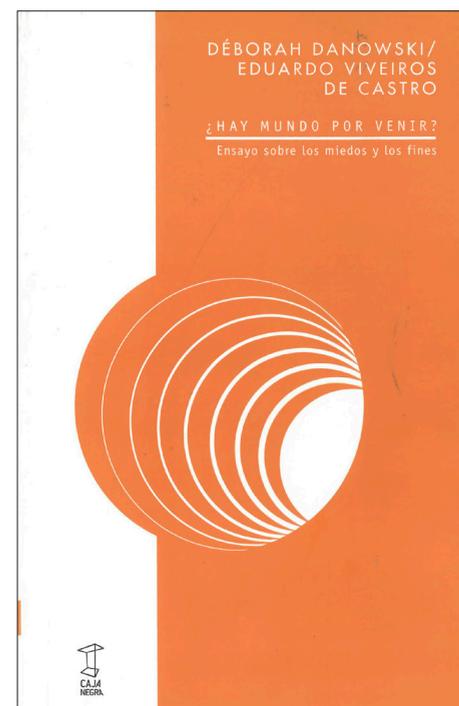


Contribución para imaginar el fin del mundo (capitalista) ¡por la supervivencia del planeta!

NATALIA LERUSSI

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – ARGENTINA)



Reseña de Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo, *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, trad. Rodrigo Álvarez, Buenos Aires, Caja negra, 2019, 219 pp.

Recibida el 5 de marzo de 2021 –
Aceptada el 14 de marzo de 2021

En los tiempos presentes, signados por una pandemia producida por el COVID-19, la cuestión del porvenir se ha tornado un asunto de primera línea. La sentencia del filósofo polaco Günther Anders “la ausencia de futuro ya comenzó” (escrita poco más de una década después de la Segunda Guerra Mundial) se nos presenta como una preocupación palpable y cotidiana. Esto es así en múltiples registros, en los discursos políticos, epidemiológicos, científicos, artísticos, literarios, en el cine, la televisión, la radio, las clases universitarias (a través de plataformas virtuales), en nuestras conversaciones diarias, etc. El futuro (o mejor, el fantasma de su ausencia) inunda la actualidad como una plaga. *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, de Ixs brasilexs Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, es un libro promisorio. La primera edición del texto fue incluida en una antología publicada en lengua francesa: *De l’univers clos au monde infini* (compilada por Émilie Hache en 2014), bajo el título “L’arrêt de monde”. En 2019 se publica como libro, por primera vez en nuestra lengua, por la editorial *Caja Negra* (dentro de la fantástica colección *Futuros próximos*) y traducido por Rodrigo Álvarez. Se trata de una reflexión que se despliega tanto en el ámbito de la antropología como en el de la filosofía –a partir de un conocimiento sólido del estado de la cuestión en el campo de las ciencias del clima y de las políticas medioambientales a nivel global– y estudia el futuro de las especies, el futuro del “Sistema Tierra” y el devenir de una guerra, que ya está en marcha, entre terrícolas y humanos. El texto es una invitación con todas las coordenadas necesarias para llegar a diferentes destinos, páginas webs, blogs, revistas científicas, foros, películas, discusiones sobre películas. Es un libro para aprender cosas nuevas, sobre puntos de acuerdo y desacuerdo entre

diferentes tradiciones de pensamiento europeas y no-europeas y entre los pensamientos emergentes. Es también una alarma que nos despierta, si es que estábamos durmiendo, de nuestro sueño antropocéntrico y una sirena que nos empuja a apagar los incendios.

El capítulo “¿Qué escabrosa bestia...” muestra las fuentes del diagnóstico de la acumulación y explosión de representaciones que se dirigen a señalar las causas y consecuencias de la actual crisis planetaria, bajo el rótulo de “fin del mundo”. Se trata de la proliferación de un discurso a contrapelo de la confianza que desde el siglo XVII se tuvo en el “progreso”, una confianza en la capacidad que el desarrollo científico y tecnológico tendría en el mejoramiento de las condiciones de vida de los “seres humanos”. Si los beneficiarios del progreso vienen siendo, en realidad, solo unos pocos (los blancos, dentro de lo cual hay que incluir, digo yo, a las elites de todos los países del mundo), los perjudicados por la crisis provocada por aquél incluye a todas las especies vivas del planeta, humanas y no-humanas, esto es, a los “terrícolas”. El imaginario del fin del mundo tiene dos velocidades, la de una catástrofe repentina, que puede ser la emergencia de un virus letal, el choque con un planeta, la erupción de un volcán o una guerra nuclear mundial; o una forma gradual, como el efecto lento del calentamiento global por causas antrópicas, que avanza destruyendo el equilibrio de los ecosistemas de la tierra, degradando todas las especies vivas hasta el límite de su extinción. Esta última posibilidad, la del calentamiento global gradual, que es una causa de destrucción planetaria, en definitiva, más realista que la primera, tiene el agravante de que sus responsables no están en condiciones de reconocerse como tales, puesto que se distribuye (aunque

de manera muy desigual) entre millones de seres humanos y, más aún, que su medición –aunque no sus efectos– solo es accesible a unos pocos. El concepto que ha sido puesto en discusión por Paul Crutzen y Eugene Stoermer para designar un tiempo geológico y, al mismo tiempo, humano que avanza hacia una catástrofe es el del “Antropoceno”. El término designa la época en la historia de la tierra, inmediatamente posterior al Holoceno, originado por la Revolución Industrial e intensificado tras la Segunda Guerra Mundial, esto es, luego de que la presencia de la especie humana sobre la tierra se haya constituido en una fuerza geológica masiva e irreversible. Es un término polémico por varias causas, pero exitoso para abrir el debate.

Hay un diagnóstico de “fin de mundo” muy serio proveniente de las ciencias del clima, la geología, la oceanografía, la bioquímica, la ecología, esto es, de disciplinas teóricas para las cuales el futuro debería ser completamente irrelevante –al menos, digamos, desde el punto de vista de uno de los filósofos modernos más criticados y citados del libro, Immanuel Kant. Recordemos que, según afirmaba el filósofo de Königsberg en la *Crítica de la razón pura*, la tarea de la razón de hallar lo incondicionado en la serie causal de los sucesos pasados (tarea que si no se atiende a los límites de la razón, cae en una ilusión trascendental) no se prolonga también a la serie descendente del conocimiento. La serie *a parte posteriori* o serie de los efectos puede considerarse “algo perfectamente indiferente para la razón” pues “no es de su [de la razón] incumbencia”. Por esto, la serie de consecuencias que está contenida en el estado presente del mundo, el *progressus* o “la serie completa de los cambios futuros en el mundo” es un “ente de pensamiento (*ens rationis*) pensado sólo arbitrariamente, no

supuesto necesariamente por la razón". Los tiempos venideros, el estado futuro del mundo, no son un problema que se le plantea a la razón en su uso teórico (como sí lo hace el problema del comienzo primero del mundo que es objeto de la primera antinomia de la razón). Notemos que tampoco es el futuro un problema práctico, al menos exclusivamente, porque la razón práctica no se pregunta por el futuro de la acción humana, sino por un "deber hacer" tan atemporalmente válido como incumplido desde todos los tiempos. Si los seres humanos actuaran según el deber –suponiendo que acordáramos *qué significa eso*– podríamos inferir el curso futuro del mundo con cierta precisión. Pero lo cierto es que los seres humanos raramente actúan como deben hacerlo. En consecuencia, al menos para Kant, el futuro no es un problema teórico ni exclusivamente práctico. Se trata de un híbrido teórico-práctico cuya pregunta podría formularse de acuerdo con la tercera pregunta crítica (aunque tenga que ser dicha en plural y en negativo): "¿Qué nos cabe esperar si no hacemos lo que debemos?". ¿Hay un mundo por venir si la economía sigue basándose en el uso intensivo de combustibles fósiles, si se continúa desforestando masivamente los bosques nativos, si se continúa cosechando cereales de tal manera que se destruyen cadenas enteras de seres vivos, etc. (la lista continúa)? Kant afirma que la encargada de responder la tercera pregunta crítica es la religión: el problema del futuro es inevitable en tanto somos seres condicionados que queremos ser felices y, a la vez, tenemos voluntad, esto es, una facultad (incondicionada) de determinar la acción futura. Como la unidad entre estos dos conceptos (felicidad y buena voluntad) no es esperable ni por la fuerza de determinación de la causalidad física (el sistema de leyes naturales que nos inclina hacia la

felicidad), ni por la fuerza de determinación de la suma de actos de voluntad incluso racionalmente orientados, sino a través de la postulación de un ser trascendente a ambos, inteligente y bondadoso que los articula, requerimos la religión. Pero ¿es todavía la cuestión del futuro un problema religioso, es decir, un problema cuya solución nos exige postular a Dios? ¿La formulación del problema del futuro continúa siendo la "esperanza racional", la justa distribución entre felicidad y bondad? Pero, antes que nada: ¿vale todavía aceptar con Kant la distinción entre conocimiento teórico y práctico, con sus consecuencias y postulados? Volvamos ahora a nuestro texto: Danowski y Viveiros de Castro dirán, más tarde, que "no": "la distinción entre «hecho» y «valor» no tiene ningún valor" (p. 170) cuando las partes implicadas solo reconocen como "hechos" aquellos que mejor expresan su posición de valor (no tengo claro si para ellos esto es una posición epistemológica, o más bien –como seguro sí lo es– sociológica). Al menos en la actualidad, hay poca gente que se atreve a aceptar como "verdad de hecho" aquello que no coincide con su sistema de valores (ahí están todos los algoritmos de Google para confirmar lo que ya creíamos, una y otra vez). Entonces, ¿qué filosofías son requeridas para pensar nuestro problema, dado que ya no podemos contar con la distinción entre razón práctica y razón teórica? Hacia el final del capítulo, Danowski y Viveiros de Castro se detienen a analizar una de las salidas actuales al idealismo kantiano –la matriz filosófica del pensamiento moderno, según afirman–, esto es, el "realismo especulativo" con el que comparten el "diagnóstico del problema", quizás, en parte, algunas de sus soluciones, pero no todas sus soluciones. Ya veremos.

El capítulo siguiente "...llegada al fin su

hora," comienza con una tesis enfática y alarmante: espacio y tiempo ya no son las condiciones del mundo tal y como se nos aparece, el mundo empírico –como defendía Kant– sino que, por el contrario, son elementos condicionados por la acción humana. En septiembre de 2009, la revista *Nature* publicó un número especial en el que diferentes autorxs identificaban nueve procesos biofísicos del Sistema Tierra, en interdependencia mutua, y establecían los límites de su desarrollo por fuera de los cuales la vida de muchas especies, incluida la nuestra, estaba en peligro: el cambio climático, la acidificación de los océanos, la depleción del ozono estratosférico, el uso de agua dulce, la pérdida de biodiversidad, la interferencia en los ciclos globales de nitrógeno y fósforo, el cambio en el uso del suelo, la polución química y la tasa de aerosoles atmosféricos. Aunque, por su interconexión, ninguno de estos procesos puede desatenderse, ya en 2009 habríamos estado fuera de la zona de seguridad de tres de ellos. De allí que Danowski y Viveiros de Castro concluyen:

Estamos, en suma, prestos a entrar –o ya entramos, y esta misma incerteza ilustra la experiencia de un caos temporal– en un régimen del Sistema Tierra que es completamente diferente a todo lo que conocemos [...] no se trata únicamente de la magnitud de los cambios en relación a algún valor de referencia [...], sino de su aceleración creciente; esto es, la intensificación de la variación, y la consecuente pérdida de cualquier valor de referencia. (p. 40)

La inestabilidad no solo afecta al tiempo, sino también al espacio: lo que sucede en un lugar se yuxtapone y confunde con lo que sucede a nivel global y, al revés, lo que sucede a nivel global tiene una incidencia local despereja e impredecible. Además, lo que hacemos a nivel local tiene consecuencias en todo el planeta, aunque todo lo

que podemos hacer individualmente para detener la destrucción no parece tener ningún efecto observable. Estamos en "una confusión feroz del tiempo y del espacio" (p. 42), afirman siguiendo a uno de los pensadores centrales de toda esta discusión, Bruno Latour.

Nuestra especie ha pasado de ser un simple "agente biológico" a una "fuerza geológica", lo cual ha provocado la "intrusión de Gaia" (expresión propuesta por otra pensadora muy citada en el libro, Isabelle Stengers). La intrusión de Gaia (que se puede traducir rápidamente como "la bestia del clima") viene a subvertir el orden preexistente de manera radical, pues el así llamado "medioambiente" donde se entendía que se desarrollaban la actividad y la cultura humanas, deviene un sujeto histórico mortífero. En este esquema, los humanos se vuelven cada vez más impotentes, devienen el contexto donde Gaia despliega todo su poder. Gaia es, efectivamente, un efecto poderoso, mucho más poderoso que su causa, el Antropoceno. Si bien es cierto que la especie humana, como todas las especies, incluso la Tierra y el sistema solar, algún día perecerá en un futuro indeterminado, otra cuestión es la sensación y previsión de que el fin se acerca a unas pocas generaciones por delante por causa de la acción humana y en beneficio de unos pocos. Esto produce una sensación de enorme impotencia, nos parece que la máquina de destrucción no se puede detener (en una muy citada cita, Fredric Jameson describió esto como la paradójica situación en la que nos resulta más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo). Frente a la preocupación de un fin inminente... de todo... al menos de todo lo que consideramos lo más valioso, nos desesperamos, nos volvemos nihilistas o cínicos o negacionistas, en cualquier caso, caemos

en la inacción. Al menos, esta es la situación cuando carecemos del conocimiento científico que nos permitiría entender el diagnóstico, o bien confiar en esos diagnósticos y/o imaginar soluciones no solo científicas, sino especialmente políticas, artísticas, filosóficas, para evitarlo.

La perspectiva del “fin del mundo” convoca, según nuestros autorxs, a dos dimensiones –empírica y trascendental–, que a la vez se extienden hacia el pasado y hacia el futuro. Pensar el “fin” es pensar un tiempo afuera del tiempo, sea un punto por delante o sea un punto por detrás, sea en la realidad ahí que se nos enfrenta, sea en su condición de realidad, su principio o estructura. “Mundo”, por otro lado, –en los discursos apocalípticos de la imaginación contemporánea– convoca, inmediatamente, al “quién” del mundo, al pensamiento que piensa ese mundo y para el cual el mundo se abre. El fin del mundo se aparece como el fin del pensamiento de ese mundo, fin de la correlación pensamiento-mundo y empíricamente el fin del mundo humano, de la supuesta única especie que piensa en el planeta. El fin del mundo, de la correlación entre mundo y pensamiento humano abre, así, cuatro posibilidades: 1) la de un futuro mundo sin nosotros (situación del que nos hablan algunas tradiciones dentro de la ecología), 2) la de un futuro nosotros sin mundo (se trataría de un nosotros deshumanizado, como en la novela *La carretera* de McCarthy), 3) la de un pasado del mundo sin nosotros (el *Big bang* o el Génesis antes de la creación del hombre), y, finalmente 4) la de un pasado nosotros antes del mundo (posibilidad explorada por las cosmologías amerindias, y también, en el lado más opuesto a ellas... ¿por los idealismos modernos, empíricos o trascendentales?). Cada uno de estos “mundos posibles” (con o sin mundo propiamente dicho) abre una cantidad infinita

de posibilidades, no solo porque cada uno puede tener connotaciones deseables o indeseables (por ejemplo, para algunxs puede ser algo bueno para la vida de las otras especies del planeta que desaparezca la nuestra, algo que es “la” catástrofe para otrxs), sino también porque los referentes de “nosotrxs” y de “mundo” puede ser múltiples, quizás infinitos.

Las dos secciones del capítulo siguiente, “...se arrastra hasta Belén para nacer?”, exploran las posibilidades del “mundo antes de nosotrxs” y “el mundo después de nosotrxs”. El primero nos retrotrae a la imagen del Edén, un paraíso antes de la llegada del hombre o sin la presencia de los hombres que, hacia finales del siglo XVIII, es recogida por el pensamiento romántico y mucho después, en la década de 1960, por el preservacionismo radical, un movimiento dentro del ambientalismo contemporáneo. Esta gran tradición de pensamiento tiende a pensar al humano o, al menos, a algunas formas de vida humana (como aquellas regidas por el capitalismo) como una especie no-natural y causa de todos los problemas. “El mundo después de nosotrxs” es el revés futuro de esta misma idea, imagina un futuro luego de la extinción de nuestra especie del planeta, en el que la vida no-humana logra recuperarse de los residuos tóxicos que habríamos dejado tras nosotrxs. El libro que exploran y comentan es el bestseller *El mundo sin nosotros* de Alan Weisman (al que añado un documental que vi recientemente: *David Attenborough. Una vida en nuestro planeta*, entre otros).

Pues bien, en el capítulo siguiente “El afuera sin pensamiento o la muerte del otro”, lxs lectores esperamos la exploración de los otros dos mundos posibles: el de un futuro de nosotrxs sin mundo y el de un nosotrxs antes del mundo. De hecho, comienza por este último, en su vertiente trascendental

que coincide con la comprensión moderna de la relación entre hombre y mundo: la filosofía trascendental de Kant. Según esta tradición, el hombre se presenta como el “poder constituyente del mundo, legislador autónomo y soberano de la naturaleza, único capaz de elevarse más allá del orden fenomenal de la causalidad que su propio entendimiento condiciona” (p. 66). Este “excepcionalismo humano” sería el marco fundante de la separación de naturaleza e historia, de naturaleza y sujeto humano, que posteriormente, en su versión posromántica y más acá (de)construccionista posmoderna, decantaría en una inconmensurabilidad ontológica absoluta que se expresaría en “dos figuras míticas complementarias” (p. 66): la absorción del mundo por parte de un sujeto, esto es, la transformación del mundo en objeto, pero también la transformación del sujeto en una cosa más. Las aporías de aquella separación ontológica radical, esto es, las aporías del mundo moderno, definirían todavía hoy gran parte de las encrucijadas en las que nos encontramos en el presente. Pero este es el mundo que debemos dejar pasar (si seguimos a Latour).

En este punto crucial del problema, lxs autorxs nos introducen en una de las tendencias filosóficas más despiertas entre los debates actuales, el “realismo especulativo”, que sintetizan con pocos adjetivos: “anti-kantiano” y “anti-humanista” y con una fuerte “inclinación hacia las ciencias naturales”. Esta ontología explora la posibilidad de pensar un mundo sin nosotrxs (el pasado ancestral de Quentin Meillassoux o el futuro de Ray Brassier) de una manera radical. La apuesta es pensar un mundo independiente de cualquier experiencia (actual o virtual) humana (o incluso no-humana). Consiste en pensar un mundo “muerto” (término que estaría enfatizado

por los dos autores en cuestión, francés y británico, correspondientemente). Hay una tesis moderna central –de la que Kant sería el autor y que habría tenido un éxito rotundo en las tradiciones filosóficas que lo siguieron– que llaman “correlacionismo”: la idea de que solo podemos conocer la correlación entre pensamiento y ser, nunca alguno de estos términos tomados aisladamente. Correlacionismo que el realismo especulativo buscaría echar por tierra (por cierto, la adjudicación a Kant de esta posición es debatible en algunos puntos, quizás no centrales, pues encontramos en su filosofía una amplia conceptualización de lo que no podemos conocer, pero sí pensar: véase por ejemplo el libro clásico *Kant und das Problem der Dinge an sich*, de Gerold Prauss; en todo caso, me atrevo a añadir, fueron las derivaciones del poskantismo las que llevaron a reconocer como un absurdo la mera idea de la cosa en sí y a entender el “correlacionismo” como único punto de partida de la razón). El correlacionismo –un “verdadero brote psicótico de nuestra metafísica” (p. 71)– nos habría metido en una jaula dorada y nos habría aislado del “gran afuera” que es el mundo por fuera de la experiencia. El realismo especulativo desarrolla un pensamiento del ser por fuera de la correlación entre pensamiento y ser, un pensamiento del ser por fuera de la relación del ser con el pensamiento que se opone a toda esa “gente-sin-mundo” (como serían los kantianos, los hegelianos, los wittgensteinianos, los heideggerianos, etc.) que nos conducen a caer, por sus propios principios, en ideas relativistas acerca de lo que es, y así también, conducen al fideísmo, al nihilismo, al irracionalismo. Ahora, si bien Danowski y Viveiros de Castro parecen compartir el diagnóstico negativo del realismo especulativo respecto al callejón sin salida al que conduce la gran tradición moderna, no parecen compartir sus

soluciones. Por el contrario, el hecho de que, para poder existir, la materia deba ser inerte y muerta parece “reintroducir el excepcionalismo humano” que “justamente, se trataba de eliminar” (p. 76). Así se caería en un “idealismo negativo”, tan antropocéntrico o aún más que aquel contra el cual se pretendía pensar.

“Por fin solos”, el capítulo siguiente, comienza con un análisis de los modos como aparece representada la “intrusión de Gaia” en films recientes como *Melancolía*, de Lars von Trier, y *4:44 El último día en la tierra*, de Abel Ferrara, en los cuales se muestra el fin repentino de la vida en la tierra o incluso de todo el universo, para contrastarlo con situaciones más verosímiles como las de un planeta devastado de manera gradual por los desastres producidos por causas antrópicas, esto es, un futuro humano sin mundo. Aquí son mencionadas y comentadas diferentes obras y películas, como la obra de Philip K. Dick, *Mad Max* (de 1979 y dirigida por George Miller), *The Matrix* (dirigida por las hermanas Wachowski), la novela ya mencionada *La carretera* y el film de Béla Tarr y Ágnes Hranitzky, *El caballo de Turín*. En todos estos casos, el imaginario de un mundo de humanos sin “mundo” (el mundo que conocemos hasta ahora) constituye una pérdida del sentido de la vida presente y, quizás, de toda vida humana. Esto contrasta con otros imaginarios distópicos en los que el fin del ambiente natural humano es celebrado como una ganancia del hombre que, precisamente se define por contraste con lo natural. Aquí son traídos a la discusión los defensores de la tesis de la “singularidad”, liderados por pensadores *pop* como Vernor Vinge y Ray Kurzweil. Para este pensamiento, la tecnología nos llevará a una forma de vida superior en la que el hombre se podrá liberar de sus condicionamientos biológicos y podrá

superarse su condición de especie animal. En líneas generales, lxs autorxs ubican en esta misma matriz teórica (digamos, la del “buen Antropoceno”) al pensamiento del Break Through Institute, que denuncia el “catastrofismo” y defiende un “capitalismo verde”, un ecologismo antiambientalista para el cual la salida de los efectos devastadores del capitalismo no es la salida del capitalismo, sino del uso de las formas de obtención de energía del capitalismo actual (el uso intensivo de combustibles fósiles); por lo cual proponen el desarrollo intensivo de otras formas de obtención de energía supuestamente “más ecológicas”, como la energía nuclear, la hidroelectricidad, etc. El optimismo de esta propuesta *consumo-friendly* parece desmentir la gravedad de las alarmas, relativizando el problema ambiental al recalentamiento global (aunque la reseña que Bruno Latour habría escrito a favor de uno de los libros más vendidos de los fundadores del Instituto me produce una gran curiosidad). Dentro de esta movida “optimista” aunque, esta vez, de cuño “lucifereano” –creyentes en el poder de lo negativo–, lxs autores inscriben al “aceleracionismo”, estética y políticamente cercano al *cyberpunk*, de Nick Land y Benjamin Noys. Para ellos no hay un afuera del capitalismo o de la tecnología, un territorio de naturaleza incorrupta, incluso incorruptible. Lo que hay es esto que tenemos al frente, una segunda naturaleza gobernada plenamente por la economía política. Si hubiera una salida –y el aceleracionismo cree que la hay y que es deseable– debe ser desde adentro, haciendo acelerar, a través de la tecnología, lo que ya está acelerado. La cosmología de los aceleracionistas, sostienen Danowski y Viveiros de Castro, se inscribe dentro de la filosofía de la historia marxista, uno de cuyos representantes sería Mark Fisher.

Por último, analizan el “manifiesto aceleracionista” (de perfil más solar que el de Land y Noys) que, en 2013, publicaron dos jóvenes bloggers, Alex Williams y Nick Srnicek (blog que parece ser el nicho ecológico favorito del realismo especulativo). Allí sostienen “una política prometeica de máximo dominio –a través de más tecnología y a través del Estado– sobre la sociedad y su entorno” como la “única forma de derrotar al Capital” (p. 106). Las críticas a este gran movimiento son implacables, difícilmente el capitalismo y sus delegados nos ayuden a salir de él (véanse las críticas en la p. 109 y las páginas finales del libro, a partir de la p. 203). El capítulo cierra con una meditación sobre *Fragmento de historia futura*, de Gabriel Tarde, que anuncia los problemas del capítulo siguiente.

En el capítulo “Un mundo de gente”, se analiza una última posibilidad de la relación de los humanos con el mundo, esto es, las cosmologías amerindias, siguiendo el mito Aikewara y la autobiografía, publicada en francés, del chaman David Kopenawa (*La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*). En ella se supone una anterioridad empírica de los humanos con respecto al mundo, esto es, en el principio, todo lo existente era humano (con la excepción de los jabutís). Una humanidad multívoca, no homogénea habría sido la simiente del mundo y, con el transcurrir del tiempo, habría devenido en formas no solo humanas, sino vegetales, animales, en forma de ríos, rocas y montañas, etc. Este esquema invierte las mitologías religiosas o científicas de Occidente que ponen a la especie humana al final de la historia natural, coronando su desarrollo y, por lo tanto, también, haciendo de ella “el rey”. Para Occidente, la última especie lograría dar un salto de naturaleza, creando el lenguaje, el deseo, el trabajo, la ley, la historia, el futuro. Para

las culturas amerindias, el presente es el momento en que los ciclos de transformaciones de los humanos se han estabilizado en diferentes especies; el presente es, precisamente, la estabilización –algo que no se puede dar por sentado, por el contrario, que está en constante peligro–, aquello hacia lo cual están dirigidos la expectativa y el cuidado, a diferencia, nuevamente, de la cultura occidental para la cual el sentido está puesto en la aceleración hacia formas futuras y artificiales. Por eso, para este tipo específico de antropomorfismo, todo es en última instancia humano, aunque no todo se reconoce simultáneamente y en la actualidad como humano. Es necesario que precisemos. Para las cosmologías amerindias, cada especie natural ve su propia alma, pero no puede ver el alma del resto. “Alma” es eso que llaman y reconocen como “humano”. Por eso, en el momento presente el pez, cuando ve a otros peces, ve seres humanos, pero puesto que cuando nos ve a nosotrxs, los supuestos humanos (humanos “para nosotrxs”), no ve nuestra alma, no nos ve humanos. A esto le llaman lxs autores “perspectivismo amerindio”. Así, no se piensa la sociedad humana como inserta en un medio ambiente natural no humano, sino por el contrario, como inscripta en comunicación con otras sociedades no-humanas, aunque humanas en sus vestigios y en su reconocimiento de sí (este es el sentido que la darían a la *cosmopolítica* de Stengers). Notemos que esta alternativa antropomorfa al antropocentrismo de la cultura occidental ofrece una solución diferente a la salida clásica: cuando los occidentales discuten el antropocentrismo, abrazan el naturalismo, una concepción para la cual los seres humanos somos una especie animal más, sin ningún privilegio ontológico. La solución amerindia es lo contrario a esto, pues en la medida en que, para ella, todo es humano, no tenemos, los

seres humanos en sentido estricto, ninguna especificidad que nos distinga y nos ubique en el centro. Se trata de un animismo antropocéntrico no-anthropocéntrico, a diferencia de, ironizan Danowski y Viveiros de Castro, el animismo no reconocido de los modernos occidentales que proyectan su yo en todas las cosas de una manera narcisista y obsesiva, cerrada sobre sí misma. La última sección de este capítulo es muy relevante porque explora las diferentes concepciones de los finales del mundo de las culturas amerindias. En ellas, el fin no implica la destrucción total de todo lo existente, sino una recreación de nuevos mundos en los que la humanidad multívoca que mencionamos arriba llegará de nuevo. Así, por ejemplo, para esta cosmología la llegada de los blancos a América, el arribo de la colonización mercantilizante de todo lo existente, es el comienzo del fin del mundo actual, es un final que ya ocurrió porque ya se desencadenaron sus causas. Esto es, "el hecho es que, para muchos pueblos amerindios que nunca parecen haber imaginado que el mundo fuese a durar para siempre [...] la destrucción del mundo actual es vivida cada vez más como algo inminente. En verdad es algo que ya comenzó" (p. 146). Sobre este punto regresan más tarde en las pp. 190-195, donde se medita sobre cómo la llegada de los blancos a América significó el fin del mundo para los pueblos nativos –el 95% de la población desapareció–; así América, un "mundo sin hombres", se constituye en la condición de posibilidad de "los hombres sin mundo", "los hombres en búsqueda o en la conquista del mundo": una verdadera nueva época que sentará las bases materiales y espirituales de la "modernidad".

Occidente se ha dado dos conceptos para pensar el "fin del mundo" del que es él su propia causa: como ya dijimos, el de An-

tropoceno y Gaia. Esa es la cuestión del penúltimo capítulo, "Humanos y terrícolas en la guerra de Gaia". Aquí se comentan tres propuestas: la de Chakrabarty, Anders y Latour. Para el primero, el concepto de Antropoceno parece exigirnos volver a usar el concepto de "especie humana", como una "forma de vida" distintiva y conectada con otras especies vivas, y su existencia como parte de la historia de la vida en la tierra. Según el pensador indio, la destrucción del Sistema Tierra, el calentamiento global, no pueden tener por única causa el Capital (aunque sí sea esa la principal causa); por el contrario, es nuestra especie y su forma de vida aquello que debe estar en el centro del problema, como causa y como paradójica solución del problema. Ahora, según los pensadores brasileños, que deba ser, precisamente, la especie humana el agente de salida del Antropoceno, de, digamos, la historia de la destrucción del Sistema-Tierra, les "parece muy difícil" (p. 156) conceptual y empíricamente. La posición que defiende Günther Anders para pensar el problema del fin del mundo (recordemos que él lo pensaba a través de la imagen de la guerra nuclear) en los términos de responsables y víctimas –que se encontrarían en un combate político de vida o muerte o mejor de muerte o muerte, puesto que los responsables también serán víctimas al final de sus propias explosiones– allana el camino que Danowski y Viveiros de Castro buscan. Hay otro punto importante del pensamiento de Anders que nuestro libro adopta: la necesidad de anunciar el fin del mundo con el fin de evitarlo. Latour, finalmente, viene discutiendo desde hace varias décadas –algo con lo que nuestros autores parecen acordar– la distinción moderna entre sujeto y objeto, entre política y naturaleza, una distinción que tuvo, precisamente, muchos efectos políticos, pero que en realidad nunca fue válida "ontológi-

camente", algo que quedaría demostrado mediante el colapso ambiental planetario. Así la humanidad no sería el polo agente de la destrucción del planeta (según una versión del Antropoceno) ni, tampoco, el objeto paciente de una naturaleza vengativa (una versión de Gaia). La humanidad es una parte de la naturaleza. Ahora, si la especie humana no puede ser la salvadora, pero es necesario buscar una salida a la crisis presente (pues los autorxs no quieren ni defienden el apocalipsis), sostienen –siguiendo a Latour– la necesidad de postular "que –en la actualidad– estamos en guerra" (p. 162) (en "la actualidad", pues las condiciones que condujeron a la guerra no eran necesarias ni es necesario que continúen existiendo). Es una guerra, vale la pena aclararlo, entre dos pueblos, porque no hay un plano de acuerdo posible ni un juez último que decida de qué lado está la verdad sobre los hechos, como algunas voces esperan que lo sean "las ciencias", ni tampoco hacia dónde dirigimos una vez establecida. Siguiendo nuevamente a Latour, aunque interpretándolo, los autorxs defienden que los pueblos en pugna son "los humanos", esto es, los defensores de la modernidad y de la modernización y "los terrícolas", el pueblo de Gaia, entre los cuales hay seres humanos y seres no-humanos (en las pp. 195-196 se pone en duda que se trate de dos pueblos, de dos planos de extensión y no más bien de dos "formas de vivir" en conflicto mutuo dentro de un mismo pueblo, de una diferencia intensiva radical, una imagen sobre la cual me permito remitir al poema *Oda a mi blancura* de Sharon Odds). Aunque Latour parece equívoco al definir quiénes son o deberían ser los terrícolas, ellos interpretan, ahora siguiendo a Deleuze y Guattari, que los terrícolas son "el pueblo por venir, capaz de oponer una «resistencia al presente» y así crear una «tierra nueva», el mundo por venir" (p. 174).

Reconocer la existencia de que hay un límite (algo que nos regresa a Latour), reconocer que "hay un límite a la modernidad" y no solo en el sentido que a la modernidad le gusta (límite como el viento que dificulta el vuelo a la paloma, pero que también lo posibilita), sino un límite negativo: reconocer que hay un punto de inflexión en el que el avance de la modernidad implica un retroceso hacia la *barbarie* –para decirlo en los términos de Stengers– es traducido por los autores como una preparación hacia una "intensificación no material de nuestro «modo de vida»" (p. 179). Se trataría de abandonar la figura del control prometeico en todas sus versiones, en "civilizar las prácticas modernas" (Stengers nuevamente), en desplegar una "incivilidad" molecular (para cuya idea nos remiten al manifiesto del *Dark Mountain Project*), en desarrollar "tecnologías de frenado", etc., lo cual implica una comprensión no unívoca de las "técnicas" (en plural) que no las mistifique ni demonice, sino que las recree para un *mundo de terrícolas por venir* (se citan varios ejemplos de técnicas de las que hay que aprender en las pp. 182-183 y de las que hay que dejar caer en las pp. 184-188, también allí, entre las pp. 187 y 188 se especifica quiénes son "los humanos" o "los modernos", enemigos de "los terrícolas": hablando con precisión, son las pocas empresas y gobiernos responsables por dos tercios de las emisiones de gases de efecto invernadero en la atmósfera terrestre). En algún pasaje, Latour defiende y al mismo tiempo desestima que los terrícolas puedan ser los "pueblos de la Pachamama": "ninguno de esos pueblos llamados «tradicionales», cuya sabiduría admiramos con frecuencia, está preparado para ampliar la escala de sus modos de vida hasta las dimensiones de las gigantescas metrópolis técnicas en las que hoy se amontona más de la mitad de la raza humana" (p. 176).

Este punto crucial es discutido críticamente por Danowski y Viveiros de Castro. Según ellos “los pueblos indígenas [...] pueden transformarse en un ejemplo, un «recurso» y una ventaja cruciales en un futuro poscatastrófico” (p. 176). ¿No será que las grandes escalas son parte del problema y no la cantidad requerida para una solución?

En el último capítulo, “El mundo en suspenso”, con una expresa invocación a la obra de Stengers, los autorxs definen las condiciones para toda negociación entre humanos y terrícolas: que los primeros admitan que no son responsables *de* los segundos, sino responsables *ante* ellos. Pero, entonces, ¿se trata de una guerra que permite pensar “negociaciones” en vistas a la paz? La respuesta es: no y sí. No es posible la paz entre humanos y terrícolas si por paz se entiende un estado en el que ambos pueblos se pongan de acuerdo. Sí es posible la paz, si por ella se entiende que una de las partes se da por derrotada. Pero ¿los humanos, el monstruo de la modernización y el capitalismo, que es el grupo que lleva las de ganar (tiene las armas, los gobiernos, los medios de producción y la administración de los espíritus) declarará alguna vez su capitulación? Si interpreto bien, Danowski y Viveiros de Castro no proponen hacer un nuevo llamado a la utopía de la buena voluntad –las reconciliaciones finales de las filosofías de la historia, seculares o no, son parte del problema que debemos dejar atrás–; en realidad, ellos creen que el final de la modernidad ya comenzó y es inevitable, así como necesario el triunfo de los terrícolas (en el marco de la pandemia producida por el COVID-19, podemos entender mucho mejor que en 2014, cuando fue proferida la frase “es muy probable que, en breve, reducir la escala de nuestras proezas y ambiciones no será solo una opción”, p. 214). Pero ¿y si ese final llegara demasia-

do tarde...? En el mientras tanto, creo que aquí está la apuesta, los pensadorxs brasilerxs proponen comenzar a involucrarnos en la desaceleración, empezar a imaginar diferentes finales del capitalismo, a reconocer y promover los dispositivos donde el Capital no está (¡sí, existen!), comenzar a “creer en el mundo” que vendrá. Me atrevo a añadir, para concluir, que en el mientras tanto habrá que mover los tentáculos de la resistencia articulada, la recuperación parcial y *seguir con el problema* (*harawayanos*), habrá que apasionarnos, es decir, comprometernos sensible y amorosamente con el “gran afuera” (el afuera del antropocentrismo, es decir, digámoslo de una vez... el androcentrismo racista y clasista).

El problema del lazo entre lengua y política: Kafka, Spinoza y Hobbes

CECILIA ABDO FEREZ

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE LAS ARTES - ARGENTINA)



Reseña de Rosales, Marcela, *Spinoza y Hobbes entre retórica y necroscopia: ensayos mínimos*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, 110 pp.

Recibida el 1 de febrero de 2021 –
Aceptada el 21 de febrero de 2021

Este libro lleva un título amarrete. Quien se enfrenta con la tapa prevé encontrarse renovadas discusiones filológicas sobre las obras de Thomas Hobbes y Baruj de Spinoza, alguna línea de lectura que posicione a la autora y que permita reconocerla o una nueva revisión de la bibliografía actualizada. Lo de siempre, es decir. Lo que se encuentra, en cambio, es del todo distinto. El libro de Marcela Rosales ancla a Hobbes y Spinoza en el mar del texto y empieza a recorrer islas que, a primera vista, no parecen cercanas, ni siquiera emparentadas, y que, sin embargo, se muestran lugares hospitalarios para pensar con ellos. No pensar *desde* Spinoza y Hobbes, no traducir todo a sus jergas, sino pensar en el ancho espacio que se abre entre sus argumentaciones en torno del lenguaje y cómo ellas pueden enriquecerse de lo que escribieron otros: de la literatura de Kafka, del psicoanálisis de Lacan, de los estudios postcoloniales, entre varios. El resultado de la travesía no son devaneos conceptuales ni un desarrollo del trabajo de interpretación de las obras. El resultado es poder pensar un problema, tirando de la cuerda de ovillos impensados, que provocan que pueda aflorar algo sorprendente, hasta placentero. Porque sí, es un libro que da placer leer. Porque está bien escrito y porque no pretende dar cátedra, sino que, simple y sencillamente, invita a pensar algo de nuevo, con otros enlaces.

El libro parte de una problemática que retoma G. Agamben y que se repite como mantra en varios capítulos: que el pensamiento político moderno tensiona y a la vez enlaza dos hechos, el “hecho de hablar” (*factum loquendi*) y el “hecho de que hay sociedad” (*factum pluralitatis*). Estos dos hechos trazarían una línea de demarcación, o más bien de exclusión e inclusión, que estaría dada por la identificación del ser cívico, de la ciudadanía, con la competen-