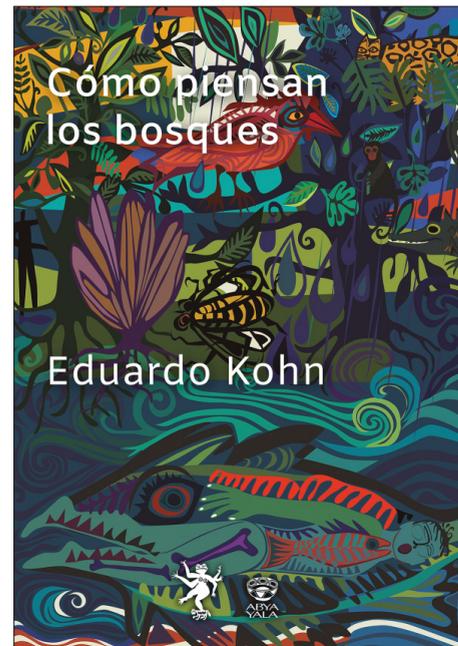


## La vida de los signos

EMMANUEL BISET

(CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SOBRE CULTURA Y SOCIEDAD - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - ARGENTINA)



Reseña de Kohn, Eduardo, *Cómo piensan los bosques*, Buenos Aires, Editorial Hehkt, 2021, 347 pp.

Recibida el 01 de septiembre de 2021 –  
Aceptada el 12 de septiembre de 2021

1. De un tiempo a esta parte –siempre es difícil decretar comienzos–, se ha producido un desplazamiento en los lenguajes teóricos de las humanidades críticas. Cuando me refiero a las humanidades estoy pensando en un campo amplio de discusiones que no se restringe a una disciplina. No se trata de discusiones en el campo de la filosofía, la literatura, la antropología o la sociología, sino de cierto horizonte de la teoría que se reconfigura. Cuando califico a estas humanidades como críticas estoy pensando en una cierta forma de la teoría. La palabra crítica, como es sabido, funciona como sustantivo y como adjetivo. El uso de crítica como sustantivo suele referirse al campo de la crítica literaria. Una referencia que no es menor, puesto que en las últimas décadas en el mundo anglosajón ha sido un campo de especial recepción de la teoría contemporánea. En este campo fue que se constituyó algo como la *French Theory* (o se inventó eso llamado postestructuralismo) o la más reciente *Italian Theory*. El uso de crítica como adjetivo refiere a un modo específico de trabajo con la teoría que encuentra su punto de partida en la filosofía de Kant, y que encontrará en los desarrollos del marxismo y del estructuralismo sus principales referentes. De hecho, marxismo y estructuralismo son dos indicios relevantes para comprender lo que puede significar un cambio en el ámbito de la teoría no restringido a un ámbito disciplinar: en ambos casos han producido impactos en distintas disciplinas. El uso de la expresión *humanidades críticas*, referido siempre a cierta tradición anglosajona, busca enfocarse en un campo de discusiones con repercusiones en diversas disciplinas que buscan contribuir a un pensamiento crítico.

Si se pudiera efectuar una reconstrucción del pensamiento crítico de las últimas décadas, en una visión general, se podría

señalar que existen por lo menos dos tradiciones irreductibles: el marxismo y el postestructuralismo. Como si se pudiera decir que eso llamado pensamiento crítico no se comprende sin atender a los desplazamientos de la tradición marxista (de Horkheimer a Althusser pasando por Gramsci) y sin atender al impacto producido por el pensamiento francés contemporáneo vinculado a Mayo del 68 (de Lacan a Derrida pasando por Deleuze o Foucault). Si bien cualquiera de estos autores puede ser trabajado desde el lugar del especialista, existe algo que ha excedido esa lectura: una trama de interpretaciones más amplias que los han utilizado como referencias irreductibles para pensar el mundo presente y sus posibilidades de transformación. De modo que las humanidades críticas se constituyen a partir de ciertos lenguajes compartidos, es decir, un vocabulario que se va tramando desde diferentes teorías. Este entramado, en la crítica, nunca puede ser ajeno a los cambios políticos, culturales, sociales que se van produciendo. En cierto sentido, se podría señalar que se trata de ver qué lenguajes teóricos es posible utilizar para comprender las transformaciones del mundo e incidir en ellas. Por ello, son lenguajes que se van constituyendo desde múltiples usos que no se reducen al trabajo en la academia. Existe algo como una contaminación entre múltiples prácticas que ponen a funcionar los lenguajes disponibles. Así, por ejemplo, se puede analizar los múltiples registros en los cuales se inscribe un término como “deconstrucción”: de la discusión teórica de un autor como Derrida al uso en las luchas políticas de los feminismos.

Regreso al punto de partida: mi impresión es que existe un desplazamiento de los lenguajes de las humanidades críticas. Si bien es cierto que muchas veces estos desplazamientos obedecen a la necesidad

de legitimación académica sumida en una lógica de mercado desde la figura de los “giros” (giro ontológico, giro afectivo, giro corporal, giro material, etc.), existe algo de la inquietud del mundo que imposibilita una estabilización definitiva. Estos desplazamientos no obedecen a una única causa, ni pueden ser simplemente asociados a transformaciones sociales, políticas o culturales. De hecho, estimo que estos desplazamientos se producen, no por superación o refutación de lenguajes teóricos precedentes, sino por cambios en las preguntas que se realizan. Solo si asumimos un esquema teleológico bajo la idea de progreso y heredero de las filosofías de la historia de la modernidad tardía se podría sostener que un autor o autora supera a otro u otra. No existe tal superación en la historia del pensamiento. (Esto debería llevar a discutir cómo se ha transformado en un supuesto irreductible el ordenamiento de la historia, y de la historia del pensamiento, por épocas explicadas de modo sucesivo). Ahora bien, sin asumir este esquema de la superación, existen desplazamientos de los lenguajes teóricos. Desplazamientos que a veces surgen del agotamiento de otras teorías, o de problemas emergentes del mundo actual, o de las exigencias de las luchas políticas, o de las insuficiencias de las teorías para pensar lo que sucede. Sea como sea, y sin desconocer que posiblemente existan múltiples causas, existen cambios.

Hay algo como una lógica immanente al pensamiento crítico que exige estos desplazamientos: de un lado, su exigencia de dar cuenta de un presente que cambia todo el tiempo; de otro lado, su exigencia de discutir con los sentidos comunes naturalizados. Este parece ser un movimiento irreductible: las mismas teorías que abren nuevas perspectivas para criticar un estado actual del mundo se convierten con

el tiempo en un sentido común que repite fórmulas teóricas y legítima lugares institucionales. Tres pensadores contemporáneos lo han señalado con particular ironía. Nick Land señala que quienes nos dedicamos al pensamiento crítico en algún momento nos convertimos en miserables trascendentales, donde lo único que sobrevive de Marx es un manojito de resentimientos y descontentos asociados a la palabra capitalismo. Reza Negarestani supo calificar el marxismo existente como marxismo kitsch, una especie de sentido común reactivo que tiene respuestas automáticas para todo, una especie de reflejo mecanizado que se funda en una actitud consumista de normas ya dadas. Graham Harman supo señalar que desde el momento en que ya creemos saber algo, huimos de todo lo que calificamos como nuevo, y así el gesto crítico es burlarse de las novedades o modas pasajeras desde un gesto adusto de seriedad amparado en la tradición.

2. Pensar los desplazamientos de los lenguajes teóricos de las humanidades críticas aloja una objeción casi inmediata: no puede ser sino un intento de totalización construido desde la particularidad de las instituciones académicas anglosajonas. Se podría sostener que no existe tal cosa como la teoría, ni mucho menos algo como las humanidades críticas, sino tradiciones singulares que articulan diversas teorías según procesos institucionales vinculados a trayectorias nacionales. Sin embargo, esta objeción aloja una paradoja: es precisamente cierto modo de proceder universalizado de la crítica aquel que cuestiona toda universalidad. Para decirlo de otro modo, contra cualquier intento de universalizar, naturalizar o neutralizar, el procedimiento habitual de la crítica es *situar* desde marcas de clase, género o raza. Un procedimiento universalizado cuyo ejercicio

es precisamente socavar la universalidad. Desde el mismo surgimiento de la tradición crítica, y pienso en ciertos textos de Marx, el método de pensamiento consiste en mostrar cómo teorías o conceptos que presumen ser universales son en realidad particularidades universalizadas. Aquello que se piensa como libertad en Kant no sería sino una libertad burguesa que niega sus marcas particulares. Este procedimiento que un autor como Koselleck identificará con ciertas transformaciones asociadas a la crítica (temporalización, politización, ideologización, democratización), será extendido y radicalizado en el pensamiento contemporáneo. Si en sus comienzos el procedimiento por excelencia será historizar, mostrar las condiciones de surgimiento histórico de una teoría universalizada, y por ende volverla contingente, los modos de situar serán multiplicados: desde las marcas espaciales alojadas en las teorías postcoloniales a las marcas de género analizadas por los feminismos.

Claire Colebrook ha señalado en diversos textos los problemas que surgen cuando la teoría se identifica con un ejercicio de contextualización. Perteneciente al campo de la crítica literaria, Colebrook muestra cómo desde la recepción del postestructuralismo la teoría va a ser criticada por su excesivo textualismo, es decir, por una desatención a las prácticas efectivas del mundo. De allí la recurrente observación de una necesidad de pensar más allá de la textualidad en prácticas de diversa índole o en luchas políticas concretas (polémica que por cierto ya se encontraba en la discusión entre Foucault y Derrida). Frente a estas críticas, Colebrook sostiene que la teoría, buscando abrirse a lo que sería su exterior, se transformó en un ejercicio de contextualización infinito. Actualmente, sostiene, hacer teoría se parece a un ejercicio que muestra en

casi cualquier dimensión las marcas de un lugar de enunciación situado. Posiblemente los trabajos actuales sobre interseccionalidad (clase-raza-género) se comprendan en este marco. Ahora bien, esto supone dos problemas: de un lado, que la teoría ante la necesidad de abrirse a su exterior, muchas veces identificado con la "práctica", terminó por absorber todo afuera. Ya no hay afuera de la teoría. De otro lado, que el reclamo por mayor atención a las condiciones que sitúan una teoría, terminó por identificar el trabajo teórico con el ejercicio de contextualización. Su diagnóstico es negativo: hoy la teoría es un tigre desdentado. Se podría decir un animal potente que ya no muerde a nadie. Lo que muestra el problema que estoy intentando señalar: si la enorme potencia de la crítica se constituyó al mostrar el carácter contingente de categorías universalizadas y/o naturalizadas, al convertirse en un sentido común reiterado parece no producir nada. Una especie de posición reactiva que ante cualquier enunciado demanda que se explicita su lugar de enunciación.

El problema, en otros términos, es si la misma vocación crítica no exige cuestionar los supuestos que constituyen la idea de crítica. La radicalización de la crítica supone problematizar los aspectos que definen la crítica, no solo mostrando sus condiciones históricas de emergencia como ha analizado Koselleck, sino abriendo a otros modos de proceder como ha propuesto Derrida. De allí que en una especie de movimiento circular la misma crítica parece llevar a un abandono de la crítica, o a buscar otros modos de pensamiento. Incluso, como sostienen ciertas perspectivas actuales, si la contextualización se convirtió en un sentido común, en una especie de cliché reactivo, paradójicamente la crítica puede encontrarse en posiciones universalistas.

Así, por ejemplo, un autor como Quentin Meillassoux va a sostener que ese ejercicio de contextualización infinito se entiende en el marco del fideísmo como ideología del mundo actual, esto es, volver relativa una afirmación según el lugar desde el cual es afirmada no sólo dejó de ser una herramienta de la crítica, sino que se encuentra en las posiciones de derecha más radicales. Se ha expandido en el último tiempo un discurso de derecha que cuestiona cualquier verdad objetiva. Frente a ello, en la misma herencia del pensamiento crítico, Meillassoux va a sostener la necesidad de defender la existencia de verdades no relativas a su lugar de enunciación. La prosa histriónica de Mark Fisher va a traducir esto como una defensa del dogmatismo ("hay verdades") ante cierto cinismo relativista como ideología del realismo capitalista.

Si la misma revisión de la crítica parece ser una exigencia de la teoría actual –expresada con enorme agudeza por Latour– resulta necesario pensar qué rasgos permiten circunscribir los desplazamientos en los lenguajes teóricos de las humanidades críticas. En un texto dedicado a pensar las dimensiones políticas del Antropoceno, Colebrook sostiene que existe en la actualidad una dirección posttextual de la teoría. Esta dirección posttextual la circunscribe a los nuevos materialismos y a los vitalismos de herencia deleuzeana. No resulta menor que la referencia para diferenciar dos momentos de la teoría sea lo textual. Como si se pudiera decir que el desplazamiento de los lenguajes teóricos se entiende como paso del textualismo al post-textualismo. Creo que allí se encuentran aspectos interesantes a desarrollar: entender la escena actual como posttextual. Y estimo que esto es interesante porque permite dos movimientos: en primer lugar, mostrar que los lenguajes de la crítica actual surgen

de una revisión profunda de los supuestos del giro lingüístico a mediano plazo y de su versión postestructuralista a corto plazo; en segundo lugar, porque esta revisión del giro lingüístico precisamente lleva a discutir una forma de la crítica como atención a la mediación lingüística constitutiva de realidad. Dado que la realidad no existe –o es una *x* muda– sólo podemos acceder a las mediaciones lingüísticas que la constituyen. Por esto mismo, el ejercicio de la crítica se entiende como un socavamiento de aquellos procesos de significación que estabilizan o naturalizan un sentido, que se termina asumiendo como dado. En el campo de las discusiones políticas esto es particularmente significativo: si no existe un significado dado de democracia, república o socialismo es posible abrir la discusión a cómo se van estabilizando significados que pueden ser discutidos.

Ahora bien, a diferencia de lo que sostiene Colebrook, entiendo que una escena post-textual de la teoría está constituida por dos movimientos. El esfuerzo por abandonar ciertos supuestos del giro lingüístico en su versión postestructuralista tiene, por lo menos, dos formas. De un lado, es posible situar las discusiones en torno al realismo (que surgen, en buena medida, de la observación de Badiou según la cual no existen sólo cuerpos y lenguajes, sino también verdades). Esta perspectiva parte de un diagnóstico del pensamiento contemporáneo sistematizado por Meillassoux con la palabra “correlacionismo”, es decir, un modo de pensamiento heredero de Kant según el cual no tenemos acceso sino a la correlación de pensamiento y ser, nunca a uno de esos términos aisladamente. Como supo notar Levi Bryant, todo pensamiento crítico es por definición correlacionista. Dado este diagnóstico, la apuesta más radical del pensamiento actual pasaría por afirmar la

posibilidad de acceso a lo real no mediado por el sujeto (o el lenguaje). Para esta corriente, posttextualismo es realismo. Y allí se inscriben autores como el citado Meillassoux, Ray Brassier, Graham Harman, Ian Grant, Markus Gabriel o Reza Negarestani. De otro lado, es posible situar las discusiones en torno al giro ontológico. Esta perspectiva parte de un diagnóstico del pensamiento contemporáneo sistematizado por Latour con la expresión “constitución moderna”, es decir, un modo de pensamiento constituido por la fijación de un límite claro y distinto entre naturaleza y cultura (o entre humano y no-humano). Como supo notar el mismo Latour, todo pensamiento crítico es por definición moderno en estos términos. Dado este diagnóstico, la apuesta más radical del pensamiento actual pasaría por la posibilidad de exceder esas dicotomías. Para esta corriente, el posttextualismo es cosmopolítica. Y allí se inscriben autores y autoras como el citado Latour, Isabelle Stengers, Donna Haraway, Eduardo Viveiros de Castro, Elizabeth Povinelli o Anna Tsing. Steven Shavero supo señalar que el debate central entre estas dos corrientes (si bien estaba pensando las posiciones al interior del realismo especulativo) se entiende como la confrontación entre panpsiquismo y eliminativismo.

3. Este largo rodeo estimo que no resulta azaroso. Un libro se entiende, también, en función de cómo se vincula con otros textos. O mejor, de cómo forma parte de una atmósfera de pensamiento. El extraordinario libro de Eduardo Kohn titulado *Cómo piensan los bosques* (publicado en una promisoriosa colección dirigida por Gabriel Catrén en la editorial Hehkt) creo que forma parte de esta escena posttextual de la teoría. Con ello quiero decir simplemente que es desde el momento en que podemos trazar vínculos entre textos, autores

y autoras, que va adquiriendo sentido una zona de pensamiento. Si bien este libro se sostiene en sí mismo –su argumentación es contundente, lleno de ideas que convocan el pensamiento, con muchas imágenes para discutir– estimo que no se termina de comprender su relevancia si no se relaciona con toda una serie de discusiones tramadas por otros textos. El ingreso a una zona de pensamiento surge desde el momento en que se empiezan a encontrar referencias cruzadas que constituyen algo como una red. Al leer el libro de Deborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro sobre los mundos por venir, se encuentran citas de Latour, Stengers, Povinelli, para pensar la cosmopolítica. Al revisar estos textos, nuevamente se encuentran referencias cruzadas: Latour citando a Stengers y Viveiros de Castro, Stengers citando a Latour y Haraway, Povinelli citando a Tsing y Kohn. Una atención precisa a estas referencias cruzadas, atravesadas por disputas y conflictos, permite ingresar a cierta zona de pensamiento. Pues bien, me interesa presentar el libro de Kohn desde una doble diferencia: diferencias respecto de una escena textual y diferencias al interior del giro ontológico.

Empiezo con las diferencias respecto de una escena textual de la teoría. Desde las primeras páginas de la introducción, el objetivo del libro de Kohn es claro: contribuir a las críticas posthumanas en cuanto al modo en que se ha tratado a los seres humanos como excepcionales (seres separados) a través del desarrollo de análisis de las relaciones con seres no-humanos. Este objetivo general, desde el primer capítulo se inscribe en un mapa general a partir de un llamado: “provincializar el lenguaje”. Retomando la expresión de Dipesh Chakrabarty relativa a la necesidad de provincializar Europa como crítica al

uso de teorías sociales occidentales para interpretar las realidades del sureste asiático, se recupera precisamente una de las formas por excelencia de la crítica. Como señalé antes, la crítica se ejerce en este caso como un modo de contextualizar teorías mostrando que para otros contextos no son relevantes, es decir, se cuestiona la universalización de teorías sociales. Sin embargo, Kohn va a señalar dos cuestiones centrales. En primer lugar, que este ejercicio de la crítica supone una idea de contexto, o si se quiere, que contextualizar es siempre remitir a un lenguaje simbólico propiamente humano como producción de sentido. Si una tradición humanista ubica la excepcionalidad humana en estos modos de significación constituidos desde procesos simbólicos, una propuesta como la de Chakrabarty asume esto para criticar su universalidad. Lo simbólico sigue siendo el supuesto irreductible de la contextualización como ejercicio de pluralización de contextos. Pero esto sigue excluyendo de la misma constitución de la realidad a existentes no-humanos, o si se quiere, sigue considerando los procesos semióticos a la luz de los procesos simbólicos, restringiendo los contextos a contextos humanos. Por ello mismo, la propuesta de Kohn comienza con un cuestionamiento de la crítica como contextualización, esto es, de la misma categoría de contexto supuesta allí. Por esto mismo, no tiene sentido pensar en una contextualización de las relaciones humano-animales (para tomar un solo modo de existente no-humano): *en ciertos dominios el contexto no es relevante*.

En segundo lugar, y a pesar de estas críticas, la apuesta de Kohn se entiende desde esa necesidad de provincializar el lenguaje. Con ello se refiere a cuestionar la universalización según la cual toda representación es humana y tiene propiedades similares al

lenguaje. Se trata entonces de desanudar el nexo supuestamente irreductible entre humano, representación y lenguaje. Frente a ello, la apuesta central de Kohn es mostrar que existen procesos semióticos que no se reducen a lo simbólico, esto es, que el lenguaje simbólico como algo propiamente humano es solo un modo de la representación y de la semiosis, pero no las agota. Hay procesos de representación y procesos semióticos más allá de lo humano. El problema es que reducimos esos procesos a procesos simbólicos: los entendemos como si fueran lenguaje. La noción de representación parece saturar su sentido desde el modo en que comprendemos la representación simbólica. He ahí el problema, por ello provincializar es ante todo delimitar el campo en el cual tiene sentido pensar la representación desde el lenguaje. Esta afirmación resulta central: *no estamos atrapados en nuestras maneras de pensar lingüística y culturalmente mediadas*. Y no lo estamos porque esa semiosis propiamente humana está todo el tiempo en contacto con otros modos de representación.

Esta comprensión de la representación en un sentido más amplio es precisamente para Kohn lo que cuestiona un supuesto generalizado de la teoría social (estructuralista o postestructuralista) que fusiona representación con lenguaje. Esta anotación es acentuada más adelante cuando señala que el problema es el tratamiento humanista de los signos de Saussure, puesto que asume que el lenguaje humano es el modelo para todos los sistemas de signos. Esto significa que se asume que todo signo tiene las características de la representación simbólica: es convencional, arbitrario y está inserto en un sistema de símbolos diferentes. Vale recordar que una teoría de la relacionalidad como diferencia (el valor del signo surge de relaciones diferenciales)

y la arbitrariedad que cuestiona todo vínculo necesario no sólo entre signo y referente sino entre significado y significante (las dos caras del signo para Saussure), son dos aspectos centrales del estructuralismo. Arbitrariedad y diferencialidad no sólo fundan el enfoque estructuralista del lenguaje, sino que su radicalización es lo que abre al postestructuralismo, sea en las teorías de la diferencia de Derrida o Deleuze, sea en la redefinición de la arbitrariedad en Lacan. Es esta misma centralidad de la diferencia la que hace del postestructuralismo no sólo una corriente central para pensar el lenguaje o redefinir la crítica literaria, sino un potente lugar de intervención política. Las discusiones sobre políticas de la identidad, esto es, la necesidad de pensar procesos emancipatorios más allá de un único sujeto definido en relación a la estructura económica, abrieron a comienzos de los 80 las discusiones sobre el carácter diferencial de las posiciones de sujeto no determinadas por relación a una estructura económica. Como ya es reconocido, el postestructuralismo fue y es central en una radicalización de la democracia que piensa los sujetos políticos desde procesos de diferenciación abiertos. Nombres como los de Ernesto Laclau, Judith Butler o Slavoj Žižek resultan centrales en estas discusiones. La propuesta de Kohn quizá se pueda entender desde su distancia irreductible respecto de una ontología discursiva.

En este marco, la revisión de cómo los lenguajes de la crítica se constituyeron en relación a esa concepción del lenguaje de herencia saussureana tiene enormes consecuencias. Y no sólo porque problematiza ciertos supuestos asumidos como evidentes, sino porque pone en cuestión el mismo modo de proceder de la crítica como ejercicio de contextualización y sus alcances en torno a lo que se denominó

políticas de la identidad. El mismo Kohn señala que su proyecto se inscribe en lo que Ghassan Hage llama una “alterpolítica”. Para Hage, el problema es que buena parte de la tradición crítica se constituyó desde la figura del “anti” como oposición a los sistemas actuales de dominación. Frente a ello, Hage sostiene que el giro ontológico en antropología abre a pensar otras maneras de ser, abriendo a otras políticas. Pensar la política desde lo alter y no desde lo anti. Esto mismo ha sido señalado por un texto de Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro que al definir un modo de vincular ontología y política señalan que la aproximación desde la antropología permite abrir posibles: una ontología cuya apuesta está en la apertura a la diferenciación de modos de ser. En estas observaciones se pueden subrayar cómo aparece en una tradición de herencia deleuzeana una figura de pensamiento afirmativa, donde la creación es el lugar de potencia frente a la figura de la negatividad determinante para la tradición crítica. Esta es una insistencia que aparece con diversos tonos en una multiplicidad de autores y autoras, como si se pudiera decir que radicalizadas las herramientas de la crítica del mundo presente (de las relaciones de poder, las racionalidades gubernamentales, las economías de la violencia, los procesos de exclusión y subordinación), resulta necesario abrir a un pensamiento afirmativo. Una perspectiva que va desde William Connolly a Roberto Esposito, y que deposita en una lectura de Deleuze esa posibilidad de exceso de la crítica hacia lo afirmativo.

El libro de Kohn se inscribe en un conjunto de textos que muestran el modo en que existe una solidaridad estructural entre humanismo y crítica. Si bien es cierto que existe una extensa tradición contemporánea que va a discutir el humanismo –de

Heidegger a Sloterdijk– y, así, el pensamiento crítico ha consistido en revisar lo humano como universalidad que excluye y subordina alteridades, aquí se evidencia cómo incluso esa crítica se entiende como una discusión de lo humano replegado sobre sí. El debate sobre el humanismo no ha sido sino un soliloquio de humanos discutiendo entre sí. La crítica a cualquier noción universalizante de lo humano, o de la humanidad, termina por situar una serie de diferencias que sólo se sostienen en la estabilización de una gran diferencia entre naturaleza y cultura, o entre aquello que sería humano y aquello que no lo sería. Por lo que, en última instancia, la crítica sólo tiene sentido como revisión de lo humano respecto de sí, de socavamiento de formas culturales, etc. De allí la centralidad de la propuesta cosmopolítica, iniciada por Stengers, pero con resonancias centrales en Latour, Haraway, Viveiros de Castro o Despret, cuando vienen a discutir el mononaturalismo que reduce la política sólo a un asunto humano. El término “cosmos” viene a desestabilizar lo que entendemos por política, a incluir allí toda una serie de existentes no-humanos. Desde el parlamento de las cosas de Latour a la democracia de las cosas de Bryant, desde el multinaturalismo de Viveiros de Castro a las relaciones de parentesco de Haraway. El más allá de lo humano que aparece en Kohn se entiende entonces, no sólo como un cuestionamiento de la supuesta construcción simbólica de la realidad, sino como una discusión de la política restringida a la diversidad de lo humano. Nada parece más urgente en un presente que es definido, por esta zona teórica, desde la palabra Antropoceno (una era definida por la marcas geológicas producidas por los seres humanos). Como si se pudiera decir, la radicalización de los lenguajes de la crítica supone revisar la misma crítica, sus alcances, sus potencias,

sus impotencias.

En resumidas cuentas, se encuentra en Kohn una posición sistemática sobre lo que me interesa denominar "escena posttextual de la teoría". Y ello desde que inscribe su proyecto en la necesidad de provincializar el lenguaje. Esto supone, como he intentado señalar, una profunda revisión de los supuestos del pensamiento crítico (como cuestionamiento a los modos universalizantes desde los que la mediación lingüística constituye la realidad) y una apertura hacia otros modos de pensar la política. Una alterpolítica que se inscribe en las discusiones sobre un cosmos inherente a la política. De allí que uno de los rasgos comunes de una escena posttextual de la teoría, además de la revisión crítica del giro lingüístico, sea la reiterada referencia al posthumanismo. Si bien trabajos como los de Rosi Braidotti o Francesca Ferrando avanzan en una sistematización, aquí resulta necesario indicar dos cosas: primero, que se trata de una diversidad de posiciones, es decir, el posthumanismo de ningún modo puede ser entendido como un singular, existen no solo diversas perspectivas, sino apuestas políticas enfrentadas (por ejemplo, la confrontación irreductible con el transhumanismo); segundo, que este posthumanismo adquiere rasgos diferenciales respecto del cuestionamiento del humanismo que va de Heidegger a Sloterdijk, y que incluye a autores como Derrida o Agamben, puesto que de cierto modo estos autores parecían seguir asumiendo una crítica inherente a lo humano. Todo esto ha generado un campo institucional que ya no se denomina como humanidades críticas, sino como posthumanidades. Así, por ejemplo, la importancia de la Colección "Posthumanities" editada por Cary Wolfe en University of Minnesota.

4. Luego de señalar la diferencia externa

respecto de la universalización del lenguaje estructuralista, me interesa detenerme en la diferencia interna: aquello que singulariza la propuesta de Kohn respecto de otras inscriptas en el giro ontológico en antropología. Esto supone, ante todo, que frente a otras críticas al textualismo, o a la universalización del lenguaje, Kohn se ubica dentro de lo que Shaviro llama "panpsiquismo". El mismo Kohn ubica su obra en compañía de Descola y Viveiros de Castro, destacando que su propuesta pasa por pluralizar la ontología desde una crítica de la noción de cultura. Kohn sostiene que la antropología puede hacer afirmaciones generales sobre la manera en la que el mundo es. Esto significa que su propuesta no pasa por multiplicar o diversificar los mundos, sino por proponer una ontología general del mundo vivo. Por ello señala que no se trata de una posición epistemológica que busca describir cómo los humanos le dan sentido al mundo, o a otros existentes, sino de una posición ontológica que busca dar cuenta de los existentes más allá de los humanos. La antropología como lugar privilegiado para crear las condiciones de nuevos pensamientos, una antropología que cuestiona su propia definición. Abrir una disciplina que lleva en su raíz la referencia al *anthropos*, que ha consistido en estudiar lo humano, incluso en alteridades exóticas, hacia su más allá.

La singularidad de la apuesta de Kohn en este marco pasa por su recuperación de la semiótica de Peirce. Si se establece una crítica de la teoría del lenguaje de Saussure, Kohn encuentra en Peirce una potente herramienta en tanto no restringe la semiosis a lo simbólico, es decir, una teoría que da cuenta de procesos semióticos no simbólicos. Eso resulta posible cuando se delimita el campo de lo simbólico, es decir, en el campo de los signos existen

íconos, índices y símbolos. Cada uno produce una semiosis particular, de allí que el problema sea totalizar desde lo simbólico el resto de los procesos semióticos. Si se entienden de este modo los signos, para Kohn es posible afirmar que existen procesos semióticos más allá de lo humano: toda vida produce signos. La diversidad de existentes que habitan la selva amazónica ecuatoriana, la del pueblo estudiado por Kohn, genera una diversidad de procesos semióticos que a veces incluyen a los humanos y a veces no. Un animal escucha un árbol que cae e interpreta eso como una amenaza, un insecto ha generado un extraordinario parecido con una ramita para evitar ser interpretado como alimento, y así al infinito. Esto supone para Kohn comprender que la noción de representación debe ser extendida más allá de lo humano: todo viviente se representa de cierto modo el entorno en el que vive. Esto no significa que se lo represente simbólicamente, sino que reacciona ante un signo que produce una ausencia. La singularidad de Kohn se encuentra en una lectura de Peirce que le permite entender la semiosis general de lo vivo y en una defensa de la noción de representación abandonada incluso por autores cercanos. Esto lo diferencia de autores y autoras como Viveiros de Castro, Ingold, Bennett o Latour.

Todo ser vivo, para Kohn, tiene una relación de representación, esto es, trata sobre algo que está ausente. Por esto mismo, es el modo en que un futuro particular afecta un presente: son imágenes de algo potencialmente posible. La inmaterialidad de los signos es constitutiva de toda vida. La singularidad de la propuesta de Kohn para superar el dualismo entre lo humano y lo no-humano es la discusión con dos alternativas: aquellas que proponen abandonar la noción de representación y aquellas

que proyectan la representación humana a otros existentes. La tarea es pensar en toda su complejidad la representación, esto es, mostrar cómo existen relaciones de representación diferentes en el mundo de lo vivo. Por ello el problema es que muchas veces para cuestionar el dualismo se termina proyectando el modo específicamente humano de representar a otros seres vivos. Aún más, Kohn señala que es la representación simbólica –el lenguaje humano– la que crea el sentimiento de separación radical: en lo simbólico mismo es necesario buscar la raíz del dualismo como límite infranqueable entre lo humano y su más allá. De modos que los signos están vivos, la semiosis se produce en todo el mundo viviente y esto supone un entramado de lo posible (de las ausencias) en el corazón de lo vivo. Desde el momento en que se presta atención a cómo cada signo (ícono, índice, símbolo) tiene un modo de representación específica, se comprende que la diferencia no es el modo por excelencia en el que funciona la semiosis, sino que existe un proceso de indiferencia con el que empieza la semiosis: la indistinción es constitutiva de los signos icónicos.

Para Kohn no se trata de limitar el alcance de lo humano en relación a un afuera mudo (Danowski y Viveiros de Castro señalan que perspectivas como las de Meillassoux o Brassier suponen un argumento tanatológico, un afuera muerto), pero tampoco abrir a ontologías que terminan por disolver las diferencias. Muchas veces la expansión de la noción de agencia parece radicalizar el humanismo: en vistas a atribuirle agencia a existentes no-humanos, el modo de agencia que se les atribuye es el mismo que el humano. Colebrook señala que ciertas tendencias contemporáneas al redefinir el materialismo desde la agencia o actividad terminan por humanizar la materia. Hol-

braad va a señalar que algunos intentos por construir una ontología general que cuestione la distinción entre humanos y no-humanos terminan por postular un tipo de ser general. Kohn defiende la necesidad de diferenciar, expandir la representación al mismo tiempo que delimitar el tipo de representación humana. Esta necesidad de diferenciar permite avanzar en algunas notas centrales. Ante todo, que en cierta medida Kohn también defiende un realismo: no se trata de analizar el modo en que los humanos se representan a los no-humanos, o las condiciones trascendentales o las mediaciones lingüísticas que constituyen una realidad externa. Por el contrario, desde el comienzo sostiene que es posible afirmar que los bosques piensan porque efectivamente los bosques piensan. Los bosques pensantes son del orden de lo real, no de cómo nos los representamos. Pensar más allá de lo humano es también socavar una mediación que siempre es un repliegue sobre sí. Esto mismo supone avanzar en una teoría de lo real desde las categorías de primeridad, segunda y terceridad de Peirce. Sin detenerme en ello, me interesa señalar que lo real se presenta como una continuidad en la cual hay emergencia desde la disrupción. Kohn defiende, en otros términos, un emergentismo inmanente.

Los humanos somos un nosotros semiótico entre otros nosotros semióticos. Hay procesos de significación que exceden lo humano y no dependen de la interpretación humana. Es esto lo que significa que los bosques piensan: lo hacen porque existen modos de significación que no dependen de la relación con los humanos. Las formas en que los diferentes nosotros del bosque se vinculan están atravesados por relaciones semióticas que no adquieren sentidos porque el nosotros humanos las representa. Ahora bien, esto supone una

determinada concepción de la relación. He aquí una clave central para pensar a Kohn. Buena parte de las posiciones que surgen en el giro ontológico en antropología hacen de la relación una dimensión constitutiva: la mediación que es estructural en Latour, los enredos (*entanglements*) en Haraway o Tsing, el perspectivismo en Viveiros de Castro. Existe una ontología relacional que excede lo humano en estas posiciones. De allí que sea central para entender la apuesta específica de Kohn analizar cómo comprende la relacionalidad como representación. El problema, señala, es que muchas veces incluso autores como Latour o Haraway piensan la relación como representación simbólica. Esto supone entender la relación desde características del lenguaje humano como sistematicidad, contexto o diferencia. Se trata de pensar una teoría de la relacionalidad que lleve más allá de singularidades dispares (átomos) y de un continuo indiferenciado. Para ello, Kohn entiende que la relacionalidad surge ante todo como confusión. Los sí-mismos (*self*) de la selva también se representan a otros existentes. Un animal tiene una relación de representación semiótica con lo que lo rodea, pero esta relación no es simbólica: surge de un trasfondo de indiferencia, de confusión. Una confusión que no significa igualar sin distinciones; de hecho, frente a ciertas versiones del materialismo, Kohn sostiene que no toda materia está viva ni tiene agencia. La semiosis es propia de la vida, no de la materia. Y esta semiosis no se entiende desde el carácter discreto de los signos simbólicos, sino desde un trasfondo de confusión que permite entender la relacionalidad como continuidad y emergencia.

Me interesa destacar una última cuestión para entender la dimensión política que surge del libro. Si bien, como he señalado,

se entiende como una alterpolítica inscrita en el giro ontológico en antropología, Kohn establece diferencias importantes al interior de la propuesta cosmopolítica. Esto ya surgía en la crítica a una especie de pensamiento de la relación que disuelve la distinción no solo entre humano y no-humano, sino también entre materia y vida. La certeza aquí es que estas críticas al dualismo terminan por generalizar propiedades humanas. Esto mismo lo lleva a cuestionar ciertas derivas políticas de la escena posttextual, pues sostiene que las políticas deseables suelen partir de una crítica de cualquier jerarquía, una defensa de lo rizomático y lo horizontal en toda la vida. Kohn no deja dudas: esta es una manera incorrecta de fundamentar la política: rizomas, horizontalidad, heterarquía no son sino proyecciones humanistas sobre la vida. Una forma, otra forma más, de moralizar la vida, un modo de narcisismo antropocéntrico. Frente a ello, defiende algo que parece cuestionar nuestro sentido común crítico: existen jerarquías naturales. O mejor, en la vida hay configuraciones que limitan las posibilidades: está estructurada por la forma. Esto no significa asociar forma con estabilidad, con algo fijo, pues se trata de la fluidez de la forma. Ni estática de las formas, ni horizontalismo informe. Una teoría de la forma como las constricciones sobre las posibilidades que excede incluso la vida. La forma manifiesta cierta regularidad, ciertos patrones que están en el mundo (no los imponen los humanos), jerarquías que emergen. Formas frágiles que surgen en circunstancias específicas cuya eficacia es fluida. Esto mismo es lo que habilita otra forma de comprender la acción, el qué hacer con esa forma que excede lo humano. Ya no se trata de un hacer como causa eficiente, como darle forma al mundo, sino de "sucumbir a su eficacia sin esfuerzo".

5. He intentado, de modo breve, realizar tres movimientos: dar cuenta de cómo se inscribe el trabajo de Kohn en una escena de la teoría, analizar cómo su libro permite diferenciar esta escena y por último mostrar cómo se singulariza su perspectiva. Sin embargo, no sólo esto. Puesto que un libro es una cosa en el mundo, del mundo, que hace mundo. Una cosa que tengo entre mis manos, que observo, y que habilita un proceso semiótico específico. De eso se trata todo esto, encontrarse con libros que nos producen algo. Ese algo para mí es una forma de la felicidad. Ese algo para mí es una forma del pensamiento. Ese algo es la forma de un mundo: una cosa cuya emergencia permite un desplazamiento de ciertos hábitos.

Siempre me gustó el modo en el que comienza el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad* de Foucault. Es ese momento en que tiene que dar cuenta de un cambio de ruta, de un cierto giro imprevisto en su pensamiento. Ahí dice Foucault que el motivo de este giro es simplemente la curiosidad, no aquella que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. Luego agrega que hay momentos en la vida en que es indispensable saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve. Son algunas líneas de Foucault, un párrafo, pero que alojan en sí mismas una teoría de la lectura y un modo de comprender el trabajo teórico. No es poco. Poder distanciarse de uno mismo, pensar distinto, no asimilar todo a lo ya sabido. Kohn para mí es el nombre, entre otros y otras, de esa distancia. Una distancia que es el nombre de una curiosidad. Puede ser poco. Pero, al fin y al cabo, creo que es el modo de sentirse todavía atrapado en la semiosis de la vida.