de Cerutti sin que pueda dejar de entenderse “anhelo”, “proyecto”, “deseo”, “soñar despierto”, “ideal” (52) y un etcétera ilimitado. En una palabra: sin que sea concebible o al menos perceptible una “utopía” que sea algo más que algún irreal, o más precisamente *cualquier* irreal. Por este motivo y sin despreciar el valor de “los futuros solidarios” o “futuros más acogedores” (49) en los que se transcribe (también) “lo utópico” en Cerutti, nos detendremos en un irreal determinado; de hecho, en el primero al que alude el argentino especificando las “porciones” y los “límites de la realidad” (165), y el más determinante tanto en la denominación “pensar nuestroamericano” como en la formación de su lema o tarea distintivos: el irreal de la ficción.

2. Una fuente de lo nuestro

En otro libro, *Doscientos años de pensamiento nuestroamericano* (2011), Cerutti explica que la fuente tanto del adjetivo “nuestroamericano” como del ideal unificador y emancipador que califica es la “noción” (12) de “Nuestra” aplicada por José Martí a América. Cerutti no es el

primer filósofo latinoamericano o latinoamericanista en señalar a la obra (y a la vida) de Martí como uno de los hitos señeros en la historia de la reflexión y de la acción suramericanas en pos de un “pensamiento propio” y, especialmente, en el delineamiento de la imagen de lo que debe ser un pensador de América del Sur³. Tampoco, desde luego, es el primero en destacar a *Nuestra América* como texto seminal o cardinal, del que se deriva un linaje de pensamiento latinoamericano *qua* revolucionario y al que habría que volver no tanto para orientarse como para “surearse” (13). Es cierto que este ensayo de 1891, publicado en *La Revista ilustrada de Nueva York*, termina por situarse al Sur, por localizar a la primero “Madre”, después “nuestra”, y finalmente “nueva” América en las tierras y mares “del Bravo a Magallanes” (Martí 2002 22). Al sur, obviamente, de Estados Unidos, pero, más precisamente, en el “peligro mayor” de su “desdén” (“El desdén del vecino formidable que no la conoce es el peligro mayor de nuestra América” (21)). En esta edición crítica, Cintio Vitier anota que “por necesaria cautela política” (28n44), Martí no podía explayarse en este “desdén” del “pueblo rubio del continente” hacia “nuestra América”; “en silencio ha tenido que ser”, confesaba con resignación Martí al referirse a la denuncia de esa amenaza acechante, la de unos Estados Unidos que “por ignorancia llegaría, tal vez, a poner en ella [América del Sur] la codicia” (21). No hace falta subrayar ni el condicional ni el optimista “tal vez” de Martí para entender hasta dónde llegó su “cautela”. Y su clarividencia. Pero, aunque muchos de los escritos martianos y el final de este ensayo giren o zigzagueen en torno al “peligro mayor” que EE.UU encarnaba para la Latinoamérica de entonces, *Nuestra América* no se agota en dar una voz de alarma. Ateniéndonos a una larga y consistente tradición que

³ Yamandú Acosta (2012), además de dedicarle todo un libro a este breve texto martiano, recuerda, primero: “Así como Fidel Castro identificó a Martí como autor intelectual del asalto al Cuartel Moncada el 26 de julio de 1953 (...)” (92) y, segundo: “No obstante “Nuestra América” alumbra en Nueva York, “nuestra América” como idea y como expresión tiene una trayectoria anterior en su pensamiento. Como expresión aparece por primera vez en un texto publicado en México en 1875, cuando Martí contaba con veintidós años cumplidos y en el marco de sus reflexiones sobre identidad cultural en la relación entre Europa y América Latina, escribió: “Si Europa fuera el cerebro, nuestra América sería el corazón” (92).

antecede y que va más allá de Horacio Cerutti, hay que reconocer en aquellas pocas páginas el punto de emergencia del “nosotros” particular de “Nuestra América”.

Nuestra América es la tierra de un nosotros “natural”, o para ir menos rápido: América es “nuestra” en la medida en que es “natural”. Esta, la tesis nuclear del ensayo –y plausiblemente de la obra martiana- merece un poco de detenimiento. En *Nuestra América*, lo primero “natural” es el “hombre”, el “hombre que ha vencido [a]l libro importado” (17). El díptico clásico que solía oponer el “hombre natural” al “letrado artificial” no enfrenta aquí al “civilizado” con el “bárbaro” –o al “salvaje”-, sino al “criollo exótico” con el “mestizo autóctono”, así como el “gobierno” –figura por antonomasia del *thesei-* ni trasciende ni se contrapone a la inveterada naturalidad del *physei*: “El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país” (17). Uno de los pasajes más reconocidos de este texto, al punto de ser recordado de memoria por varias generaciones de escolares latinoamericanos, es particularmente explícito acerca de lo “nuestro” de “nuestra América” y a propósito de la naturaleza aquella naturalidad: “Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria (...) Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas” (18)”. Lo natural suramericano, la naturalidad de su “hombre” y de “sus pueblos”, y aquello que Martí escribe a menudo como “Naturaleza”, con mayúscula, dependerá de un injerto; necesita del mundo injertado en lo “nuestro” como “tronco”. El tópico y el tropo, llamémosle “animal”, del cruce, del mestizaje, recurrente y central en la saga de reflexiones sobre América y el latinoamericanismo, así como otros símiles o alegorías tales como el “trasplante”, el “transtierro”, más “vegetales”, típicos a la hora de ilustrar los vínculos entre Viejo y Nuevo Mundo, desaparecen, por decirlo así, en el injerto. Desaparece la copula del uno y el otro; desaparece en enraizamiento de lo uno *en* lo otro. La relación y la historia –pues no hay que olvidar que el asunto principal para Martí en este texto es el advenimiento de otro tiempo, “estos tiempos reales” en los que “le está naciendo a América el hombre real”(19)- de y entre principio, raíz, cuerpo, extensión, tronco,

suelo, etc. se transforma, es decir, se metamorfosea y metaboliza, en el sentido estudiado en nuestro capítulo quinto. “Le está naciendo”: una forma verbal, con un “aspecto” como decían las viejas gramáticas, “acontecimental” si se quiere, particular en español, que no sólo complejiza el nexo entre, “perfección” e “imperfección”, acción y pasión, sujeto y objeto, sino que pone en suspenso la naturalidad misma del nacer⁴. Como el injerto, como un injerto, como los injertos. “Le está naciendo” el “hombre” a América, no está naciendo en ella o por ella; tampoco ella lo hace nacer, ni alberga, ni produce su nacimiento. Le está naciendo como le está naciendo el injerto a lo injertado, es decir, como le está naciendo lo injertado a su injerto.

Esta, como decíamos, es seguramente una de las frases más memorables de *Nuestra América*: “Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria.” El tajante *principium tertii exclusi* recomendaría diferenciar una Grecia de otra que, simplemente, no lo es. Pero Martí no presenta simplemente la opción entre una y otra. O mejor: entre la una y la otra, o más allá de la una y de la otra, entre la Grecia y la no-Grecia –entre la de “los arcontes” o la de “los incas”, como escribiera un poco antes-, o más allá de la opción entre una Grecia y una Grecia’ (entre Grecia y Grecia prima), habría una Grecia “necesaria”: una Grecia nuestra. Una Grecia que no sea ni la no-Grecia ni Grecia, una Grecia que *nos* sea Grecia. Entre la una y la otra, la nuestra; entre lo uno y lo otro, el “nosotros”. No un cruce

⁴ Michael Marder, en la introducción, o más precisamente en el punto cero, de un libro titulado *Injertos, escritos sobre las plantas* (2019), además de precisar que el injerto “desestima la posibilidad de una relación entre dos singularidades, a través de las cuales ambas se transforman hasta resultar irreconocibles y sobrepasan las categorías (...) en l[a]s que nuestro pensamiento está acostumbrado a agruparlos”(18-19), también puntualiza: “y los injertos ocurren”. Suceden “en el espacio intermedio donde anteriormente formas de pensamiento insospechadas finalmente cobran vida.” (21) Así como retomamos este rasgo “acontecimental” del injerto del trabajo de Marder, retomamos y destacamos también como esencial –compartiendo con él el peso de esta palabra- el nexo entre Naturaleza y nacimiento. Su libro *The Phoenix Complex. A Philosophy of Nature*. (2023) , además de un tratado sobre el Fénix, sus figuraciones variadas y lo que él postula como su “complejo”, es en el fondo, como lo sugiere su subtítulo, un tratado sobre la Naturaleza en cuanto aquello que nace, y, por lo tanto, una filosofía del nacimiento (y de la muerte) (“If death is the contrary of a beginning of life and of life as a whole, is that because life is always at its beginning (which is also an unsurpassable middle), born or reborn from itself as much as from its other?”) (xiv). Es a esta relación entre naturaleza, naturalidad y natalidad a la que nos hemos venido refiriendo.

greco-americano, ni un trasplante de lo griego a otro o nuevo suelo, sino un injerto, un *tertium datur* efectivo, es decir productivo, modulado por lo “nuestro”, un injerto nuestrogreco-nuestroamericano. Así, aquello que se asemejaba tanto a una exigencia pasablemente chauvinista, según la cual lo “nuestro” “ha de ser el tronco”, empieza a poder leerse de otro modo: “Nuestra América” es “nuestra Grecia” es “nuestro Tawantinsuyu”, por limitarnos a esa única frase. Para que la anterior fórmula, de resonancias anafóricas y quizás líricas, no nos ensordezca con la extrañeza de su triple cópula –de su no-cópula o de su no-predicación–, habría que aclarar: lo que intenta transcribir no es cierto malfuncionamiento del “es” o de sus predicados, sino, antes bien, la singular operación de lo “nuestro” en América, que Martí explora en su ensayo y que nos lleva a nosotros a preguntarnos, para no limitarnos a rendir el testimonio sintáctico de una (no)oración semejante, ¿sería “nosotros”, y no sólo “Nuestra América” o “nuestra Grecia”, en contra de la intuición semántica, la instancia de enunciación no del “yo+otros”, sino el pronombre, la voz o la persona, del “tercero excluido”?, ¿De quien (de quienes) en efecto habla sin alternativa y sin optar entre lo uno y/o lo otro, o, quizás, de un “tercero excluido” ya no excluido lógicamente, sino producido y productor de identidades irreductibles al régimen categorial; ya no dicho, sino diciente?. O en otras palabras: ¿este funcionamiento o esta producción, llamémosla “injertiva”, del influyente “nosotros” de Martí no habría rebasado los límites estrictos de ese ensayo y de su obra, para surgir, brotar y subvertir no sólo las reflexiones sobre América, su identidad y su pensamiento, sino, también, lo que fuera de la tradición “nuestroamericana” o latinoamericana, debe empezar a pensarse ya entenderse tanto por “nuestra Grecia” como por “nosotros”⁵?

⁵ El colosal problema de decir “nuestra Grecia” en filosofía es, por supuesto, inabarcable. De hecho, casi agradecemos que Martí nos permita mencionarlo apenas en una nota al pie, al haberse referido a ella sin relacionarla con la cuestión de “nuestra filosofía” o del pensamiento filosófico. Porque, de lo contrario, cómo no hubiéramos tenido abordar frontalmente la pregunta: ¿hay algún “nosotros” filosófico de cualquier forma o en cualquier grado que no sea, inevitablemente, griego; o algún “nuestro” en filosofía que pueda deshacerse, “desapropiarse”, de lo propia o particularmente griego de lo filosófico?. Por enfrentar semejante cuestión destacando los términos en que nos hemos venido concentrando (“lo nuestro”, “nosotros”), y porque a nuestro juicio son particularmente agudos a la hora de presentar la complejidad y la importancia del tema, nos limitamos a remitir al invaluable título, coordinado por Barbara

3. (A)modernidad y nosotros

Ya desde comienzos de la década de los noventa del siglo pasado, Bruno Latour constataba, sin echar mano del latín o de recurrir directamente a la lógica, la actividad irrefrenable, “rebelde” (le gustaría leer a Martí), de la “proliferación”, o más precisamente, de la “invasión de otro “tercero”. De otro “tercero” otro que se “mezcla” o se injerta en un “nosotros”, en el que nos dice, en el caso de Latour, que “nosotros nunca hemos sido modernos”. “Digamos entonces que los modernos se han desmoronado (*ont craqué*). Su Constitución podía absorber algunos contraejemplos, algunas excepciones, de los que incluso se nutría (*elle s'en nourrissait même*); pero ella ya no puede nada cuando las excepciones proliferan, cuando el tercer estado de las cosas y el tercer mundo (*le tiers état des choses et le tiers monde*) se mezclan para invadir en muchedumbre todas sus asambleas.”(1997 73). Poco antes, Latour había diagnosticado: “El tercer estado [o el estado tercero] (*Le tiers état*) termina por ser demasiado numeroso para sentirse fielmente representado por el orden de los objetos o por el de los sujetos”(72). Antes de adentrarnos en esta obra latouriana ya clásica, y en su crucial manera de interrogar los límites de este “nosotros” (*nous*) que (des)aparece con la “dimensión moderna”, no olvidemos que es justamente la “modernidad” la clave interpretativa utilizada por una importante tradición hermenéutica para poner de relieve el contexto y, aún más, el potencial revolucionario de la *Nuestra América* de Martí.

Por economía, entre los nombres de Arturo A. Roig y de Raúl Fornet-Betancourt, entre otros, nos concentraremos en el del filósofo uruguayo Yamandú Acosta, por lo explícito de su propuesta y por la importancia que le concede a lo que por nuestra parte hemos subrayado.

Cassin (1992). Y, entre esta antología, en la que no hay texto de poco valor, dirigimos especialmente la atención a la contribución de Jacques Derrida, justamente titulada: “Nous autres Grecs” (1992 251-276). Menos directamente, pues allí la reflexión se amplía desde lo “nuestro” a la Filosofía y a Occidente, *La réponse d’Ulysse. Et autres textes sur l’Occident* (2012), de Philippe Lacoue-Labarthe, sigue siendo al respecto un punto de referencia importante.

Para él aquel injerto martiano del “mundo” en el “tronco” de lo “nuestro” no es otro que el de la modernidad en Latinoamérica. Durante tres cuartas partes de su libro *Reflexiones desde “Nuestra América”*, Acosta identifica en aquel pasaje la declaración metafórica de “la vocación moderna de insertarse en los procesos de la modernidad objetivada en la pretensión de autonomía”(95). En la última parte, sin embargo, Acosta se corrige: “sin entrar en contradicción con nuestras anteriores apreciaciones, introducimos el concepto de “transmodernidad (...) Nuestra actual apreciación radicaliza la anterior por visualizar “transmodernidad” donde antes veíamos “modernidad”” (95). La transmodernidad que descubre entonces Acosta, casi al final de su libro, es, desde luego, la “transmodernidad” - tan recordada como poco analizada y aprovechada- de Enrique Dussel. Vale la pena recordarlo: más que contra- o post- moderno, el gesto de pensamiento necesario con respecto a la Modernidad para el argentino será “transmoderno” y consistirá en “negar la negación del *mito de la Modernidad*”, es decir en reversar su “inocencia”, y en mostrar su “otra cara”: “el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas”⁶. Estamos de acuerdo con Acosta en que el injerto previsto por Martí es más “transmoderno” que moderno, como, entre varias otras cosas, queda claro que aquel celeberrimo “aldeano vanidoso” de la primera frase no sólo anticipa y problematiza la también célebre “aldea global” (*Global Village*) que McLuhan asignó como morada a la Modernidad, y como queda claro que la categórica declaración martiana de la inexistencias de las razas (“No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los

⁶ Vale la pena transcribir, como Acosta, uno de los pasajes más reconocidos de Dussel y probablemente del Pensamiento Latinoamericano: “(...)Trans-Modernidad, que ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”), será necesario negar la negación del mito de la Modernidad. Para ello, la “otra cara” negada y victimizada de la “Modernidad” debe primeramente descubrirse como “inocente”: es la “víctima inocente” del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la “Modernidad” como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma modernidad)” (Dussel, 1992 246-247)

pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza” (Martí 2002, 21)) parece predecir las más actuales discusiones -o quizás “recalentamientos”- post y decoloniales. También en *Nuestra América*, en ese texto que para algunos supone el inicio de un nuevo tipo de ensayo, el “ensayo revolucionario”⁷, debería reconocerse una definición inusitada del pensar, tan recordada como abandonada en su singularidad y sus implicaciones: “Pensar es servir”(22), que convendría comparar, o contrastar, mejor, con la ecuación dusseliana según la cual la Modernidad equivale a la identidad *ego cogito=ego conquero*. En resumidas cuentas: a pesar de que las palabras “moderno” o “modernidad” no aparezcan allí ni una sola vez bajo la pluma de Martí, Yamandú Acosta tiene razón en que los “tiempos reales” a los que Martí alude son los de la puesta en juego de lo que el uruguayo llama “el *pathos*, el *ethos* y el *logos* de la modernidad (capitalista)” (110) o, en términos más latourianos –y más martianos-, los de ubicar la “aldea” frente (Martí) al “frente moderno” (“*front moderne*” o “*front des modernes*”, Latour).

Ahora bien, el final del libro de Acosta no se agota en retractaciones o correcciones. Su tesis principal, y constante, a saber que *Nuestra América* contiene en germen el proyecto (“revolucionario en el siglo XXI” (91)) de una “democracia integral universal-pluriversal” (73), se mantiene hasta las conclusiones. En nuestra opinión, su descripción de tal “proyecto” se concentra, por decirlo muy esquemáticamente, mucho más en “democracia integral” que en “universal pluriversal” o, lo que equivale a lo mismo, en reprochar el “individualismo moderno” y denunciar el “individualismo capitalista” que en formular o en expresar lo “universal-pluriverso” de la propuesta nóstrica martiana o de alguna otra. A pesar de esta carencia, explicable en buena parte por la dificultad de superar el nivel de patente oxímoron (“uni-pluriversal”), Acosta no deja de lado por completo la cuestión del “nosotros”. Por un

⁷ Véase: Salvador E. Morales Pérez, “El ensayo revolucionario: José Martí” (2003 111-120).

camino inesperado. Martí proclama: “Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando o zumbando, según la acaricie el capricho de la luz, o la fundan y talen las tempestades: ¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas!”(Martí 15) y Acosta lee: ante la amenaza de “la fuerza de la lógica de la modernidad capitalista que va “engullendo mundos”, aquellos que no quieran ser engullidos o que les pongan la bota encima, tienen que dejar de ser un “pueblo de hojas” y transformarse en un pueblo de árboles” (Acosta 107). Para Acosta, “el “pueblo de hojas” implica la fragmentación de los individuos que lo constituyen, la total incertidumbre de sus movimientos determinados por fuerzas heterónomas y, por lo tanto, la falta de autonomía, orientación y sentido del conjunto” (107), mientras que “el pueblo de árboles, especialmente cuando estos se ponen en fila, implica la articulación y unidad de sentido de los movimientos de los individuos, al formar parte de totalidades orgánicas enraizadas con orientación en su condición de tales y con la capacidad, metafóricamente estipulada de “ponerse en fila”, de una “marcha unida” y de andar “en cuadro apretado””(107). Para Martí, para Acosta y para nuestra lectura, este “pueblo de árboles” es precisamente “Nuestra América”, pero a diferencia del sentido marcial o bélico necesario para el primero contra el “gigante de las siete suelas”, de la “unidad de sentido” y de la “totalidad orgánica” consustanciales al ideal “democrático integral” del segundo, este “nosotros” americano, arbóreo, llama nuestra atención precisamente en cuanto vegetal. Porque no dejará de ser profundamente diciente y curioso que tanto para el cubano como para el uruguayo lo más importante de la figura arbórea sea justo su “capacidad” de “ponerse en fila”, de “marchar” o de “andar”, de “no dejar pasar”. Como si al encarnar al “nosotros”, lo vegetal tuviera, justamente, que ser capaz de su incapacidad, o quizás, más aun, como si volverse o volver a ser (pasar de hojas a árbol, en la alegoría martiana) “nosotros” supusiera metaforizar una capacidad, una movilización de lo común, lo colectivo, lo “integral” o lo “total”. ¿Y si ser este “pueblo de árboles” equivaliera esencial y metafóricamente a encarnar una capacidad de movilización

exactamente sésil, es decir radical: capaz incluso, y en primer lugar, de cambiar la jerarquía y la inmovilidad de la posición y del poder del lugar para determinar el movimiento y su sentido? ¿Y si, antes y después de ser “un pueblo de hojas” (de individuos modernos, invitaría a escribir Acosta), este “nosotros” vegetal “nuestroamericano”, fuera capaz de mover “totalmente” lo que sólo se puede, no ya con alguien más, sino con otros y otras (con el Otro dusseliano pluralizado), en nada más que en un lugar; es decir, si la “capacidad” fuera total por ser más que de uno, más que del uno, o de nada menos que del todo, del todo no totalizable de *un* lugar?.

Lo habíamos anotado ya: en esa suerte de última mirada, Acosta identifica aquella reversión revolucionaria de la hoja al árbol ya no con un entronque en la Modernidad, esto es, con una restitución de la autonomía orgánica perdida en el tronco de la ley, sino con una “autonomía plenamente radical”, autónoma incluso con respecto a la ley, y en esta medida “transmoderna”. Volveríamos, como “nuestroamericanos”, de ser hojas a ser árboles “transmodernamente”, ante, “antes” y “frente” cualquier “tronco”, a toda ley y a su posibilidad de constitución: “Frente a la capacidad crítica en relación a la autonomía dentro de la ley(...)que caracteriza a la modernidad en su lógica de constitución y en sus fundamentos filosóficos”, la transmodernidad “hace visible una autonomía ante la ley y frente a ella –una autonomía plenamente radical- que justamente permite discernirla críticamente y eventualmente crear una nueva ley(...)”(95).

Para Acosta, entonces, Martí nos convocaría a volvernos “nosotros” “nuestroamericanos” en un “frente”, en una confrontación transmoderna, contra la ley constituyente de la Modernidad. Para Latour, a quien dejamos hace poco, la modernidad no sólo supone la constitución de una ley, sino que equivale en sí misma a una “Constitución”, que habría que escribir en mayúscula, y que jamás se habría cumplido, que no habríamos cumplido nunca, o más precisamente, jamás se habría cumplido en el “nosotros” que tenía que honrarla. Porque

esta Constitución para él se define por el objetivo de un único decreto, el de “definir los humanos y los no-humanos, sus propiedades y sus relaciones, sus competencias y sus agrupaciones (Latour 26). Y tal “nosotros”, el de “los humanos”, es decir el “nosotros” moderno que excluye cualquier otra identificación que no sea “nosotros los humanos”, jamás habría llegado a enunciarse ni a producirse.

Como conclusión de un libro destacable, esta de Latour, según la cual no puede haber en la modernidad otra significación de “nosotros” que no sea “los humanos”, podría bastar no sólo por lo profunda, sino por lo densa, por las diferentes capas o estratos en que puede ponerse a prueba y ser interrogada: el problema fundamental de la modernidad habrá consistido y consistirá en generar y asegurar un único sentido del “nosotros”, excluyente por principio. Todo lo “no-humano” habrá de sernos ajeno; lo “nuestro” excluirá cualquier sentido que “humanidad” no pueda o deba recubrir: el de “lo natural”, por inabarcable o trascendente, y el de “lo objetivo”, por “anti-subjetivo” y susceptible a la “contaminación”. De aquí que Latour defina a la modernidad como una “dimensión”, que se extiende y se demarca entre dos “polos” (*pôles*): el de la “Cosa-en-sí” (*Chose-en-soi*) frente al de los “Hombres-entre-ellos” (*Hommes-entre-eux*) (40), a los que Latour denominará más frecuentemente a lo largo de su libro, respectivamente, como los de el “polo naturaleza” (*pôle nature*) versus “polo sujeto/sociedad” (*pôle sujet/société*) (85). De esta forma, aparece con la claridad propia de los esquemas, no sólo el sentido único, restrictivo y excluyente del “nosotros” moderno (estrictamente humano), sino su función “polar” y política: “nosotros” es eso que enfrenta a la “Cosa-en sí”, es “nosotros” aquello, político, que une y separa a “los hombres entre ellos” y que se opone (sin posibilidad de oposición efectiva) al “polo naturaleza”. También de este modo se hacen más claramente apreciables las capas o los estratos en que la univocidad del “nosotros” cristaliza la propia esencia de la modernidad. Si “nosotros” pudiera querer decir algo más que “Hombres-entre-ellos” o identificara a algo distinto de “lo social” –y de “lo político”, habría que añadir- o encarnara otra cosa que alguna

forma de “sujeto”, “nosotros” dejaría forzosamente entonces de tener sentido, o quizá tendría un significado apenas deficiente, “premoderno”.

A esta polaridad entre humanidad y naturaleza, entre sujeto y objeto, entre “nosotros” y “eso”, Latour la denomina “primera gran compartición interna” (*Premier Grand Partage interne*) (135); aquí “nosotros” regula y resulta a la vez de la “partición” entre “sociedad” y “naturaleza”. Pero este “nosotros” moderno determina también una “segunda gran compartimentación externa” (*Second Grand Partage externe*); este “nosotros” discrimina a un “ellos”, a quienes confunden o “superponen” (*recouvrent*) naturalezas y culturas, o en otras palabras se opone a aquel otro “nosotros” imposible, que no se separa suficientemente del mundo de los objetos, que no llega a articular cabalmente el único “nosotros” verdaderamente posible, el “nosotros” (los) humanos. Ellos (*eux*), los “premodernos” (*prémodernes*) (135), no podrán ser nunca “nosotros”. En primer lugar porque, ni siquiera, de hecho, constituyen ni pronuncian un o algún “nosotros”.

El recorrido que hemos seguido nos permite ahora resumir la tesis central de esta obra latouriana, que parecía reservada desde comienzos de los años 90 del siglo pasado para atraer mayor atención a partir de comienzos de la primera década del siglo XXI: “Modernidad” quiere decir fundamentalmente “Nuestromodernidad”; no ha habido nunca –por calcar los tiempos empleados por Latour en su título- una modernidad que no haya sido una “nuestromodernidad”. Lo cual nos permite también entender bajo una nueva luz el problema que Latour desata desde allí mismo, desde el título: jamás hubo en la (nuestro)modernidad ningún “nosotros”. No habría habido nunca ningún “nosotros” que compartiera o que compartimentara (que efectuara el doble *Partage* de la Modernidad) la nostreidad en el único y unívoco sentido de la “humanidad”. Ahora bien, este mismo título lo dice: aunque nosotros nunca hayamos sido modernos, aunque nunca lo moderno se haya encarnado en el “nosotros” que necesitaba, aunque la modernidad jamás se haya realizado como

“nuestromodernidad”, sí habría pervivido –antecedido, quizás, y sobrevivido a la dimensión y al frente modernos- un “nosotros”. Un “nosotros” que nunca habría sido *el* nosotros moderno, y que lo diría, que personificaría esa conciencia y que lo constataría retrospectivamente, que diría “nosotros” en más de un sentido, en otro sentido.

Es fácilmente comprensible que en calidad de “antropólogo de los modernos” –y como “filósofo de las ciencias”- Latour, se haya centrado, particularmente en este libro, sobre todo en la “Primera Gran división o compartición”, es decir, en el “nosotros” que “separa lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es cosa” (*sépare ce qui est connaissance de ce qui est société, ce qui est signe de ce qui est chose*) (135). Después de todo, para él y para el criterio epistemológico que privilegia como filósofo de las ciencias, esta Primera División entre “hombres” y “cosas” es primera por “explicar” (*explique*) (135) la Segunda, aquella que distingue al “nosotros” moderno del “ellos”, del “nosotros” imposible de los “premodernos”. Conocemos la solución latouriana, no sólo en este libro, sino a lo largo de su obra: en lugar de desplegar las implicaciones de algún otro “nosotros” o al menos de ese que dice que nunca fue moderno, o de precisar qué supondría decir “nosotros” en más de un sentido, su análisis se esfuerza por abrir un campo gnoseológico y reclamar la validez ontológica de los que él llama “híbridos” (*hybrides*); naturalezas-culturas, pruebas vivientes – por decirlo así, con la dificultad de que no viven sólo en el “mundo de la vida”- que los modernos habrían logrado “rehusarse a pensar” (15), sin dejar por ello de presenciar y de denegar su “proliferación” (22), su “trabajo” (24), la “multiplicación” de “monstruos” (68) como el “agujero de ozono” o el “calentamiento global” (72), ni “humanos” ni “naturales”. Sabemos también que Latour, en lugar de asignar estos “terceros” o al dominio de lo “nuestro” o al de lo “suyo” (de eso o de Ellos), forja el concepto de “redes” (*réseaux*) (13), que “no son ni objetivas, ni sociales, ni efectos discursivos, siendo a la vez (*tout en étant*) reales, colectivas, y discursivas”(13). Explícitamente, la meta latouriana se condensa en: “abrigar” (*abriter*), en darle una morada (*une demeure*) a estas “redes”, en que ellas por fin “tengan un

hogar” (*auraient un chez-soi*)(19). Y si para ello, hay que “mover cielo y tierra” (*Pour abriter les réseaux (...), faut-il donc remuer ciel et terre ? Oui, justement, le ciel et la terre*) (20), justamente eso habría que mover. O simplemente demostrando que esos híbridos y redes son la prueba de que ese “nosotros” modernos jamás existió.

Ahora bien, este libro de Latour termina haciéndonos entender que “mover cielo y tierra” equivale a una reforma constitucional o, en una lectura menos generosa o quizás simplemente más literal, a una enmienda acotada. Porque si la Modernidad, como lo sostiene insistentemente esta obra, se cristaliza en los cuatro artículos una Constitución –que Latour concluirá llamando “cuatro garantías”(193)-, lo que corresponde, para él, es “esbozar” una “Constitución no moderna”, o, más precisamente “esbozar la Constitución no moderna” (*esquisser la Constitution non moderne* (191)). La redacción de este “esbozo”, a la que está dedicada la parte final del libro, procede como un ejercicio de selección o de criba... principalmente de la propia Constitución Moderna. La palabra y el ejercicio medular es lo que Latour llama “*triage*”: una escogencia de entre lo que puede o debe ser salvado (“*garder*”, “*conserver*”) de “los premodernos, los modernos y hasta los postmodernos” (*je vais devoir trier chez les prémodernes, les modernes et même chez les postmodernes* (21)), e incluso lo que nosotros tendríamos que escribir como “re-*triage*”, la práctica de una “re-criba”, que Latour concibe necesaria para “liberar” la fraternidad con otros colectivos (*reconnaître la fraternité des collectifs, et donc de les retrier librement*) (154)) y con el pasado (171). Con el fin de escribir o reescribir aquella Constitución no moderna, Latour, en primer lugar, establecerá una tabla con dos columnas, una con lo que “nosotros conservamos” -“de los premodernos”, “los modernos”, etc.- (*ce que nous gardons*), y otra con lo que “rechazamos” (*ce que nous rejetons*)(184), para después ofrecer, también en una tabla de contraste sinóptico, una suerte de versión diplomática, en la que cada una de las “cuatro garantías” de las Constituciones Moderna y no Moderna se enfrentan una a una (193). El mismo Bruno Latour le cierra el paso a cualquier desengaño. Su Constitución no

Moderna es una Constitución “enmendada” (*Constitution amendée* (189)), una Constitución Moderna enmendada, hay que precisar.

Sin duda, una de las mayores virtudes de *Nous n'avons jamais été modernes* estriba en hacer que este modesto desenlace –una enmienda constitucional- no represente, habida cuenta del alcance de su punto de partida y de su tesis central, una decepción. Después de todo, lo que esta obra había dejado en claro no es ni más ni menos que la ineficacia del pacto y de la proclamación fundacionales de la Constitución Moderna. Por aprovechar un paralelismo obvio y casi inevitable, habría que concluir que el “*We the people...*” de la modernidad, según la demostración de Latour, ni habría podido constituirse en un verdadero “*we*” –mucho menos en el “*We*” que requería-, ni habría dejado de fracasar en la producción de otros “*we*”, o lo que es lo mismo para él: no habría hecho otra cosa que fomentar –y denegar- la proliferación de híbridos teratológicos que son y no son “*we*”, y que precisamente desafían ese pacto definitivo con la monstruosidad de entidades (“redes”, “articulaciones”, “excepciones”, “tiempos”, “tamaños”, “territorios” etc.) que hablan y no hablan en nombre del “*We*”. Sin embargo, el “*Nous*” de Latour, el del título de su libro, y el que constantemente opera a lo largo de él, haciendo leer un número poco frecuente en filosofía de “*ils*” y de “*eux*” (de “ellos”); este “Nosotros” que él invoca y convoca como “no modernos” a la proclamación de lo tendría que haber sido la revocación de la Constitución Moderna, a la sustanciación de una nueva u otra Constitución, termina por ajustar el articulado, por quitar aquí y añadir allá, sin inscribirse ni pronunciarse en efecto. Esa Constitución que Latour nos hacía esperar, esa no Moderna que habría de empezar por “*Nous*”, por “*nous, les hybrides*” (“nosotros los híbridos”), o quizás por ese “*Nous, les pauvres sujets-objets*” (167) (“nosotros los pobres sujetos-objetos”) que aparece como una revelación única en un pasaje crucial de su libro, nunca será promulgada. Este “*Nous*” latouriano no habría tenido la oportunidad –para Latour, la necesidad- de sustituir a aquel “*We*”. Sabemos, y habíamos indicado más arriba, que Latour acaba confesando que su principal interés es brindarle abrigo con nuevas o

reformadas “garantías” a aquellos “híbridos” (“naturalezas-culturas”, “sujetos-objetos”, “locales-globales”, etc.), así como sabemos que las palabras finales de esta obra están dedicadas al anuncio de un “Parlamento de las cosas” (*Le Parlement des choses* (194)) que, en opinión suya y como su anhelo, tendría algún día que ver la luz. La crítica, incluso “constituyente” antes que constitucional, de Bruno Latour se conforma en este libro con una ambición parlamentaria.

A pesar de todas estas limitaciones y de estas expectativas insatisfechas (gracias a todo esto, habría que decir también), la demostración brillante de que la Modernidad equivaldría, o habría equivalido, a la prescripción de un único sentido del “nosotros”, a saber, “nosotros los humanos modernos”, persiste como el problema medular del libro de Latour. ¿No se suponía, acaso, que el principio de lo que al menos en filosofía se distingue como moderno radica en haber fundido irreversiblemente la subjetividad con la individualidad; no es acaso el *cogito* la más radical de las primeras personas del singular? ¿Y cuántas veces, antes y después de Martí, de Cerutti, de Roig, y de tantos otros en Latinoamérica y en otros lugares de crítica anti-, post- y transmoderna, se denunció y se vituperó a lo moderno por egotista o individualista? Pues Latour nos deja demostrado que la persona esencial para el proyecto moderno no es la primera del singular, la de la Representación, sino la primera del plural, la de la Compartición-Compartimentación (la del “*Partagé*”). Más allá de facultar al sujeto a que se diga en “yo”, la Modernidad se preocuparía primordialmente por garantizar la discernibilidad, la pureza y la irreductibilidad de un “nosotros”. Esa primera del plural, que la modernidad habría buscado acoplar sin defecto ni exceso a las extensiones e intenciones de la Humanidad, sería la persona decisiva para el programa nunca realizado de los modernos. Quienes, a partir de esta obra, empiezan, y cada vez con mayor claridad y consistencia en la producción latouriana, a ser identificables como “ellos”. Quienes deberían ser nadie más ni nadie menos que “nosotros” resultan desenmascarados como “ellos”, o, más precisamente –más gravemente– como quienes pretendieron ser y decirse como “nosotros”, sin éxito. Lo

interesante y lo más importante es que sólo un “nosotros”, u otro “nosotros” podría llevar a cabo este desenmascaramiento. Simplificando: sólo “nosotros” puede decir y demostrar que “ellos” nunca fueron ni llegaron a ser “nosotros”; tal es el funcionamiento discursivo o la distribución pronominal que sostiene la propuesta de Latour. Y, ahora: ¿quiénes somos “nosotros”? o ¿quién es ese “nosotros” que dice y demuestra también en nombre de Latour que lo moderno no llegó ser “nosotros”? Él, Latour, da algunas pistas relativas a algunos de sus atributos: “no-modernos”, “pobres sujetos-objetos”, etc. Pero la cuestión de quiénes somos “nosotros” una vez que la modernidad no ha tenido lugar, una vez que la asimilación de “nosotros” a “Humanidad” se ha revelado impropcedente, y que un programa de restricción del “nosotros” a un único sentido haya colapsado por la multiplicidad de “excepciones”, esa cuestión sigue abierta. Incluso aunque la de la modernidad no se haya propiamente cerrado o, mejor, porque la propia cuestión de la modernidad –i.e. la del “nosotros”- tampoco se cerró jamás.

Es probable que la apertura y el potencial de esta cuestión consistan en que no asistimos a la realización de la modernidad como nuestromodernidad y en que el problema que sobrevivió a esta no realización no fue, ni es, el de qué es lo moderno, sino el de qué es lo nuestro o el de quién es este “nosotros”. En suma: el análisis de Latour nos permite advertir que la superación, o el descarte –en cuanto proyecto nunca efectuado- de la cuestión moderna nos deja frente a la vitalidad y la pregnancia del problema de “nosotros”. Circunscrito, en los términos del antropólogo y filósofo francés, al doble desafío de que “nosotros”, por un lado, no signifique “humanos” o “humanidad”, ni, por otro, haga de los otros, particularmente los “premodernos”, unos o nuestros “ellos”. Hay un “nosotros” “no-humano” y “pre-moderno” por enunciar; queda, después del no-advenimiento de los tiempos modernos, un sentido de lo “natural”, de “lo objetivo”, del *“physis”*, y un sentido de lo “mítico”, lo “indígena” o lo “premoderno” que hay que concebir como “nuestro”. Nuestro “nosotros” –otro mérito de Bruno Latour estriba en cerrarle el paso a cualquier alternativa, “punto medio” o “tercera

vía”- tendría que proferirse en lugar, y en contra, del “nosotros” que le sirve de infraestructura y condensa la esencia de los modernos. Tomándonos seriamente la propuesta de Latour, queda también la posibilidad de que la recíproca, como se dice en lógica, sea asimismo válida: de que concibiéndonos o sintiéndonos “humanos”, y de que distinguiéndonos de “ellos”, no seamos “nosotros”, sino simplemente –y eminentemente- modernos.

4. Dos condiciones para decir “nosotros”

Además de los indicios aportados por Bruno Latour de que lo trascendental moderno no fue, como solemos reconocerlo, el Sujeto o el “concepto de objeto” –por retomar el idioma kantiano-, sino un “nosotros” de índole totalizante (“nosotros”: los “Hombres del presente”, la “Humanidad de la actualidad”), o de que la primera condición de posibilidad del mundo moderno –de la formulación moderna de “mundo”- residiría en las fronteras, “compartimientos”/ “comparticiones”, de un “nuestro” trascendental, tenemos la evidencia de que así como nunca hemos sido “modernos”, tampoco hemos sido nunca “nosotros”. Y habría que serlo; el tiempo para serlo habría llegado al fin, al fin de una Modernidad que finalmente nunca llegó.

Latour deja preparado el esbozo no sólo de la reforma constitucional a la que nos referimos más arriba, sino del “nosotros” que será necesario articular: seremos “amodernos” o “nomodernos” o no seremos “nosotros”. También Horacio Cerutti, José Martí y Yamandú Acosta anticipan (cada uno en sus términos) la “invención”, la “conquista” o la “consecución” de un “nosotros” después de, al sur de, o a través –respectivamente- de la Modernidad y de sus avatares. Tanto “amodernidad” como “América” serán “nuestras” o no serán; tanto la una como la otra consistirán en formulaciones específicas de un “nosotros”: “nuestra-amodernidad”, “Nuestramérica”. Pero en el caso de estos tres últimos,

y de otras y otros muchos pensadores dedicados a pensar en o desde Latinoamérica, el difícil asunto de reformular el “Ellos”, de trazar de otra manera la línea latouriana del “*deuxième Partage*” que nos separaría de ellos, los “premodernos”, “los indígenas” o los “otros” (pueblos), empieza, habría empezado ya, por la imposibilidad de nombrarlos “Ellos”. Por empezar o haber empezado a decir “nosotros” sin poder hablar de ellos como “Ellos”. Yendo rápido, sería forzoso constatar, en primer lugar, que para el “nosotros” latinoamericano “Ellos” habrían sido siempre, justamente, los modernos. Y, en segundo lugar, que los “premodernos” o los “otros” (pueblos), cuando no constituyen un componente insustituible del “nosotros”, como en el caso eminente de la “Raza Cósmica” – crisol y síntesis de lo diverso tipificado en “raza definitiva” de la humanidad⁸, propiamente latinoamericana-, no dejan de darle forma a la necesidad de una concepción singular de lo “nuestro”.

¿Habría sabido, entonces, el “nosotros” latinoamericano, con anticipación al descubrimiento del “*Nous*” amoderno de Latour, que “nosotros nunca hemos sido modernos”? Todo parece indicar que sí, empezando por lo que Cerutti llama la “tradición nuestroamericana”: ese “nosotros”, en cualquier caso, se encontrará más allá de la Modernidad, después, a través, en contra, antes... Pero ¿acaso el principal mérito del Pensamiento Latinoamericano consistiría en anticipar a Latour? Ciertamente no, y aunque esta “anticipación” pueda ameritar reflexiones más minuciosas, nos interesamos en cómo esta aproximación de aquel “*nous*” a este “nosotros” pone de relieve la “amodernidad” esencial del “nosotros”. En este punto específico, “amodernidad” es menos una cita del rasgo distintivo, o del epíteto, que define el “*nous*” latouriano que nuestra forma de abarcar tantas otras posiciones, y prefijos, (post-,

⁸ El celeberrimo libro de José Vasconcelos, *La raza cósmica* (2012 [1925]) bien puede considerarse como la expresión, si no la fuente, más señalada de esta función sincrética del “nosotros” latinoamericano y del carácter esencial de “el elemento indígena” (25) en el surgimiento en América Latina -o como América Latina- de “la raza definitiva, la raza síntesis, o raza integral” (30). Aunque propiamente latinoamericana (no americana, no extensible al norte de México), esta raza, muy curiosamente, en la argumentación de Vasconcelos, es la primera en la historia de la humanidad en merecer el calificativo de “universal”.

trans, contra-, ultra-, tardo-, hiper-, etc) respecto de la Modernidad, y, sobre todo, de marcar el carácter esencialmente único –valga decir- de la negación de lo moderno como “nosotros”. Pues retirar a la Modernidad la posibilidad de afirmar “lo nuestro”, de explayarse como “nuestra”, no es sólo arrebatarse su verdad, demostrar lo contraproducente de su efectividad o encontrar la piedra de toque crítica de sus principios, sino revocar (sería preciso leer aquí “deconstruir”) su razón de ser: apropiarse y saturar con un único sentido al “nosotros”. Una vez más, por conciencia de nuestras propias limitaciones y de los límites del presente trabajo, debemos aclarar que, sin subvalorar en modo alguno ni el potencial absolutamente singular del “nosotros” (el potencial únicamente plural) para dar lugar a una deconstrucción de la Modernidad, llamamos la atención sobre dos puntos precisos, en los que converge la aproximación que hemos propuesto entre el “*nous*”, “pobres sujetos-objetos” “no-modernos”, y el “nosotros”, “pueblo de árboles”, “nuestroamericano”: ha llegado el tiempo en que el único sentido que no puede tener –o pretender seguir teniendo- “nosotros” es un único sentido. Ahora, no es por tanto posible decirlo para querer decir “Humanidad”, ni resulta siquiera comprensible decir “nosotros” para asignarles a “los otros”, el silencio, (el compartimiento/la compartición), y el nombre simple de “Ellos”.

CAPÍTULO OCTAVO: HACIA UNA FILOZOEFIÁ DEL NOSOTROS

1. ¿Quiénes o quién?

Quedaría, entonces, después de la demostración de Latour, la tarea de darle forma y lugar al “*Nous*” que la modernidad no habría podido ser, y de darle la palabra filosófica a un “nosotros” que para él tendría que ser ya no “post-moderno”, sino “anti-moderno” o “a-moderno”. Eduardo Viveiros de Castro y Déborah Danowski, en cuya propuesta nos detuvimos en otro capítulo, ahora nos recuerdan con su incisiva perspicacia, que en esa “guerra” entre “humanos” y “terranos” –porque para Latour de lo que se trata entre, respectivamente, los modernos y los a-modernos es de una “guerra”- está clara cuál es la identidad de los primeros (a saber, los “humanos”, los modernos), pero no quiénes son los no-modernos. En nuestros términos, es tan evidente que el “nosotros” que los modernos no pudieron llegar a ser está encarnado, en el esquema bélico latouriano, por los “terranos” como incierto el colectivo que aquel “nosotros” “terrano” (“*terrien*”) denomina. “Terranos” es el nombre de aquel “nosotros” al que Latour confiere la responsabilidad y la dignidad de encarar (de *faire face à*) y de mirar a la cara a Gaïa, a esa Naturaleza que deja de ser “natural” al abandonar el segundo plano –el estatuto de plano, de fondo, etc- y que entra en la escena, en el primer plano, de la historia. Pero, como lo notan Danowski y Viveiros de Castro (2018), ni siquiera Latour parece seguro de qué bocas deben proferir ese “nosotros”. A veces –según él y ella- Latour concibe los terranos como “una red emergente de científicos latourianos independientes (opuestos a los científicos modernistas y a sus soportes corporativos), que practican una ciencia “enteramente encarnada”, dinámica y politizada” (182). En otras ocasiones –prosiguen- “los terranos aparecen como el nombre de una causa común que concierne a todos los colectivos del planeta, pero que sólo puede aglutinarse si los futuros ex-modernos hacen su voto, ansiosamente anticipado, de humildad y abren un espacio para

el diálogo cosmopolítico”(182). Incluso Latour personifica a los terranos en los dos personajes humanos de *El caballo de Turín*, de Béla Tarr, condenados a “*subvivir*” —como escriben los brasileños— a perpetuidad en “una Tierra que pierde progresivamente su condición de mundo”(“*subvive (...) on an Earth that progressively loses its worldly condition*” 183). En cualquier caso, los terranos sólo podrían ser un pueblo “irremediabilmente menor” (184), subrayan en una clara alusión a Deleuze y Guattari, al “pueblo menor” de Kafka y Melville, a la raza inferior de Arthur Rimbaud, al Indio en quien deviene el filósofo (...), en suma, al “pueblo que falta” (184).

Viveiros y Danowski llegan por este camino a la pregunta que se hace Latour en *Face à Gaïa* (2015) acerca de la posibilidad de aceptar la candidatura de los pueblos reunidos en torno a la Pachamama, aclaran que el francés alude así a los “pueblos amerindios y a sus “compañeros no-modernos” (184), y recuerdan que “a pesar de todo, Latour no piensa que esos “pueblos de Pachamama” sean realmente aptos para la tarea” (184). Sabemos que para Latour, como lo recuerdan también los brasileños, la dificultad de estos pueblos para proferir ese “nosotros, terranos” radica en su número y en su incapacidad para “escalar” sus formas de vida a la vida metropolitana que rige a “más de la mitad de la raza humana”. Sabemos también que para Danowski y para Viveiros, la debilidad de esta candidatura para presidir ese “nosotros” estriba no en el tamaño demográfico ni en la escalabilidad de la tecnología de los indígenas, sino en la falta de preparación de Latour y de este “nosotros” prevaleciente en la actualidad, atiborrado en las “gigantes metrópolis técnicas” (185) para “desescalar” una forma de vida que empieza a ser elocuente como oxímoron. Las razones de ambos para separarse de Latour en lo que concierne a la aptitud de los pueblos amerindios para pronunciar el “nosotros” antagonista de los “humanos” modernos, por supuesto, no se limitan a estas cuestiones de escala y de tamaño, y, puesto que volveremos más adelante a ellas en detalle, enfatizaremos por ahora la constatación principal de la filósofa y del antropólogo brasileños: Latour deja demostrada la necesidad y la urgencia de conformar otro “nosotros”, pero no deja de titubear

a la hora de establecer quiénes lo dirían, a qué régimen de pluralidad habría que sumarse para pronunciarlo o, en suma, en quiénes nos convertiríamos al proferirlo. También la radical y promisoría empresa latouriana desemboca en la búsqueda de un “nosotros”, de otro “nosotros” filosófico, y científico y político en su caso, cuyo rostro, a pesar de la claridad de los rasgos distintivos que de él ofrece Latour –hay que decirlo- sigue siendo difícil de reconocer; sabemos quién hace falta para pensar y vivir (poder seguir viviendo) ahora: “nosotros”. Pero no sabemos quiénes deberían ser, o deberíamos ser, ese quién.

2. Post-humanismo o post-anti-humanismo

Para luchar contra los “humanos”, pues, Latour convoca un “nosotros” inédito en la historia e impostado por la modernidad, expuesto a la indeterminación de a quiénes aglutinará. Pero hay quienes sostienen que ya los “humanos” habríamos o estaríamos en trance de desaparecer, por lo que el otro “nosotros” oposicional y guerrero, convertido en necesidad para Latour, sería ni más ni menos que un hecho: no tendríamos que imaginarlo, ni buscar por quiénes o en quiénes cambiarnos, puesto que ya seríamos otro “nosotros”. Rosi Braidotti, con el éxito que conocemos, lo llama “El Posthumano” (2013). “Humanos”, el nombre de los modernos en Latour, denomina, en Braidotti, en primer lugar, a los “humanistas”. Para la filósofa, el tiempo, iniciado al menos desde Protágoras y renovado en el Renacimiento italiano con el *Uomo vitruviano* como epítome, en el que “al principio todo era” Él, con su “núcleo eurocéntrico y sus tendencias imperiales”, se habría suspendido en un momento de radical crisis, a mediados del siglo XX, debido a un “anti-humanismo”, el del feminismo, post-colonialismo, el de lo genealógico, de la “generación post-estructuralista”, el de la deconstrucción, etc. Ya no él, ni blanco ni europeo, ni universal ni transhistórico, ni autónomo ni libre, ni central ni trascendental, etc., el “Hombre” habría

finalmente, después de una larga vida de señorío, encontrado su “Muerte” “en la generación filosófica de los años 70”(25). Pero, como era de esperar, este crimen de lesa Humanidad perpetrado por el anti-humanismo tuvo muy poco de perfecto, y, específicamente Braidotti, discípula y heredera declarada de “maestros” anti-humanistas “como Foucault, Irigaray y Deleuze especialmente” (26), admite no sólo que su “relación con el Humanismo sigue estando irresuelta (*remains unresolved*, 25), sino que “el Hombre de Vitruvio se alza una y otra vez de entre sus cenizas, continúa sosteniendo estándares universales y ejerciendo una atracción fatal (*The Vitruvian Man rises over and over again from his ashes, continues to uphold universal standards and to exercise a fatal attraction*, (29). Casi medio siglo después de sus pretendidos estertores, Braidotti le reconoce a ese “Hombre” una inmortalidad de Fénix y un atractivo todavía irresistible, a la vez que, en tono de palinodia, confiesa que “el Antihumanismo es una posición plagada de tales contradicciones que cuanto más se intenta superarlas, más resbaladiza se vuelve” (*Antihumanism is a position fraught with such contradictions that the more one tries to overcome them, the more slippery it gets* (29)). El “anti-”, este “contra-”, no habría podido abrir un verdadero después o más allá del Humanismo. En primera persona, la filósofa zanja: “Para mí es imposible, tanto intelectual como éticamente, desvincular los elementos positivos del Humanismo de sus contrapartidas problemáticas (...) (30)”. En resumidas cuentas, aunque natural y ostensiblemente, lo que nos hace leer Braidotti con su “*Post-Human*” sea un “post-humanismo”, en efecto, lo que habría que considerar es un “post-antihumanismo”. Para un análisis detallado de la propuesta de la filósofa este hecho no podría considerarse simplemente como un matiz y, de hecho, explicaría la posición, y a nuestro juicio las limitaciones, de lo que ella busca y presenta en calidad de “*beyond*”. De “más allá” del “Sí-mismo” (“*beyond the Self*”(13)), de la Especie (“*beyond the Species*”(55)), de la Teoría (“*beyond Theory*”(143)) e incluso, de más allá de la Muerte (“*beyond the Death*”(105)). Nuestro interés en este punto de nuestra investigación está lejos de ese análisis y se concentra, puntualmente, en la relación o en el paso de ese “*Beyond*”, de esa serie de “más allá” con un nuevo

“nosotros”, a menudo indicado como “*community building*” (49), o por un “nosotros” inédito en la historia, “tecnológicamente mediado” (40), caracterizable como “panhumanidad” (*panhumanity* (40)), “*assemblage*” (45) o “interconexión transversal” (45). En pocas palabras, capitales para Braidotti: como un “sujeto posthumano” basado en “un sentido ampliado de interconexión entre el sí mismo y los otros” (*an enlarged sense of inter-connection between self and others*, (48)).

Explícitamente, para Braidotti, “el Posthumanismo es el momento histórico que marca el final de la oposición entre Humanismo y anti-humanismo y traza un marco discursivo diferente, que mira más afirmativamente hacia nuevas alternativas”(37). En concreto, este libro se concentra “prioritariamente” en “las maneras alternativas de conceptualizar el sujeto humano” (37). Los llamados “otros estructurales” del “sujeto humanístico moderno” habrían “re-emergido” o “resurgido” desde la post-modernidad: mujeres, razas, pueblos colonizados, y “movimientos pro-ambientales” estarían llevando “la posición de sujeto” (37) desde la “crisis” anti-humanista hacia el “proyecto posthumanista”, y habrían “creado otras visiones del sí mismo” (*create other visions of the self*, 38). Dicho simplemente, para Braidotti, ya seríamos “posthumanos” y habría tres “líneas” (*strands* (38)) para pensarlo o pensarnos: una “reactiva”, defendida por pensadores liberales como M. Nussbaum, concentrada en la defensa de “un universalismo humanista cosmopolita” (38); otra, científico-técnica, “analítica”, concentrada en una “red de intrincadas interdependencias” “panhumanistas” (40), y, por último, la suya: un “posthumanismo crítico”, caracterizado por “el desarrollo de perspectivas afirmativas sobre el sujeto posthumano” (45).

Por nebulosas que resulten esas “perspectivas afirmativas”, terminaremos por descubrir que el “más allá” fundamental – el “*beyond*” de base- para Braidotti no es ya, como lo vimos, el del humanismo, sino el del “antropocentrismo”. Ir “más allá del antropocentrismo” corresponde a “expandir la noción de Vida hacia lo no-humano o *zoè*”(50). Para ella, gracias

a este movimiento, queda expuesta “la pregunta clave” (*key question*, (58)): “¿qué viene después del sujeto antropocéntrico?” (*What comes after the anthropocentric subject?* (58)). El suyo, que hasta entonces se autodenominaba “crítico” (“*Critical Posthumanism*”), se presenta ahora como “radical”: “el posthumanismo radical, como posición que transpone procesos de hibridación, nomadismo, diásporas, y creolización en medios de re-fundamentación (*means of re-grounding*(50)) de reivindicaciones de subjetividad (*claims to subjectivity*), conexiones y comunidad entre sujetos del género humano y no-humano” (50). Tal como lo habíamos dicho, el posthumanismo de Braidotti equivale, efectivamente, a un “post-antihumanismo”; ahora lo percibimos con mayor nitidez: su posthumanismo es fundamentalmente un post-antropocentrismo. En calidad de “enfoque” (*approach* (58)), lo “post-antropocéntrico” habilitaría (*enables*) comprensiones (*understandings*) de la “subjetividad contemporánea” y de la actual “formación de sujeto” (*subject-formation* (58)). El “posthumanismo radical”, es decir, el post-antropocentrismo, respondería, entonces, o intentaría responder, a la formación de un nuevo sujeto, y, en particular, a la reivindicación de las “conexiones” y de la “comunidad” en tal conformación. En calidad de “giro” (*turn* (60)), el post-antropocéntrico sería una “respuesta”. A la “mercantilización” (*commodification*) oportunista y trans-específica de la Vida, “que la lógica del capitalismo avanzado es” (60). Una respuesta “materialista, secular, arraigada y no-sentimental (*unsentimental*)”, que la filósofa concibe como “igualitaria”. O más precisamente: el posthumanismo de Braidotti -crítico, radical, post-antropocéntrico- estriba en un “igualitarismo”, un “igualitarismo Zoe-centrado” (*Zoe-centred egalitarianism* (60)). Tal es, para ella, el “núcleo” (*core*) del “giro post-antropocéntrico” (60). En lugar del *anthropos* como centro, vendría ahora, como núcleo del centro, “Zoe”, sinónimo general para la filósofa, no tanto de la Vida, ni siquiera de la Vida no-humana, sino, en últimas, de lo “no-Humano”.

“¿Qué viene después del sujeto antropocéntrico?” era, para Braidotti, la pregunta “clave”. El igualitarismo “zoe-céntrico” es su respuesta. Sería fácil señalar que su noción de “Zoe”, examinada, como es indispensable, después de los trabajos de Giorgio Agamben, se revela

como una simplificación pero, sobre todo, como una pérdida (precisamente de la complejidad o, mejor, de la complejización entre *zoe* y *bios*, que el *anthropos* es en cuanto *zoon politikon*); tampoco costaría mucho esfuerzo poner en evidencia –sin necesidad de recurrir a Jacques Rancière o incluso más directamente a la “*égaliberté*” (“igualibertad”) de Étienne Balibar- que el igualitarismo “zoe-céntrico” de Braidotti se acerca mucho a una radicalización de lo Natural y se asimila a una “hiper-universalización” (“todos somos el Todo”, más indiferentemente que “igualitariamente”). Por decirlo rápidamente, las dificultades de poner a “*zoe*” (esta interpretación tan singular de la *zoe* aristotélica) en lugar de “*anthropos*” no son ni pocas ni menores, y, de hecho, hacen improbable reconocer en este reemplazo un “después” o un “más allá” efectivo del humanismo o del antropocentrismo. Pero nuestro interés está lejos de demostrar o de desarrollar tales dificultades o inconsistencias. “*Zoe*”, la noción central de este libro, está asociada reiteradamente con “fuerza”, a menudo con “inmanencia”, a veces con “materialidad”, aun con el sagaz neologismo de “materia-realidad” (*matter-realism*), e incluso, sorprendentemente –después de aparecer como segundo nombre de una Vida escrita con mayúsculas- con una cierta “muerte” (134). Descrita, además, en una ocasión como “la gran máquina-animal del universo, más allá de la muerte individual personal” (*the great animal-machine of the universe, beyond personal individual death* (136)), esta “Vida”, como ha quedado dicho, se convierte en el objeto central de este libro, se insinúa como una especie de nueva realidad, de encadenamiento novedoso de canales y productos inéditos en la historia –como un “motor ontológico” (136) inopinado- y, en ciertos pasajes decisivos, como una “temporalidad” inédita. En esta medida, “*zoe*” responde exactamente a aquella “pregunta” clave: “¿qué (*what*) viene después del sujeto antropocéntrico?”. ¿Qué?: *Zoe* ha venido, está aquí, se ha revelado, como *lo que es*. Esa “Vida” es este tiempo y es su concepto.

Ahora bien, a pesar de la amplitud –a menudo vagarosa- de sus contornos, “*zoe*” busca, ante todo, identificar una “subjetividad”, denominar a un tipo particular de sujeto. Es decir,

aunque haya escrito “¿qué?”, Braidotti trata de responder en realidad: ¿quién viene después del sujeto antropocéntrico?. A la hora de aludir a este “¿quién?”, la idea de “*zoe*”, contrariamente a lo que hemos visto en su funcionamiento como “¿qué?”, consiste casi invariablemente –“insiste”, como diría Lacan- a lo largo de la argumentación de la filósofa en la “interdependencia” (*interdependence* (139)), en la “interconexión” (*inter-connectedness*), el “derrocamiento del individualismo” (*overturning (...) of individualism* (139)), en las “singularidades complejas” (*complex singularities*), en las “multiplicidades de los flujos y ensamblajes no-humanos” (*multiplicities of non-human flows and assemblages*) (139)). Es cierto que, en este registro, “*zoe*” es sinónimo de impersonalidad plural, de más-de-uno, de más allá del individuo y del sí mismo (*self*). Si bien en un pasaje particularmente expresivo, “*zoe*” parece estar anclado allí, en el sí mismo del “mí”, incluso entonces esa fuerza inmanente de la Vida es precisamente aquello que, por así decirlo, des-identifica el “mí mismo” de sí mismo:

“Sé que esto puede sonar impaciente e incluso temerario, pero lo sostengo: aquello en mí que ya no se identifica con las categorías dominantes de la subjetividad, pero que aún no está completamente afuera de la jaula de la identidad, es decir, lo que sigue diferenciándose de la identidad, es decir, lo que difiere, está en casa con *zoe*, el sujeto post-antropocéntrico” (*I know that this may sound impatient and even reckless, but I stand by it: that in me which no longer identifies with the dominant categories of subjectivity, but which is not yet completely out of the cage of identity, that is to say that which goes on differing, is at home with zoe, the post-anthropocentric subject* (80)).

Además de introducir la *zoe* en el sí mismo bajo la forma no sólo de la “diferencia”, sino, más bien, de lo que Derrida nos instó a pensar con el concepto de “*différance*”, de esa diferencia que difiere incluso de sí misma, difiriendo en el tiempo, diferenciándose y difiriéndose (Braidotti, sin citarla explícitamente se refiere a esta *différance* con “*that which goes on differing*”); además, pues, de identificar a *zoe* con *différance*, la filósofa, aquí, por única vez, hace patente otra identificación: el sujeto post-antropocéntrico es *zoe*. Ella es ese “¿quién?” que vendría después. Quizás por considerarla “impaciente y temeraria”, Braidotti dejará esta intuición –una de las más interesantes a nuestro juicio- desprovista de una línea sostenida de desarrollo. Lo que tan característicamente llama la autora lo “nomádico”, lo “transversal”, lo

“relacional”, etc., es decir lo que arropa su propuesta bajo la noción de “ensamblaje” (*assemblage*) vuelve al primer plano como “alternativa” a la “subjetividad humanista clásica” (103). Lo señalábamos un poco más arriba: a la hora de explicar quién es “*zoe*”, los nombres de la pluralidad, las líneas de fuga del individualismo y las grietas e “interconexiones” constitutivas de esta “subjetividad” emergente que ya no sabría reconocerse como “sí mismo”, son polimorfos y casi innumerables. Todas estas figuras e invocaciones de la pluralidad, comprendidas por “*zoe*” y descritas sumariamente como “ensamblajes”, parecen disgregarse en un espacio más indefinido que infinito, en el que el ser-más-de-uno se extiende, hasta su disolución, en cualquier forma multiplicidad. Quizá por esto, por la multiformidad insaturable que los enunciados de Braidotti pretenden comprender y decir, la estructura de su enunciación es fundamentalmente simple: se trata, para ella, de afirmar una alternativa. “Alternativa” para lo que ella entiende como “modelos” (*models*); modelos de “subjetividad” (103). Modelos que pueden ser –de nuevo– “muchos y más”, pero que –ahora, en un nivel particular de concreción– pueden “ser pensables y factibles”: “Muchos más modelos son pensables y factibles, si decidimos colectivamente experimentar sistemáticamente con el proyecto de lo que “nosotros”, los sujetos posthumanos, localizados de manera diferente, de la era del antropoceno, podríamos ser capaces de devenir”. (*Many more models are thinkable and feasible, if we collectively choose to experiment systematically with the project of what ‘we’, the differently located posthuman subjects of the anthropocene era, might be capable of becoming* (103)).

Descubrimos, de este modo, que “nosotros” en el planteamiento braidottiano de lo y del “Posthumano” ocupa un lugar, si no el lugar, central: “nosotros” es la condición para que otros “modelos” de subjetividad, para que modelos alternativos de subjetivación, se hagan “pensables y factibles”. Es “nosotros”, también, el “proyecto” con el que estaríamos llamados a “experimentar sistemáticamente”, y es “nosotros” el objeto de una “decisión colectiva” acerca de nuestras “capacidades de devenir”. Establecer, entonces, que

“nosotros”, ese *qué* “capaz de convertirse” en *quienes* devenimos, es el *quién* identificado por *zoe*, no es una manera de resumir o de resolver interpretativamente el misterio, medular en esta obra de Braidotti, de quién o qué se esconde o clama por ser descubierto tras la proteica máscara de *zoe*, sino una forma de tomar nota de una certeza que Braidotti deja apenas mencionada. Vale la pena decir que no somos nosotros, sino Braidotti, quien hace referencia a ese “nosotros”; podemos decir, asimismo, que es ella quien lo convoca para, inmediatamente, dejarlo definitivamente atrás. Al identificarlo, sin vacilaciones, y en el tramo y en el instante en que se agota una breve frase subordinada, con “los sujetos posthumanos de la era del antropoceno”, “nosotros” seguirá siendo o volverá a ser, como lo fue desde el comienzo del libro y hasta el final, la “fuerza inmanente”, lo “nomádico”, la “interdependencia”, y aquella serie o constelación o balumba de figuraciones de la “interconexión”, de las “singularidades complejas”, en una palabra: volverá a ser, y no dejará de ser más que una transición fugaz para decir lo “posthumano”. A pesar de que el experimento crucial consista precisamente en el proyecto de un “nosotros”, y aun más en lo que ese “nosotros” “pueda ser capaz de devenir”, y a pesar de que incluso la mera posibilidad de que otros modelos de subjetividad se muestren como factibles o pensables radica en la reflexión sobre tal “nosotros”; a pesar de esto, para Braidotti no cabe ni la menor duda de que “nosotros” es lo “posthumano”.

Ya somos otro nosotros, somos lo/el Posthumano; tal es la tesis cardinal de Braidotti. Para ella -a comparación, por ejemplo, de Latour- el asunto del nosotros estaría ya, por así decirlo, “resuelto”, y requeriría una “aproximación”, “*a nomadic zoe-centered approach*” (“Una aproximación nomádica *zoe*-centrada (...)” (104)). No sobra aclararlo: una aproximación a lo “Posthumano”, no al “nosotros”; a un “Posthumano” que, en contra de todas las expectativas que este libro se encarga de alimentar, termina siendo nada más que una “decisión”:

“veo el giro posthumano como una oportunidad maravillosa para decidir juntos qué y quién somos capaces de devenir, y una oportunidad única de la humanidad para que se reinvente a sí misma afirmativamente (...) y no sólo negativamente, a través de la vulnerabilidad y el miedo” (*I see the posthuman turn as an amazing opportunity to decide together what and who we are capable of becoming, and a unique opportunity for humanity to reinvent itself affirmatively (...) and not only negatively, through vulnerability and fear* (203)).

Convengamos en que llamar “posthumana” a la oportunidad para que la humanidad “se reinvente a sí misma” (afirmativamente) es, por decir poco, desconcertante; quizás menos que conducir un desarrollo teórico sobre un “cambio cualitativo en nuestro pensamiento” (*qualitative shift in our thinking* (2)) a la propuesta de “decidir juntos” lo que podemos ser o llegar a ser. Lo “posthumano” denominaría, en conclusión, la oportunidad de un nuevo consenso, que esquiva “la vulnerabilidad y el miedo”, para que la humanidad se “reinvente” “afirmativamente”. La “novedad”, lo “inérito” o lo “desafiante” que acompañaban invariablemente a esa “subjetividad” zoe-centrada, a ese “sujeto” (post- antropocéntrico, post- (anti)-humanista, post-humano, etc.) desembocan en aquel viejo conocido “juntos” (*together*) que decide. Ese “nosotros”, en cuya experiencia y experimento se jugaba el futuro de nuevos “modelos” de subjetivación, termina cumpliendo su inveterada misión de ser portavoz de un voluntarismo, expresión de lo que queremos ser afirmativamente.

3. Sujeto Vida

El Posthumano de Rosi Braidotti tiene, entonces, para nosotros el interés de expresar – y de haber difundido con la notoriedad que conocemos- la necesidad de concebir una forma de subjetividad fundada en la pluralidad –o mejor, con la pluralidad por fundamento- que permita “desarrollar –como lo dice la filósofa en idioma de Félix Guattari- una eco-filosofía comprensiva del devenir” (*a comprehensive eco-philosophy of becoming* (104)). Nosotros y ella

concordamos en que tal desarrollo demandaría la formulación de una nueva relación entre “nosotros” y la filosofía, entre el ejercicio filosófico y lo “nuestro”, o entre lo que “nosotros” puede querer decir, entre lo que sólo “nosotros” puede decir y lo que la filosofía tiene hoy que decir o lo que ya no puede seguir diciendo. A nuestro juicio, el cambio de “Él” –el sujeto vitruviano, resumiendo- por “Ella” –*Zoe*, la vida, la nueva subjetividad posthumana- remite o apunta hacia una transformación difícilmente refutable que, sin embargo, este libro no describe suficientemente ni, mucho menos, produce, instancia o efectúa. En un plano que no es del todo extraño a los puntos de referencia de Braidotti, la explicación de esa deficiencia parece casi obvia. Inevitable, en realidad. Visto que el esquema, simple, en que este libro puede sintetizarse es el reemplazo de “Sujeto” por “Vida” no hace falta ser demasiado escrupuloso para extremar las precauciones ante una sustitución que no tiene nada de simple, *después* –por tomar una posición, *la* posición, de Braidotti- de la filosofía moderna. Mucho menos después de Heidegger. Aunque en esta obra sus referencias a él no pasen de tres líneas -separadas; y no precisamente encomiosas-, Braidotti no puede dejar de anotar, de paso, hablando de Agamben y de su “nuda vida”, que: “Esto se vincula con la teoría de Heidegger del ser, cuya fuerza deriva del aniquilamiento de la vida animal” (*This is linked to Heidegger’s theory of being as deriving its force from the annihilation of animal life* (120)). Esta rápida frase atestigua que, al menos en el nivel de la historia de las tesis filosóficas, Braidotti es consciente de que la coimplicación entre “subjetividad” y lo que ella llama “*annihilation of animal life*” no tiene nada de casual –explícitamente, al menos, desde Descartes- y en el caso particular de Heidegger reviste la índole de nada menos que esencial. No faltan razones de peso para ver en esta cuestión, en la separación, el rechazo o la denegación, según se quiera, de la Vida (*Leben*) y del *Dasein* (recordemos: “*Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein*” (1967 50 §10) (“Propiamente la vida es una clase de ser, aunque esencialmente sólo accesible en el *Dasein*”) tanto la *esencia* del problema del *Dasein* –como esencialización de la Vida- como la falla originaria, el punto ciego o la ruina misma de toda

la analítica existencial heideggeriana como ontología fundamental¹ -¿de qué modo pensar que precisamente la vida sería eso sin significado temporal, esencial para y en el *Dasein* pero distinto de él...?.

Sobra aclarar que no le pedimos a Braidotti ser una buena u obediente heideggeriana. Ni *Sein und Zeit*, y ni siquiera Heidegger, son una fuente forzada y, quizás ni siquiera necesaria, para afirmar o saludar la llegada del Posthumano. Pero con seguridad sí hacen falta, al punto de hacerse irremplazables, cuando de lo que se trata es de revertir la ecuación ontológica, de proponer la identidad –como lo hace Braidotti- entre “(post-x)*Subject*” y “*Life*”. Ahora bien, aunque esa obra, y otras, de ese filósofo puedan ciertamente enmendar o posiblemente refinar la equivalencia braidottiana, y aunque, de un modo a nuestros ojos más interesante aun, no quede otro camino para llevar a la Vida a la posición de sujeto filosófico, que recorrer los caminos de Heidegger no en contravía o en contra suya, sino otra vez –como si su noción de tiempo hubiera recibido otra vida, de la vida precisamente, cambiando así radicalmente el nexo entre vida y esencia²-, a decir verdad, la deficiencia que ha llamado nuestra atención es otra. Es otra identificación, la de *Zoe* con “nosotros”, que hemos mencionado más arriba,

¹ Señalar en la relación entre “Ser” y “Vida” la piedra de toque o la aporía del sistema analítico heideggeriano está lejos de ser un gesto antiheideggeriano. De hecho, entre la abundante bibliografía que podría citarse al respecto, remitimos a uno de los comentaristas de Heidegger más connotados (y heideggerianos, si cabe), Didier Franck, quien más directamente se ha ocupado del tema y quien más explícita y rigurosamente ha demostrado los alcances de no poder pensar el *Dasein* como viviente. Esta es la materia de su ensayo “L’être et le vivant”, al que remitimos en su traducción inglesa, buscando con ello llevar la atención también a una colección de trabajos, verdaderamente antológica, sobre la cuestión del sujeto y de la subjetividad: Cadava, E. Connor, P. y Nancy, J.-L. (eds) *Who comes after the Subject?* (1991) Allí, en “Being and the Living” (pp. 135-148), Franck afirma: “(...) only the relegation of ontological difference can render our bodily animality thinkable (145) y concluye: “This is no doubt the reason why Heidegger held the phenomenon of body to be “the most difficult problem”. Indeed , since we *are* incarnate , the body ought to be rooted , in the manner of everything that results from our Being, in existence, but as *alive* it cannot be so” (146)

² Aunque expresamente su formidable lectura de Heidegger se concentre en la noción de “cambio” (*Wandel*), en la operación de las “transformaciones” (*Wandlungen*) y en la efectividad de las metamorfosis (*Verwandlungen*) creemos que la interpretación de Catherine Malabou (2004) puede apreciarse también como la puesta en juego de la concepción heideggeriana de la “esencia” al trabajo, o en el campo, de lo viviente. Así entendemos la tarea o el proyecto que la filósofa ubica al final de su lectura de Heidegger: esa “Nueva teoría de la marcha, del avance, de la desmarca” (“*Nouvelle théorie de la démarche*”), esa “Plasticidad de la errancia” (“*Plasticité de l’errance*” (367)), después de todo, para ella misma, devienen una “razón de vivir” (“*raison de vivre*”).

precisando sus taras más prominentes. Ahora conviene retomarla bajo el aspecto de una pregunta: si ya, ahora, después, en el *tempo* teórico de Braidotti, *Zoe*, lo/el Posthumano, es “nosotros” ¿por qué “nosotros” vuelve a decir, a querer decir, en su propuesta (en sus conclusiones, casi) nada más ni nada menos que “*humankind*” (humanidad, género humano)? ¿por qué –dejando de lado los escollos que ya evocamos- aquella identificación de Vida, *Zoe*, con Posthumano parece sostenerse justo hasta el momento en que aparece un “nosotros” venido desde *antes*, un “nosotros” al que el “*post*” expuesto por Braidotti no ha tocado ni modificado? Así como es posible conceder que la propuesta de Braidotti trae a la luz, o al menos permite adivinar, una “subjetividad posthumana”, así mismo se hace claro que queda en deuda, o mejor, que contrarresta y contradice, el “nosotros” posthumano, el “post-nosotros” efectivo que *nos* diría después de lo humano y, más importante aún (siempre según las tesis braidottianas) que diríamos no ya con la Vida, sino *como* Vida, como *Zoe*.

Todo da la impresión, pues, de terminar, a fin de cuentas, después de todas las sumas y restas, de sumarle todos los “ensamblajes”, “interconexiones”, “interdependencias”, “singularidades complejas”, “multiplicidades”, etc. y de restarle todo el Humanismo y todo el anti-humanismo, en que el “Hombre de Vitruvio”, el “Hombre”, el “Sujeto”, “Él”, goza de una resistencia y de una plasticidad suficientes para hacerlo equivalente a la Vida y a *Zoe*. Al mismo tiempo, queda la impresión final de que sería imposible añadir o quitar del “nosotros” algo que lo hiciera decir algo distinto de lo mismo. En el caso particular de Braidotti, algo distinto de “Humanidad”. A estas alturas de nuestra tesis, sabemos bien que esta no es, ni mucho menos, una dificultad o una imposibilidad propia de ella, de su trabajo o de este libro en concreto. Una vez más, el discurso filosófico o teórico, enunciaría la extensión, los referentes o las diferentes y múltiples *personae* convocadas por un nuevo “nosotros” o llamadas a expresarlo de otra manera, pero sin poder decirlo efectivamente; sin conseguir -como en este *Posthuman*- no ya que piense y hable (que los “ensamblajes nomádicos” pensemos y hablemos), sino que ese “post-nosotros” en ciernes o ya presente

al menos signifique otra cosa que Humanidad. Como si el trabajo de Braidotti –al igual que el de tantos otros-, a pesar de todo lo que dicen *sobre* el “nosotros” se desentendiera incluso en el nivel más fundamental, o quizás más ingenuo, de lo que (y sobre todo de quién(es)) dice su “nosotros”.

Es dado pensar que, interesados en el tema del “nosotros”, estemos pidiendo demasiado, o pidiendo injustamente lo mismo, de las diversas propuestas teóricas que analizamos, y que esta del Posthumano no debería responder ni por el “nosotros” en cuya búsqueda nos ha impulsado el Pensamiento Latinoamericano, ni por ningún otro “nosotros” distinto del mayestático o del supuesto; que el “nosotros” en ella tendría apenas el valor de una cuasi-noción residual, impasible ante cualquier reconfiguración. Lo que sucede, empero, es que nos hemos detenido en ella (y de hecho en los otros trabajos en que nos hemos concentrado) precisamente porque su objetivo, su promesa conceptual, es ni más ni menos que proferir otro “nosotros”. Y porque es exactamente este otro “nosotros” el que en nuestra lectura el Pensamiento Latinoamericano nos ha enseñado a buscar, y a esperar, reconociéndolo como esencial para la producción o para el advenimiento de un pensamiento que merezca ser saludado como otro. Nancy, Latour y Braidotti, aunque con recursos y talentos dispares lo tienen claro también, y también por eso han llamado particularmente nuestra atención: el otro pensamiento, la otra filosofía, la otra teoría serán *nuestras*, se fundarán en el (o en otro) “nosotros”, o no serán.

4. Escribir “nosotros” con “cada otro”

Si, como lo hemos afirmado, es el tiempo de la reaparición del Pensamiento Latinoamericano es porque estos tres autores están muy lejos de ser los únicos en el camino hacia una forma de pensar que parta del “nosotros”. Sus reflexiones, como otras muchas actuales, contemplan la conceptualización de alguna forma de nostreidad como su apuesta

más crucial. Sin reducirlos al estatuto de síntomas o de epifenómenos de alguna especie de ánimo o de algún movimiento, cristalizado y resuelto en alguna otra parte, que les prescribiría un cometido, un estilo o una “moral” comunes, interpretamos sus esfuerzos como evidencia de que una vez exorcizado ese “espectro del sujeto cartesiano” que S. Zizek (1999 1), con tanta sorna como acierto percibía que “acechaba a la Academia Occidental” de finales del siglo XX, la cual habría conformado una “Santa Alianza” para conjurarlo, no ha llegado el tiempo –como lo esperaba Zizek: “*It is high time that the partisans of Cartesian subjectivity should (...) publish (...) the manifesto of the Cartesian subjectivity itself.*” (2)- de “reafirmar” (*reassert*) el cartesianismo, sino, de reconocer y de explorar un decidido y radical “nostrismo”, una manera de decir efectivamente “nosotros” en filosofía... o fuera de la filosofía.

Como Braidotti, Donna J. Haraway se desentiende de si el suyo es un problema propiamente filosófico, e incluso de si lo es en absoluto. Como ella, Haraway también (si bien, quizás, menos expresamente, aunque ciertamente sí más efectiva o performativamente) busca una posición teórica enraizada en el “nosotros”, en otro “nosotros”, inédito tanto en el discurso académico como en el historia, resultante para ella del proceso medular en su propuesta de “*making kin*” (emparentar, hacer parentescos, producir parientes) (*Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* (2016) A diferencia de ella, -y se trata de una diferencia fundamental- Haraway estima problemático el “post-”, la noción de el/lo “Posthumano”, por supuesto, pero sobre todo cualquier forma de después, cualquier emplazamiento teórico que vea cualquier después (incluso, o principalmente, el futuro) o que se sitúe o se presente como algún después. Buscando visos humorísticos, llegará incluso a escribir que (gracias a una ocurrencia de su compañera) el único lugar que podría asignarle al “post-” sería el “compost” (32). “*Not “post-human”, but “com-post”*” (11) pondrá en oposición en su conocido tono de manifiesto. Y declarará al fin: “Soy una compostista, no una posthumanista: nosotros somos todos compost, no posthumanos” (*I am a compostist, not a posthumanist: we are all compost, not post* (101-102))

Lo que Haraway llama “*staying with the trouble*” (una expresión más de difícil traducción: “quedarse en o con el problema”, “permanecer con el problema”, pero también “alojarse”, “morar” o incluso “pernoctar” con el problema) corresponde a la tarea (*task*) que ella le asigna no a la ciencia, a la teoría o a la filosofía, sino a un “nosotros” que, en lugar de pensar, habrá de “practicar” cómo “aprender a bien vivir y morir” (1). Quedarse en el problema es, desde luego, desinteresarse de su solución, aparse de cualquier modo de movilización – método, estrategia, protocolo, etc- destinado a superarlo o a ir más allá de él, pero, en primer lugar, “requiere estar (o ser) verdaderamente presente” (*staying with the trouble does not require such a relationship to times called future (...) requires to be truly present*) (1). Por esta razón el “post-” en cualquiera de sus formas, históricas, teleológicas e incluso apocalípticas, debería integrarse en el ahora mismo, en el presente “verdadero” que consistentemente Haraway califica de “denso” o “espeso” (*thick*). Incluso el futuro debería mezclarse en el humus espeso de este tiempo que ella, en contra de Antropoceno o Capitaloceno, bautiza, una vez más llamando la atención a la espesura o densidad que oye en el *kainos* de “-ceno” e imaginando unos “bichos” (*critters*), “repletos de tentáculos, antenas, dedos, cuerdas (...) y pelo ingobernable” a los que la autora llamará “los chthónicos”, “monstruos” que “retozan en el humus multibichos pero echan lejos al siderado Homo” (2). Para ella, “Cththuluceno” sería “una simple palabra” (2) para nominar el *kainos*, la “espesa” “presencia actual” (*thick, ongoing presence*) (2), propia de esos bichos, monstruos o criaturas; es el nombre de una “especie de espacio-tiempo para aprender a permanecer en el problema de vivir y morir en responsabilidad en una tierra dañada” (*kind of timeplace for learning to stay with the trouble of living and dying in responsibility on a damaged earth*) (2).

Es en esta “especie de espacio-tiempo” donde “nosotros”, es decir “todos nosotros en Terra” (*We –all of us on Terra-* (1))³, deberíamos, o debemos, “hacer parentescos en líneas de

³ Por la profusión de pasajes como este: “Vivimos (todos los seres sobre Terra)...”(19), en el que la traducción publicada en español de Helen Torres (Haraway 2019) hace leer con las notables pérdidas que,

conexión inventiva” (1) con “*each other*”. Interesante e importante funcionamiento de este sintagma del inglés en esta posición, no sólo sintáctica, sino, sobre todo, teórica: “Nosotros” aquí en Terra –no en la Tierra- hemos de emparentarnos con “cada otro”, por decirlo bárbaramente; ahora, este presente, es el tiempo de “hacernos parientes” los unos con los otros, “recíprocamente”, entre “nosotros”. La tesis de Haraway es manifiesta y puntual: aquí y ahora o, mejor, ahora y aquí –en el estricto presente de una “espesa copresencia”(4)- es preciso, no sólo crear o encontrar nuevos parientes, sino hacer parentescos raros, emparentarnos extrañamente, “emparextrañarnos” (*Making kin as oddkin rather than, or at least in addition to, godkin and genealogical and biogenetic family*)(2)) En lugar o más allá de familias o linajes divinos, semi-divinos, genealógicos o biogenéticos, “emparextrañar” (*making oddkin*) implica perturbar o poner en problemas la materia misma de cuestiones cruciales como “¿ante quien se es realmente responsable?(...) ¿quién vive y quién muere, y cómo? (...) ¿qué forma constituye este parentesco, dónde y a quiénes conectan sus líneas (...) (2)”.

Tenemos, entonces, un método, que es un decidido no-método: permanecer en el problema; un objetivo: emparextrañarnos; un espacio-tiempo, el Chthuluceno; unos personajes principales, “los (seres) chthónicos”; y una práctica, que es figura o alegoría: el juego del cordel (*string figure*). Tanto el objetivo como la figura producen o resultan en otra forma. Así como en el juego del cordel cada punto de contacto y cada dedo participan en la definición de una imagen hecha no de dedos ni de puntos sino por el paso de la propia cuerda, el “extraño parentesco” que Haraway nos insta a producir no tendrá la forma ni de los humanos, ni de los alter-humanos (*other-than-human*), ni de los más-que-humanos (*more-than-human*) que se emparentarían. Tampoco tendrá la forma de su hibridación o de su ensamblaje. Para la autora, el juego del cordel, en el que las manos de un participante buscan cambiar la figura sostenida por las manos de otro sin tocarlas ni alterar su posición, corresponde a una

para un análisis enfocado en el modo de decir “nosotros”, saltan a la vista, mantendremos nuestra práctica de remitir directamente al original ofreciendo nuestras traducciones.

manera de “contar historias” (de *multispecies storytelling* (10)), historias “multiespecies”, en las que los “compañeros” o “jugadores” –con patas, garras, tentáculos, etc.- no sólo cuentan o narran, sino que ponen en práctica (*enact* (10)) “patrones” para “rehacer modos de vivir y morir acompañados con florecimientos finitos aún posibles” (10). Ella cuenta historias (i.e. juega al cordel) de “recuperación”, no de “reconciliación” ni de “restauración”, en la que los seres humanos y alter y más-que-humanos configuran un patrón cuya condición esencial es un “ritmo sostenido”, el de dar y recibir (10). Este influyente libro, *Staying with the Trouble*, es, en concreto, un ejercicio de este juego de cordel. “*String Figures*”, en inglés, de donde la autora parte para proponer “SF” como el dígrafo capital de su obra, como su “signo”(10). “SF” significa allí: “Ciencia Ficción”, “Feminismo Especulativo”, “hecho de ciencia”, “fabulación especulativa”, etc. Este libro es, pues, no sólo un juego de cordel, sino una “fabulación especulativa”, etc.

Y efectivamente es un libro escrito con el deseo de escribir de otra forma. Aliteraciones, paranomasias y palabras inventadas y desfiguradas, imágenes, fotos, dibujos y esquemas; lecciones o “lecciones” –pues Haraway con bastante frecuencia cita literalmente lo que bastantes animales, bichos, cosas, eventos, y hasta otros colegas teóricos le “han enseñado”. Además de los múltiples ejemplos que ilustran interacciones y metamorfosis de mundos y seres que ella propone reconocer en cuanto “holobiontes”: “ensamblajes simbióticos”, “simpoiéticos”, según otro neologismo que promueve, o como “holoentes”: noción propuesta para reemplazar cualquier referencia a las “unidades” o a los “seres”. Además de una fábula final “que sigue cinco generaciones de una unión simbiogenética entre una niña humana y mariposas monarcas”(8). Todo esto y mucho más, en un solo libro; después de todo, la misma Haraway nos dice que “SF” abrevia también “*so far*”...

Sin duda hay mucho. ¿Pero hay muchos? ¿hay los muchos y los otros y los más que otros que Haraway convoca a esa “terraformación” que ella bautiza “Terrapolis”(10)? ¿Hay

alguien más que uno en esta “especulación”, feminista, científica, etc?. Estas son preguntas que este libro singular hace necesarias y, en estricto sentido, fundamentales; de hecho, para nosotros, las exige. En la presencia discursiva o en la actividad teórica, en la participación efectiva en la escritura de este libro de los otros y muchos, de los compañeros no sólo humanos, se juega –valga decirlo- la apuesta central de Haraway de “performar” (*perform* (4)) y de “poner en práctica” (*enact* (10)) una “simpoiesis” teórica o especulativa irreductiblemente plural y diversa. Conscientes de que zanjar estos interrogantes con un sí o un no sería insuficiente o quizás arbitrario, a menos que se reorganizara integralmente la lectura en torno a quiénes pueden poner en juego y en acto algo en un texto, pondremos nuestra atención, entonces, no en la acción o eficacia de decir, sino en el gesto de decir: “*We, all of us in Terra*”. Para atravesar, sin adentrarnos en ellos, los dominios inmensos de esta distinción entre “acción” y “gesto”, nos concentraremos, pues, en ese “quién”, tenue, a veces más pronunciado, generalmente tácito, y siempre singularmente multiforme, a quien “mira”, “se dirige” –por eso arriesgamos la palabra “gesto”- Haraway al pensar en “nosotros”. Ese quien o quienes, a los que sin nombrarlos expresa o conscientemente –como “bichos”, “chthónicos”, “compañeros multiespecies”, “holoentes”, etc.-, Haraway permite intervenir, abre –quizás inconscientemente- el lugar o el camino, a los que termina refiriéndose al decir “nosotros”.

Aunque los ojos de la filosofía de estos tiempos den la impresión de no querer volver a fijarse en el lenguaje, ni mucho menos en lo que sólo una lengua puede decir, conviene notar que Haraway escribe en inglés, trabaja el inglés como se ha hecho raro en filosofía y en otros discursos teóricos –haciendo resonar lo idiomático lo conceptual-, y, en específico, es preciso no perder de vista que ella emplea el inglés para decir un “nosotros” particular: “*We -all of us...*”. Es también el inglés el que le permite, el que informa, el gesto al que nos referíamos más arriba; el que manifiesta a quienes y cómo Haraway busca decir “nosotros”. Nuestra lectura, y el primer párrafo de la introducción de su libro, empezaron por allí: se trata de que

el “Nosotros” (se) haga pariente de “*each other*”. El destino y la posibilidad de ese “nosotros” reposa, evidentemente, sobre la operación del “*making kin*”, pero la identidad de este “nosotros”, quién es ese “nosotros”, depende de lo que es “cada otro”, de quién es o quiénes son “*each other*”, de cómo se dice “nosotros” con él, con ellos, con ellas, etc.

En términos generales, “*each other*” remite a la reciprocidad que une en relación o en acción a dos o más. Es así como en la versión española de la obra que nos ocupa, esta expresión se traduce por “mutuamente”, “recíprocamente” o por construcciones determinadas por “recíproco”. Una frase que en el original reza: “*Science fact and speculative fabulation need each other*” (3), en la traducción se lee: “El hecho científico y la fabulación especulativa se necesitan mutuamente”(21), y otra: “*people and birds had to invent pedagogical and technological ways to render each other capable in problems (...)*”(16), se traduce: “personas y pájaros tuvieron que inventar modos pedagógicos y tecnológicos de volverse mutuamente capaces en problemas (...)”. En estos casos, en los que “*each other*” retoma obviamente, como pronombre, un par de sustantivos previos, la traductora opta por “mutuamente”. Este “*each other*”, transparente en su función de reemplazo, abunda en este texto, como en otros muchos, y no es el que llama nuestra atención. Ni, claramente, la de Haraway; o mejor dicho: no es cuando reemplaza, no es cuando es obvia la identidad de a quienes remite, cuando “*each other*” se manifiesta como personaje central del “emparentar” y del decir “nosotros”. A medida que disminuye la obviedad de quiénes son esos que “*each other*” retoma, la pregnancia gramatical y teórica se va haciendo más evidente, así como inestable su traducción: “*All the players rendered each other capable; they “became-with” each other in speculative fabulation*” (23) pasa a: “Todos los jugadores se volvieron recíprocamente capaces, “devinieron-con” mutuamente en una fabulación especulativa” (49). Además de evitar la repetición con la alternancia de “recíproco” y “mutuo”, la traducción trata de salir del escollo de “devenir-con” “*each other*” (un pronombre: con alguien, con algunos) con un adverbio: “mutuamente”. Cuando se acerca a la especificación como “tema central”, cuando se “topicaliza” como dicen algunos lingüistas,

“*each other*” va –diríamos- liberándose de los nombres, de los sustantivos de los que es pronombre hasta aludir a una pluralidad que se menciona (v.gr *bodies, places*) pero que no es exactamente a la que se refiere: “*Intensely inhabiting specific bodies and places as the means to cultivate the capacity to respond to worldly urgencies with each other is the core theme*”. (10). La traducción, aquí, por razones perfectamente comprensibles, abandona esa remisión, tácita, de unas pluralidades a una pluralidad implícita, y asigna el primer plano a una singularidad, la del “tema” y la del modo: “de manera recíproca”: “El tema central es habitar con intensidad cuerpos y lugares específicos como medio para cultivar la capacidad de responder a las urgencias del mundo de manera recíproca.” (28). Sobra decir que nada nos interesa menos que pasar a examen una traducción que, por lo demás, juzgamos responsable. Nos interesa, al contrario, utilizar sus recursos y sus estrategias para hacer más notoria la peculiaridad y, sobre todo, la importancia de este especial pronombre que ni siquiera en una sola ocasión en la traducción pasa al español como tal, como pronombre. Aunque sea el pronombre principal de sus tesis fundamentales, aunque sea el pronombre con el que Haraway nos insta a decir “nosotros”: “(…) *we require each other in unexpected collaborations and combinations, in hot compost piles. We become-with each other or not at all*”(8). (usamos de nuevo la traducción publicada: “nos necesitamos recíprocamente en colaboraciones y combinaciones inesperadas, en pilas de compost caliente. Devenimos-con de manera recíproca o no devenimos en absoluto” (24)). Tal como habíamos notado ya, a medida que “*each other*” gana una posición “tópica”, a medida que va haciéndose sustancial en las frases en las que Haraway pone más explícita y más categóricamente las miras y los alcances de su propuesta, ese pronombre se hace más difícilmente “identificable”, menos dócil en apuntar hacia las entidades de las que debería ser lugarteniente. “*Each other*” es insustituible allí donde Haraway define y sintetiza⁴, dándose a

⁴ No seremos exhaustivos enlistando cada ocurrencia de esta expresión, en lugar de eso recogeremos algunos pasajes en los que la autora entreteje lo más relevante de sus tesis con un énfasis en la relación con o de “*each other*”: “(…) *indigenous environmental justice movements, and surging coalitions for Just Transition toward still possible worlds in urgent times. Probably still possible. Barely still possible. Still*

leer menos como pronombre y más como sustantivo, o más precisamente haciendo sustancial, sustanciando, la reciprocidad, el mutualismo, lo que sólo ocurre “entre uno y otro”, por sobre la identificación del uno y del otro, de los unos y de los otros: “*We are at stake to each other* (55). “Estamos en riesgo mutuo” (95), resuelve la traducción. “Nosotros estamos en juego en cada otro”, ante cada otro, entre todos, tal vez debería leerse. O, incluso: “el nosotros se juega en el *each other*”. Recíprocamente, en la otra dirección, esta vez desde el español hacia el inglés, nos sorprende la frecuencia con la que decimos o pensamos, erróneamente, “nosotros” en lugar de “*each other*”. Según la gramática de Cambridge, tal equivocación constituye el primero de los “errores típicos”⁵, no sólo de hispanohablantes: “*We’ve known us for twelve years** o *We’ve known ourselves for*...*” en lugar de: “*We’ve known each other/ one another for twelve years*”. ¿Estaría Haraway amalgamando ya no gramaticalmente, sino conceptualmente, “*us*” o “*ourselves*” con “*each other*”? ¿Sería este error de lesa gramaticalidad el motor o el fundamento de su estilo, de su singularidad, de su “idiomaticidad” teórica, que nos demanda leerla escribiendo con arañas, palomas, pulpos, pueblos indígenas, expertos en lenguas antiguas, etc, todos y todas ellos escribiendo y teorizando con ella, pero sobre todo entre ellos, entre ellas, “entre sí”, *each other* con ella? ¿No se trata para ella, con la insistencia en la necesidad y con el despliegue de sus conceptos de “emparentar”, de “emparextrañar”,

possible if we render each other capable of worlding and reworlding for flourishing” (96) “*To narrate—to think—outside the prick tale of Humans in History, when the knowledge of how to murder each other—and along with each other, uncountable multitudes of the living earth—is not scarce. Think we must; we must think. That means, simply, we must change the story; the story must change*” (40). “*Critters are at stake in each other in every mixing and turning of the terran compost pile. (...)Critters—human and not—become-with each other, compose and decompose each other, in every scale and register of time and stuff in sympoietic tangling, in ecological evolutionary developmental earthly worlding and unworlding*(97)”. “*Companion species infect each other all the time*”(115). “*Symbiogenesis is not a synonym for the good, but for becoming-with each other in response-ability*”(125). “*Zahavi seemed intent on making experiments with rather than on babblers. He was trying to look at the world with the babblers rather than at them, a very demanding practice. And the same demands were made of Despret, who came to watch scientists but ended up in a much more complex tangle of practices. Birds and scientists do something, and they do it together. They become-with each other* (128). Claramente, todos estos “*each other*” no son el mismo ni funcionan exactamente igual; claro es asimismo que ese pronombre, cada vez más intraducible cuanto más central en las definiciones (e.g. de “quedarse en el problema”, de “emparentarse”, de “simbiogénesis”, etc), adquiere una entidad propia.

⁵ <https://dictionary.cambridge.org/grammar/british-grammar/each-other-one-another>

de “devenir-con”, y en resumen, de “quedarse en el problema”, de decir “nosotros” con “*each other*”, de incluir en el “nosotros” formas de reciprocidad, mutualidad, de relaciones “entre sí”, “entre nosotros”, que ya no sean sólo “nuestras”?

Intensionalmente, como podría precisarse, decir “nosotros” sería decir “*each other*”, decirlo con “*each other*”; extensionalmente, Haraway señala con este pronombre, con el compuesto de estos dos, que en inglés son pronombres, el hecho de que: “Nada está conectado con todo; todo está conectado con algo” (*Nothing is connected to everything; everything is connected to something*(31)). “Todo con algo o alguien, con *alguno*”, “entre sí”, “recíprocamente”, “mutuamente”: nosotros estamos (somos) conectados *each other*. Para Haraway, “SF” es la teoría y la práctica de este “nosotros”, o, dicho de otro modo, es este “otros nosotros” (recíproco(s), mutuo(s), etc.) el que/los que teoriza, hace “especulación femenina”, establece “hechos de ciencia”, juega al cordel, escribe y “aprende a vivir y a morir”, ahora, en este estricto y “espeso” presente. Y es la lengua inglesa la que le permite producirlo: “nosotros: *each other*”, “*we, all of us in Terra*”.

5. Filosofía de la Vida, filosofía del NOSOTROS

Hay casos en los que “otros nosotros” o el “otro(s) nosotros” se dejan oír más nítidamente en la singularidad de otras lenguas. Tal es el punto de partida y el problema central -y único, si se quiere- del trabajo del filósofo mexicano (tojolabal, habría que decir) y alemán Karl o Carlos Lenkersdorf. Escribiendo sobre el “el verano de 1972”, acerca de la “oportunidad de visitar los Altos de Chiapas”, rememora en 1999 (2020):

“Es otra cosa que no sólo nos llama la atención, sino que nos fascina e intriga y, a la vez, nos inhibe de fijarnos en otro asunto. Se están grabando huellas en la mente que no se borran en el curso de los años. Aunque no entendemos ni una sola expresión, escuchamos constantemente y con repetitiva insistencia una sílaba o palabra que cada ponente o hablante usa y usa sin cesar. No se nos olvidan estos sonidos. He aquí están: lalalatik; - lalalatik, - lalalatik con la voz ascendente en la última sílaba. Nos preguntamos, ¿qué puede significar ese -tik, -tik, -tik? No lo sabemos y en el momento de la asamblea no podemos preguntar a

nadie. De todos modos, debe ser algo de mucha importancia para los tzeltales reunidos. ¿Cuál será la razón de la reiteración? Debe haber algún motivo de la repetición incesante”. (170)

Lenkersdorf recuerda aquella primera impresión de su llegada a Chiapas algunos años después de que la persecución política y el acoso policial suscitados por lo que él llama “la problemática” zapatista lo hicieran abandonar a mediados de los 90 precisamente ese territorio. En este camino de ida y vuelta, en el que describe su llegada a Chiapas después de haber sido forzado a salir de allí, lo que se delinea, en una suerte de parábola –de movimiento parabólico al menos-, es la entrada y la salida en lo que desde el título presenta como “otra realidad”. El contacto empírico con ella se establece con la “repetición incesante” de unos sonidos inolvidables e incomprensibles que salen de las bocas de todos los hablantes tzeltales y que se “graban en la mente” imborrablemente. Tiene que haber una razón para la proliferación de esas vocalizaciones salidas de todas las bocas y, seguramente, también – como lo comprobará el trabajo filosófico de Lenkersdorf- un motivo para que esos sonidos constituyan el *datum* predominante y más pregnante de esa realidad distinta de la que nace la filosofía lenkersdorffiana. “El –tik, -tik, tik quiere decir NOSOTROS (...) El NOSOTROS es un distintivo de la lengua tzeltal y de todo el pueblo. El NOSOTROS predomina no sólo en el hablar sino también en la vida, en el actuar, en la manera de ser del pueblo” (171), descubre Lenkersdorf; descubre para siempre, sería necesario añadir. A partir de aquel momento el filósofo escribirá en adelante este “nosotros”, este otro “nosotros” que para él constituye en sí mismo “otra realidad”, en mayúscula sostenida, en este texto y en todos: “NOSOTROS”.

Lenkersdorf aclara que en ese momento, a comienzos de los 70, lo único que le fue dado entender fue un “significado”, y que ahora, en los albores del tercer milenio, puede explicar por qué fue y es tan difícil llevar la comprensión más allá de esta traducción profundamente insatisfactoria. “En nuestra cultura el NOSOTROS carece de resonancia, no tiene la

importancia que, por ejemplo, los tzeltales, le asignan”(171) Esa falta de “resonancia” y de “importancia” en comparación con “nuestra cultura”, en contraste con “los occidentales”, se añade, entre otras cosas, a “que los occidentales les cuesta mucho explicar” al NOSOTROS y, sobre todo, a la poca “experiencia que se tiene del NOSOTROS” entre los herederos de Descartes o de Freud, e incluso entre los de M. Buber y E. Levinas, quienes “incluyeron la relación YO-TÚ”, saliendo así del “círculo cerrado del YO”, pero sin entrar ni acercarse realmente al NOSOTROS.

Algunos años antes de esta rememoración de fin de milenio, antes de que lo “nosótrico” (según su palabra) ocupara el centro absoluto de sus reflexiones, y antes de que estabilizara y consagrara esta notación en mayúsculas, Lenkersdorf (1990) se enfocaba ya de lleno en la lengua y en la vida social del pueblo tojolabal (recordemos que la anécdota de los 70 pone el –tik, tik. –tik incesante en boca de otro pueblo maya, los tzeltales), pero no aún en ese otro “NOSOTROS”. A fines de los 80 y comienzos de los 90, este concepto central se escribirá en una discreta bastardilla y en minúscula, como acaso sinónimo de una noción deducida de otra aproximación, mucho menos empírica, sensitiva o estética a la lengua tojolabal. Basado en las relaciones sintácticas entre sujeto y predicado en una lengua ergativa como esa, el filósofo propone un contraste: entre la objetivización u “objetivación” occidental o indoeuropea y la “intersubjetividad” tojolabal. “*nosotros*”, en minúsculas y cursiva, en este marco corresponde a la “intersubjetividad” que Lenkersdorf encontraba por entonces como principal aporte socio-cultural de los tojolabales. En este nivel, o a lo mejor en este momento, no se trata todavía de un aporte filosófico como lo presentará insistentemente después en otras diversas ocasiones. La estructura de sujeto, verbo y predicado en oraciones tanto transitivas como intransitivas trasluce en español –usado por Lenkersdorf como “representante” de su “familia indoeuropea”- una dirección. Del sujeto como origen al objeto como destino, de quien detenta la acción y su poder sobre quien la padece o recibe. Una dirección, entonces, que erige o se sobreimpone en cuanto jerarquía: la del agente sobre el

resto, sobre todo lo demás; sobre las acciones, que dependen de él o que él encarna, y sobre las personas y las cosas que en virtud de su poder de acción se le someten. “El castellano y otros idiomas indoeuropeos nos dan la capacidad de poder expresar y reflejar la relación de sujetos-agentes dominantes con objetos-pacientes dependientes o dominados” (185).

Lenkersdorf parte de la convicción de que no sólo se puede sino que se debe pasar “de la sintaxis a la realidad”. Un ejemplo particularmente elocuente (puesto en Chiapas a comienzos de los 90) sirve de gozne y le permite al filósofo explicar: “El policía tortura al preso / El preso tortura al policía” (185) La primera oración “refleja la realidad triste”, la segunda “el sueño de muchos, aunque no de todos los torturados” (186). Nada cambiaría, advierte: “El único cambio que ocurre es que otro es el sujeto-torturador y otro es el objeto-torturado. No se cambia de manera alguna la relación de dominantes y dominados, de opresores y oprimidos. Se sigue asignando al objeto el papel de paciente en relación con el sujeto del cual sigue siendo dependiente”. (186). La sintaxis intacta, “la relación problemática de S-O” impasible, una “realidad sin ningún cambio cualitativo”. Lenkersdorf deduce entonces: quizás este cambio de posiciones equivalga a un “golpe de estado pero no a una revolución” (186). La misma realidad, la misma sintaxis, y una tara prominente a los ojos del filósofo que se deja nombrar y pretender en todas sus formas: “objeto”, “objetivación”, “objetivadora”, “objetivo”, etc. A fin de cuentas, nada cambiará en la realidad, ni vaciará las salas de tortura, sin “quebrar” la sintaxis, haciendo del objeto *también* un sujeto, volviéndolo otro sujeto *además de o con* (no en lugar de) el otro sujeto. Ya en 1990 a este régimen “objetivo”, el filósofo le suma otro defecto odioso: “En cuanto a la relación con las cosas, mencionamos sólo el problema ecológico actual. La naturaleza se considera y es tratada como objeto por explotar”(187). Frente a la férrea sintaxis de sujeto-objeto que sirve de esqueleto a los ojos y demás sentidos de las lenguas de “los occidentales”, Lenkersdorf recoge modularmente ejemplos del tojolabal para ilustrar en detalle, paso a paso desde los vocablos a las oraciones subordinadas, no tanto la inoperancia de las categorías de sujeto y objeto en su descripción,

sino la inexistencia de la función misma de objeto, la evidencia de un sistema predicativo o gramatical que en efecto funciona sin la distinción cualitativa –la jerarquía- entre agentes y pacientes, entre sujetos y objetos. “En tojolabal –esta es la particularidad más relevante para el filósofo- los v.t. [verbos transitivos] no pasan la acción del S-agente al O-paciente, sino que enlazan dos S” (191). Lo que en español se diría: “Él me respetó”, en tojolabal se dice: “*skisawon*” y en palabras de Lenkersdorf se interpreta como: “su respetar (fui) yo” (191). Del mismo modo, la frase “*skisawon ja ramoni*” (que habría que traducir: “Ramón me respetó”) tiene el significado de: “el respetar de Ramón (fui) yo”.

El análisis de Lenkersdorf destaca en esta ausencia de objeto, en esta co-presencia de sujetos, que despliega en varios otros ejemplos, una “interrelación íntima” (193) a la que aplica el nombre, retomado de P. Freire, de “intersubjetividad”. Esta exterioridad con respecto al paradigma del sujeto-objeto –que es el mismo a juicio del filósofo que el del opresor-oprimido del pedagogo- no es sólo una propiedad estructural del idioma tojolabal, sino un “cambio”, “el cambio buscado” (187) para Lenkersdorf. Esta lengua, efectivamente, sería ya una teoría operativa de este cambio desde la “subordinación” a la “coordinación” o al “equilibrio” (194), una especie de matriz y de performación de un principio cultural que el filósofo reconoce como la base misma de la sociedad tojolabal. “En la convivencia con y de los tojolabales se puede observar el énfasis en el hecho de que se consideran iguales o parejos. A menudo se puede escuchar la afirmación *lajanitik* (lajan, igual parejo; y el sufijo –otik nosotros)” (194). Aquí, donde lo “parejo” o “igual” de aquella “relación íntima” hace inevitable recordar el “*each other*” de Haraway, Lenkersdorf llega a la conclusión que veníamos persiguiendo: “Con base en lo expuesto, podemos afirmar que el *lajan* corresponde a un “nosotros” capaz de tomar decisiones, capaz de actuar y que se funda en las aportaciones de todos y de cada uno” (195).

La lengua tojolabal “refleja” para el filósofo la “práctica del *lajanotik*”: “la estructura sintáctica de las frases transitivas en tojolabal refleja relaciones sociales que existen entre ellos, de una manera marcada. Si nos relacionamos como sujetos con sujetos, el aporte de cada uno cuenta (...) Todo esto podemos ver sintetizado en la práctica del *lajanotik*” (195). La lengua tojolabal, asimismo, “es la puerta que conduce a vivir y compartir la intersubjetividad” (197). Además de hacernos oír el concepto de “intersubjetividad” donde y como no estamos acostumbrados a escucharlo⁶, Lenkersdorf identifica en el tojolabal no ya la manifestación de las diferentes formas de significar y de vivir de un grupo diferente –de una manera distinta de conformar un “nosotros”- sino la expresión y la promesa (el modelo incluso, para él) de un “nosotros” particular, que “las gentes de Occidente” desconocen o, más precisamente, que ni siquiera existe entre ellas; o que, como matizará algunos años después: “al terminar el movimiento [de protesta] desaparece o tal vez existe latentemente hasta que resurja en otro movimiento de protesta” (2005 143)

De la postulación de la “no-existencia” de los objetos en la lengua y en el mundo tojolabales, de la nivelación, de “lo parejo”, tanto en la gramática como en la vida de todos los que se interrelacionan y se “entredicen”, Lenkersdorf avizora una dirección (la que podríamos llamar “intersubjetivar”, como proyecto y verbo) y adivina el “*nosotros*” –traducción propuesta para “*lajan*” y la “práctica del *lajanotik*”- que hacia el final de su producción filosófica presentará como “concepto clave y orientador: El NOSOTROS” (142). No sería, por tanto, exagerado proponer la evolución del “*nosotros*” (tojolabal) a “El NOSOTROS”, es decir, la transformación de un difícil intraducible propio de una mentalidad minoritaria y marginada en concepto, en concepto faltante, en problema conceptual central de una reelaboración

⁶ Son ejemplos elocuentes y cruciales: “A pesar del acoso secular, cuyos métodos cambiaban a través de los tiempos, los tojolabales han sabido resistir y conservar las relaciones de intersubjetividad” (198) “El aporte de los mayas que representan la mayoría de la nación vecina [Guatemala] promete la construcción de una nación cualitativamente distinta. La intersubjetividad está comenzando a reconquistar todo aquello de lo cual han sido privados y despojados por siglos”(198)

integral en mora de la filosofía (filosofía no sólo latinoamericana, sino “filosofía para el siglo XXI” (138)) como sinopsis del trabajo filosófico de Carlos Lenkersdorf. Este sería el camino que debería describir en detalle un estudio –todavía por hacer- dedicado a las reflexiones de este autor. Por el momento, lo que nos importa es dejar en claro que, incluso en contra de numerosos pasajes en los que este filósofo asimila, por no decir reduce, lo filosófico a lo lingüístico; incluso a pesar de una afiliación declarada en incontables pasajes y momentos a un linaje problemáticamente aglutinado en torno a un cierto determinismo lingüístico (en el que menciona a W. v. Humboldt, M. Serres, G. Lakoff, J. Esterman, y, en primer lugar B.L. Whorf); incluso si lo esencial de su propuesta filosófica depende de la suerte o de la posición que se adopte frente a lo que, a pesar de los inconvenientes conocidos, podemos identificar por economía como la “hipótesis Sapir-Whorf” (según la cual el lenguaje o determina o influye en el pensamiento); incluso, decíamos, si Lenkersdorf no deja jamás de trabajar sobre la lengua tojolabal, su trabajo apunta hacia la lengua de la filosofía. Dicho de otro modo: más allá de las espinosas (e inveteradas) discusiones sobre los efectos o relaciones entre una lengua particular y lo que vale la pena nombrar masivamente “pensamiento en general”, o de la legitimidad -etnográfica si se quiere- de dar por calcada o contenida una manera de pensar, o una “cosmovisión”, en un idioma, Lenkersdorf se habría interesado, primordialmente, en una diferencia, sí, pero sobre todo en una laguna o ausencia: la de la “palabra “nosotros” en los diccionarios de filosofía” (y “en los diccionarios de Politología y Sociología” (2005 143). La cuestión, por consiguiente, no es sólo la de establecer si los tojolabales, y los mayas en general (como muchos otros trabajos del mismo autor aseveran), dicen, piensan o practican otro “nosotros” –ante lo que la respuesta de Lenkersdorf es un sí categórico y fundamental-, sino la de advertir la ausencia, en todos los niveles, de ese término en los vocabularios conceptuales de Occidente, y particularmente en el de la filosofía. Una ausencia con motivos y con consecuencias ostensibles y, sobre todo, para él, deplorables. Porque no hay

“NOSOTROS” en la lengua de la filosofía, así como tampoco lo hay “en la vida diaria nuestra” (143).

Por supuesto que Lenkersdorf promueve lo que muy ligeramente podría caracterizarse como una “admiración” del “nosotros” maya-tojolabal (más seriamente, a este respecto, habría que decir que se trataba de exigir respeto a la vida común de un pueblo para el que entonces (y hoy) ni siquiera la vida estaba garantizada). Desde luego, también, que su valoración de las “sociedades dominantes” occidentales está a años luz de ser benévola —en una época en la que su indignación no pasaba por alto “los centenares de pajaritos que cayeron muertos en el Distrito Federal” (1990 187)... si estuviera hoy para ver. Más importante pero menos explícita puede ser su certeza de que la introducción del “principio nosótrico” en lo filosófico producirá su transformación, y de que del “NOSOTROS” falta en los diccionarios y en la lengua de la Filosofía porque falta en la vida. Porque la vida, porque la vida “intersubjetiva” en el sentido particular en que la entiende Lenkersdorf, la vida del “NOSOTROS”, falta, recíprocamente, en la Filosofía.

Para Lenkersdorf, la cuestión del “NOSOTROS” está lejos de circunscribirse al lenguaje o a la lengua, y en sus últimos trabajos de las primera y segunda décadas de los dos mil, lo “nosótrico”, la “nosotrificación” (para él, denominación adecuada para la “educación” maya-tojolabal), y, en suma, el “NOSOTROS” corresponderá a una conciencia tojolabal de base: “Los tojolabales saben que nada hay que no tenga corazón, es decir, *‘altsil* en tojolabal. Y el *‘altsil* da vida a cada uno en el cual reside. Éste tiene vida y tiene ojos porque los que tienen corazón viven, y los que viven pueden ver” (2008 184). Quizás progresivamente, en cualquier caso de modo cada vez más manifiesto en sus últimos ensayos, el “NOSOTROS” estará más profundamente enlazado con este “saber” tojolabal del *‘altsil*. “Porque el nosotros no se refiere solamente a los humanos, sino a todo lo que existe animales y plantas, cerros y cañadas, ríos y manantiales, nubes y cuevas, ollas y comales (...) estamos ubicados en un

cosmos viviente. Se incluyen también los muertos” (2010 197). Directamente y a través de un giro que se nos antoja muy sugerente, Lenkersdorf pregunta y responde: “¿Quiénes son los del nosotros? (...) Se puede pensar que sean los tojolabales. Lo son, pero no es tan limitado el nosotros, porque es de dimensión cósmica. Incluye a todos los que viven como humanos y no humanos. Desde la perspectiva tojolabal, no hay nada que no viva, porque tiene *‘altsil* (...) incluye también a los muertos porque viven y son los *‘altsilal* (2010a 206)

En nuestro capítulo cuarto, concentrándonos en las inspiradoras demostraciones de E. Viveiros de Castro, anotamos cómo el perspectivismo amazónico, en la traducción antropológica del brasileño, traía a la luz la filosofía amerindia de una humanidad ilimitada. Sin conocer al momento de escribir ese apartado el trabajo de Lenkersdorf, señalábamos que la exposición de Viveiros de esa filosofía ponía en juego magistralmente conceptos como “naturaleza”, “cultura”, “visión”, “perspectiva”, “cuerpo”, “alma”, y “humanidad”, por supuesto; pero echábamos de menos la etnografía, la exposición o la traducción, de un concepto de esa filosofía amerindia que —en nuestra legítima intuición etnográfica— no debería de ser tan derivado, tan transparente o tan insignificante (tan ausente) como lo es en nuestra filosofía. Esa filosofía de la humanidad ilimitada de los pueblos amazónicos suponía —también en el sentido de la lógica formal— una reconceptualización del “nosotros” que el antropólogo brasileño permite entrever pero no desarrolla. Encontrar la propuesta filosófica (de raíces etnográficas) de Lenkersdorf con el trabajo antropológico (con miras filosóficas) de Viveiros de Castro en mente representó para nosotros no sólo una suerte de confirmación —de que la pregunta por el “nosotros” era más importante de lo que parece ser para el brasileño—, sino un desplazamiento complementario, una torsión dimensional, en la que la generalidad del mismo problema, a saber, el valor del pensamiento “animista” de algunos pueblos indígenas para la filosofía, aparecía bajo otro aspecto y con otra dimensión. Viveiros de Castro, como dijimos, traduce antropológicamente el perspectivismo amazónico en (una) filosofía. Lenkersdorf, al conceptualizar filosóficamente el *‘altsil* tojolabal — o más

precisamente el *kaltsiltik* (“el corazón nuestro”, “nuestros corazones”)-, termina apuntando hacia una filoso-biología o filozofía del NOSOTROS, un discurso filosófico fundado en la vida (cósmica) del “nosotros”.

Por continuar los paralelismos importantes, podríamos decir que allí donde Viveiros de Castro hace girar –gravitar, desdoblarse, invertirse, incluso- la “humanidad”, Lenkersdorf hace girar la “nostreidad”. Si los dos parten del problema del “alma” más-que-humana en el pensamiento indígena americano, para Viveiros esta “alma” encarna una naturaleza fundamentalmente “perspectival”, mientras que para Lenkersdorf implica una índole esencialmente “nóstrica”, “nosótrica”:

“Dentro de la cosmovisión tojolabal todo vive. Se expresa por el término *kaltsiltik*, que quiere decir nuestro corazón o nuestros corazones, porque en tojolabal no hay nada que no tenga corazón. Pero el término empleado dice nuestro corazón que tiene que ver con la perspectiva típica tojolabal. Porque el corazón no prefijado es corazón de nadie, puede ser de un cadáver y así ya no sería el vivificador gracias al cual no hay nadie que no tenga su corazón. En cuanto corazón a secas, es decir *altsil*, es un pedazo separado de un viviente que fue despedazado como en una sala de anatomía (...) La vida, pues, es una vida siempre relacionada, interconectada y no se encuentra como una cosa que podemos tocar, manipular y ver, para darnos cuenta del fundamento firme de la vida (2011 212)

Si la premisa de la filosofía amazónica para Viveiros es que los jaguares, desvestidos de su cuerpo, en sus secretas malocas, se dicen “esta es mi alma” (humana), Lenkersdorf nos demandaría añadir que también allí, a lo mejor con su respectiva cerveza de manioca, aun sin hablar necesariamente tojolabal, el jaguar tendría que pensar que esa alma es “nuestra”. Lenkersdorf descubriría, entonces, que el “animismo” –quizás no sólo el tojolabal- es en verdad lo que podría llamarse un “nuestroanimismo”. Explícitamente, en este pasaje invaluable del último trabajo publicado en la colección cronológicamente organizada que hemos empleado, elocuentemente intitulado: “El concepto de la vida desde la perspectiva tojolabal”, el filósofo aclara que el “todo vive” tojolabal no radica tanto en el *altsil* como en el *kaltsiltik*, no en el “corazón”, sino en el “nuestro corazón”. Que Lenkersdorf se esté aquí contradiciendo, corrigiendo o precisando poco importa en realidad. Lo que resulta crucial es

la claridad con la que establece que ni siquiera el “alma” o el “ánima” del animismo, el *‘altsil* del cosmos tojolabal, puede vivir o animar sin ser rigurosamente *nuestra* o *nuestro*. El filósofo ya no mira solamente a las palabras ni elabora con tanta minucia el entramado que prolonga las particularidades morfosintácticas hacia conceptualidades inopinadas, sino que demuestra en diferentes planos cómo el “corazón” o el alma mismos, el *‘altsil*, en sí mismos, por sí mismos, no son más que “pedazos” más inertes que la misma muerte o que los propios muertos, porque incluso ellos son y están muertos porque están con otros: “Ya lo muestra el idioma, porque el maíz, la olla, el comal, todos estos tienen corazón y por eso viven, pero no tienen el corazón orgánico. Viven, pues, gracias a una red de interconexiones que hace vivir a los vivientes. Así también se explican los *‘altsilal*, las vidas de los muertos” (214). Esta rigurosa “nostreidad” vital es mucho más que un pilar del sistema metafísico o de las constelaciones funerarias del pueblo tojolabal. Es también un axioma epistemológico, biológico, científico e incluso clínico: “Los vivientes despedazados están inanimados. De ahí se explica que los curadores tojolabales no estudian el cuerpo como se hace en anatomía. Los cuerpos son *ja jb’ak’teltiki*, nuestro cuerpo. Lo conciben de una manera holística, de esta manera se trata de todos vivientes. Así también se conciben plantas, animales y otros vivientes (...)un brazo es un brazo separado del cuerpo, es un pedazo muerto e inanimado. Pero nuestro brazo, *jkab’tik*, es nuestro brazo vivo que pertenece a nosotros que vivimos” (214).

Nada ni nadie, esto es, ningún viviente, tiene una o su cabeza, sino “nuestra cabeza” (*kolomtik*), ojos o sus ojos, sino “nuestros ojos” (*jastik*); ni orejas, sino *jchikintik*, “nuestras orejas” (212-213). Bastante más allá de las exigencias gramaticales de marcar ciertos sufijos o prefijos, el hecho que intriga y que anima a Lenkersdorf consiste en que sin el “-tik” (el mismo que oyó sin cesar a su llegada a Chiapas) no hay en realidad ni orejas, ojos, ni corazón, etc sino pedazos, desgarros más o menos discernibles de carne, que ni siquiera están propiamente muertos. *Kaltsiltik*, el “corazón nuestro”, la Vida, está también sujeto a esa

realidad inapelable de ser sin el *-tik*, sin el “nosotros”, nada más y nada menos que un jirón inanimado, casi indistinguible, ni siquiera muerto. Es de este NOSOTROS, de esta “NuestraVida” irreductible, de los que Lenkersdorf nos deja la tarea de hacer la filosofía, ese discurso y pensamiento “filoso-biológico” o “filozoéfico”, como cacofónicamente lo hemos denominado, del que empezamos a identificar tanto las primeras articulaciones como la más clamorosa urgencia.

CONCLUSIONES: DARNOS TIEMPO DICRIENDO NOSOTROS

1. Antes de la Singularidad

A comienzos del 2020, cuando los primeros párrafos de esta tesis pasaban con rapidez fácil de estar escritos a ser borradores, la Humanidad estaba a veinticinco años de desaparecer. De “trascender”. Estas conclusiones se escriben casi cuatro años más cerca de este acontecimiento sin parangón, ni en la Historia ni en la Evolución, que empieza a esperarse cada vez más extendidamente –ateniéndose o no a la denominación- bajo el raro y elocuente nombre de “Singularidad” (“*Singularity*”). “Raro” porque no denomina ni a alguien ni a algo sino a un tiempo, “un período futuro” (“*a future period during which the pace of technological change will be so rapid, its impact so deep, that human life will be irreversibly transformed*” (24) en el que la “humanidad será irreversiblemente transformada” por el “cambio tecnológico”. Y “elocuente” puesto que lo que será “uno” ya no seremos todos nosotros, sino también “todo” o casi todo: “hombres y máquinas” y “realidad física y virtual” (25). Ray Kurzweil, el principal promotor de este concepto (que él mismo hace derivar de John Von Neumann, I.J Good y Vernor Vinge), en el libro que estamos citando, cuyo título: *The Singularity is Near: When Human Transcend Biology* (2005), lo dice todo, -Todo, como hemos visto- y más, da una explicación que vale la pena retomar *in extenso*:

“Our version 1.0 biological bodies are likewise frail and subject to a myriad of failure modes, not to mention the cumbersome maintenance rituals they require. While human intelligence is sometimes capable of soaring in its creativity and expressiveness, much human thought is derivative, petty, and circumscribed. The Singularity will allow us to transcend these limitations of our biological bodies and brains. We will gain power over our fates. Our mortality will be in our own hands. We will be able to live as long as we want (a subtly different statement from saying we will live forever). We will fully understand human thinking and will vastly extend and expand its reach (...) Before the middle of this century, the growth rates of our technology—which will be indistinguishable from ourselves—will be so steep as to appear essentially vertical” (25)

Antes de reír, o de llorar, por el cruel –con nuestros “cuerpos 1.0”- optimismo –de que “nuestra mortalidad estará en nuestras manos” y de que “entenderemos por completo el pensamiento humano”...-, no olvidemos que el autor añade: “*I set the date for the Singularity— representing a profound and disruptive transformation in human capability— as 2045. The nonbiological intelligence created in that year will be one billion times more powerful than all human intelligence today*” (98). Nosotros seremos “nuestra tecnología”, “indistinguibles de ella”, y descubriremos que éramos –nuestra “inteligencia”, porque eso es lo que somos y lo que seremos- “mil millones de veces” más débiles antes de estar fundidos, “transformados”, “trascendidos”, en esta Singularidad. Todo esto, una vez más, dentro de casi veinte años a partir de ahora.

Tal vez valga la pena aclararlo: aunque el propio Ray Kurzweil se presente como un “futurista” (“*futurist*”), más en el sentido de un clarividente que de un Marinetti, se precie de “un recorrido de más de veinte años de predicciones acertadas” (*with a twenty-year track record of accurate predictions*), y afirme, en un autoexamen de 2010 (2010) que de 147 predicciones, encadenadas en tres de sus libros, entre 1990 y 2005, “sólo tres fueron equivocadas”, no creemos que la única balanza para justipreciar esta obra sea la de las profecías. Este libro no es sólo un repertorio de barruntos, sino, entre otras muchas cosas, entre las cuales habría que destacar la fundación del movimiento –bastante popular entre los trabajadores y jefes de Silicon Valley- de los “singularitanos” (“*I regard someone who understands the Singularity and who has reflected on its implications for his or her own life as a “singularitarian”*” (24)) este libro –decíamos- está lejos de ser un catálogo de vaticinios, y sería, a nuestro juicio, un error evaluarlo solamente como eso. Sería miope apartarlo con el pretexto de que contiene cosas “que no pasarán”. Si bien tampoco creemos que los epítetos que lo acompañan en contraportadas, entrevistas y en otras numerosas vitrinas (como: “*the restless genius*” del *The Wall Street Journal* o “*the ultimate thinking machine*” en la revista *Forbes*, entre otros...) ni la leyenda de su contratación y tareas como ingeniero jefe en Google deban hacer que leamos este libro o cualquier otro de sus textos con admiración u obsecuencia particulares, es innegable para

nosotros que sus ideas ameritan atención. Una atención especial, y crítica sobre todo, que esta tesis, y aun menos estas conclusiones, no podrán concederle. Pero, entonces, ¿para qué darle a este libro -“historia del destino de la civilización humano-máquina, un destino al que hemos dado en llamar Singularidad” (*This book, then, is the story of the destiny of the human-machine civilization, a destiny we have come to refer to as the Singularity*)” (23))- un lugar tan destacado en nuestro desarrollo?. Pocos meses antes de tener que mencionar o comentar el libro que lo continuará, que tan consistentemente Kurzweil ha titulado: “*The Singularity Is Nearer: When We Merge with AP*” y que circulará –en el más próximo futuro- a partir del 25 de junio de este año, tenemos que responder rápidamente: porque esa Singularidad, incluso antes de verla o de conformarla (¿?), la avizoramos como el contrario perfecto del “nosotros” que hemos estado rastreando.

Aunque, si nos confiamos al salto de títulos de libros o a las predicciones de Kurzweil, hemos pasado o estamos pasando de estar “cerca” (*near*) a estar “más cerca” (*nearer*) de la Singularidad -¿deberíamos escribir “nuestra” Singularidad?-, no nos ha parecido ni oportuno ni suficiente anotar todos y cada uno de los atributos que Kurzweil confiere a esa “trascendencia” para anteponerles un invariable “no” y definir cada una de esas negaciones como características o rasgos definitorios del “nosotros” al que nos hemos referido. Ni el mero antagonismo, ni esta, que sería apenas una muy mundana forma de *via negativa*, nos servirían para definir o para revelar de una vez por todas quién es el “nosotros” que hemos anunciado, buscado y a veces señalado. El “nosotros” sobre el que hemos trabajado no es una deducción *ex negativo*.

Menos rápidamente, sería preciso decir que la cuestión tampoco es negar o refutar lo que pronostica Kurzweil de la Singularidad, ni oponerse a ella. Puesto que, también, si aludimos a ese libro es porque identificamos en él mucho más que un encadenamiento de tesis, de conclusiones y -al parecer lo más valioso para su autor- de predicciones. Cuesta zanjar, como

en todos los círculos en que se ponen la gallina y el huevo, si ese libro es más el registro o más el decreto fundacional del estado de cosas que consigna. Al menos bastaría, eso sí, tomarlo como un ejemplo de eso que Marx tenía en mente en sus primeros usos del término *Ideologie*: es un libro que no da la impresión, ni en sus ímpetus más pretensiosos y extravagantes, de separarse de lo que hoy, seguramente más que nunca, merecería el calificativo de ideas *dominantes*. Si el advenimiento de la Singularidad en 2045 puede a lo mejor otearse con una sonrisa sardónica, la esperanza “singularitana” –consciente o responsable de su nombre o no; más o menos fiel a los artículos y vaticinios de su credo- anima a muchos más que a Elon Musk y a los “futuros” bursátiles. ¿Cuál sería, entonces, el sentido de decirles a Kurzweil, a su libro, o a la Singularidad, simplemente “no”?

Incluso en estas circunstancias, estimamos que el “nosotros” del que hemos tratado comienza a concebirse, y se dirá, *contra* la Singularidad. De hecho, más aún, estamos convencidos de que la reaparición de ese “nosotros” o la proliferación actual de esfuerzos por decir “nosotros” en muchos de los campos del saber están profundamente relacionadas, a través de vínculos intrincados que quizás el psicoanálisis o alguna puesta a punto de la dialéctica hegeliana podrían aclarar, con ese proyecto (corregimos: “destino”) “transhumano” de por fin ser Uno. Uno y más allá, dado que ese “Uno” ya podría, como condición de posibilidad “meta-apriorística” –si cabe decirlo, aunque justamente deba no caber-, prescindir del Mundo, de la idea de mundo. Esto no quiere decir que “nosotros” y Singularidad sean “complementarios”, caras de la misma moneda o respuesta antitética el uno de la otra. Después de todo, inclusive una hojeada rápida del libro de Kurzweil pone de manifiesto que la suya es también fundamentalmente una propuesta para ser otro “nosotros”; un “nosotros” que deje de serlo, un “nosotros” que demuestre, por fin, que nunca lo hemos sido, o mejor: que lo hemos sido sólo en virtud de nuestras limitaciones. Al deshacernos de “las limitaciones de nuestros cuerpos y cerebros” y al “poder vivir tanto como queramos” nuestro “nosotros” se disolverá *ipso facto* por reducción –nunca mejor dicho- de materia,

deviniendo *su* “nosotros”, el “nosotros” de la Singularidad; “elevándose” a la existencia, la vida (¿qué palabra usar en este caso?) de una Singularidad que se habrá desembarazado de las precariedades de la biología, que será soporte de una “inteligencia” (¿seguirá su actividad mereciendo el nombre de “pensamiento”?) consciente de “todo lo que ha significado el pensamiento humano”, y libre, incluso, para decidir cuándo morir, o si no morir en absoluto.

Cada quien, por supuesto, puede distinguir como quiera o como pueda si lo que acabamos de describir es la caricatura de una secta marginal –de una más de las que vuelven a prometer la disolución del todos en el Todo del Uno- o si sirve para retratar, o al menos para esbozar, algunos rasgos distintivos de la autoimagen o de la fisionomía misma de la sociedad global actual. O si, como lo contempla Slavoj Žižek en uno de sus últimos ensayos (2020), dedicado enteramente a esta Singularidad: “la Singularidad –he aquí otro ejemplo de la temporalidad en que, cuando algo nuevo está emergiendo empíricamente, ha ocurrido ya en su dimensión esencial, en el nivel trascendental” (*Singularity – yet another example of the temporality in which, when something new is empirically emerging, it has already happened in its essential dimension, at the transcendental level* (143)). Sea como fuere, la urgencia por decir por última vez “nosotros” en el alfabeto deleznable del ADN, para fusionarnos en el silicio de la transmisión total de una Singularidad consigo misma, tiene lugar en el mismo aquí y ahora en el que reaparece también la urgencia de decir “nosotros” en primer lugar por primera vez en filosofía para poder pensar en otra vida que haga posible a esta vida que hoy sabemos ya invivable. Imposible. O dicho en otras palabras: “nosotros” para pensar por primera vez esta vida que por primera vez aparece desvaneciéndose en el horizonte de lo imposible.

2. Este tiempo mestizo llamado Antropoceno

Como contradictor principal de sus pronósticos, Kurzweil señala al “pesimismo del científico” (*scientist's pessimism* (27)), que impide comprender en su justa medida el hecho de

que el tiempo no suma, ni es el receptáculo de lo que se acumula, sino el despliegue de operaciones de crecimiento exponenciales y, a veces, “doblemente exponenciales”(27). Ese “pesimismo” perdería de vista que el futuro es esencialmente “exponencial”. Por nuestra parte, como se recordará, empezamos por otro “pesimismo”, de muy distinta naturaleza: el pesimismo bolivariano. Puesto que dudamos profundamente del valor de vituperar la profusión de teoremas y realizaciones singularitanos, en lugar de censurar sus iniciativas, de lamentar sus resultados o de cuestionar su factibilidad, en pocas palabras: de juzgar su posibilidad, lo que oponemos a esta profecía es la imposibilidad de esa otra. Enfrentamos la imposibilidad bolivariana (latinoamericana) a la posibilidad singularitana. Si para Kurzweil, la tecnología le habría dado irremisiblemente al tiempo la forma de la curva exponencial, para Bolívar el mestizaje le habría dado el volumen de la des-aparición. Ante la inconciencia –o el fideísmo- en los procedimientos de hibridación, gracias a la cual Ray, tú y yo, y... seremos y estaremos allí en la interconexión indiscernible de todos con las máquinas, reaparecería la imprevisible realidad –la vida- del mestizaje que nos obligaría a inventar y a decir otro “nosotros”, porque intuimos desde ya que justamente este “nosotros” ya no podrá ser. Para Kurzweil siempre “seremos” (quienquiera o lo que sea *en lo* que seamos), para Bolívar ya no somos y no dejaremos de no poder serlo.

Además de un abismo considerable entre las respectivas posiciones con respecto a lo que puede pasarnos, con respecto, más exactamente, a la relación entre *lo que puede pasar* y “nosotros”, Bolívar –según nos permitió leerlo Nietzsche- nos advierte que el tiempo también se puede criar y cultivar, o puede ser el producto de la crianza y del cultivo. Mejor: nos pone ante la evidencia de que nuestro tiempo es crianza y cultivo. Porque no es la extensión infinita en teoría ni el aparador vaciado para que quepan o luzcan todas las posibilidades. El tiempo se pudre, se descompone, se tuerce, “ex-crece” –“abraza” vegetalmente, como demostró Michael Marder, según vimos- cuando hay vida (¿y es que acaso nos es dado conocer otro tiempo, en el que incluso el Big Bang defina otra cosa que el

nacimiento?). Bolívar sabía que el tiempo era esencialmente nuestro y que por eso era imposible. Porque el futuro de nuestro nosotros se hace imposible en nosotros, como nosotros: Quetzalcóatl podrá volver para hacernos realmente nosotros, para sellar la profecía de un verdadero nosotros, pero ya no estaremos ahí, ya no seremos nosotros para reconocerlo. Será el “Ynpostor”.

En lugar de retomar la demostración en el nivel de detalle que empleamos en nuestro primer capítulo, resumiremos con la ayuda de una hipótesis etimológica arriesgada en el tercero. En la versión bolivariana, Quetzalcóatl ya no vendrá, o su venida eventual no será verdaderamente su venida, porque llegaron los “otros” a hacer imposible el futuro del “nos” (de aquella forma predominante hasta el s. XV de decir “nosotros” en español). Porque, en adelante “nosotros” será el futuro. Y el tiempo del “nos” se habrá acabado ya: “nos” no podrá, desaparecerá el dominio de lo que le es posible, su régimen de posibilidad se extinguirá. Podremos como “nosotros”, intentando empezar a saber cómo “nos” ya no puede y empezó desde antes a no ser más posible, y cómo descubrimos siendo este nosotros que ya nos está siendo. Más exactamente: podremos y habremos de empezar a pensar cómo vivimos este “nos” que ya no es, cómo vivimos el “nosotros”. A nuestros ojos, abundan los indicios de que esta des-aparición del “nos” en el “nosotros” no es exclusivamente un tema de esa *Carta*, y de que la historia de los pronombres “nos” y “nosotros” en español, con todo y su particularidad irrepetible, nos permite observar un proceso de otra escala y en otro lugar y otro momento de la historia. Creemos que esto, no lo que trata de plegarse a los designios de la Singularidad, sino lo que se problematiza bajo el nombre de Antropoceno, nos hace a todos y todas “latinoamericanos”, “americanos meridionales”, o más precisamente, destinatarios de la profecía de Simón Bolívar.

Más allá de las señales sintomáticas que conducirían a identificar en el mundo de hoy una globalización de los juegos de rol entre el caudillo y su Pueblo que sirvieron para distinguir

una cierta originalidad latinoamericana del fenómeno político “populista”, de la facilidad con la que cada vez más mandatarios del “Norte” parecen repetir los lemas y estratagemas de los de esa parte americana del “Sur”, de los bríos inéditos con que el resto del mundo da la impresión de querer destronar a América Latina del Olimpo antes indisputado de la desigualdad económica, o de la impetuosa “reggaetonización” de mucho más que los oídos y las estéticas del mundo y del cibernundo; más allá de estos y de otros muchos destellos “retro o reverso-coloniales”, provenientes no sólo de Suramérica, característicos de la actualidad que corre, esta insólita forma de presente llamada Antropoceno está aquí para traernos la noticia que Bolívar quería darles a los americanos meridionales: “nosotros” ya no podremos seguir siendo (lo que éramos). También “nosotros”, como latinoamericanos de un nuevo otro mundo o como ya no sólo latinoamericanos, tendremos que admitir que somos la imposibilidad de seguir diciendo o de volver a decir “*We*”, “*Nous*”, “*Wir*”, etc y de empezar a decir “*nosotros*”, “*we+each other*” (como, vimos, lo proponía D. Haraway), “*Nous, a-modernes, anti-modernes*”, por ejemplo, o aun mejor: “*-tik –tik tik*” (aprovechando ya no la sabiduría “ancestral” de los indígenas, sino la pertinencia teórica de su pensamiento “nóstrico”) porque esos “nos+otros” nos están viviendo ya y la vida ya no sólo se nos puede ir olvidándonos o negándonos a decirlos, sino que se nos puede realmente acabar por no preocuparnos, por no interesarnos verdaderamente (filosóficamente) en decirlos, y en decirnos, en decir “nosotros”. Podemos suscribir las razones que llevan a ponderar a “Antropoceno” como una etiqueta profundamente injusta, que harían más honesta la de “Capitaloceno” por apuntar más claramente el dedo hacia el Capital y sus –cada vez más pocos- beneficiarios, o las que develan en ella una metonimia abusiva que hace de cualquier “*anthropos*” tan culpable como cualquier otro –o par de otros, como los impunes gemelos Koch, por ejemplo-, y podríamos también acoger los beneficios parciales de algunas otras denominaciones y periodizaciones, pero lo más importante, a nuestro juicio, es que “Antropoceno” o cualquier otro nombre llamen la atención sobre la naturaleza esencialmente

mestiza del tiempo presente. Del vínculo esencial que se despliega hoy entre tiempo y mestizaje. Nunca fue una cuestión tan sencilla, ni en los tiempos de los “americanos meridionales” de Bolívar, como lo hacen pensar los términos “interracial”, “intercultural” o “multi-“ o “pluri-“ étnico”. Y en este punto conclusivo de nuestra investigación, esa cuestión del mestizaje, que entonces, en el primer capítulo, a través una atención concentrada en el encadenamiento de los argumentos de Bolívar, Nietzsche y Agamben, nos llevó a deducir que “nosotros somos ese tiempo imposible”, se muestra bajo una luz más clara. ¿No es acaso “Antropoceno” el nombre más exacto de ser “nosotros ese tiempo”, de un mestizaje tan radical y profundo que nos hace ser este tiempo? Sin menospreciar en nada los efectos y la magnitud de la inscripción de “América” en la Historia, es decir, entre otras cosas, el mestizaje que hizo ya para siempre imposible el regreso de Quetzalcóatl, opinamos que la justeza, que no la justicia, de la noción de “Antropoceno” sirve bien como nominación de un mestizaje de sentido inédito y de proporciones incomparables. El hecho de poder prolongar la lista de evidencias casi *ad infinitum* sólo en el nivel empírico no sólo lo comprueba, sino que sirve de abre bocas –teniendo en cuenta los esfuerzos y el legado del Pensamiento Latinoamericano- de la tarea que tenemos pendiente una vez que “la búsqueda de la identidad” y el “mestizaje” claman ya no por entrar en el discurso de *una* filosofía, sino en la Filosofía. Desde las bacterias resistentes, el ciclo alterado de nitrógeno; los huesos de pollo, que finalmente perdieron contra el Lago Crawford en Canadá la responsabilidad de marcar como “*golden spike*” para la Comisión Internacional de Estratigrafía el inicio del Antropoceno como una nueva unidad geológica; los muy singularitanos intentos de Neuralink de avalorarse en Wall Street integrando chips con neuronas; la ubicuidad ya probada de los microplásticos en los tejidos de la humanidad y de virtualmente todos los mamíferos; las constelaciones alteradas ya por los satélites de baja órbita, que guiaron a todos los navegantes y que hoy los extravían, garantizándoles por otro lado la cobertura de GPS; todo lo que “Coronavirus” quiere y pueda querer decir..., etc. todo eso que precisamente

cuesta ya tanto llamar “eso” y que cuesta tanto todavía localizar entre o por fuera del Todo de la Naturaleza y del Todos de la Historia; “eso”, “esos” que ya nos son o que ya nos están siendo –por decirlo con el socorro del español filosófico latinoamericano–, tampoco caben ni se asientan en la extensión de lo *cogitans* ni en la de lo *extenso*. Ya no son sólo lo político o lo histórico los que podrían recordarle al *cogito* que nunca ha estado solo y que nunca podrá estarlo; hoy es la vida, en esta inopinada forma de mestizaje entre “lo humano” y el tiempo, quien lo enfrenta a la necesidad de proferir: “nosotros”.

3. Ya no podemos ser...

Dipesh Chakrabarty, teórico persistente como pocos de la Alteridad, como lo analizamos en nuestro segundo capítulo, señala con el impacto conocido que, en resumen, el “nosotros” puede alterarse no sólo o ya no como efecto de la producción de “otra imagen” de “lo humano”, que lo Otro ya no es *otro humano*, sino que es, “disjuntamente”, “simultáneamente”, otro tiempo. Por decirlo en pocas palabras, necesarias en este punto, lo que Chakrabarty ha revelado para nuestra investigación es un sentido de la alteridad que no es más o que no es simplemente “subalterna” o diferencial –otro “nosotros” entre otros, hay varios “otros” “nosotros”, etc–, sino ontológicamente divergente, incompatible con nuestras formas conocidas de ser diferentes. El historiador indio lo expresa con nitidez: “Necesitamos maneras no-ontológicas de pensar lo humano”, por el hecho innegable de que, en este tiempo, ya no somos ni un ni otro “nosotros” como los que han sido (una entre otras de las maneras de ser “nosotros”), sino que somos *otra forma de ser* “nosotros”: “al convertirnos en una fuerza geofísica sobre el planeta, hemos también desarrollado una forma de existencia colectiva que no tiene dimensión ontológica alguna” (*But in becoming a geophysical force on the planet, we have also developed a form of collective existence that has no ontological dimension*) (13). En suma y en sentido estricto: “nosotros” existimos sin serlo, sin ser.

Al poner en diálogo al filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez con el historiador indio, además de lo que intentamos demostrar en nuestro capítulo segundo (que lo Otro latinoamericano pudo salir del régimen de la alteridad y sobrevivir en el “afuera”), nos interesaba también llamar la atención sobre la limitación o el desenfoque de algunos reparos frente a lo que por economía puede escribirse como “perspectivas filosóficas no occidentales”. Para no adentrarnos ahora, cuando hubiéramos podido dedicar esta u otra tesis doctoral completa a este asunto, en los laberintos de un “afuera” -parecido al de Castro-Gómez, pero indudablemente más grande- de “Europa” o de “Occidente” y de su “Pensamiento”, nos limitaremos a subrayar la “dimensión no-ontológica” a la que aludía Chakrabarty. Castro-Gómez habría tenido razón, pero más tarde, y por otras razones: lo otro latinoamericano no es. Y nosotros tendríamos la ocasión de ponerlo negro sobre blanco en una frase: lo que hemos llamado “reaparición del Pensamiento Latinoamericano” no consiste en que ahora vuelva a estar disponible, entre otros como Otro, ese Pensamiento para hacerlo “nuestro”. Ni el latinoamericano, ni el indígena, ni el africano, ni ningún “otro” pensamiento está hoy esperando, marginado, a seducirnos con los primores de su diferencia. En contra de lo que muchos parecen entender –y descartar- no se trata de optar entre o de cambiar un “nosotros” por otro, dispuestos a “creer” o a integrar uno que otro artículo de sus cosmologías o metafísicas, sino de advertir que el “nosotros” ya no (sólo) se diferencia de otros “nosotros”, ni se agota en distinguirnos a unos de otros. Hoy el “nosotros” es otro con respecto al Ser; hoy somos “otro nosotros”, y sobre todo urge decir “nosotros” filosóficamente, porque serlo nos ha hecho ya extraños al inveterado imperio parmenidiano de (seguir, ver, decir y pensar al) ser. Actualmente somos “nosotros” –tal es la conclusión que conservamos de Chakrabarty- de una manera que desborda, que revoca o que cortocircuita tanto la lógica como la retórica de *lo que es*; somos “nosotros” de una manera que no puede simplemente *ser*.

Se deja ver así lo lejos que está esta tesis de recomendar o idealizar “otro nosotros” o el “nosotros latinoamericano” como mejora, enmienda o complemento. Y se entiende que Chakrabarty, como historiador, haya dejado estas implicaciones ontológicas fundamentales de lado, enfocándose en las dificultades de hacer la historia de esta nueva y radical “meta- alteridad”. Aunque en nuestro capítulo sexto nos hayamos acercado de la mano de Nancy a las complejidades de una prolongación de la analítica no del *Dasein* sino del *Mitsein* hacia una meta- o post- ontología del “nosotros”, preferimos resaltar en este momento la continuidad que pergeñamos entre la solución historiográfica de Chakrabarty, que caracterizamos como sinestésica (el discurso histórico debería echar mano de otros sentidos para dar cuenta de los nuevos modos de despliegue de lo humano) y la sinestesia originaria que Rodolfo Kusch postuló como una de las primeras tareas de una filosofía propiamente latinoamericana, y sobre todo como condición del reconocimiento y de la integración –de la “subjetivación” podría decirse- del “nosotros” en el discurso *sui generis* que lo filosófico latinoamericano debería instanciar. Por trivial o inasible que pueda sonar, el problema que terminamos encontrando en Chakarabarty y, con el que nos topamos en primer lugar con Kusch fue el de *sentirnos nosotros*. ¿Cómo acceder a ese “no-ser” que ya somos afuera de la historia y que el propio historiador descarta poder meramente pensar? Y ¿cómo empezar a decirnos (latinoamericanos para Kusch) en una filosofía verdaderamente, efectivamente, nuestra?. La solución del argentino –oler: para pensarnos debemos empezar a oler (subjetivamente), a olerlos (objetivamente)- ubicó, para nuestra interpretación, la operación de lo sinestésico en el núcleo de lo nóstrico. A partir de su propuesta nos enfocamos en el análisis de esa noción para preguntar no tanto acerca de la generalidad de la relaciones entre ese proceso –más que figura retórica- y el decir, sino más bien sobre el carácter radicalmente sinestésico del “nosotros”. Desde la posición tradicional de que la sinestesia, por definición, no puede decirse, puesto que dicha se hace o metáfora, o metonimia o catacresis, arribamos a la intuición de que, muy al contrario, no hay forma de ser nosotros distinta que la de sentirse

nosotros diciéndolo. Ahora podemos preguntarnoslo: ¿Y si, como sinestesia esencialmente dicha, “nosotros” no desbloqueara solamente los sentidos del pensar a ese Cuzco que para Kusch nos expondría a lo que somos como latinoamericanos, sino que abriera también, hoy, el discurso filosófico a estas formas de existencia nuestra “sin estatuto ontológico” que sería impropio seguir limitándose a “pensar”? ¿Sería, en ese orden de ideas, “nosotros” un “shifter” o “embrayeur”, como se dice en lingüística, que abriría los sentidos del lenguaje –y que abriría los de la filosofía- a una sensibilidad mejor sintonizada para olores, voces, clamores, etc. provenientes de fuentes distintas al Ser?

En ese capítulo tercero no nos dimos la oportunidad de insistir suficientemente en el lugar más general del “hedor” en la filosofía de Kusch. Señalamos que era resultado de un proceso típicamente suramericano, de importancia eminente, que el filósofo argentino bautiza como “fagocitación”. Yendo rápido, habría que resaltar que es un error –en el que a veces cae el mismo Kusch- entenderla como contrario o antítesis de la *Aufhebung* hegeliana; es preciso entender el potencial de ese concepto más cuidadosamente: hay *Aufhebung* (superación y sobre todo “elevación”) del Ser *porque* no hay *Aufhebung* posible del Estar. Sólo en América la oposición “ser”/ “estar” es fagocitariamente posible, porque sólo ahí, en América, el “Estar” fagocita al “Ser” (o en otras palabras, de Kusch: la fagocitación es americana como la superación es europea porque el Estar del indio fagocita el Ser del europeo). No hace falta subrayar la fertilidad de estudiar juiciosamente esta relación entre Fagocitación y “Superación”, esta dislocación de la fuerza o la energía del movimiento dialéctico, que sitúa en América (en la América india y mestiza) una forma y un sentido del desenvolvimiento o del desarrollo que, en lugar de “superar” o de “elevar”, *crece* y, en lugar de “cancelar” o de “suprimir”, *gasta* o *se gasta*. Hablamos de “fertilidad” porque, en su fundamento, la fagocitación –el movimiento de crecimiento y de desgaste de la superación y de la supresión de *lo que es* en *lo que está-*, no sólo apunta hacia lo que Kusch llamara tempranamente “demonismo vegetal”, sino que busca articular una ontología otra –la del Estar- que se

expresarse como filosofía, como amor de la sabiduría, pero, antes, como “sabiduría de vida”, como *logos* sobre el “*estar siendo*” y no sobre *to on*, el *Sein* o *L'Être*, es decir, como discurso sobre lo que el filósofo argentino llama “nuestro vivir”.

4. ...Pero tenemos que vivir

Consideramos legítimo presentar esta como otra de las conclusiones de nuestra tesis (habría que decir “nosotros” en filosofía para pensar el estar siendo de un vivir irreductiblemente nuestro) a pesar de no habernos concentrado en su desarrollo. Eso hubiera exigido o bien que el presente trabajo se convirtiera en un estudio monográfico sobre Kusch, o bien la exposición ardua de una ontología del Estar y del “estar siendo”. Siendo ambos proyectos poderosamente estimulantes y seguramente necesarios, tomamos el rumbo, mucho más difícil de trazar por adelantado, de rastrear ese “nosotros” que no sólo Kusch, sino algo así como un impulso común del Pensamiento Latinoamericano, procuraban dotar de una voz filosófica. Lo interesante fue advertir que ese “nosotros”, ese “nosotros filosófico”, encargado de articular “nuestro vivir”, si bien se preveía o predecía como “latinoamericano”, comenzó a confundirse, a ampliarse o a des-aparecer en un interés manifiesto, en un ahínco inmensamente menos local, tanto como parecer predominante en lo más productivo del pensamiento contemporáneo. Y no es que tanto lo latinoamericano del s. XX como la contemporaneidad filosófica o crítica coincidan en tener cada uno su “nosotros”; lo importante, y lo intrigante si se quiere, es que este “nosotros” converge en su recurso a los mismos “materiales” esenciales –la vegetalidad y la indigeneidad- y parece surgir de la urgencia común de pensar lo hasta ahora impensable de una “vida nuestra” (su fin efectivo incluido, así como sus orígenes y principios de funcionamiento “trans-individuales”) y de tomar a cargo conceptualmente formas de mestizaje tan profundas que generan ya no nuevos linajes sino otras temporalidades.

Michael Marder y Eduardo Viveiros de Castro, a quienes dedicamos nuestro quinto y cuarto capítulo respectivamente, tienen en nuestra opinión –y sobre todo en la concepción de esta tesis- un papel protagónico en esta des-aparición de un “nosotros” que diga filosóficamente “nuestro vivir”. Ahora, poco después de habernos referido a Rodolfo Kusch, es posible sintetizar el valor que atribuimos a las reflexiones de Marder y Viveiros. Indicamos que el argentino, en la sucesión de sus obras, deja de lado la inestable y algo oscura noción de “demonismo vegetal” para centrarse en conceptualizar la más reconocible, y reconocida, de “fagocitación”. Kusch, como vimos, la contrapone a la *Aufhebung* y la sitúa a la obra en el Estar, porque para él lo que está siendo (y, por tanto, no se ha pensado jamás y es inaplazable pensar) es –habría que tachar como Heidegger o Derrida este “es” por razones obvias- nuestra vida. En su libro *Plant-Thinking*, al que nos remitimos sin profundizar en muchas otras de sus dimensiones en busca de la definición de eso de lo que es pensamiento, Marder, también viéndoselas con Hegel y con su *Aufhebung*, revela: “(...) *the plant undergoes spiritualization and elevation at the price of its productive destruction wrought by Aufhebung, the dialectical sublation. Spirit interposes itself into the place of the vegetal soul it has refused to recognize*” (33). Marder revela que el Espíritu hegeliano es en el fondo un impostor: “se interpone a sí mismo”, interpone nada más ni nada menos que su “sí mismo” –lo que no es cualquier cosa para Hegel y su *Geist*- en el lugar, allí, pero también “en lugar”, desplazando o empujando afuera del campo de visión del reconocimiento, impostando en últimas al “alma vegetal”. Sin lugar a duda estaremos de acuerdo en que esta no es una manera cualquiera de reconvocar y de reintroducir *à nouveaux frais* el problema del alma en la filosofía. No es sólo la *Fenomenología del espíritu* la que tendría que ser reescrita -o como mínimo integralmente releída- según este descubrimiento marderiano, sino el marco mismo de lo fenomenológico el que se transforma por efecto de la revelación de este rechazo o denegación (*refuse*). El propio Marder se ha encargado de avanzar en esa fenomenología transformada –y terapéutica en cuanto conciencia de esa negación o denegación- y nuestra investigación se enfocó en lo que aquella

“alma vegetal” expresaría no al recobrar el lugar que el Espíritu le ha birlado, sino animándose en su vegetalidad, siendo “nosotros”, de acuerdo con la concepción que el propio Marder propone tanto del “ser/estar en el tiempo” (“*Being in time*”) como, sobre todo, del “devenir” (“*becoming*”). Mientras Kusch afirmó que el Espíritu “crece” y “se gasta”, Marder le recuerda a este último que eso que reconoce como “sí mismo” es el alma de alguien más: no sólo de lo plantar, sino de lo vegetal. De lo “nuestro”, como nos dedicamos a demostrarlo en nuestro capítulo quinto. Al liberar lo vegetal de lo plantar, Marder desemboca en una redefinición y en una reinscripción en el discurso filosófico del alma, del “alma de alguien más”, del “alma vegetal” como alma nuestra.

Por su lado, Eduardo Viveiros de Castro, reconvocando también, aunque de una forma bastante diferente, la cuestión del alma (ejecutando la crítica del animismo como categoría etnográfica o cultural), lo que libera es “lo nuestro” de “lo humano”. Sus elaboraciones, como señalamos, en casi todos sus trabajos –“casi”: excepto en el que firma con Déborah Danowski, que trabajamos al final de nuestro capítulo cuarto-, movilizan tal liberación en los planos epistemológico y ontológico: ¿cómo puede saber la antropo-logía cuando lo que le interesa es una Humanidad universal o cósmica, estrictamente invisible? Y ¿qué es el Ser cuando la selva es más grande que el mundo, es decir, cuando el cruce de perspectivas de la selva hace del mundo y de cualquier idea de mundo una de sus variantes, uno de sus posibles?. Viveiros despliega con el talento y el éxito que sabemos estas preguntas, promoviendo el pensamiento amazónico como filosofía multinaturalista. Hay “naturalezas”, y no Naturaleza, porque no hay “humanidades” –culturalmente distintas- sino humanidad, sin mayúscula puesto no es sólo “nuestra”. Esta humanidad queda, entonces, liberada –entre otras cosas de “lo nuestro”- para poblar y pulular a lo largo y ancho de mundos y pluriversos pero, entre tanto, también liberado de lo humano, ¿dónde queda el “nosotros”? A la vista de su considerable producción etnográfica y teórica, este interrogante parece remoto y ajeno a lo que el antropólogo considera importante. Sin embargo, reflexionando con la filósofa D.

Danowski esa cuestión se torna central, y recibe una respuesta explícita y profundamente latinoamericana, “cosmo-latinoamericanista” si se quiere: ya no sólo el pensamiento, sino la misma posibilidad del mundo, dependen de decir “nosotros” como “*novo povo; o povo que falta*”, con los indígenas y con sus “nosotros”. Lo que él y ella llaman “el tiempo del fin” nos pondría filosófica y existencialmente en una insospechada cercanía, en un sorprendente mestizaje cosmológico, en el que ese “nuevo pueblo; el pueblo que falta” surgiría a partir de la experiencia de la desaparición: de la experiencia de ellos en desapariciones y de la hasta ahora “nuestra” de tratar de que nuestro “nosotros” no desaparezca.

5. “Otro nosotros” ¿nosotros?

Otro nosotros debe aparecer, porque nos falta; y en eso concordamos completamente con Viveiros y Danowski. Y concordamos, así, con el que reconocimos como fundamento y propósito cardinal del Pensamiento Latinoamericano. En su tiempo, la falta atentaba principalmente contra el ejercicio de una filosofía propia y verdadera –verdaderamente latinoamericana- y, en consecuencia, contra la relación de una filosofía con su realidad. Debe aparecer un “nosotros” que piense y que diga nuestra filosofía. El “nosotros” hacía falta como sujeto filosófico. El reconocido filósofo Arturo Andrés Roig es en nuestra opinión el nombre más destacado dentro del Pensamiento Latinoamericano en formular el problema en estos términos. Sus renombradas nociones de “a priori antropológico” y de “sujetividad” tienen la misión de desbrozar, de delimitar el lugar desde el cual “nosotros” sea el punto de partida de una nueva posición filosófica, el lugar de inicio de otra filosofía cuyo horizonte no se expanda desde el “yo”, sino que empiece por reconocer en el “nosotros” la “valía” necesaria (Roig se sirve de los términos hegelianos) para elevarse como sujeto de la reflexividad filosófica. Escuetamente: para Roig la primera tarea –la “anteprimera”, pues sería de hecho originaria- de la filosofía sería procurarse un “nosotros” como su sujeto.

Para nosotros, en ese punto, el problema de nuestra tesis dejó de ser cómo el Pensamiento Latinoamericano había hablado del “nosotros”, qué estrategias y motivos (lo vegetal y lo indígena como eminentes) había utilizado para decirlo, o cuáles gestos u operaciones había puesto en acción para hacerlo dicente, para hacer de él la boca y la voz enunciativa de su filosofía. Seamos claros: precisamente porque no encontramos ese objetivo satisfecho, porque esa tarea, lejos de estar perfeccionada, nos interpeló como una misión pendiente, en lugar de presentarla, de exponerla como un producto -aunque imperfecto o abiertamente fallido, simplemente descriptible- decidimos asumirla. Asumirla del único modo en que nos parece posible hacerlo en estos tiempos: con la conciencia de que ese “nosotros” filosófico todavía hace falta, y a nuestros ojos más falta que nunca, porque ya no puede ser meramente latinoamericano y porque la otra filosofía que está llamado a articular ya no ocupará el lugar de lo marginal, lo puramente otro, o de la alternativa. Una vez asumida y reanimada la tarea de decir “nosotros” en filosofía, no nos precipitamos a tratar de “cumplirla” postulándolo o descubriéndolo. Analizamos, en cambio, con atención y poniendo en diálogo algunas de las más explícitas y acreditadas iniciativas filosóficas latinoamericanas con algunas otras de las más influyentes contemporáneas, a partir de la premisa de que los “nosotros” de que se ocupa cada una ya no se distinguen entre el “otro nosotros” y el “nosotros”. Para todas, lo que está en juego es la concepción de un “nosotros” que, por su valor y su posición en los discursos filosóficos o teóricos, sería ya *de facto* otro. Es así como Roig propone el “nosotros” como “punto de partida”; como Schmid –y muchos otros- analiza la “intencionalidad colectiva” para desembocar en la impropiedad de considerar el “nosotros” como sujeto; y como Jean-Luc Nancy demuestra ontológicamente que la primera persona de la sintaxis existencial es la primera del singular plural (*Être singulier pluriel*, como el título de su libro) y que su nombre es “nosotros”. Respectivamente: “nosotros” para recomenzar la filosofía y volverla otra; “nosotros” en cuanto instancia intencional ajena y exterior a la equiparación entre subjetividad e intencionalidad; “nosotros” como condición ontológica primera: “ser-con” y

“ser-junto a” antes de “Ser”. De este modo, otra conclusión se nos impuso. Si durante el s.XX el Pensamiento Latinoamericano puso a prueba varios “nosotros” bajo el criterio predominante de que “nos” dijera latinoamericanos, si la validez del “nosotros” había dependido, en suma, de su capacidad de expresar una identidad específica entre lo colectivo o compartido y lo latinoamericano –si en últimas, había *un* verdadero “nosotros” por decir-, hoy el esfuerzo, que todavía consideramos suyo, de decir “nosotros” en filosofía ya no se satisface ni se justificará diciendo *un* o *el* “nosotros”. Parecería forzoso, por consiguiente, colegir que en vez de “uno” lo que se dice o lo que habría que articular hoy son “varios” o “muchos” “nosotros”. ¿Pero son esos tres, sencillamente, tres “nosotros” distintos? Más allá de la prueba que ofrecen de que el “nosotros” no es simplemente “uno”, demuestran que la postulación, la introducción o la redefinición –respectivamente, de nuevo- del “nosotros” en la filosofía tienen diferentes efectos de transformación radical. Considerado filosóficamente como tal, es decir, como “nuestro”, “nóstrico”, “nosótrico”, etc y no meramente como “colectivo”, “compartido”, “social”, “político”, etc., el “nosotros” alteraría los fundamentos y el marco de los discursos dedicados o abiertos a él: otra filosofía, otra fenomenología, otra ontología, por limitarnos a los tres ejemplos que hemos mencionado.

Este potencial radicalmente transformador del “nosotros” es otra de las premisas de base de una de las facetas más reconocidas del Pensamiento Latinoamericano. Podría calificársela de “social”, vale la pena llamarla “pragmática”, o, incluso, “marxiana” o “marxista”, y, acaso, “revolucionaria”, pero, sobre todo, conviene reconocerla como “transformadora”. “Nuestroamérica” es el nombre propio de una realidad que debe ser transformada para poder ser pensada, que es pensada en la medida en que es transformada. En una historia que sin lugar a dudas se remonta a José Martí, y que en nuestra tesis extendemos a través de Horacio Cerutti y Yamandú Acosta, lo “nuestro” se atribuye a un tipo de pensamiento (mestizo, “natural”, responsable en primer término ante la diversidad de la que es portavoz), pero también a un lugar específico, a una porción de geografía (delimitada para Martí por el agua,

desde las aguas del Río Bravo hasta las del estrecho de Magallanes) o a un tipo de realidad (“microrrealidad” para Cerutti, definida por la “cotidianidad” de “el ser humano de la calle”). Caracterizada como “sur-” o como “micro-”, la “nuestro-realidad” habría proyectado con la misma exactitud sus fronteras sobre los confines de la topografía tanto real como imaginaria de lo que así se convierte en un continente: América Latina, “Nuestroamérica”, deviene el territorio endémico de un tipo de pensamiento que sólo puede ser *nuestro*, porque debe ser *transformador*. Ahora bien, a lo largo de esa historia que esbozamos de la idea de “Nuestroamérica”, lo “nuestro” se revela como un designio extra-, contra-, anti- o trans-moderno; América Latina es “Nuestroamérica” puesto que su “nosotros” no debe ser, no puede ser, no es, o es lo contrario de lo “moderno”. Buena parte de los estudios postcoloniales, decoloniales, críticos, postmodernos, post-estructuralistas, feministas, *Cultural Studies*, etc. latinoamericanos o sobre América Latina, desde fines del s. XX hasta la actualidad, pueden interpretarse como una prolongación de esta topología de lo latinoamericano “dentro”, “afuera” o “en paralelo” a la Modernidad. Esto quiere decir que ocuparse de ella equivale a poner la atención en el catálogo más abundante y posiblemente más reconocido de obras del pensamiento teórico de y sobre América del Sur. Evidentemente tal ejercicio reviste un interés incuestionable, aunque muy distinto al que nos ha impulsado; si por ese camino la discusión, por decirlo sucintamente, conduce a lo preposicional -¿es Latinoamérica anti- contra-, etc. moderna? ¿está “afuera”, “a través”, etc. de la modernidad?- o a la neutralización de la insaturable polisemia de un sustantivo –a saber, “Modernidad”-, nuestra dirección, como era de esperar, fue, por así decirlo, más “pronominal”: ¿decir “nosotros” es tan sólo una respuesta latinoamericana –la respuesta latinoamericana- contra o por fuera de la Modernidad?

Bruno Latour nos permitió entender que esta pregunta ponía muchas más cosas en juego. El Pensamiento Latinoamericano habría tenido razón en oponer precisamente otro “nosotros” o en entrever en el “nosotros” el punto de emergencia y de quiebre contra lo hegemónico,

lo Occidental y, más precisamente, contra lo Moderno. La revelación de Latour, ya desde principios de la última década del siglo pasado, consiste en señalar el “nosotros” como el propio *quid* de la Modernidad. Como punto crucial, como punto de cruce de las demarcaciones sustanciales, de los “compartimentos” definitorios –de los que Latour llama “*partages*”- de “las cosas” vs. “los hombres”, de “los hombres” entre ellos, el “nosotros” habría sido *eso* (“esos” y “estos”, “estos” vs. “esos”) que lo moderno se habría desvivido por encarnar, eso que la Modernidad ha intentado primordialmente definir, controlar y ser. Esencialmente la Modernidad es un modo de conformar un “nosotros”.

Según otra de las lecciones que extrajimos del Pensamiento Latinoamericano, la de empezar a leer con atención especial, como una especie de marcador o revelador, el empleo, nunca anodino, que las diferentes propuestas teóricas hacen del pronombre “nosotros” incluso cuando su tema o su objetivo no sea el “nosotros”, el solo título de la famosa obra latouriana adquiere una particular resonancia. La traducción difundida en español (“Nunca fuimos modernos”), por ejemplo, pasa tácitamente el que, como hemos demostrado, es el problema central del libro y la primera palabra de su título original: “Nosotros” (*Nous*). Más allá de las peculiaridades sintácticas del español y del francés que hacen justificable esta versión, se hace ostensible una tendencia general, no sólo traductológica, sino interpretativa –y epistémica si se quiere- de considerar que el tema, medular en este libro, es la Modernidad o son los modernos, y que siempre, incluso en obras menos explícitas que esta, será improbable que la cuestión central sea el “nosotros”. Dándole, entonces, la oportunidad interpretativa y epistémica al “nosotros” en la lectura de este libro, que, más que favorecerla, la exigía de un modo particular, llegamos a la conclusión de que el “nosotros” no es sólo el punto focal de esta obra, sino el problema central de este tiempo: no “postmoderno”, no “tardo-moderno”, no “hipermoderno”, ni siquiera, como el propio Latour lo aconsejaría: “antimoderno” o “amoderno”, sino “post-pseudo-moderno” (ahora vemos que en verdad nunca lo fuimos), es decir, estrictamente, “post-pseudo-nuestro”.

Por disonantes o incómodos que puedan sonar los términos, la labor filosófica pendiente que Latour nos ha dejado después de *Nous n'avons jamais été modernes* es la de instaurar un verdadero “nosotros”. Verdadero después de saber falso al moderno y verdadero ahora cuando sabemos que no podemos ser “nosotros” siendo modernos. Puesto que la Modernidad habría falseado sin cesar –y para él, cada vez más, incrementalmente- la identidad, los contornos y los componentes, del “nosotros”; en vista de los esfuerzos y recursos invertidos por ella en sostener esa impostura (“nosotros”= “Humanidad”= “modernos”), la cuestión del “nosotros”, antes obsecuentemente silenciada bajo las más altisonantes de “lo humano” y de lo “moderno” –tácita como en la traducción mencionada-, encarnaría ahora el lugar de aparición de una verdad pendiente. Tratando de no distraernos con estas otras palabras incómodas y altisonantes, concentrémonos en “pendiente”. Hay un “nosotros” por decir (y decirlo es una misión crucial) que se diga verdaderamente, que diga la “verdad” que la “Humanidad” ha tenido que falsear para decir “nosotros”.

Vale la pena en este punto recordar que, a pesar de que en su empresa el asunto de la Modernidad ni siquiera se plantee, la Singularidad no es ni más ni menos que una gesta de la Humanidad. Es esta misma Humanidad moderna, que Latour nos dio las herramientas para identificar como falso “nosotros”, la que los avances singularitarios actuales promueven como sujeto y espíritu de aquel destino Singular. No sólo es la Humanidad la que es capaz y está destinada en virtud de su capacidad a la Singularidad, sino que –por retomar las palabras de Kurzweil, que podrían ser las de tantos más en el foro tecno-político de hoy- : “la implicación más importante” de la Singularidad es que “se ajustará y después excederá vastamente” (*will match and then vastly exceed*) “lo que estimamos como lo mejor de los rasgos humanos” (*what we regard as the best of human traits*) (25). Aunque “trascendida” de sus “raíces biológicas” –nos detendremos en esto más adelante-, y muchos de sus rasgos sean nada menos que imprevisibles, lo que sabríamos desde ya (lo que quieren o creen saber quienes preparan su advenimiento) es que incluso “Singularizada” la Humanidad prevalecerá y

seguirá siendo reconocible en su “pura” esencia, o como pura esencia “inequívocamente humana”. Kurzweil evita los ambages y nos responde directamente: “Si se pregunta usted qué permanecerá inequívocamente humano en un mundo tal, es simplemente esta cualidad: la nuestra es la especie que inherentemente busca extender sus alcances físico y mental más allá de las limitaciones vigentes” (*If you wonder what will remain unequivocally human in such a world, it's simply this quality: ours is the species that inherently seeks to extend its physical and mental reach beyond current limitations.*) (25). “Simplemente”, como lo pone Kurzweil en su a pesar de todo extraño razonamiento, nuestra Humanidad nos distinguirá, nos seguirá distinguiendo, inclusive cuando lo nuestro, “nuestra especie” –i.e. lo nuestro hecho “especidad”–, haya sido superado. Lo nuestro, nuestra especie, nuestro mundo, etc. podrán (podremos) desaparecer. La Humanidad no. Aun después de la Singularidad la Humanidad no conocerá un después.

El “nosotros”, “lo nuestro”, la “Humanidad” (ya no tan explícitamente la Modernidad), y el “después”, por fortuna, no se limitan a conformar una única figura teórica o “destinal” llamada “Singularidad”. Estos son también los materiales principales de lo que Rosi Braidotti denomina el/lo “Posthumano” (*the Posthuman*). El después, para ella, ya está aquí y lo somos. Somos ya posthumanos, si bien nos falta decirlo y vivirlo. “Interconexiones”, “ensamblajes”, y un largo etc. de nombres y figuras de multiplicidad requerirían, por un lado, una concepción de la “subjetividad” inusitada y, por otro, un plano de existencia y de experiencia que no esté puntuado por las individualidades o singularidades. Esto segundo corresponde para Braidotti a la necesidad de un “igualitarismo” “zoé-centrado”. De lo primero no tendremos noticias ni elaboraciones claras ni consistentes, diferentes de la certeza de que las épocas del “sujeto antropocéntrico” han caducado sin remedio. Residualmente, de este trabajo de Braidotti, queda la claridad de una contradicción de base (sólo la Humanidad podría *decidir* ser Posthumana) y la intuición de una propuesta ardua, la de hacer de la Vida el sujeto tanto de la filosofía –y de cualquier discurso crítico– como de la (pretendida) Posthumanidad. Con todo y sus vacilaciones y vaguedades ¿tendría Braidotti razón en atravesar, superar o

subsumir el “nosotros” para llegar, ya no al “otro nosotros” que se insinuaba en su “*interconnectedness*” a la espera de ser “subjetivado”, sino a *Zoé*, la Vida, como sujeto necesario y último? ¿“Nosotros” sería, al fin y al cabo, un sobrenombre parcial o un sucedáneo de lo habría que concebir con precisión sólo como Vida?. Así planteadas, estas preguntas reflejan otro de los beneficios indeliberados de la reflexión braidottiana: permiten confirmar que la Vida y el “nosotros” guardan una relación mucho menos simple que la de una cierta sustitución metonímica. La Vida como “solución” –como en la propuesta de Braidotti- del problema de la “subjetividad post-antropocéntrica” deja irresueltos, intactos, los problemas del sujeto y del “nosotros”; la Vida será esa “subjetividad” pero “nosotros” seguiremos siendo la Humanidad que piensa y que decide.

6. **Nosotros, vida, y alma**

De lo que se trata no es de conseguir en una especie de álgebra conceptual que el resultado sea que la Vida ocupe efectivamente la posición o función de sujeto y que el “nosotros” represente un valor igual o mayor que ella. Las inconsistencias y puntos ciegos que nuestra lectura encuentra en la propuesta braidottiana parten de un diagnóstico y de un propósito a grandes rasgos compartidos (la Vida reclama hoy del pensamiento un tratamiento que el Hombre (sujeto) Vitruviano es incapaz de darle), pero confluyen en un reparo fundamental, que no concierne solamente a esta autora, sino a muchas otras apuestas teóricas que, aun sin adscribirse literalmente al mismo lema motor, resuelven que pensar ahora debe ser “*Zoé*-centrar”.

Uno de los efectos más directos de tratar de que la puesta en operación del pensamiento filosófico o teórico sea inseparable de la experiencia o del sentimiento de estar pensando con algunos más (y para alguien más que el “tú”) es la obliteración de cualquier “centro” que pueda abarcar o mantener en su lugar, central, a algo así como *Zoé*. Quizás por algo similar

al principio de Heisenberg, no es posible asignar a la vida el estatuto de “centro” cuando quien piensa es “nosotros”, o seguramente, más por un efecto de paralaje, la observación de la Vida como eso en torno de lo cual todo lo demás es resto depende de una posición reflexiva sólo posible en primera persona del singular del presente absoluto de la duda. En cualquier caso, el paso del Posthumano de Braidotti al “Com-post-ista” de Haraway así lo sugiere. Las palomas, pulpos, arañas, etc. no teorizan o especulan con ella *sobre* la vida, sino que encarnan el esfuerzo de pensar con “*each other*” el hecho, o mejor la realidad, de ser “*each other*”, es decir, de vivir y de morir, o mejor de estar viviendo y muriendo, en el “nosotros” mestizo –para ella “espeso”- de este presente.

Al cabo de nuestra investigación nos quedamos con la certeza de que la urgencia de decir “nosotros” en filosofía que nos reveló y que nos puso en condiciones de reconocer después de él el Pensamiento Latinoamericano ya no tiene que ver con la identidad de un Pueblo huérfano de *su* filosofía. Y con la de que, aun como intento, cederle la voz del pensamiento al “nosotros” no sólo le hace decir otras cosas, sino volverse otro; alterarse efectivamente. Nos quedamos también con la intuición, también presente en el Pensamiento Latinoamericano si bien menos nítidamente, de que hace falta decir “nosotros” en filosofía porque hoy, posiblemente como nunca antes, hay más que razones filosóficas para concebir la vida y lo viviente como la inquietud más apremiante; en otras palabras, porque también nos hace falta decir filosóficamente a la vida en un sentido inédito.

Las formas de lo vegetal y de lo indígena, aunque tampoco “centrales” en nuestra tesis, entrañan, en este orden de ideas, un valor decisivo: si antes eran convocadas para distinguir o substanciar *un* “nuestro”, lo latinoamericano, ahora reaparecen para desatar y conformar un “nosotros”, un “punto de vista” –señalándolo de la manera más cuidadosa- o un “alma” –arriesgándonos a una denominación estruendosa, pero aquí especialmente precisa-, plural o ilimitadamente comprometido no sólo con lo que es, o como existente, sino con lo que vive

como viviente. Además de instarnos a, como mínimo, hablar de “el cuerpo” con los mismos miramientos con los que hablamos de “el alma”, Viveiros de Castro nos enseñó -o nos transmitió la enseñanza de la filosofía amazónica al respecto- que el alma no es tanto el traje o la desnudez que nos brinda acceso a una “metafísica”, sino que es, antes, el cuerpo que nos sitúa en la realidad multinatural de la(s) perspectiva(s). Así como Platón y cualquier platonismo sólo podrán decir la verdad a condición de “creer” en la inmortalidad del alma, el perspectivismo amazónico asegura la comunicación –la interpretación y la política- entre todo lo viviente a condición de “creer” en que el alma que vive es un “nosotros” que no es exclusivamente “nuestro”. Dejando de lado la verosimilitud o la credibilidad que merece cada una de este par de “creencias” así contrastadas, debemos darnos cuenta de que la versión de “lo indígena” presentada por Viveiros de Castro como “metafísica caníbal” o “filosofía amerindia” corresponde a la reintroducción de “el alma” en la filosofía, a la reformulación de lo vivo ya no como hecho o estado sino como elaboración “cultural” (todos vivimos, lo veamos o no, procurándonos entre nosotros una maloca, una cerveza, unos trajes ceremoniales, etc), y, en última instancia, a la revaloración de lo que la vida sólo permite saber de ella misma “mirada” con los ojos del “nosotros”, esto es, en estricta lógica, con los ojos del alma; de un “alma” que ve y que también sabe invisible la realización anímica, las diversas realizaciones anímicas, que constituyen el entramado multinatural de la vida.

Carlos Lenkersdorf, aquel filósofo germano-mexicano, reeducado según su testimonio por el saber maya-tojolabal, llamó nuestra atención, por supuesto, en razón de su pertinaz interés en abrirle el camino a una filosofía capaz de tomar en consideración y de reorganizarse según el “NOSOTROS”, que él escribe en mayúsculas para remitir al que identifica como el concepto fundamental de la filosofía y de la vida de ese pueblo. Pero Lenkersdorf también se hizo insustituible para nuestra tesis por otros motivos que van más allá de este, que en su aspecto más general es el que manifiesta con mayor nitidez el objetivo filosófico que nosotros recogimos como impulso común del Pensamiento Latinoamericano, que percibimos como

movilizador de una parte importante de la filosofía y la teoría contemporánea, y que, como hemos aclarado ya, hemos asumido por nuestra parte. Lenkersdorf lo expresó así en numerosas ocasiones, en varios momentos de su trayectoria: hay que incluir el “NOSOTROS” en el diccionario de la Filosofía, donde no existe. Simplificando, ojalá no en exceso, su propósito estriba en llevar el “-tik, tik, -tik” de la lengua tojolabal a la lengua filosófica. A decir verdad, esta tarea, esencialmente de traducción, a pesar del devalúo que sufre en el panorama teórico de hoy todo lo que pueda calificarse de “lingüístico”, nos pareció -nos parece- ineludible. Algún día, probablemente mucho menos lejano de lo que parece, tanto esa “inflación” que ya constataba –y reevaluaba- Derrida en 1967 del “signo” o de lo relativo al lenguaje como los “giros” “político”, “cognitivo”, “neurológico”, “ontológico”, etc. llamados a contrarrestarla o a superarla dejarán el espacio libre no necesariamente para “volver” al lenguaje, en una suerte de retorsión sobre un segundo “*linguistic turn*”, sino para al menos darnos cuenta de que es justamente eso, el lenguaje, lo que, quizás cansados o hastiados de pensar, hemos dejado en manos ya no del pensamiento sino de las (nuevas) “inteligencias” como su elemento propio. Este inmenso problema, obviamente, requerirá un examen exclusivo, hacia el que aquí apenas dirigimos un gesto silencioso. Porque lo que enfatizamos de la operación –lingüística- de traducción que Lenkersdorf situaba en la base de una nueva filosofía es que ese –escribamos con él- “NOSOTROS”, si bien no es una palabra y ni siquiera una noción o un puro concepto, debe decirse, falta como dicho y puede empezar a decir otra filosofía.

El otro motivo por el que el trabajo de Lenkersdorf cierra, o mejor, ocupa el final de nuestro último capítulo, es su descubrimiento, si se quiere tardío, de lo que allí llamamos “nuestroanimismo”. El “NOSOTROS” tojolabal asaltó e intrigó, en un primer momento, al filósofo desde el lenguaje. Sin dejar nunca de lado a este último, Lenkersdorf empezó a seguir lo que entonces identificó como “nosótrico” en la cotidianidad –en las interacciones y maneras de hacer- y en las instituciones –la justicia y la educación primordialmente-

tojolabales. A través de estos niveles y a lo largo de este recorrido, sin embargo, traslucía, a sus ojos, una “concepción” constante y básica, que transcrita al idioma etnográfico usual no sorprendería a nadie por “animista”, y que Lenkersdorf anota como: “todo tiene ‘*altsil*’, “todo tiene corazón” o “alma”. En varios trabajos de su cosecha, este principio saltaba a escena en momentos clave para bosquejar la extensión y, en cierto modo, para explicar la razón de ese “NOSOTROS”. En este sentido, que no quisiéramos trivializar en ningún modo, puesto que no lo consideramos en absoluto ni simplista ni mucho menos simple, el “NOSOTROS” contaría como la expresión, si se quiere natural, del hecho que “todos tenemos ‘*altsil*’: el comal, la milpa, el zopilote, el padre, la hija, yo y tú, etc. Ahora bien, en sus últimos textos, Lenkersdorf escucha de nuevo (y la escucha es el único otro tema comparable en importancia al “nosotros” para él) e introduce una enmienda decisiva: ni siquiera el alma es alma si no es “nuestra”. Lo que escucha nuevamente, y con consecuencias que apenas desarrolla, es que el ‘*altsil* tojolabal sólo vive y anima cuando es y se dice *kaltsiltik*; hasta el alma sola es un pedazo muerto cuando no es “nuestra”. Eso que terminamos nominando con pasables éxito y elegancia en nuestro capítulo final “filozoeña” tendría que incluir al “nosotros”, a través de una raíz que seguramente no será griega, en alguna posición que no determine sólo a la vida, sino que como “corazón” afecte también tanto al *philein* de “filo-” como a la relación de “*sophia*” con eso de lo que es sabiduría, y de alguna forma en que “*zoe*” calificara una dimensión de vida que cambiara a su vez el significado de la palabra “*kosmos*” y, ante todo, en que lo “nuestro” ni se adjudicara ni se reconociera en o a la vida, sino que la definiera o la animara.

Parece una ambición excesiva o improbable, pero conocemos bien el auge actual e incluso las proclamas que abogan por abrazar un (nuevo u otro) animismo¹. No queremos afirmar

¹ En un texto básico de divulgación, que leído con atención plantea ideas incluso desafiantes, Philippe Descola (2007) explica que después de que la noción (etnográficamente –y colonialmente- operativa desde 1871 con la obra de E.B. Tylor) hubiera caído en desuso, el “animismo” merecía una “restauración”, y él mismo entiende que es su trabajo el que la ha “restaurado”.

de este modo que los animismos contemporáneos² sean la realización de esa “nuestro-filozofía” o “filonuestrozofía” cuya sola denominación representa más que un desafío morfológico. La heterogeneidad de premisas, metodologías y, también, de aspiraciones, así como la desigual consistencia de sus argumentaciones exigen actualmente un estudio pormenorizado de ese prolífico campo de reflexiones. A nuestro juicio y a partir del punto al que nuestra tesis nos ha conducido, lo amerita como ningún otro. En primer lugar o como mínimo por la recualificación materialista, por la problematización radical de aquello que no podría ser mediado ni trascendido (o digámoslo: Singularizado) en cuanto viviente. Ahora bien, en este trabajo, en el que no nos detuvimos en la vasta “rebarajada” -retomando la palabra de Viveiros- de filosofemas cruciales como: “mediato”, “dualismo”, “objeto”, “trascendencia”, “vida” y “alma” etc. que, analizado como hoy la actualidad se lo está permitiendo, el animismo demandaría, nos limitamos a recordar y destacar aquella lección tojolabal, transmitida filosóficamente por Lenkersdorf, de que ni el Alma y ni siquiera la Vida podrían elevarse o ser posicionadas como nueva *ousia* puesto que sin “nosotros” ni siquiera son. Con el debido detenimiento y rigor sería, en consecuencia, más que oportuno trabajar con los nuevos o contemporáneos animismos (y ecopsicologías y panpsiquismos) para proponerles –y explorar las consecuencias correspondientes- que puede haber un animismo sin alma pero no sin “nosotros”.

Así como lo vegetal, que aunque en este caso no pueda ser sin plantas, tampoco podría ser sin “nosotros”. Este otro motivo señero de la otredad latinoamericana, también reaparece hoy, en este caso no directamente desde una cosmovisión extranjera sino desde el corazón mismo de lo más occidental de la filosofía –i.e. desde Aristóteles-, como alma. Y como “nosotros”. Michael Marder, en cuya elaboración filosófica, no sólo de las plantas, sino de lo

² Remitimos, entre la abundante literatura disponible al respecto, a la útil presentación panorámica del *The Handbook of Contemporary Animism* (2014). Destacamos la contribución de Tim Ingold, “Being Alive to a World without Objects” (2014), por enfocar la cuestión animista y sus alcances del modo en que nosotros aquí lo hacemos.

que él llama “*vegetal life*”, basamos nuestro análisis de tal reaparición de lo vegetal, no habla del “alma de la planta” únicamente en aquella línea decisiva, a la que nos referimos un poco más arriba, en la que abre el paso a la que se debería titular “Fenomenología del alma de la planta en lugar del Espíritu”, sino que dedica el primer capítulo de su *Plant-thinking* a “el Alma de la Planta, o los significados de la vida vegetal”. Sus alusiones a la “*plant-soul*” (que cuesta tanto como “*plant-thinking*” de traducir) son tan numerosas como importantes y tienen que ver, en esa obra, con nada más y nada menos que con la “deconstrucción práctica del efecto trascendental”, en palabras de Marder y Derrida, que la planta *es* para el primero y que “está a la obra” en la “estructura de la flor” para el segundo. Por ponerlo rápidamente, cuando Marder habla de “alma” no estamos ni ante un lapsus ni ante un automatismo poético o místico de involuntaria metafísica. Lo cual no implica que haya que precipitarse en la dirección contraria para afirmar que su “pensamiento vegetal” es una, u otra o nueva, modalidad de animismo. Sin embargo, y a pesar de su formulación negativa, la pregunta de ¿por qué el “pensamiento vegetal” no es un animismo? tiene una pertinencia y una fertilidad innegables. Además de la patente y abismal diferencia de lugares en que los animismos contemporáneos, por un lado, y Marder, por otro, fueron a buscar sus respectivas “almas” (ambos conscientes de hacerlo disturbando largos reposos), los primeros en una confrontación en que las vulgatas etnográficas fueron vencidas por la “importancia” –palabra de Descola- de un tipo de relación “*de personne à personne*” entre humanos, plantas, cosas, animales, etc. en la vida de ciertas culturas, y el segundo en la “paz de los cementerios filosóficos” donde se encontraba excluida no sólo el “alma” como “lo más etéreo”, sino, también, “lo vegetal” como “lo más terrenal (*earthly*)”; además, pues, de los diferentísimos reposos que perturban al rescatar “el alma”, el “pensamiento vegetal” no sólo se diferencia del animismo, sino que introduce en él una especie de diferencia consigo mismo. Por supuesto, abre un espacio para que el animismo se vea de otra forma, quizás ya no “animista”; pero, también, esa “especie de diferencia consigo mismo” corresponde a una especie muy

particular: lo vegetal. Gran parte de la producción de Marder se dedica a mostrar cómo y en qué sentido lo vegetal es eso que se diferencia de sí mismo, por lo cual a este respecto preferimos ahora remitir a sus escritos. En cambio, en este punto lo que no podemos dejar de recalcar es que Michael Marder es explícito y radical al afirmarlo: lo vegetal *es* la prueba, “confirma la “verdad””, del alma (*confirms the “truth” of the soul*). Una vez más (como creemos incluso necesario en el cierre de una tesis doctoral) tenemos que anunciar y no desarrollar una cuestión que prevemos, desde donde hemos llegado, ineludible: el problema de la diferencia (consigo misma) del “alma vegetal” debe articularse como tal, es decir como “confirmación” de la “verdad” del alma, en las discusiones actuales sobre el animismo. Por anticipar sólo una de las inquietudes que habrá que considerar, tendríamos que preguntarnos si, en lugar del “todo” o del “qué” que estaría dotado de alma, o de buscar el modo de describir o de concebir un estado de cosas como “animado”, importaría, antes, definir el “jardín”, el “bosque” o la “selva” que esos “todo”, “qué” o “estado de cosas” encarnan —son cuerpo- al nacer, crecer, nutrirse, pudrirse, morir, etc.

Nos limitamos a apuntar hacia este amplio horizonte abierto por la determinación marderiana de lo vegetal como confirmación de la verdad del alma porque en lo que nos concentramos fue en su concepción de lo vegetal como “nosotros”. La identificación o la equivalencia que saltan a la vista no son sólo resultado de una estructura lógica o de un experimento proposicional ($A=B, A=C \Rightarrow C=B$), sino también la condición de posibilidad de lo que propone Marder como “pensamiento vegetal”, de esta unión singular-plural de “lo más etéreo” con lo más “terrenal”: la planta es el alma, mientras el alma, “la figura misma del compartir/de lo compartido” (*the very figure for sharing*), “corroboración” la “vivacidad de la planta”. Es obvio, entonces, que ya no es posible decir “nosotros” en filosofía sin pensar en las plantas. Porque ellas *nos* viven, viven el “nosotros” y “nuestro nosotros”, y porque, recíprocamente, hoy ya no podrá haber ninguna forma de “nosotros” que no se conciba y se diga como vivo y viviente.

Aunque en este trabajo no creemos haber disturbado a nadie al dirigirnos en dirección del Pensamiento Latinoamericano ubicando en él un lugar de nacimiento, tenemos claro que para decir su “otro nosotros”, para decir “nosotros” hoy, faltan aún –por fortuna- muchas excursiones a los cementerios, nunca inanimados, de la filosofía, y a la vida de los “nosotros” vivientes de “los otros”. Antes de que, muda –desalmada: espiritualizada-, segura de que ya no hay nada por decir, o convencida de que decirse y sentirse fue un problema de las limitaciones de un tiempo pasado, la Humanidad “trascienda” por fin la vida y se haga Singularidad.

ANEXO

CONCLUSIONS: GIVING US TIME BY SAYING WE

1. Before Singularity

At the beginning of 2020, when the first paragraphs of this thesis were passing with easy speediness from being written to being drafts, Humanity was twenty-five years away from disappearing. From “transcending”. These conclusions are written almost four years closer to this unparalleled event, neither in History nor in Evolution, which is beginning to be more and more widely expected -whether or not in sticking to the name- under the rare and eloquent appellation of “Singularity”. “Strange” because it does not refer to someone or something but to a time, “a future period during which the pace of technological change will be so rapid, its impact so deep, that human life will be irreversibly transformed” (Kurzweil 2005 24) in which “humanity will be irreversibly transformed” by “technological change”. And “eloquent” since what will be “one” will no longer be all of us, but also “everything” or almost everything: “men and machines” and “physical and virtual reality” (25). Ray Kurzweil, the main promoter of this concept (which he himself derives from John Von Neumann, I.J. Good and Vernor Vinge), in the book we are quoting, whose title: *The Singularity is Near: When Human Transcend Biology* (2005), says it all, -Everything, as we have seen- and more, gives an explanation that is worth taking up in extenso:

“Our version 1.0 biological bodies are likewise frail and subject to a myriad of failure modes, not to mention the cumbersome maintenance rituals they require. While human intelligence is sometimes capable of soaring in its creativity and expressiveness, much human thought is derivative, petty, and circumscribed. The Singularity will allow us to transcend these limitations of our biological bodies and brains. We will gain power over our fates. Our mortality will be in our own hands. We will be able to live as long as we want (a subtly different statement from saying we will live forever). We will fully understand human thinking and will vastly extend and expand its reach (...) Before the middle of this century, the growth rates of our technology—which will be indistinguishable from ourselves—will be so steep as to appear essentially vertical” (25)

Before laughing, or crying, at the cruel -with our "bodies 1.0"- optimism -that "our mortality will be in our hands" and that "we will fully understand human thought"...-, let us not forget that the author adds: "I set the date for the Singularity -representing a profound and disruptive transformation in human capability- as 2045. The nonbiological intelligence created in that year will be one billion times more powerful than all human intelligence today" (98). We will be "our technology", "indistinguishable from it", and we will discover that we were -our "intelligence", because that is what we are and what we will be- "a billion times" weaker before being fused, "transformed", "transcended", in this Singularity. All this, once again, almost twenty years from now.

It may be worth clarifying: although Ray Kurzweil presents himself as a "futurist", more in the sense of a clairvoyant than a Marinetti, boasts about "a twenty-year track record of accurate predictions", and he affirms, in a self-examination of 2010 (2010) that out of 147 predictions, chained in three of his books, between 1990 and 2005, "only three were wrong", we do not believe that the only balance to weigh this work is that of the prophecies. This book is not only a repertoire of foresights, but, among many other things, among which we should highlight the foundation of the movement - quite popular among the workers and bosses of Silicon Valley - of the "singularitarians" ("I regard someone who understands the Singularity and who has reflected on its implications for his or her own life as a "singularitarian" (24)) this book - we said - is far from being a catalog of predictions, and it would be, in our opinion, a mistake to evaluate it only as that. It would be short-sighted to set it aside on the pretext that it contains things "that will not come to pass". Although we do not believe that the epithets that accompany him on back covers, interviews and in numerous other showcases (such as: "the restless genius" in *The Wall Street Journal* or "the ultimate thinking machine" in *Forbes* magazine, among others...) nor the legend of his hiring and tasks as Chief Engineer at Google should make us read this book or any other of his texts with particular admiration or obsession, it is undeniable for us that his ideas deserve

attention. A special attention, and a critical one above all, that this thesis, let alone these conclusions, will not be able to grant him. But then, why give this book -"the story of the destiny of the human-machine civilization, a destiny we have come to refer to as the Singularity" (23) - such a prominent place in our development? A few months before we have to mention or comment on the book that will follow this one, which Kurzweil has so consistently titled: "*The Singularity Is Nearer: When We Merge with AI*" and which will circulate -in the nearest future- from June 25 of this year, we have to answer quickly: because that Singularity, even before we see it, we shape it (?) or we conform it, we envision it as the perfect opposite of the "we" that we have been tracking.

Although, if we rely on the leap of book titles or on Kurzweil's predictions, we have gone or are going from being "near" to being "nearer" to the Singularity -should we write "our" Singularity?- it has not seemed to us either opportune or sufficient to write down each and every one of the attributes that Kurzweil confers to that "Transcendence" in order to place before them an invariable "no" and to define each of those negations as characteristics or defining features of the "we" to which we have referred. Neither mere antagonism, nor this, which would only be a very mundane form of *via negativa*, would serve to define or reveal once and for all who is the "we" that we have announced, sought and sometimes pointed to. The "we" on which we have worked is not an *ex negativo* deduction.

Less quickly, it would be necessary to say that the question is neither to deny or refute what Kurzweil predicts of the Singularity, nor to oppose it. For, also, if we allude to this book it is because we identify in it much more than a chain of theses, conclusions and -apparently the most valuable thing for its author- predictions. It is difficult to ascertain, as in all circles in which the chicken and the egg dispute the beginning, whether this book is more the record or more the founding decree of the state of affairs it sets forth. At least it would suffice, however, to take it as an example of what Marx had in mind in his first uses of the term

Ideologie: it is a book that does not give the impression, even in its most pretentious and extravagant impulses, of separating itself from what today, surely more than ever, would deserve the qualification of *dominant* ideas. If the advent of the Singularity in 2045 can perhaps be glimpsed with a sardonic smile, the "singularitarian" hope -conscious or responsible for its name or not; more or less faithful to the articles and predictions of its creed- animates many more than Elon Musk and the stock market "futures". What, then, would be the point of saying to Kurzweil, to his book, or to the Singularity, simply "no"?

Even in these circumstances, we believe that the "we" we have discussed begins to be conceived, and will be said, *against* the Singularity. Indeed, moreover, we are convinced that the reappearance of that "we" or the current proliferation of efforts to say "we" in many of the fields of knowledge are deeply related, through intricate links that perhaps psychoanalysis or some fine-tuning of the Hegelian dialectic could clarify, to that "transhuman" project (we correct: "destiny") of finally being One. One and beyond, given that this "One" could already, as a condition of "meta-aprioristic" possibility -if it fits to say so, although it would consist in exceeding every fitting-, dispense with the World, with the idea of the world. This does not mean that "we" and Singularity are "complementary", faces of the same coin or antithetical response to each other. After all, even a cursory glance at Kurzweil's book reveals that his is also fundamentally a proposal to be another "us"; an "us" that ceases to be, an "us" that demonstrates, at last, that we have never been "us", or better: that we have been "us" only by virtue of our limitations. By getting rid of "the limitations of our bodies and brains" and by "being able to live as much as we want", our "we" will *ipso facto* dissolve by reduction -never better said- of matter, becoming *its* "we", the "we" of the Singularity; "rising" to the existence, the life (what word to use in this case?) of a Singularity that will have rid itself of the precariousness of biology, that will be the support of an "intelligence" (will its activity still deserve the name "thought"?) conscious of "all that human thought has meant", and free even to decide when to die, or not to die at all.

Everyone, of course, can distinguish as they wish or as they can whether what we have just described is the caricature of a marginal sect -of one more of those that once again promise the dissolution of all into the Whole of the One- or whether it serves to portray, or at least to sketch, some distinctive features of the self-image or the very physiognomy of today's global society. Or if, as Slavoj Žižek contemplates in one of his latest essays (2020), devoted entirely to this Singularity: "the Singularity - yet another example of the temporality in which, when something new is empirically emerging, it has already happened in its essential dimension, at the transcendental level"(143). Be that as it may, the urgency to say for the last time "we" in the deleterious alphabet of DNA, to merge ourselves in the silicon of the total transmission of a Singularity with itself, takes place in the same here and now in which also reappears the urgency to say "we" for the first time in philosophy in order to be able to think of another life that makes possible this life that today we know is already unlivable. Impossible. Or in other words: "we" in order to think for the first time of this life that for the first time appears vanishing in the horizon of the impossible.

2. This mestizo time called Anthropocene

As the main contradictor of his conjectures, Kurzweil points to the "scientist's pessimism" (27), which would prevent us from understanding in its proper measure the fact that time does not add up, nor is it the receptacle of what accumulates, but the unfolding of exponential, and sometimes "doubly exponential", growth operations (27). Such "pessimism" would lose sight of the fact that the future is essentially "exponential". For our part, as will be recalled, we began with another "pessimism", of a very different nature: Bolivarian pessimism. Since we deeply doubt the value of vituperating the profusion of singularitarian theorems and achievements, instead of censuring their initiatives, lamenting their results or

questioning their feasibility, in short: of judging their possibility, what we oppose to this prophecy is the impossibility of that other one. We confront the Bolivarian (Latin American) impossibility with the singular possibility. If for Kurzweil, technology would have irremissibly given time the shape of the exponential curve, for Bolivar *mestizaje* would have given it the volume of dis-appearance. Before the unconsciousness -or fideism- in the hybridization procedures, thanks to which Ray, you and I, and... everyone will be each one and will be there in the indiscernible interconnection of all with the machines, would reappear the unpredictable reality -the life- of *mestizaje* that would force us to invent and to say another "we", because we already intuit that precisely this "we" will no longer be able to be.

In addition to a considerable abyss between the respective positions with respect to what can happen to us, with respect, more precisely, to the relationship between *what can happen* and "we", Bolivar -as Nietzsche allowed us to read him- warns us that time can also be bred and cultivated, or that it can be the product of breeding and cultivation. Better: he puts us before the evidence that our time is raising and cultivation. Because it is not the theoretically infinite extension nor the empty showcase for all possibilities to fit or shine. Time decays, decomposes, twists, "ex-grows" - "embraces" vegetally, as Michael Marder demonstrated, as we saw - when there is life (and is it given to us to know another time, in which even the Big Bang defines something other than birth?). Bolivar knew that time was essentially ours and that is why it was impossible. Because the future of our "we" becomes impossible in us, as us: Quetzalcoatl will be able to return to make us really us, to seal the prophecy of a true us, but we will no longer be there, we will no longer be "we" to recognize him. He will be the "*Ynpostor*".

Instead of resuming the demonstration at the level of detail we used in our first chapter, we will summarize with the help of the etymological hypothesis we advanced in the third chapter. In the Bolivarian version, Quetzalcoatl will no longer come, or his eventual coming

will not truly be his coming, because the "others" (*otros*) have arrived to make impossible the future of "*nos*" (of that predominant way of saying "we" in Spanish until the 15th century). Because, from now on "*nosotros*" will be the future. And the time of "*nos*" will be over: "*nos*" will cannot anymore, the domain of what is possible to it will disappear, its regime of possibility will be extinguished. We will can as "*nosotros*", trying to begin to know how "*nos*" is no longer able and how it began from before to be no longer possible, and how to discover ourselves being this "*nosotros*" that is already being us. More precisely: we can and must begin to think how we live this "us" that is no longer, how we live the "we". In our eyes, there are many indications that this disappearance of the "*nos*" in the "*nosotros*" is not exclusively a theme of this *Carta*, and that the history of the pronouns "*nos*" and "*nosotros*" in Spanish, with all its incomparable particularity, allows us to observe a process of another scale and in another place and another moment in history. We believe that this, not what tries to bend to the designs of the Singularity, but what is problematized under the name of Anthropocene, makes us all "Latin Americans", "southern Americans", or more precisely, recipients of Simon Bolivar's prophecy.

Beyond the symptomatic signs that would lead to identify in today's world a globalization of the role-playing games between the Caudillo and his People that served to distinguish a certain Latin American originality for the "populist" political phenomenon, from the ease with which more and more leaders of the "North" seem to repeat the slogans and stratagems of those of that American part of the "South", of the unprecedented energy with which the rest of the world gives the impression of wanting to dethrone Latin America from the previously undisputed Olympus of economic inequality, or of the impetuous "reggaetonization" of much more than the ears and aesthetics of the world and the cyberworld; beyond these and many other "retro or reverse-colonial" flashes, coming not only from South America, characteristic of the present day, this unusual form of present called the Anthropocene is here to bring us the news that Bolivar wanted to give to the

southern Americans: "we" will no longer be able to continue being (what we were). Also "we", as Latin Americans of a New other World or as no longer only Latin Americans, will have to admit that we are the impossibility of continuing to say or to say again "We", "Nous", "Nosotros", "Wir", etc. and to begin to say "nos-otros", "we", "we+each other" (as, we saw, proposed by D. Haraway), "Nous, a-modernes, anti-modernes", for example, or even better: "-tik tik" (taking advantage no longer of the "ancestral" wisdom of the indigenous people, but of the theoretical pertinence of their "nostric" thought) because those "we+others" are already living us and life can not only go by while we forget or refuse to say them, but she can actually finish because we do not care, we are not truly (philosophically) interested in saying them, and in saying us, in saying "we". We can subscribe to the reasons that lead to consider "Anthropocene" as a profoundly unfair label, which would make "Capitalocene" a more honest one for pointing the finger more clearly towards Capital and its -increasingly few- beneficiaries, or those that reveal in it an abusive metonymy that makes any "anthropos" as guilty as any other -or pair of others, like the unpunished Koch twins, for instance- and we could also welcome the partial benefits of some other denominations and periodizations, but the most important thing, in our opinion, is that "Anthropocene" or any other name draws attention to the essentially mestizo nature of the present time. Of the essential link that unfolds today between time and *mestizaje*. It was never such a simple question, not even in the times of Bolivar's "southern Americans", as the terms "interracial", "intercultural" or "multi-" or "pluri-" ethnic" make us think. And at this conclusive point of our research, the question of *mestizaje*, which then, in the first chapter, through a concentrated attention on the chaining of the arguments of Bolivar, Nietzsche and Agamben, led us to deduce that "we are that impossible time", is shown in a clearer light. Is not "Anthropocene" the most accurate name of being "we that time", of a miscegenation so radical and deep that it makes us be this time?

Without underestimating in any way the effects and magnitude of the inscription of "America" in History, that is to say, among other things, the miscegenation that made the return of Quetzalcoatl forever impossible, we believe that the correctness, if not the justice, of the notion of "Anthropocene" serves well as a nomination of a *mestizaje* of unprecedented meaning and incomparable proportions. The fact of being able to extend the list of evidences almost *ad infinitum* only at the empirical level not only proves it, but also serves as a hint - taking into account the efforts and legacy of Latin American Thought - of the task we have pending once "the search for identity" and *mestizaje* clamor no longer to enter into the discourse of a philosophy, but into Philosophy. From the resistant bacteria, the altered nitrogen cycle; the chicken bones, which finally lost against the Crawford Lake in Canada the responsibility of marking as "golden spike" for the International Commission of Stratigraphy the beginning of the Anthropocene as a new geological unit; the very singular attempts of Neuralink to "create value" in Wall Street by integrating chips with neurons; the already proven ubiquity of microplastics in the tissues of mankind and virtually all mammals; the constellations already altered by low orbiting satellites, which guided all navigators and now misguide them, guaranteeing them on the other hand GPS coverage; all that "Coronavirus" means and may mean and imply..., etc. all that which precisely it is so hard to call "that" and which it is still so hard to locate between or outside the Everything of Nature and the Everyone of History; "that", "those" that are already or are already being us -to use the help of Latin American philosophical Spanish: "*están siendo*"-, do not fit or settle in the extension of the *cogitans* nor in that of the *extenso*. It is no longer only the political or the historical that could remind the *cogito* that he has never been alone and can never be alone; today it is life, in this unexpected form of miscegenation between "the human" and time, that confronts him with the need to utter: "we".

3. We can no longer be...

Dipesh Chakrabarty, persistent theorist of Alterity like few others, as we discussed in our second chapter, points out with the well-known impact that, in short, the "we" can be altered not only or no longer as an effect of the production of "another image" of "the human," that the Other is no longer *another human*, but is, "disjunctively," "simultaneously," another time. To put it in few words, necessary at this point, what Chakrabarty has revealed for our inquiry is a sense of otherness that is no longer or not simply "subaltern" or differential -one "us" among others, there are several "other" "we" etc.- but ontologically divergent, incompatible with our known ways of being different. The Indian historian puts it neatly: "We need non-ontological ways of thinking the human", for the undeniable fact that, in this time, we are no longer neither one nor another "we" as those that have been (one among other ways of being "us"), but we are *another form of being "us"*: " But in becoming a geophysical force on the planet, we have also developed a form of collective existence that has no ontological dimension" (13). In sum and in the strict sense: "we" exist without being "us", without being it, without being or Being.

In putting the Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez in dialogue with the Indian historian, in addition to what we tried to demonstrate in our second chapter (that the Latin American Other was able to leave the regime of otherness and survive in the "outside"), we were also interested in calling attention to the limitations or distortions of some objections to what can be written as "non-Western philosophical perspectives". In order not to enter now, when we could have devoted this or another complete doctoral thesis to this subject, into the labyrinths of an "outside" -similar to that of Castro-Gomez, but undoubtedly larger- of "Europe" or of "the West" and its "Thought", we will limit ourselves to underlining the "non-ontological dimension" to which Chakrabarty alluded. Castro-Gomez would have been

right, but later, and for other reasons: the other Latin American *is not*. And we would have, thus, the opportunity to put it in black and white in one sentence: what we have called "reappearance of Latin American Thought" does not consist in the fact that this Thought is now available again, among others as Other, in order to make it "ours". Neither the Latin American, nor the indigenous, nor the African, nor any "other" thought is today waiting, marginalized, to seduce us with the charms of its difference. Contrary to what many seem to understand -and discard- it is not a matter of opting between or exchanging one "us" for another, willing to "believe" or to integrate one or another article of their cosmologies or metaphysics, but of realizing that the "we" is no longer (only) different from other "we", nor is it exhausted in distinguishing us from one another. Today the "we" is another with respect to Being; today we are "another we," and above all it is urgent to say "we" philosophically, because to be so has already made us strangers to the inveterate Parmenidean empire of (following, seeing, saying and thinking the) Being. We are now "we" -such is the conclusion we retain from Chakrabarty- in a way that overflows, that overturns or short-circuits both the logic and the rhetoric of *what is*; we are "we" in a way that cannot simply be.

This shows how far this dissertation is from recommending or idealizing "another us" or the "Latin American we" as an improvement, amendment or complement. And it is understandable that Chakrabarty, as a historian, has left these fundamental ontological implications aside, focusing on the difficulties of making the history of this new and radical "meta-alterity". Although in our sixth chapter we have approached, hand in hand with Nancy, the complexities of an extension of the analytic not of *Dasein* but of *Mitsein* towards a meta- or post-ontology of the "we", we prefer to highlight at this point the continuity that we devise between Chakrabarty's historiographical solution, which we characterize as synesthetic (historical discourse should make use of other senses to account for the new modes of deployment of the human) and the original synesthesia that Rodolfo Kusch postulated as one of the first tasks of a properly Latin American philosophy, and above all as a condition

of recognition and integration -of the "subjectivation" one could say- of the "we" in the *sui generis* discourse that Latin American philosophy should instantiate. As trivial or elusive as it may sound, the problem we ended up encountering in Chakarabarty, and the one we first encountered with Kusch, was that of *feeling* "we". How to access or attain that "non-being" that we are already outside history and that the historian himself rules out being merely thinkable? And how can we begin to say ourselves (Latin Americans for Kusch) in a philosophy that is truly, effectively, ours? The Argentine's solution -smell: to think ourselves we must begin to smell (subjectively, perceiving), to smell ourselves (objectively, emitting)- placed, for our interpretation, the operation of the synesthetic at the core of the nostric. From his proposal we focus on the analysis of this notion to inquire not so much about the generality of the relationship between this process -more than a rhetorical figure- and the speech, but rather about the radically synesthetic character of the "we". From the traditional position that synesthesia, by definition, cannot be said, since it becomes either metaphor, metonymy or catachresis, we arrive at the intuition that, on the contrary, there is no way of being us other than that of feeling "we" saying it. Now we can ask ourselves: What if, as essentially uttered synesthesia, "we" not only unblocked the senses of thinking to that Cuzco that for Kusch would expose us to what we are as Latin Americans, but also opened, today, the philosophical discourse to these forms of existence of ours "without ontological status" that it would be inappropriate to continue limiting ourselves to "think"? Would "we" be, in this order of ideas, a "shifter" or "*embrayeur*", as they say in linguistics, that would open the senses of language -and open those of philosophy - to a sensibility better attuned to smells, voices, cries, etc. coming from sources other than Being?

In third chapter we did not give ourselves the opportunity to insist sufficiently on the more general place of "stench" (*bedor*) in Kusch's philosophy. We pointed out that it was the result of a typically South American process, of eminent importance, which the Argentine philosopher baptizes as "*fagocitación*" ("phagocytation"). Going quickly, it should be

emphasized that it is a mistake -in which Kusch himself sometimes falls into- to understand it as the opposite or antithesis of the Hegelian *Aufhebung*; it is necessary to understand the potential of that concept more carefully: there is *Aufhebung* (overcoming and above all "elevation") of Being (*Ser*) because there is no possible *Aufhebung* of being (*estar*). Only in America is the opposition "Being" / "being" phagocytally possible, because only there, in America, the "being" phagocytizes the "Being" (or in other words, from Kusch: the phagocytization is American as the overcoming is European because the being (*estar*) of the Indian phagocytizes the Being (*Ser*) of the European). There is no need to underline the fertility of thoughtfully studying this relation between Phagocytation and Sublation, this dislocation of the force or energy of dialectical movement, which situates in America (in Indian and mestizo America) a form and a sense of unfolding or development that, instead of "overcoming" or "elevating", *grows* and, instead of "canceling" or "suppressing", *spends*, is spent, or *spends itself*. We speak of "fertility" because, at its foundation, phagocytation - the movement of growth and spending on the overcoming and sublation, of *what is* into *what is being*- not only points towards what Kusch early on called "vegetable demonism", but seeks to articulate another ontology -that of *Estar*- that expresses itself as philosophy, as love of wisdom, but, before that, as "wisdom of life", as *logos* of "*estar siendo*" and not of *to on*, the *Sein* or *L'Être*, that is to say, as discourse on what the Argentine philosopher calls "our living" (*nuestro vivir*).

4. ...But we have to live

We consider it legitimate to present this as another of the conclusions of our research (it would be necessary to say "we" in philosophy in order to think the *estar siendo* of a living that is irreducibly ours) in spite of not having concentrated on its development. That would have required either that the present work become a monographic study on Kusch, or the arduous

exposition of an ontology of *Estar* and of *estar siendo*. Both projects being powerfully stimulating and surely necessary, we took the course, much more difficult to trace in advance, of tracing that "we" that not only Kusch, but something like a common impulse of Latin American Thought, sought to endow with a philosophical voice. The interesting thing was to notice that this "we", this "philosophical we", in charge of articulating "our living", although it was foreseen or predicted as "Latin American", began to become merged, to expand or to dis-appear in a manifest interest, in an immensely less local eagerness, as much as to seem predominant in the most productive of contemporary thought. And it is not that both the Latin American s. XX and the philosophical or critical contemporaneity coincide in having each its "us"; what is important, and intriguing if you will, is that this "we" converges in its recourse to the same essential "materials" -vegetality and indigeneity- and seems to arise from the common urgency of thinking the hitherto unthinkable of a "life of ours" (including its effective end, as well as its "trans-individual" origins and principles of functioning) and of conceptually taking charge of forms of *mestizaje* so profound that they no longer generate new lineages but other temporalities.

Michael Marder and Eduardo Viveiros de Castro, to whom we dedicate our fifth and fourth chapters respectively, have in our opinion - and above all in the conception of this thesis - a leading role in this dis-appearance of a "we" that philosophically says "our living". Now, shortly after having referred to Rodolfo Kusch, it is possible to synthesize the value we attribute to the reflections of Marder and Viveiros. We point out that the Argentinean, in the succession of his works, leaves aside the unstable and somewhat obscure notion of "vegetable demonism" to focus on conceptualizing the more recognizable and recognized notion of "phagocytation". Kusch, as we saw, contrasts it to *Aufhebung* and situates it to the work in the *Estar*, because for him *what is being* (and, therefore, has never been thought and cannot be postponed to be thought) is -we would have to cross out, like Heidegger or Derrida, this "is" for obvious reasons- our life. In his book *Plant-Thinking*, to which we refer

without delving into many other of its dimensions in search of the definition of that which it is thought, Marder, also dealing with Hegel and his *Aufhebung*, reveals: "(...) the plant undergoes spiritualization and elevation at the price of its productive destruction wrought by *Aufhebung*, the dialectical sublation. Spirit interposes itself into the place of the vegetal soul it has refused to recognize" (33). Marder reveals that the Hegelian Spirit is at bottom an impostor: "it interposes itself", interposes nothing more and nothing less than its "itself" - which is not just anything for Hegel and his *Geist* - into the place, there, but also "in place", displacing or pushing out of the field of vision of recognition, impersonating in the end the "vegetable soul". We will undoubtedly agree that this is not just any way of reconvening and reintroducing *à nouveaux frais* the problem of the soul in philosophy. It is not only the *Phenomenology of Spirit* that would have to be rewritten - or at least integrally reread - according to this Marderian discovery, but the very framework of the phenomenological that is transformed by the effect of the revelation of this denegation or refusal. Marder himself has taken it upon himself to advance in this transformed phenomenology -and therapeutic insofar as consciousness of this denial- and our investigation focused on what that "vegetable soul" would express not by recovering the place that the Spirit has stolen from it, but by animating itself in its vegetality, being "we", in accordance with the conception that Marder himself proposes both of "being in time" and, above all, of "becoming". While Kusch affirmed that the Spirit "grows" and "spend," Marder reminds the latter that what he recognizes as "itself" is the soul of someone else: not only of the plant, but also of the vegetal. Of what is "ours", as we devote ourselves to demonstrating in our fifth chapter. By liberating the vegetal from the plantar, Marder leads to a redefinition and a recast in the philosophical discourse of the soul, of the "soul of someone else", of the "vegetal soul" as "soul of ours".

On his side, Eduardo Viveiros de Castro, also refashioning, although in a quite different way, the question of the soul (performing the critique of animism as an ethnographic or cultural category), what he liberates is "ours" from "the human". His elaborations, as we pointed out,

in almost all his works - "almost": except in the one he signs with Déborah Danowski, which we work on at the end of our fourth chapter-, mobilize such liberation on the epistemological and ontological levels: how can anthropo-logy know when what interests it is a universal or cosmic Humanity, strictly invisible? And what is Being when the jungle is bigger than the world, that is, when the crossing of perspectives of the jungle makes the world and any idea of the world one of its variants, one of its possibilities? Viveiros deploys with the talent and success that we know these questions, promoting Amazonian thought as a multinaturalist philosophy. There are "natures", and not Nature, because there are no "humanities" - culturally distinct- but humanity, without a capital letter since it is not only "ours". This humanity is, then, freed -among other things from "ours"- to populate and swarm throughout the length and breadth of worlds and pluriverses but, in the meantime, also freed from the human, where is the "we"? In view of his considerable ethnographic and theoretical production, this question seems remote and alien to what the anthropologist considers important. However, reflecting with the philosopher D. Danowski, this question becomes central, and receives an explicit and profoundly Latin American answer, "Cosmo-Latin Americanist" if you will: not only thought, but the very possibility of the world, depends on saying "we" as "*novo povo; o povo que falta*", with the indigenous people and with their "we". What he and she call "the time of the end" would put us philosophically and existentially in an unsuspected closeness, in a surprising cosmological crossbreeding, in which this "new people; the people that is missing" would emerge from the experience of disappearance: from their experience in disappearances and from our experience of trying to keep our "us" from disappearing.

5. "Another us", "We"?

Another “we” must appear, because it lacks to us; and in this we completely agree with Viveiros and Danowski. And we agree, thus, with what we recognized as the foundation and cardinal purpose of Latin American Thought. At the time, the lack was mainly against the exercise of an own and true philosophy -truly Latin American- and, consequently, against the relation of a philosophy with its reality. A “we” that thinks and says our philosophy must appear. The “we” was missing as a philosophical subject. The renowned philosopher Arturo Andrés Roig is in our opinion the most outstanding name within Latin American Thought in formulating the problem in these terms. His renowned notions of “anthropological a priori” and “subjectivity” (*sujetividad*) have the mission of clearing up, of delimiting the place from which “we” is the starting point of a new philosophical position, the starting point of another philosophy whose horizon does not expand from the “I”, but begins by recognizing in the “we” the necessary “worth” (Roig uses Hegelian terms) to rise as the subject of philosophical reflexivity. Briefly: for Roig the first task -the “pre-first”, since it would be in fact genésic- of philosophy would be to procure a “we” as its subject.

For us, at that point, the problem of our dissertation ceased to be how Latin American Thought had spoken of the “we”, what strategies and motives (the vegetal and the indigenous as eminent) it had used to say it, or what gestures or operations it had put into action to make it telling, to make it the mouth and the enunciating voice of its philosophy. Let us be clear: precisely because we did not find that objective satisfied, because that task, far from being perfected, challenged us as a pending mission, instead of presenting it, of exposing it as a product -albeit imperfect or openly failed, simply describable- we decided to assume it. To assume it in the only way that seems possible to us in these times: with the awareness that this philosophical “we” is still needed, and in our eyes more than ever, because it can no longer be merely Latin American and because the other philosophy it is called upon to articulate will no longer occupy the place of the marginal, the purely other, or the alternative. Having assumed and reanimated the task of saying “we” in philosophy, we do not rush to

try to "fulfill" it by postulating it or discovering it. We analyze, instead, with attention and putting in dialogue some of the most explicit and accredited Latin American philosophical initiatives with some of the most influential contemporary ones, starting from the premise that the "we" that each one deals with is no longer distinguished between an "other we" and the "we". For all of them, what is at stake is the conception of a "we" that, because of its value and its position in philosophical or theoretical discourses, would already be *eo ipso* other. This is how Roig proposes the "we" as a "point of departure"; how Schmid - and many others - analyzes "collective intentionality" to end up in the inappropriateness of considering the "we" as subject; and how Jean-Luc Nancy demonstrates ontologically that the first person of existential syntax is the first person of the singular plural (*Être singulier pluriel*, like the title of his book) and that its name is "we". Respectively: "we" to restart philosophy and turn it into another; "we" as an intentional instance foreign and external to the equation between subjectivity and intentionality; "we" as the first ontological condition: "being-with" and "being-along-with" before "Being". Thus, another conclusion was imposed on us. If during the twentieth century Latin American Thought tested several "we" under the predominant criterion that "we" should say us Latin Americans, if the validity of "we" had depended, in short, on its capacity to express a specific identity between the collective or shared and the Latin American -if in the end, there was a true "we" to be said-, today the effort, which we still consider its own, to say "we" in philosophy is no longer satisfied nor will it be justified by saying one "we" or *the* "we". It would seem forced, therefore, to infer that instead of "one" what is said or what would have to be articulated today are "several" or "many" "we". But are these three simply three different "we"? Beyond the proof they offer that the "we" is not simply "one," they demonstrate that the postulation, introduction, or redefinition - respectively, again- of the "we" in philosophy has different effects of radical transformation. Considered philosophically as such, i.e., as "ours," "nostric," "nostrean," etc., and not merely as "collective," "shared," "social," "political," etc., the "we" would alter the foundations and

framework of the discourses dedicated or open to it: another philosophy, another phenomenology, another ontology, to limit ourselves to the three examples we have mentioned.

This radically transformative potential of the "we" is another of the basic premises of one of the most recognized facets of Latin American Thought. It could be described as "social", it is worth calling it "pragmatic", or even "Marxian" or "Marxist", and, perhaps, "revolutionary", but, above all, it should be recognized as "transforming". "*Nuestroamérica*" ("OurAmerica") is the proper name of a reality that must be transformed in order to be thought, that is thought to the extent that it is transformed. In a history that undoubtedly goes back to José Martí, and which in our thesis we extend through Horacio Cerutti and Yamandú Acosta, "ours" is attributed to a type of thought (mestizo, "natural", responsible in the first place to the diversity of which it is the spokesman), but also to a specific place, to a portion of geography (delimited for Martí by water, from the waters of the Rio Bravo to those of the Strait of Magellan) or to a type of reality ("micro-reality" for Cerutti, defined by the "everyday" of "the human being in the street"). Characterized as "south-" or as "micro-", the "our-reality" would have projected with the same accuracy its borders on the confines of both the real and imaginary topography of what thus becomes a continent: Latin America, "OurAmerica", becomes the endemic territory of a type of thought that can only be ours, because it must be transformative. Now, throughout this history of the idea of "Our America" that we have sketched, "ours" is revealed as an extra-, counter-, anti- or trans-modern design; Latin America is "OurAmerica" because its "we" must not be, cannot be, is not, or is the opposite of "modern". A good part of postcolonial, decolonial, critical, postmodern, post-structuralist, feminist, Cultural Studies, etc. Latin American or on Latin America studies, from the late 20th century to the present, can be interpreted as an extension of this topology of Latin America "inside", "outside" or "in parallel" to Modernity. This means that dealing with this cartography is tantamount to paying attention to the most

abundant and possibly the most recognized catalog of works of theoretical thought from and about South America. Evidently such an exercise is of unquestionable interest, though quite different from the one that has prompted us; if along this path the discussion, to put it succinctly, leads to the prepositional -is Latin America “anti-”, “counter-”, “trans-” etc. modern? is it to be found "outside", "through", etc. modernity?- or to the semantical, i.e. to the neutralization of the large polysemy of a noun -namely, "Modernity"-, our direction, as expected, was, so to speak, more "pronominal": is saying "we" only a Latin American response -the Latin American response - against or outside Modernity?

Bruno Latour allowed us to understand that this question put many more things at stake. Latin American Thought would have been right to oppose precisely another "we" or to glimpse in the "we" the point of emergence and break against the hegemonic, the Western and, more precisely, against the Modern. Latour's revelation, already at the beginning of the last decade of the last century, consists in pointing out the "we" as the very crux of Modernity. As a crucial point, as the crossing point of the substantial demarcations, of the defining "compartments" -of what Latour calls "*partages*"- of "things" vs. "men," of "men" among themselves, the "we" would have been *that* ("those" and "these," "these" vs. "those") which the modern would have striven to embody, that which Modernity has primarily sought to define, control and be. Essentially, Modernity is a way of shaping a "we".

According to another of the lessons we drew from Latin American Thought, that of beginning to read with special attention, as a kind of marker or revealer, the use, never anodyne, that the different theoretical proposals make of the pronoun "we" even when their theme or objective is not "we", the title alone of the famous Latourian book acquires a particular resonance. The translation circulated in Spanish ("*Nunca fuimos modernos*"), for example, tacitly passes over what, as we have shown, is the central problem of the book and the first word of its original title: "We" (*Nous*). Beyond the syntactic peculiarities of Spanish

and French that make this version justifiable, there is a general tendency, not only translational, but interpretative -and epistemic if you will- to consider that the central subject in this book is Modernity or the moderns, and that always, even in works less explicit than this one, it will be unlikely that the central question is "we". Giving, then, the interpretative and epistemic opportunity to the "we" in the reading of this book, which, rather than favoring it, required it in a particular way, we come to the conclusion that the "we" is not only the focal point of this work, but the central problem of this time: not "postmodern," not "late-modern," not "hypermodern," not even, as Latour himself would advise: "anti-modern" or "amodern," but "post-pseudo-modern" (now we realize that in truth we never were such a thing), that is, strictly, "post-pseudo-ours."

However dissonant or uncomfortable the terms may sound, the pending philosophical work that Latour has left us after *Nous n'avons jamais été modernes* is that of establishing a true "we". True after knowing the modern to be false and true now when we know that we cannot be "us" while being modern. Since Modernity would have falsified unceasingly -and for him, more and more, incrementally - the identity, the contours and the components, of "we"; in view of the efforts and resources invested by it in sustaining this imposture ("we" = "Humanity" = "modern"), the question of "we", previously silenced under the more high-sounding ones of "the human" and "modern" -tacit as in the above-mentioned translation-, the "we" would now embody the place of appearance of a pending truth. Trying not to be distracted by these other uncomfortable and imposing words, let us concentrate on "pending". There is an "us" to be said (and saying it is a crucial mission), to be truly said, that tells the "truth" that "Humanity" has had to falsify in order to say "we".

It is worth remembering at this point that, even though in its undertaking the question of Modernity is not even raised, the Singularity is neither more nor less than a feat of Humanity. It is this same modern Humanity, which Latour gave us the tools to identify as a fake "us",

that the current singularitarian advances promote as the subject and spirit of that Singular destiny. It is not only Humanity that is capable and destined by virtue of its capacity for the Singularity, but -to take up Kurzweil's words, which could be those of so many others in today's techno-political forum - "the most important implication" of the Singularity is that it "will match and then vastly exceed" "what we regard as the best of human traits" (25). Although "transcended" from its "biological roots" -we will dwell on this later-, and even if many of its traits are nothing less than unforeseeable, what we would know from now on (what those who prepare its advent want or believe they know) is that even "Singularized" Humanity will prevail and remain recognizable in its "pure" essence, or as pure "unequivocally human" essence. Kurzweil avoids ambiguities and answers us directly: "If you wonder what will remain unequivocally human in such a world, it's simply this quality: ours is the species that inherently seeks to extend its physical and mental reach beyond current limitations" (25). "Simply", as Kurzweil puts it in his despite all strange reasoning, our Humanity will distinguish us, will continue to distinguish us, even when ours, "our species" -i.e. the ours made "specieshood"-, has been superseded. The ours, our species, our world, etc. may (we may also) disappear. Humanity will not. Even after the Singularity, Humanity will not know an end nor an after.

The "we", the "ours", "Humanity" (no longer so explicitly Modernity), and the "after", fortunately, are not limited to conforming a single theoretical or "destinal" figure called "Singularity". These are also the main materials of what Rosi Braidotti calls the "Posthuman". The after, for her, is already here and we are it. We are already posthuman, although we have yet to say it and live it. "Interconnections", "assemblages", and a long etc. of names and figures of multiplicity would require, on the one hand, an unusual conception of "subjectivity" and, on the other, a plane of existence and experience that is not punctuated by individualities or singularities. The latter corresponds for Braidotti to the need for a "zoe-centered" "egalitarianism". Of the former, we will have no news or clear and consistent

elaborations, different from the certainty that the epochs of the "anthropocentric subject" have expired without remedy. Residually, from this work by Braidotti, there remains the clarity of a basic contradiction (only Humanity could *decide to be* Posthuman) and the intuition of an arduous proposal, that of making Life the subject both of philosophy -and of any critical discourse- and of the (pretended) Posthumanity. With all its hesitations and vagueness, would Braidotti be right in crossing, surpassing or subsuming the "we" to arrive, no longer at the "other we" that was insinuated in his "interconnectedness" waiting to be "subjectivized", but at Zoe, Life, as the necessary and ultimate subject? Would "We" be, in the end, a partial nickname or a substitute for what should be conceived precisely only as Life? Thus posed, these questions reflect another of the undeliberate benefits of Braidottian reflection: they allow us to confirm that Life and "we" have a much less simple relationship than that of a certain metonymic substitution. Life as a "solution" - as in Braidotti's proposal - to the problem of "post-anthropocentric subjectivity" leaves unresolved, untouched, the problems of the subject and the "we"; Life will be that "subjectivity" but "we" will continue to be the Humanity that thinks and decides.

6. We, life, and soul

It is not a matter of achieving in a kind of conceptual algebra that the result is that Life effectively occupies the position or function of subject and that the "we" represents a value equal to or greater than it. The inconsistencies and blind spots that our reading finds in Braidotti's proposal start from a diagnosis and a purpose that are broadly shared (Life today demands from thought a treatment that the Vitruvian Man (subject) is incapable of giving it), but they converge in a fundamental objection, which does not only concern this author,

but also many other theoretical proposals that, even without literally ascribing to the same motto, resolve that thinking must now be equivalent to "Zoe-centering".

One of the most direct effects of trying to make the operation of philosophical or theoretical thought inseparable from the experience or the feeling of thinking with someone else (and for someone other than "you") is the obliteration of any "center" that might contain or keep in –central- place something like Zoe. Perhaps, because of something similar to Heisenberg's principle, it is not possible to assign to Life the status of "center" when the one who thinks is "we," or surely, more because of a parallax effect, the observation of Life as that around which anything else is nothing but landscape depends on a reflexive position only possible in the first person singular of the present absolute of doubt. In any case, the passage from Braidotti's Posthuman to Haraway's "Com-post-ist" suggests this. Pigeons, octopuses, spiders, etc. do not theorize or speculate with her *about* life, but embody the effort to think with each other the fact, or rather the reality, of being *each other*, that is, of living and dying, or rather of being living and dying, in the *mestizo* "we" -for her "thick"- of this present.

At the end of our research we are left with the conviction that the urgency of saying "we" in philosophy that he revealed to us, and that put us in a position to recognize after it, the Latin American Thought no longer has to do with the identity of a People orphaned of *its* philosophy. And with the certainty that, even as an attempt, yielding the voice of thought to "we" not only makes it say other things, but also become other; effectively altering itself. We are also left with the intuition, also present in Latin American thought if less clearly, that it is necessary to say "we" in philosophy because today, possibly as never before, there are more than philosophical reasons to conceive life and the living as the most pressing concern; in other words, because it is also necessary to tell philosophically life in an unheard-of sense.

The forms of the vegetal and the indigenous, although not "central" in our thesis, are, in this order of ideas, of decisive value: if before they were summoned to distinguish or substantiate

an "ours", the Latin American, now they reappear to untie and shape a "we", a "point of view" -calling it out in the most careful way - or a "soul" - risking a boisterous denomination, but here especially precise -, plural or unlimitedly committed not only with what is, or as existing, but with what lives as living. In addition to urging us to, at the very least, speak of "the body" with the same care with which we speak of "the soul," Viveiros de Castro taught us - or transmitted to us the teaching of Amazonian philosophy in this regard - that the soul is not so much the garment or the nakedness that gives us access to a "metaphysics," but is, first, the body that situates us in the multinatural reality of the perspective(s). Just as Plato and any Platonism will only be able to tell the truth on condition of "believing" in the immortality of the soul, Amazonian perspectivism assures communication - interpretation and politics - between all living things on condition of "believing" that the soul that lives is a "we" that is not exclusively "ours". Leaving aside the verisimilitude or credibility that each of this pair of "beliefs" thus contrasted deserves, we must realize that the version of "the indigenous" presented by Viveiros de Castro as "cannibal metaphysics" or "Amerindian philosophy" corresponds to the reintroduction of "the soul" in philosophy, to the reformulation of the living no longer as fact or state but as "cultural" elaboration (we all live, whether we see it or not, procuring among ourselves a maloka, a beer, some ceremonial costumes, etc.), and, ultimately, to the revaluation of what life only allows us to know of itself "seen" with the eyes of the "we", that is, in strict logic, with the eyes of the soul; of a "soul" that sees and also knows invisible the soul realization, the diverse soul realizations, which constitute the multinatural framework of life.

Carlos Lenkersdorf, that German-Mexican philosopher, reeducated according to his testimony by the Mayan-Tojolabal knowledge, caught our attention, of course, because of his persistent interest in opening the way to a philosophy capable of taking into consideration and reorganizing itself according to the "WE" (*"NOSOTROS"*), which he writes in capital letters to refer to what he identifies as the fundamental concept of the philosophy and the

life of that people. But Lenkersdorf also became irreplaceable for our work for other reasons that go beyond this one, which in its most general aspect is the one that manifests with greater clarity the philosophical objective that we picked up as a common impulse of Latin American Thought, which we perceive as mobilizing an important part of contemporary philosophy and theory, and which, as we have already clarified, we have assumed on our part. Lenkersdorf expressed it this way on numerous occasions, at various points in his career: "WE" must be included in the dictionary of Philosophy, where it does not exist. Simplifying, hopefully not too much, his purpose is to bring the "-tik, tik, -tik" from the Tojolabal language into the philosophical language. To tell the truth, this task, essentially one of translation, in spite of the devaluation suffered in today's theoretical panorama by everything that can be qualified as "linguistic", seemed to us - it seems to us - unavoidable. Someday, probably much less distant than it seems, both that "inflation" that Derrida already noted - and reevaluated- in 1967 Some day, probably much less distant than it seems, both that "inflation" that Derrida already noted -and reevaluated- in 1967 of the "sign" or of what is related to language, and the "political", "cognitive", "neurological", "ontological", etc. "turns" called to counteract or overcome it, will leave the space free, not necessarily to "return" to language, in a sort of twist on a second "linguistic turn", but at least to realize that it is precisely that, language, which, perhaps tired or fed up with thinking about it, we have left in the hands not of thought but of the (new) "intelligences" as its own element. This immense problem, obviously, will require an exclusive examination, towards which here we barely direct a silent gesture. For what we emphasize about the -linguistic- operation of translation that Lenkersdorf placed at the basis of a new philosophy is that this -let us write with him- "WE", while not a word and not even a notion or a pure concept, must be said, is missing as said, and can begin to say another philosophy.

The other reason why Lenkersdorf's work closes, or rather, occupies the end of our last chapter, is his discovery, belated if you will, of what we there call "our-animism." The

tojolabal "WE" assaulted and intrigued, at first, the philosopher from language. Without ever leaving the latter aside, Lenkersdorf began to follow what he then identified as "nostric" ("*nosótrico*") in tojolabal everyday life -in the interactions and ways of doing- and in its institutions -primordially justice and education-. Throughout these levels and all along this journey, however, there came out, in his eyes, a constant and basic "conception", which transcribed into the usual ethnographic language would surprise no one as "animist", and which Lenkersdorf notes as: "everything has '*altsil*', "everything has heart" or "soul". In several works of his own, this principle came to the fore at key moments to outline the extent and, in a way, to explain the reason for this "WE". In this sense, which we would not want to trivialize in any way, since we do not consider it at all simplistic nor much less simple, the "WE" would count as the expression, if you will, natural, of the fact that "we all have '*altsil*': the *comal*, the milpa, the buzzard, the father, the daughter, me and you, etc. Now, in his last texts, Lenkersdorf listens again (and listening is the only other theme comparable in importance to the "WE" for him) and introduces a decisive amendment: not even the soul is a soul if it is not "ours". What he hears again, and with consequences that he barely develops, is that the '*altsil* tojolabal only lives and animates when it is and is said *kaltsiltik*; even the soul alone is a dead part when it is not attached to a "we". That which we end up nominating with passable success and elegance in our final chapter "philozoephy" would have to include the "we", through a root that will surely not be Greek, in some position that does not determine only life, but as "heart" also affects both the *philein* of "philo-" and the relation of "*sophia*" to that of what is wisdom, and in a way that "*zoe*" would qualify a dimension of life that would in turn change the meaning of the word "*kosmos*", and, above all, in which the "ours" neither would not be ascribed to nor recognized *in* or *to* life, but would define or animate it.

It seems an excessive or improbable ambition, but we are well aware of the current upsurge and proclamations advocating the embrace of a (new or other) animism¹. We do not want to affirm in this way that contemporary animisms² are the realization of that "our-philozoepehy" or "philonostriczoepehy" whose denomination alone represents more than a morphological challenge. The heterogeneity of premises, methodologies and, also, of aspirations, as well as the unequal consistency of their arguments currently demand a detailed study of this prolific field of reflections. In our opinion, and from the point to which our thesis has led us, it deserves it like no other. In the first place, or at least for the materialistic requalification, for the radical problematization of that which could not be mediated or transcended (or let us say it: Singularized) insofar as living. Now then, in this work, in which we did not dwell on the vast "reshuffling" - to use Viveiros' word - of crucial philosophemes such as: "mediated", "dualism", "object", "transcendence", "life" and "soul" etc. which, analyzed as the present time is allowing it, animism would demand, we limit ourselves to remember and emphasize that tojolabal lesson, philosophically transmitted by Lenkersdorf, that neither the Soul nor even Life could rise or be positioned as new *ousia* since without "we" they *are not* even. With due care and rigor it would be, consequently, more than opportune to work with the new or contemporary animisms (and ecopsychologies and panpsychisms) to propose to them - and explore the corresponding consequences - that there can be an animism without soul but not without "we".

Just as the vegetal, which, although in this case cannot be without plants, could not be without "us" either. This other motif of Latin American otherness also reappears today, in

¹ In a basic *de divulgation* text, which read with attention raises even challenging ideas, Philippe Descola (2007) explains that after the notion (ethnographically - and colonially - operational since 1871 with the work of E.B. Tylor) had fallen into disuse, "animism" deserved a "restoration", and he himself understands that it is his work that has "restored" it.

²We refer, among the abundant literature available on the subject, to the useful panoramic presentation of *The Handbook of Contemporary Animism* (2014). We highlight Tim Ingold's contribution, "Being Alive to a World without Objects" (2014), for approaching the animist question and its scope in the way we do here.

this case not directly from a foreign worldview but from the very heart of the most western philosophy -i.e. from Aristotle-, as soul. And as "we". Michael Marder, on whose philosophical elaboration, not only of plants, but of what he calls "vegetal life", we base our analysis of such a reappearance of the vegetal, does not speak of the "soul of the plant" only in that decisive line, to which we referred a little above, in which he opens the way to what should be entitled "Phenomenology of the soul of the plant in lieu the Spirit", but devotes the first chapter of his *Plant-thinking* to "the Soul of the Plant; or the meanings of vegetal life". His allusions to "plant-soul" (which costs as much as "plant-thinking" to translate into Spanish) are as numerous as they are important and have to do, in that work, with nothing more and nothing less than the "practical deconstruction of the transcendental effect," in the words of Marder and Derrida, which the plant *is* for the former and which "is at work" in the "structure of the flower" for the latter. To put it quickly, when Marder speaks of "soul" we are neither before a *lapsus* nor before a poetic or mystical automatism of involuntary metaphysics. This does not imply that one must rush in the opposite direction to affirm that his Plant-Thinking is one, or another or new, modality of animism. However, and despite its negative formulation, the question of why this Thinking is not animism has undeniable relevance and fertility. Besides the patent and abysmal difference in the places where contemporary animisms, on the one hand, and Marder, on the other, went to seek their respective "souls" (both conscious of doing so by disturbing long rests), the former in a confrontation in which ethnographic *vulgatae* were defeated by the "importance" -Descola's word- of a kind of "*de personne à personne*" relationship between humans, plants, things, animals, etc. in the life of certain cultures, and the second in the "peace of philosophical cemeteries" where not only the "soul" as "the most ethereal" was excluded, but also "the vegetal" as "the most earthly"; in addition, then, to the very different rests that they disturb by rescuing "the soul", Plant Thinking not only differs from animism, but introduces in it a kind of difference with itself. Of course, it opens a space for animism to be seen in another

way, perhaps no longer "animist"; but, also, this "kind of difference with itself" corresponds to a very particular species: the vegetal. Much of Marder's production is devoted to showing how and in what sense the vegetal is that which differs from itself, so in this respect we now prefer to refer to his writings. On the other hand, at this point what we cannot fail to emphasize is that Michael Marder is explicit and radical in affirming it: the vegetal is the proof, "confirms the "truth" of the soul". Once again (as we believe even necessary in the closing of a doctoral thesis) we have to announce and not develop a question that we foresee, from where we have arrived, unavoidable: the problem of the difference (with itself) of the "vegetable soul" must be articulated as such, that is to say as "confirmation" of the "truth" of the soul, in the current discussions on animism. To anticipate only one of the concerns to be considered, we would have to ask ourselves whether, instead of the "whole" or the "what" that would be endowed with soul, or of seeking the way to describe or conceive a state of things as "animate", it would matter, before, to define the "garden", the "forest" or the "jungle" that those "whole", "what" or "state of things" embody - are body - when they are born, grow, nourish, rot, die, etc.

We limit ourselves to pointing to this broad horizon opened by the Marderian determination of the vegetal as a confirmation of the truth of the soul because what we concentrated on was his conception of the vegetal as "we". The identification or equivalence that leap into view are not only the result of a logical structure or of a propositional experiment ($A=B$, $A=C \gg C=B$), but also the condition of possibility of what Marder proposes as Plant-Thinking, of this singular-plural union of "the most ethereal" with the "most earthly": the plant is the soul, while the soul, "the very figure for sharing", "corroborates" the "vivacity of the plant". It is obvious, then, that it is no longer possible to say "we" in philosophy without thinking of plants. Because they live us, they live the "we" and even "our we", and because, reciprocally, today there can no longer be any form of "we" that is not conceived and said as alive and living.

Although in this work we do not believe we have disturbed anyone by heading in the direction of Latin American Thought, locating in it a place of birth, we are clear that to say its "other us", to say "we" today, we still lack -fortunately - many excursions to the cemeteries, never inanimate, of the philosophical, there are still - fortunately - many excursions to the cemeteries, never inanimate, of philosophy, and to the life of the living "we" of "the others". Before, mute -soulless: spiritualized-, sure that there is nothing left to say, or convinced that to say and feel was a problem of the limitations of a past time, Humanity finally "transcends" life and becomes Singularity.

TRABAJOS CITADOS

Acosta, Y. *Reflexiones desde "Nuestra América" Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Norman, 2012

Agamben, G. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Turín: Bollati Boringhieri, 2000

Agamben, G. "L'immanence absolue" in : *La puissance de la pensée. Essais et conférences*. Paris : Rivages, 2011 ; pp 431-462

Bataille, G. « La Notion de dépense » in: *La Part maudite*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967 ; pp. 23-45

Benveniste, E. "Les quatre cercles de l'appartenance sociale" in : *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1*. Paris : Minuit, 1969 ; pp. 293-319

Benveniste, E. "Structures des relations de personne dans le verbe" in: *Problèmes de linguistique générale 1*. Paris: Gallimard, 1966; pp. 225-236

Beorlegui, C. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010

Bolívar, S. *Carta de Jamaica. 1815-2015*. Caracas: Comisión Presidencial para la Conmemoración del Bicentenario de la Carta de Jamaica, 2015

Braidotti, R. *The Posthuman*. Cambridge, Malden: Polity, 2013

Cadava, E. Connor, P. y Nancy, J.-L. (eds) *Who comes after the Subject?* New York and London: Routledge, 1991

Carrasco, D. *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Revised Edition. Boulder: University Press of Colorado, 2000

Caso, A. *El pueblo del sol*. México: FCE, 1983

Cassin, B. *Nos grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*. Paris: Seuil, 1992

Castro-Gómez, S. *Crítica a la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2011

Caturla Brú, V. de. *¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?* México D.F.: Editorial Novaro-México, 1959

Cerutti Guldberg, H. *Doscientos años de pensamiento nuestroamericano*. Bogotá: Ediciones Desde abajo, 2011

Cerutti Guldberg, H. “Filosofar nuestroamericano (¿filosofía en sentido estricto o mera aplicación práctica?)” in: *La lámpara de Diógenes*, año/vol. 3, número 6. Puebla, México: BUAP, 2002; pp.45-49

Cerutti Guldberg, H. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: UNAM-Porrúa, 2000

Chakrabarty, D. “Subaltern Studies in Retrospect and Reminiscence” in: *Economic and Political Weekly* Mumbai, Mar 23, 2013

Chakrabarty, D. “Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change” in: *New Literary History*, 43, 2012; pp.1–18

Chakrabarty, D. “The Climate of History: Four Thesis” in: *Critical Inquiry*, 35 Invierno, 2009; 197-222

Chakrabarty, D. *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 2002

Chamois, C. *En perspective. Le perspectivisme au prisme des sciences humaines contemporaines Volume 1* Tesis doctoral sin publicar. París : Université Paris Nanterre, 2019

Danowski, D. y Viveiros de C., E. “Humans and Terrans in the Gaia War” in: Cadena, M. de la & Blaser, M. (eds) *A World of Many Worlds*. Durham, Londres: Duke University Press, 2018

Danowski, D. y Viveiros de C., E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbarie Instituto Socioambiental, 2014

Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, 2. París: Minuit, 1980

Derrida, J. *Et CETERA... and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc*. París: L’Herne, 2005

Derrida, J. “Nous autres Grecs” in : Cassin, B. *Nos grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d’appropriation de l’antiquité*. París: Seuil, 1992; pp. 251-276

Derrida, J. «Le retrait de la métaphore» in : *Psyché. Inventions de l’autre*. París : Galilée, 1987; pp. 63-93

Derrida, J. *De la grammatologie*. París: Minuit, 1967

Descola, Ph. “L’animisme est-il une religion? » entretien avec Nicolas Journet *Sciences humaines. Grands dossiers* No. 5 Diciembre 2006-febrero 2007. https://www.scienceshumaines.com/l-animisme-est-il-une-religion-entretien-avec-philippe-descola_fr_15096.html, 2007

Dube, S., Seth, S., and Skaria, A. eds., *Dipesh Chakrabarty and the Global South: Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives, and the Anthropocene* London: Routledge, 2020

Du Marsais, C. *Les tropes de Dumarsais avec un commentaire raisonné par M. P. Fontanier*. París: Belin-Le-Prieur Librairie, 1818

Dussel, E. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta, 2020

- Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (eds) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*. México: Siglo XXI, 2009
- Dussel, E. *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. (Conferencias de Frankfurt 1992)*. La Paz: Plural Editores, 1994
- Dussel, E. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI, 1990
- Dussel, E. *El episcopado hispanoamericano (1504-1620): Institución misionera defensora del indio*, CIDOC, Cuernavaca, t. 1-IX, 1969- 1971, 1966
- Escala, J. "La Carta de Jamaica: análisis y vigencia en el marco de su bicentenario" in: VV.AA. *La Carta de Jamaica en el siglo XXI. Aproximaciones críticas a un documento bicentenario*. Caracas: Fundación Centro Nacional de Historia, 2016; pp.13-62
- Florescano, E. *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. (edición actualizada y revisada por el autor) México: Penguin Random House, 2017
- Florescano, E. *¿Cómo se hace un dios? Creación y recreación de los dioses en Mesoamérica*. México: Taurus, 2016
- Fontanier, P. *Les figures du discours*. París: Flammarion, 1977
- Franck, D. "Being and the Living" in: Cadava, E. Connor, P. y Nancy, J.-L. (eds) *Who comes after the Subject?* New York and London: Routledge, 1991; pp. 135-148
- Freud, S. « Zur Einführung des Narzissmus », 1914. *G.W.*, X, 161; *S.E.*, XIV, 94
- García Calderón, F. "Les courants philosophiques dans l'Amérique latine" in : *Revue de Métaphysique et de Morale* T. 16, No. 5 (Septembre 1908), Presses Universitaires de France, 1908 ; pp. 674-681
- García-Granero, M. "Nietzsche y el mejoramiento humano. Reflexiones en torno a la noción de vida", *Isegoría*, 57, 2017, disponible en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/997>
- Gracia, J. E. *Latinos in America. Philosophy and Social Identity*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2008
- Gracia, J.E. y Camurati, M. *Philosophy and Literature in Latin America. A critical Assessment of the Current Situation*. New York: SUNY Press, 1989
- Gracia, J.E. y Jaksic, I. *Filosofía e identidad cultural en América latina*. Caracas: Monte Ávila, 1988
- Harvey, G. (ed) *The Handbook of Contemporary Animism*. New York: Routledge, 2014
- Haas, M. R. "'Exclusive' and 'Inclusive': A Look at Early Usage" in: *International Journal of American Linguistics* , Jan., 1969, Vol. 35, No. 1, 1969; pp. 1-6
- Hadermann, P. "La synesthésie: essai de définition" in: *Synesthésie et rencontre des arts. Hommage au professeur Jean Heiderscheidt. (sous la direction de Jean-Louis Cupers)* Bruselas : Presses de l'Université de Saint-Louis, 2011 ; pp.83-129

- Haraway, D.J. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. tr. Helen Torres. Bilbao: Consonni, 2019
- Haraway, D.J. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham & London: Duke UP, 2016
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967
- Ingold, T. “Being Alive to a World without Objects” in: Harvey, G. (ed) *The Handbook of Contemporary Animism*. New York: Routledge, 2014; pp. 213- 225
- Kurtzweil, R. *The Singularity is Near: When Human Transcend Biology*. New York: Viking Penguin, 2005
- Kurtzweil, R. “How My Predictions Are Faring” <https://www.thekurzweillibrary.com/images/How-My-Predictions-Are-Faring.pdf>, 2010
- Kusch, R. *Geocultura del hombre americano* in: *Obras completas. Tomo III*. Rosario: F. A. Ross, 2007 [1976]; pp.8-240
- Kusch, R. *América profunda. Obras completas. Tomo II*. Rosario: F. A. Ross, 2007 [1962]; pp.1-254
- Kusch, R. *La seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo*. in: *Obras completas. Tomo I*. Rosario: F. A. Ross, 2007 [1953]; pp. 3-131
- Lacoue-Labarthe, Ph. *La réponse d’Ulysse. Et autres textes sur l’Occident*. París: Lignes, 2012
- Lasaponara, R. Masini, N. y Orefici, G. (eds.) *The Ancient Nasca World. New Insights from Science and Archeology*. Springer, 2016
- Latour, B. *Face à Gaïa*. París: La découverte, 2015
- Latour, B. *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*. París : La découverte & Syros, 1997
- Lenkersdorf, C. “Nosotros, otra realidad” en: *Jun jk’ujoltik ’oj b’ejyukotik Carlos Lenkersdorf, semillas y voces. Segunda parte*. Armando López Arcos, (compilador), México: en línea consultable en: <https://los.lenkersdorf.info/es/pagina-de-inicio/>; pp. 170- 186, 2020
- Lenkersdorf, C. “El concepto de la vida desde la perspectiva tojolabal” (2011) en: *Jun jk’ujoltik ’oj b’ejyukotik Carlos Lenkersdorf, semillas y voces. Tercera parte*. Armando López Arcos, (compilador), México: en línea consultable en: <https://los.lenkersdorf.info/es/pagina-de-inicio/>; pp. 211-222, 2011
- Lenkersdorf, C. “El NOSOTROS en el contexto maya tojolabal” (2010) en: *Jun jk’ujoltik ’oj b’ejyukotik Carlos Lenkersdorf, semillas y voces. Tercera parte*. Armando López Arcos, (compilador), México: en línea consultable en: <https://los.lenkersdorf.info/es/pagina-de-inicio/>; pp. 202-210, 2010a
- Lenkersdorf, C. “Filosofía de los maya-tojolabal” (2010) in: *Jun jk’ujoltik ’oj b’ejyukotik Carlos Lenkersdorf, semillas y voces. Tercera parte*. Armando López Arcos, (compilador),

- México: en línea consultable en: <https://los.lenkersdorf.info/es/pagina-de-inicio/>; pp. 195-201, 2010
- Lenkersdorf, C. “Los ojos del mundo tojolabal” (2008) in: *Jun jk'ujoltik 'oj b'ejyukotik Carlos Lenkersdorf, semillas y voces. Tercera parte.* Armando López Arcos, (compilador), México: en línea consultable en: <https://los.lenkersdorf.info/es/pagina-de-inicio/>; pp. 184-190, 2008
- Lenkersdorf, C. “El oficio de la mirada. Modernidad alternativa, democracia y desafíos para la Filosofía desde América Latina” (2005) en: *Jun jk'ujoltik 'oj b'ejyukotik Carlos Lenkersdorf, semillas y voces. Tercera parte.* Armando López Arcos, (compilador), México: en línea consultable en: <https://los.lenkersdorf.info/es/pagina-de-inicio/>, 2005
- Lenkersdorf, “Sujeto objeto. Aporte a la sociolingüística; el español y el tojolabal” (1990), in: *Jun jk'ujoltik 'oj b'ejyukotik Carlos Lenkersdorf, semillas y voces. Primera parte.* Armando López Arcos, (compilador), México: en línea consultable en: <https://los.lenkersdorf.info/es/pagina-de-inicio/>, 1990
- León-Portilla, M. *El reverso de la conquista.* México: J. Moritz, 1964
- Lévi-Strauss, C. et Éribon, D. *De près et de loin.* París: Odile Jacob, 1998
- Lówy, M. *Le marxisme en Amérique Latine de 1909 à nos jours. Anthologie.* París: F. Maspero, 1980
- Malabou, C. *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie.* Paris: Léo Scheer, 2004
- Maniglier, P. « Dionysos anthropologue. À propos d'Eduardo Viveiros de Castro », *Les Temps Modernes* 2017/1 (n° 692), 2017 ; pp. 136-155
- Marder, M. *The Phoenix Complex. A Philosophy of Nature.* Cambridge, MA: The MIT Press, 2023
- Marder, M. “The Weirdness of Being in Time: Aristotle, Hegel, and Plants” in: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 54, No. 4, 2021
- Marder, M. « Vertimus : Dix thèses sur le devenir-plante ». in: *Anthropologie et Sociétés Devenir-plante. Enlacements et attachements* Volume 44, numéro 3, 2020
- Marder, M. *Injertos, escritos sobre las plantas.* Bilbao: Nefoé, 2019
- Marder, M. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life.* New York: Columbia University Press, 2013
- Marder, M. “What is Plant-Thinking?” *Klesis – revue philosophique – Philosophies de la nature*: 25 2013a ; pp. 124-143
- Mariátegui, J. C. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Caracas: F.B. Ayacucho 2007
- Marrou, E. “La bouche qui dit “nous”: De l'intentionnalité collective à l'autorité en première personne du pluriel” in : *Klesis : 34 – Dire « nous »*, 2016
- Martí, J. *Nuestra América.* Guadalajara: Centros de Estudios Martianos. Universidad de Guadalajara, 2002

Meillassoux, Q. « Deuil à venir, dieu à venir », *Critique* 2006/1 (n° 704-705), 2006 ; pp. 105-115

Meillassoux, Q. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. París: Seuil, 2006a

Morales Pérez, S. E. “El ensayo revolucionario: José Martí”, in: *José Martí: vida, tiempo, ideas*. México: Sociedad Cultural Miguel Hidalgo A.C., Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Estudios Martianos, Cuba, 2003; pp. 109-123

Morrison, T. *Pathways to the Gods, the Mystery of the Andes Lines*. Wiltshire: Michael Russell Publishing, 1979

Muyolema, A. “De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje” en: Rodríguez, Ileana, (ed.) *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 2001; pp. 327-363

Nancy, J-L. *Être singulier pluriel*. París: Galilée, 1996

Nietzsche, F. *El anticristo*. tr. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2007

Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. tr. A. Sánchez Pascual Madrid: Alianza, 2005

Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. O cómo se filosofa con el martillo*. tr. A. Sánchez Pascual Madrid: Alianza, 2002

Nietzsche, F. *Werke. Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli und Magazzino Montinari*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1967. Edición crítica digital (eKGTWB) disponible en <http://www.nietzschesource.org>

Nuccetelli, S. *An Introduction to Latin American Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020

Pajuelo, R. y Sandoval P. (eds) *Globalización y diversidad cultural: una mirada desde América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004

Quijano, A. *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*. Lima: Centro de Investigaciones, CEIS, 1981

Ramírez Vidal, G. “Sobre la falsa historia del retorno de los dioses” in: *Chicomoztoc*, 4, México: 1988; pp. 3-15

Ribas M-N. en *La Querelle de l'expérience. Aristote, Platon, Isocrate*. París: Classiques Garnier, 2019

Roig, A.A. y Biagini H. E. *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos, 2008

- Roig, A. A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981
- Schank, G. *"Rasse" und "Züchtung" bei Nietzsche*. Berlín, NY: DeGruyter, 2000
- Schmid, H.B. *Plural Action. Essays in Philosophy and Social Sciences*. Dordrecht: Springer, 2009
- Schmid, H.B. *Wir-Intentionalität: Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*. Friburgo: Karl Alber, 2005
- Searle, J. "Collective Intentions and Actions" in: Cohen P.R. et al. (eds.), *Intentions in Communication*, Cambridge MA: MIT Press, 1990; pp. 401-415
- Silverman H., Proulx, D. *The Nasca*. UK: Blackwell, 2002
- Stiegler, Barbara. « Nietzsche et la critique de la Bildung », *Noesis*, 10, 2006; 215-233.
- Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001
- Suematsu, C. "Les synesthésies: de la physiologie à la poétique" in : *Bull. Ube Coll.* No. 33 Julio, 1996 ; pp. 173-183
- Todorov, T. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil, 1982
- Toscano, S. *Cuaubtémoc*. México: FCE, 1984
- Varela, A. "El manuscrito encontrado en Quito" in: Guerrero B., J. y Medina, M.(comps.) *América Latina: identidad, soberanía y unión. Una lectura de la Carta de Jamaica*. Tunja: UPTC, 2016; pp. 165-172
- Vasconcelos, J. *La raza cósmica*. México: Porrúa, 2012 [1925]
- Viveiros de C., E. *Metafísicas cannibais. Elementos para uma antropología pós-estrutural*. San Paulo: Cosac Naify, 2015
- Viveiros de C., E. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998*. Masterclass Series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory, 2012
- Viveiros de C., E. "Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths". in: *Common Knowledge* January, 17(1), 2011; pp. 128-145
- Viveiros de C., E. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris : PUF, 2009
- Zahavi, D., Brinck, I. y Reddy, V. "The primacy of the "We"?" in: Durt, Ch., Fuchs Th. y Tewes Ch. (eds) *Embodiment, enaction, and Culture. Investigating the Constitution of the shared World*. Cambridge, Londres: MIT Press, 2017; pp. 131-147
- Zizek, S. *Hegel in Wired Brain*. London/New York: Bloomsbury, 2020
- Zizek, S. *Living in the End Times*. Londres: Verso, 2010

Zizek, S. *The ticklish Subject. The absent Center of political Ontology*. Londres/ Nueva York: Verso, 2000