


Políticas de la diferencia Politics of Difference

Emmanuel Biset

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Correo electrónico: biseticos@gmail.com

 ORCID: 0000-0003-0149-5175



Resumen: *El objetivo del presente texto es discutir algunas de las principales tesis del libro Extramundandade e sobrenatureza de Marco Antonio Valentim. Me interesa, en primer lugar, avanzar en algunas indicaciones sobre qué supone leer un libro. Una teoría de la lectura que busca desplegar la potencia alojada en el texto. En segundo lugar, me detengo en la tesis general que le da sentido a la propuesta del libro. Por último, analizo las dos partes del libro y sus principales argumentos. El sentido general del escrito es discutir cómo se ponen en juego allí un concepto de política y una concepción de diferencia.*

Palabras clave: *Política, diferencia, transcendental*

Abstract: *The aim of this text is to discuss some of the main theses of the book Extramundandade e sobrenatureza by Marco Antonio Valentim. I am interested, first of all, in advancing some indications about what reading a book entails. A theory of reading that seeks to unfold the potentiality of the text. Secondly, I will dwell on the general thesis that gives meaning to the book's proposal. Finally, I analyse the two parts of the book and its main arguments. The general purpose of the paper is to discuss how a concept of politics and a concept of difference exist there.*

Keywords: *Politics, Difference, Transcendental*

Fecha de recepción del artículo: 06/09/2021 **Fecha de aceptación del artículo:** 08/11/2021

Para citación de este artículo: Biset, Emmanuel (2021). Políticas de diferencia. *Anacronismo e Irrupción* 11 (21), pp. 515-538.

I.

Nunca se sabe del todo qué puede significar leer. La lectura convoca en su misma posibilidad una multiplicidad cuya limitación no es sino un ejercicio de violencia. Existe algo como un murmullo infinito, tramado de palabras y silencios, mientras recorremos una página. Ese rumor opaco nunca termina de esclarecerse (porque en principio convoca el abismo del pliegue de una lectura de la lectura). Sin embargo, ante los diversos textos que uno se enfrenta, algunos producen algo, convocan, interpelan, tocan. Es con estos textos que uno empieza una especie de diálogo interno, a reformular preguntas que a uno lo persiguen según aquello que el texto habilita.

Algo de todo esto me sucedió con el libro de Marco Antonio Valentim titulado *Extramundandade e sobrenatureza*¹. Por eso, intento aquí un ejercicio simple: transcribir las notas, los subrayados, el trabajo de marcas sobre el libro. O mejor: intento escribir para darle forma a las múltiples preguntas que me fueron surgiendo mientras leía. He allí una pequeña teoría de la lectura a desarrollar alguna vez: leer como un preguntar que no se detiene. Transcribo estas preguntas, a su vez, para no detener esas preguntas, para no dejar reposar todavía el libro marcado. Escribir para seguir preguntando, para dar lugar a lo infinito que puede abrir un libro y, con ello, un modo particular de incomodidad.

Estas preguntas, en ese límite impreciso entre lo que propone el libro y los fantasmas que a uno lo persiguen, tiene a su vez dos sentidos. Por un lado, es el lugar de una indagación política, por el vínculo entre modos de trabajar el pensamiento (teorías, filosofías) y modos de implicarse políticamente. No es nunca fácil, ni transparente, el vínculo entre ambas cuestiones. Solo puedo decir, de modo provisorio, que las preguntas surgen porque me atraviesan preocupaciones políticas cercanas a las que el libro plantea. Por otro lado, es esta misma cercanía lo que me lleva a preguntar por la diferencia. Que nunca puede

¹ Valentim, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza*. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2018.

ser un singular por definición: diferencias. Y allí toda la dificultad que una ya extensa tradición de la filosofía contemporánea se ha planteado: ¿cómo pensar diferencialmente la diferencia (o cómo no reducir la diferencia a la unidad de un concepto)? Mi pregunta, uniendo ambos motivos, es la siguiente: ¿cómo se pueden pensar los modos de la diferencia políticamente? ¿Qué se juega en estas políticas de la diferencia?

Propongo aquí, entonces, un recorrido posible por el libro de Valentim para abrir un pregunta. Una lectura posible entre otras. Como un modo de hacer justicia a la interpelación que produce y seguir abriendo las potencias que aloja.

II.

Extramundandade e sobrenatureza comienza con una cita “[...] nuestro mundo está dejando de ser kantiano”². Esta sentencia parece tener tres modalidades: primero, en la cita parece un acontecimiento pasivo, es decir, algo que va sucediendo pero no depende de la agencia humana. Segundo, luego se introduce una referencia a D. Chakrabarty, el problema de la temporalidad, es decir, ese dejar de ser kantiano se remite a la desconexión entre tiempo histórico y tiempo físico desde que los humanos se convirtieron en agentes geológicos.³ Tercero, el problema se remite a lo trascendental y se señala “[...] difícilmente escapa a la evidencia que el pensamiento trascendental opera como un dispositivo de aniquilación ontológica”⁴, y se agrega que el *aislamiento metafísico del hombre moderno* es “*etno-eco-cida*”. Estas tres dimensiones inscriben el motivo general del libro que aparece, también, al cierre de la segunda parte:

De hecho, si la “bestia del clima” hace que “nuestro mundo v[a] dejando de ser kantiano” [...], esto sucede tanto por el catastrófico desorden de las coordenadas espacio-temporales –“un extenso devenir-loco de las cualidades extensivas e intensivas que expresan el sistema biogeofísico de la

² Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo. *¿Hay mundo por venir?* Buenos Aires: Caja Negra, 2019, p. 34.

³ Chakrabarty, Dipesh. “Clima e historia: cuatro tesis” en *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, Nº. 31, 2009, pp. 51-69

⁴ Valentim, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza*, op. cit., 2018.

Tierra” [...] –cuánto en virtud de la cada vez más intensa “permeabilidad” de la conciencia trascendental a las “fuerzas asediantes de un exo-mundo”.⁵

Me interesa comenzar preguntando por esa cita: ¿qué puede significar que un mundo es o va dejando de ser kantiano? Mi pregunta se dirige a cómo es posible circunscribir un mundo desde un nombre propio. Allí se juega, por decirlo de un modo sencillo, la relación entre filosofía y mundo. ¿Cómo es posible pensar esa relación? Esta pregunta se entiende si se recupera cierta tradición, pienso en Hannah Arendt por ejemplo, para la cual una de las marcas de eso llamado occidente filosófico es el estatuto hiperbólico de la filosofía en dos sentidos: por un lado, una filosofía parece constituir un mundo; por el otro, una transformación filosófica produce un cambio en el mundo.⁶ Algo como si: refutando a Kant se produjera una transformación, ya se habitara en otro mundo. Habría allí una paradoja: la misma refutación de la tradición occidental repite el gesto propio, la misma “forma”, que supone que una transformación de índole filosófica produce cambios en el mundo. (Para cierta tradición este sería el gesto “idealista” por antonomasia, es decir, no solo la constitución autónoma de una filosofía respecto del mundo, su solipsismo constitutivo, sino ubicarla como agente de transformaciones de modo unidireccional) ¿Cómo pensar, no en términos de contenido, sino en el mismo modo de operación teórica, otra relación entre filosofía y mundo? O si se quiere: ¿en qué sentido una crítica del pensamiento trascendental puede abrir a un mundo no *etno-eco-cida*?

Ese mundo kantiano parece definirse, *primero*, por un problema de “escala”, entre tiempo histórico y tiempo físico; *segundo*, por la misma definición de lo trascendental. Esto permite avanzar en una segunda cuestión: ¿se trata de un

⁵*Ibid.*, p. 261.

⁶ Esto es precisamente lo que va a cuestionar Arendt: “Después de Hegel, los intentos de los grandes pensadores por apartarse de los esquemas de pensamiento que habían regido en Occidente durante más de dos mil años pueden haber sido un presagio de este hecho y, por cierto, contribuyen a esclarecerlo, pero no lo *ocasionaron*. [...] Considerar que los pensadores de la época moderna, en especial los que en el siglo XX se rebelaron contra la tradición, fueron responsables de la estructura y las condiciones del siglo XX es injusto y, aún más, peligroso”. Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996, p. 34. [Cursiva mía]

problema de lo trascendental *como tal* o de la formulación kantiana de lo trascendental? La crítica de lo trascendental más que a su estatuto parece dirigirse a su configuración solipsista, a la aniquilación del mundo inscripta en su configuración de Kant a Husserl⁷. ¿El problema sería el estatuto solipsista de lo trascendental? La cuestión es pensar si existe una relación necesaria entre lo trascendental y el solipsismo. Esta pregunta tiene sentido en tanto una cierta tradición ha intentado pensar un trascendental intersubjetivo. Para dar una referencia en la misma tradición trabajada en el libro, en el recordado Coloquio de Royaumont sobre fenomenología se llega a hablar de un “campo trascendental sin sujeto”⁸. En todo caso: ¿qué es lo problemático de la filosofía trascendental? ¿Su referencia a una conciencia, su referencia a un sí mismo, su definición de tiempo y espacio en términos excesivamente humanos?

Esto mismo aparece en diversas instancias del libro, como si se pudiera señalar, una cierta tensión entre: por un lado, *una crítica de lo trascendental*, puesto que se encuentra allí el núcleo de una filosofía (a veces calificada de “discurso filosófico moderno”, a veces calificada como “occidental”). Esta crítica que aparece a lo largo del libro, al final se remite a Goddard y se refiere la “actitud trascendental” de los blancos y se señala la complicidad entre trascendentalismo y capitalismo (entre apercepción trascendental y deseo de propiedad):

⁷ Vale recordar que una tradición externa a la trabajada aquí, pienso en nombres como K.O. Apel y J. Habermas, precisamente va a criticar el solipsismo de esta herencia kantiana para dar lugar a un a priori intersubjetivo. Cf. Apel, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985 y Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1981.

⁸ Es la pregunta que formula J. Hyppolite: “¿Esta ambigüedad no desemboca en la posibilidad de concebir un campo trascendental sin sujeto? ¿Es posible admitir la noción de un campo trascendental en donde aparecerían las condiciones de la subjetividad, y donde el sujeto sería constituido a partir del campo trascendental?”. Hyppolite, Jean. “Intervention”, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* (23 al 30 de abril 1957). Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 282. Vale destacar que campo trascendental sin sujeto no es lo mismo que intersubjetivo: puesto que es necesario analizar si el concepto de intersubjetividad no es una reinención del sujeto.

De hecho, en el libro de Kopenawa, la complicidad entre el trascendentalismo (“soñar solo con uno mismo”) y el capitalismo (“deseo de mercancías”) es central, como si la apercepción trascendental, que convierte el mundo en un objeto, estuviera fundamentalmente condicionada por el deseo de propiedad, y todo objeto de apropiación (incluido el de conocimiento) constituyera una modalidad de la forma de mercancía.⁹

En nota al pie, esta actitud trascendental no sería aquella propia de una tradición que va de Kant a Heidegger, sino que se remite incluso hasta Platón:

¿Qué es lo que los grandes creadores de filosofías Platón, Descartes, Kant, y el Cristo de los filósofos, Spinoza (y sus apóstoles) – para retomar la lista ejemplar que dan de ellos Gilles Deleuze y Félix Guattari en ¿Qué es la filosofía? – tienen que ver con los mineros que asesinan los Indígenas de la selva Amazónica? [...] Aún un asunto de apropiación y acumulación de objetos, de palabras, de marcas, brillantes y subsistentes, de capitalización de todo lo que hará pensar en ellos. Una introspección, un inventario feroz, acaparando todo lo que concierne a sí mismos. Impactando, cavan, contaminando la tierra como lo hace de su propia nada, para extraer un brillo de la tierra. *Un trascendentalismo grosero, pero tan eficaz como el de los hombres de letras, es decir, parcialmente ilusorio: incluso un interés para sí mismo*”.¹⁰

Por otro lado, una cierta redefinición de lo trascendental, o defensa, puesto que se recupera en la segunda parte un “dispositivo trascendental” opuesto a la forma-Sujeto: el principio constitutivo de cada perspectiva es la “relación-otro”, el Otro como *a priori*. Incluso se afirma que la antropomorfía adquiere en el pensamiento amerindio un estatuto verdaderamente trascendental: “Privada de toda sustancia antropocéntrica, la antropomorfía poseería, en el pensamiento amerindio, un estatus verdaderamente *trascendental* –que admite ser problematizada en vista tanto de la etnografía como del propio discurso indígena”¹¹.

¿Crítica y/o redefinición de lo trascendental?

⁹ Valentim, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza*, op. cit., p. 282. La referencia a D. Kopenawa es central a lo largo de todo el libro. Incluso, en cierta lectura, podría pensarse el recorrido como un contrapunto entre Heidegger y Kopenawa. El libro central recuperado es Kopenawa, Davi y Albert, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

¹⁰ Goddard, Jean-Christophe. “Notas sobre A queda do céu de Davi Kopenawa y Bruce Albert por un lector blanco”, *ClimaCom Cultura Científica*, Año 3 - N. 5 / Abril de 2016, p. 79. Cursivas de M.A. Valentim

¹¹ Valentim, Marco Antonio, *Extramundandade e sobrenatureza*, op. cit., p. 193.

III.

La primera parte del libro, “Animales: humanos”, puede ser leída como un trabajo crítico sobre la obra de Martin Heidegger. En este sentido, Valentim trabaja sobre múltiples dimensiones en las cuales el proyecto de una “ontología fundamental” termina por fijar un nosotros privilegiado. Sea el concepto de mundo, el de historia, el de *Dasein*, el de época, etc., en cada uno de estos casos se muestra el carácter restrictivo del proyecto de una ontología fundamental. De hecho, posiblemente contra Heidegger, el subtítulo del libro es “Ensayos de ontología infundamental”. En esta parte se avanza en una crítica a la ontología fundamental heideggeriana en tanto la prioridad del *Dasein* en la formulación de la pregunta por el ser termina por excluir a lo no-humano, a lo no-histórico, a lo no-mundano. *Humano, historia, mundo* resultan entonces categorías restrictivas. Una restricción que debe ser leída en un doble sentido: la ontología no sería ya general, sino que estaría restringida a un ente particular, o si se quiere las determinaciones de un ente particular serían establecidas como definición de ontología general; al mismo tiempo, esto produce una cierta jerarquía excluyente, al ubicar en la ontología fundamental una humanidad determinada que serían aquella que tiene mundo e historia se produce una subordinación y exclusión de lo que la excede. Esto no solo permite señalar que existe un “humanismo” subrepticio en Heidegger, sino que existiría un esquema moderno hiperbólico, esto es, ya no la medida de la objetividad se basa en la certeza del sujeto, sino que lo no-humano (que exceda la categoría de objeto) es reconducido a una esfera de sentido *propiamente* humana. Algunas citas indicativas de la lectura de Valentim:

Sin embargo, la crítica heideggeriana no deja de expresar un decisivo sesgo “humanista”, que se manifiesta sobre todo en relación con lo que percibe como no humano. A través de la degradación ontológica de la no-humanidad, esta crítica está inequívocamente dirigida a favorecer la esencia del hombre.¹²

¹²*Ibid.*, p. 60.

Sin duda, la propia *Seinsfrage* tendría que quedar en suspenso por un pensamiento que experimentaba como problemático lo que, según Heidegger, “nadie niega”: el antropocentrismo del concepto ontológico de la historia. Contra la privación reductora de lo no humano ("sin mundo", "pobre de mundo"), esta suspensión implicaría conferir un sentido completamente diferente, un verdadero sentido de la alteridad, a todo lo que, en el discurso sobre el ser, se rebaja al nivel de la imposibilidad ontológica, para actuar como adversario de la constitución del sentido en general (*widersinnig*). Solo entonces se abriría la posibilidad de una inversión de la historia como la formación del mundo humano frente a otros mundos, de los cuales el hombre, existiendo a la vista de sí mismo, nunca podría ser un formador.¹³

La limitación de la ontología al mundo concebido existencialmente explicaría no solo el predominio del mundo sobre la naturaleza, sino también la necesaria omisión de todo posible elemento extramundano en el debate sobre la constitución (y, eventualmente, la desagregación) de las estructuras y fenómenos existenciales.¹⁴

Estas citas permiten avanzar en una lectura sobre la crítica del proyecto heideggeriano del siguiente modo: de un lado, se puede apostar por una radicalización del proyecto heideggeriano, es decir, al señalar que el sentido general del ser al cual arriba sigue contaminado por una serie de marcas ópticas, resulta necesario dar un paso más hacia un sentido de ser no excluyente: un sentido de ser que comprenda lo humano y lo no-humano, lo mundano y lo extramundano, etc. (Habría que ver si este no es precisamente el camino de Heidegger entre los textos temprano y tardíos, es decir, si precisamente no existe una apertura a lo extramundano y una crítica a la prioridad del *Dasein* en los textos tardíos). En este caso el problema no es del proyecto heideggeriano, sino de las limitaciones en su realización. De otro lado, se puede señalar que se trata de una cuestión irreductible, es decir, debido a que no es posible un acceso inmediato al sentido del ser en general, siempre es necesario utilizar metáforas ópticas. En tal caso, cualquier indagación sobre el sentido del ser en general se encuentra *contaminado* por metáforas ópticas, y así, existe una “disimulación originaria” que

¹³*Ibid.*, p. 62.

¹⁴*Ibid.*, p. 47.

imposibilita ese acceso.¹⁵ Esto es, el sentido del ser en general es aquello que se escapa al mismo tiempo que se muestra. En este caso el problema tampoco es del proyecto heideggeriano, sino de toda ontología.

Este es un problema que aparece en una extensa tradición de discusión sobre Heidegger. Desde los textos de Lévinas, donde se crítica la ontología como una “política de la violencia”, hasta Derrida que muestra cómo existe un humanismo en Heidegger al trabajar sobre un nosotros que privilegia la “proximidad” entre ser y *Dasein*.¹⁶ Ello, va a señalar Derrida, se encuentra en el privilegio de la referencia a la “propiedad”, a lo “propio” del hombre, y en el consecuente uso de ciertas metáforas como la “casa del ser”. Problema de la apropiación también señalado por Valentin. Existen, en cualquier caso, diferentes estrategias políticas de lectura: reconducir el proyecto heideggeriano hacia una ontología aún más amplia que incluya lo humano y lo no-humano, lo mundano y lo extra-mundano, quizás una ontología de la multiplicidad; reconducir el proyecto heideggeriano a su límite para pensar la alteridad, una filosofía de la mismidad que puede ser excedida por una metafísica de la alteridad; reconducir el proyecto heideggeriano hacia sus tensiones internas, hacia la disimulación originaria de cualquier indagación ontológica, y por ende, a una estrategia de contaminación inmanente a su textualidad.

En el marco de estas posibles lecturas, me interesa detenerme, en primer lugar, en la categoría de “ontología”. Donde es posible comenzar señalando una paradoja: si el libro abre al pensamiento de otra ontología, una ontología infundamental, la misma noción de ontología, por lo menos en la tradición heideggeriana que recupera el libro, no es sino una redefinición de lo

¹⁵ Esta tesis se encuentra en Derrida, Jacques. *Heidegger: la cuestión de l'Etre et l'Histoire* (1964-1965). Paris: Galilée, 2013 y Derrida, Jacques. “Violencia y metafísica”. *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos, 1989.

¹⁶Cf. Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1999 y Derrida, Jacques. “Los fines del hombre”, *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989.

trascendental¹⁷. La cuestión allí es si es posible destituir una filosofía trascendental en una ontología. Esto es: ¿El mismo concepto de “ontología” no es, por definición, una reconstrucción de lo trascendental? Desde allí se abren otras preguntas: ¿Dónde ubicar el problema del proyecto heideggeriano? ¿En la misma formulación de una ontología? ¿En el carácter “fundamental” de su ontología? ¿En la determinación que adquiere su ontología? Parece ser, en el recorrido propuesto, que el problema se encuentra en cómo una serie de exclusiones definen el proyecto de una ontología fundamental: aquello que no tiene historia, aquello que no es humano, aquello que no es mundano, etc. Sin embargo, desde el mismo subtítulo del libro, se sostiene la necesidad de una “ontología”. El problema, entonces, no sería la ontología como tal sino su carácter restrictivo en Heidegger. (No se reivindica, entonces, una metafísica como en Lévinas o Viveiros de Castro, sino una ontología). Ahora bien, existen una serie de complicaciones con el término ontología: por un lado, si la ontología se redefine no para pensar la diferencia ontológica sino la diferenciación entre ontologías, por definición incluye también una ontología fundamental, en tal caso el perspectivismo parece constituirse como una meta-ontología, esto es, que comprende la multiplicidad de ontologías; por otro lado, se utiliza a veces la expresión contra-ontología, pues el problema sería la ontología como tal en tanto, de modo irreductible, invento occidental. En este caso es un límite externo, sería otra cosa que ontología, puesto que atribuir una ontología a un pueblo indígena sería la mayor de las violencias, en tanto remitir su pensamiento a la pregunta por el ser (huella fundamental de la tradición occidental). ¿Ontología infundamental, meta-ontología, contra-ontología? ¿Es posible pensar una multiplicidad de ontologías infundamentales?

¹⁷ En uno de los libros citados a lo largo de la primera parte, Heidegger señala que el método de la ontología no es sino una vuelta sobre el a priori: «A priori quiere decir, pues, lo que hace posible el ente en cuanto ente, en lo que es y en el cómo es”. Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Curso de Marburgo 1927). Madrid: Trotta, 2000, p. 385. Cf. Marion, Jean-Luc. *Reducción y donación*, Buenos Aires: Prometeo, 2011.

En segundo lugar, sobre la categoría de “fundamento”. Si se acepta el proyecto de una ontología, entonces el problema estaría en el carácter fundamental que asume privilegiando un cierto “nosotros” (humano, histórico, mundano). En la segunda parte se señala “un vínculo estrecho y esencial entre fundamentalidad y antropogénesis en la constitución del discurso filosófico occidental”¹⁸. Un cierto solipsismo, narcisismo, como se indica en el mismo texto. Sin embargo, allí parecen obliterarse dos cuestiones: por un lado, el carácter relacional del *a priori* heideggeriano: ¿no se pone en tensión el solipsismo con el ser-con? ¿En qué sentido hay solipsismo en Heidegger cuando precisamente es su crítica al proyecto moderno? ¿No es el ser-con precisamente la categoría que permite abrir hacia una ontología relacional que exceda el solipsismo moderno?¹⁹ Por otro lado, la noción de “fundamento” parece pensarse en cierta continuidad. La pregunta sería: ¿no es precisamente el proyecto heideggeriano el de una ontología infundamental? ¿El abismo [Abgrund] heideggeriano no es precisamente el lugar de lo infundamental?²⁰ Esta misma cuestión podría plantearse del siguiente modo: ¿hasta qué punto es el mismo discurso heideggeriano aquel que permite abrir hacia su más allá: crítica del humanismo, dejar ser al ser, abismo, etc.? De hecho, en la segunda parte se escribe: “tal ontología debe poder exhibir por lo menos dos trazos principales: la afirmación del descentramiento radical de la humanidad y la recusación previa de la fundamentalidad”²¹. ¿Esta cita no puede leerse como una “descripción” del proyecto heideggeriano?

¹⁸ Valentim, Marco Antonio, *Extramundandade e sobrenatureza*, op. cit., p. 153.

¹⁹ Esta es la lectura que ha propuesto una tradición contemporánea que redefine el concepto de “comunidad”. Si bien realizando una lectura crítica de Heidegger, autores como Nancy o Blanchot, han propuesto una noción de comunidad desde el ser-con. Cf. Nancy, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Arcis, 2000; Blanchot, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena, 1999 y Esposito, Roberto. *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

²⁰ Esta es precisamente la lectura de R. Schürmann que define el proyecto heideggeriano como anárquico. Cf. Schürmann, Reiner. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, Paris: Diaphanes, 2013 y Biset, Emmanuel. “Contra la diferencia política”, *Pensamento Plural*, 4 (7) 1-2.

²¹ Valentim, Marco Antonio, *Extramundandade e sobrenatureza*, op. cit., p. 165.

Aquí quisiera plantear dos cuestiones suplementarias. La primera sería del siguiente orden: ¿qué estatuto tienen la diferencia entre lo humano y lo no-humano, entre lo histórico y lo no-histórico, entre lo mundano y lo extramundano? Si son diferencias de orden empírico, digamos del orden de lo ente, no pueden sino reconducir a un olvido del ser. O mejor, en tal caso, al olvidar la pregunta por el ser, o por la diferencia entre ser y ente, se los reconduce a un sentido dado de ser: lo otro como presencia. Un *empirismo de la alteridad*. Si son diferencias de orden ontológico, no pueden ser sino una reconsideración de lo trascendental, es decir, la ontología fundamental es también una filosofía trascendental. Ahora bien, ¿cómo es posible plantear la diferencia entre mundano y extramundano? ¿Cuáles son las condiciones para la formulación de esta pregunta? En todo caso, allí parecen existir por lo menos dos posibilidades: o son preguntas de orden ontológico o exceden lo ontológico. Ontología y contra-ontología. Pero entonces: ¿cuál es el estatuto de un discurso que diferencia entre ontologías? ¿O qué diferencia entre ontología y contra-ontología? Esta pregunta parece reconducir a dos lugares: primero, a la pregunta ya platónica sobre un más allá del ser (*epekeina tes ousias*), que será reformulada contemporáneamente de múltiples maneras²²; segundo, aun así lo que aparece allí es una diferencia, diferencia entre ser y no-ser, ser y más-allá-de-ser, y por ende parece reconducir a aquel Heidegger que sostiene la prioridad de la *diferencia*.

²² Una corriente central del pensamiento político de izquierda heredero de Althusser inscribe la pregunta ontológica en la política, o mejor, modulan esta pregunta sobre la posibilidad de exceder la ontología misma. A. Badiou, J. Rancière y E. Balibar en nociones como ser y acontecimiento, partición de lo sensible o ser y mal-ser, cómo el orden del ser encuentra siempre un exceso. Incluso más, es precisamente ese exceso el lugar por excelencia de la política, sea el acontecimiento, sea aquello que no cuenta, sea el malestar del sujeto. Como he intentado señalar, no es sino esta la pregunta que modula una ontología política: las condiciones cuasi-trascendentales que hacen que algo sea (y por ende algo no sea) y cómo sea. He allí una partición, una diferencia, o mejor, el pólemos irreductible de la misma diferencia ontológica. Cf. A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999; J. Rancière, *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996 y E. Balibar, *Ciudadano-Sujeto*, 2 Tomos, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

Esto mismo puede ser formulado del siguiente modo: si se establece la crítica de la ontología fundamental desde una alteridad empírica calificada según ciertas dicotomías: aquellos pueblos sin historia, no-humanos, extramundanos, etc., parece producirse no solo una obliteración de la diferencia ontológica, en tanto serían diferencias de orden óntico, sino reconducir a cierto pensamiento del *afuera puro*. Con un problema: se totaliza una mismidad bajo calificativos como humanismo, historia, mundaneidad y se ubica por fuera una alteridad incontaminada calificada como no-humana, a-histórica, extramundana. Esto es, se reintroduce un pensamiento dicotómico que supone, ante todo, un concepto de “límite indivisible”, un solo límite posible entre dos dimensiones. Este gesto supone, *a priori*, la eliminación de la diferencia, es decir, es la totalización de un campo lo que permite precisar su afuera. Y por ello mismo la cuestión es: ¿la violencia se encuentra en negar una ontología a pueblos extramundanos o en atribuirle una ontología humanista?

En estas cuestiones se juega la misma posibilidad de un pensamiento sobre aquello que se considera extranjero a un cierto modo de construir pensamiento. Viejo problema de la *traducción*. Lo que puede derivar en dos cuestiones: ¿qué supone plantear la diferencia en términos ontológicos? ¿Cómo inscribir aquí el problema del lenguaje? En el primer sentido se puede ubicar el giro ontológico de la antropología contemporánea (*ontological turn*)²³. Que se asume en muchos casos como una radicalización conceptual del trabajo con la alteridad. De todos modos, en el mismo acento en la ontología parece darse un salto, es decir, no aparece la cuestión por las *condiciones* para formular la pregunta ontológica. O mejor, se asume como método una especie de comparativismo ontológico, pero sin detenerse en ¿qué significa y cómo es posible formular la pregunta ontológica? En el segundo sentido, la cuestión es cómo trabajar en el mismo lenguaje de la tradición su exceso, esto es, en una lectura que comprende autores como

²³ Holbraad, Martin y Pedersen, Morten Axel. *The ontological turn*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Heidegger, Deleuze o Viveiros de Castro. Y en este sentido: ¿con qué noción de lenguaje se trabaja?

IV.

La segunda parte del libro, “Espíritus: espectros”, puede leerse como el lugar de la formulación de una apuesta afirmativa. Apuesta que comienza precisamente con una crítica al discurso filosófico y sus límites. La propuesta se encuentra en formular una ontología infundamental como crítica al Uno, y así proliferación entre múltiples modos de ser no ordenados por una jerarquía categorial: “Es el pensamiento del «no-Uno», es decir, la relación entre los múltiples modos de ser mientras se resiste a ser entendido bajo un solo concepto, refractario al ordenamiento jerárquico”²⁴. Una multiplicación por substracción al Uno está habilitada, ante todo, por el concepto de sobrenatural: el encuentro sobrenatural es lo que explicita la alteración ontológica entre humanos y no-humanos. La ontología como una política cósmica entre pueblos humanos y no humanos, la figura de un devenir entre múltiples e inconmensurables humanidades. Escribe Valentim:

Es como decir que, en este otro mundo, la diferencia ontológica no corresponde a la distinción entre ser y entidad, desplegada exclusivamente en el ser humano como lugar de ser, sino a la diferenciación entre ontologíasS como puntos de vista humanos y no humanos, sujetos a la alteración de su significado a través de la relación centrífuga y transformadora que mantienen entre sí [...] Así, en lugar de la unidad de un concepto original de ser, que implica el aislamiento metafísico de la humanidad, otro concepto, “infundado” y “menor” [...] para pensar en la dinámica sobrenatural del cambio ontológico entre humanos y no humanos.²⁵

Esta formulación se asienta en una paradoja: la combinación de una ontología dualista de oposición y una ontología de la multiplicidad. La posibilidad de formular una ontología infundamental, con la recuperación del perspectivismo amerindio, constituye a la filosofía occidental en un discurso unívoco, totalizado, es decir, se le niega a la misma tradición filosófica su carácter múltiple al

²⁴ Valentim, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza*, op. cit., p. 173.

²⁵ *Ibid.*, pp. 179-180.

constituirla como una totalidad articulada en torno al Uno. En este sentido, es la misma operación de lectura la que estabiliza un Uno, una unidad: la misma formulación de sociedades, u ontologías, contra el Uno, terminan por oposición constituyendo un Uno al cual se oponen: las sociedad u ontologías ordenadas por categorías jerárquicas. Se trata de una operación de lectura que precisamente *instituye* la categoría de Occidente (siempre en singular, siempre Uno) para oponer a él una alteridad entendida como multiplicidad. Pero la multiplicidad no tiene entonces un carácter metaontológico, sino que es una ontología particular (y en tanto tal niega la multiplicidad). Como si se reconstituyera un dualismo entre ontologías fundamentales antropocéntricas y ontologías infundamentales antropomórficas, pero en tal caso, el Uno es un *operador de totalización* (o *unificación*) de cada extremo de la oposición.

Esto adquiere particular relevancia al atender a la posibilidad o imposibilidad de algo como la “filosofía”. Nuevamente parece conjugarse en singular. Un singular al que se le opone otros modos de pensamiento, otras antropologías, otras ontologías. Pero he aquí que eso supone, precisamente, una estrategia de singularización que refuerza la noción de linealidad única de la filosofía occidental. Al mismo tiempo, abre la pregunta por el estatuto de un texto atravesado por filosofemas. De hecho, el libro no puede sino convocar toda una serie de categorías (y autores) centrales para la tradición, desde “ontología” a “*anthropos*”, desde “fundamento” a “mundo”, etc. Esto implica que no puede hablar una lengua extrafilosófica: no hay lengua de un afuera puro (ni siquiera sería pensable en tal sentido algo como un libro), sino un modo de tensar el discurso filosófico según aquello que aparece excluido: lo extramundano y lo sobrenatural. ¿En tanto operación de lectura aloja lo sobrenatural? ¿Es un libro extramundano? He aquí una clave, puesto que, si bien la oposición entre forma y contenido no es sino otro dualismo de la tradición, la pregunta es cómo no reproducir en la misma operación aquello que busca cuestionarse. ¿La

traducción, en un libro teórico, de lo sobrenatural puede ser otra cosa que una domesticación?

En la oposición entre dos cosmologías antagónicas, antropocentrismo vs. antropomorfismo, adquiere un lugar central la categoría de metamorfosis: el origen metamórfico del antropomorfismo en general.²⁶ Esta metamorfosis permite la crítica sobrenatural de la cultura y la crítica cultural de lo sobrenatural. Donde la singularidad en la América indígena estaría en un doble movimiento, es decir, no siempre un movimiento que va de lo viviente a lo humano. Este movimiento no es solo un dualismo entre humano y no humano, puesto que la oposición humano / no-humano es también inmanente a cada humano: “en la ciudad policial la condición humana se define por la trascendencia en relación con los polos negativos de la no-humanidad (animales, cosas) y la subhumanidad (salvajes, esclavos), en la selva, la humanidad sería una condición inmanente, eminentemente transitoria (espíritus animales, humanos-monstruos)”²⁷. Una cuestión entonces sería esta: ¿qué sería una *operación de lectura* como metamorfosis? Puesto que precisamente allí se trabaja sobre la multiplicidad y el devenir de la forma: entre lo pluriforme y lo informe. ¿Pero

²⁶ Esta división entre dos ontologías que no se pueden componer que plantea el problema del límite entre ambas, es precisamente el lugar donde se plantea el problema de la diferencia. Esto aparece también en Viveiros de Castro. En el sexto capítulo de *Metafísicas caníbales* se recupera una afirmación de Zourabichvili sobre la filosofía de Deleuze para definir la diferencia: “La idea más profunda de Deleuze es esta: que la diferencia es también comunicación, contagio de heterogéneos; en otros términos, que una divergencia nunca estalla sin contaminación recíproca de los puntos de vista”. Zourabichvili, François en Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales*, Buenos Aires: Katz, 2010, p. 106. (La cita surge del texto de Zourabichvili “Deleuze. Une philosophie de l'événement”). Recupero esta afirmación porque se utilizan allí una serie de expresiones –*contagio, contaminación, comunicación*– que llevan a preguntar por el estatuto del límite o la frontera en la misma diferencia. Me refiero a la posibilidad de delimitar o circunscribir, a establecer un solo límite indivisible, entre multiculturalismo y multinaturalismo. ¿Hay espacio para pensar aquí la diferencia como contaminación? ¿Contaminación de lenguajes, de cosmologías, de perspectivas? ¿Cómo entender, en los términos citados, la “contaminación recíproca de puntos de vista”? ¿Cómo pensar desde allí la afirmación de la “incomposibilidad” de multiculturalismo y multinaturalismo? O mejor: ¿Cómo hacer para que la diferencia no reintroduzca una figura de la alteridad como absoluto incontaminado? Quizás esto adquiera toda su materialidad en la expresión «autodeterminación ontológica» ¿Existe tal cosa? ¿No es precisamente el canibalismo, o el multinaturalismo, un trabajo sobre la heterodeterminación ontológica?

²⁷ Valentim, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza*, op. cit., p. 25.

entonces, esto no implica una redefinición de la misma lectura y por ende una metamorfosis donde prolifere el carácter proteico de eso llamado Occidente (lo monstruoso)?

V.

Si el libro no es sino una discusión que abre a otra definición de ontología, o si se quiere, una discusión inmanente a la misma tradición filosófica, tiene un eminente carácter político. De hecho, en un pasaje que sintetiza en cierta medida el propósito del libro se señala:

la apercepción oswaldiana puede servir de guía para la proposición de una doble hipótesis interpretativa sobre los límites extremos de un paradigma máximo de la onto-antropo-logía occidental: i) la *ontología fundamental presupone, como primera condición de posibilidad, la obliteración de la sobrenaturalidad como poder contra-existencial, oponente a la “formación del mundo”*; ii) *desde un punto de vista extramundano, la comprensión ontológica se manifiesta como sobrenatural, configurando, como “época del ser”, una cierta situación cosmopolítica*. Después de todo, el extramundo no es más que lo que queda, casi nulo, de la neutralización de lo sobrenatural operada por el dispositivo ontológico-fundamental, poco-antropofágico, del sentido propio.²⁸

La primera anotación que me parece relevante trazar es por la relación entre ontología y política. No en el sentido del carácter político de una ontología, sino de la suposición de una “lógica de la derivación” en el carácter etnocida de la ontología. ¿En qué medida es posible calificar a una investigación ontológica de etnocida? ¿Y en qué medida es posible derivar una política de esta calificación? O dicho de modo inverso: ¿es que una transformación, o discusión, a nivel ontológico produce cambios políticos? O si se quiere: ¿calificar a una ontología como etnocida no es reconducirla a un nivel óntico, esto es, reconducir al olvido

²⁸ *Ibid.*, p. 186. La referencia a Oswald de Andrade resulta central en el libro para pensar una contra-filosofía desde la antropofagia: “Aún no se ha escrito una historia contrafilosófica de la filosofía, en la que se invite a otros pueblos, distintos de los humanos, a decidir los destinos y virtualidades del espíritu europeo –una historiografía y, sobre todo, una filosofía orientada con el propósito de la «descolonización infinita del pensamiento» (Viveiros de Castro). Al revisar la historia de la filosofía occidental a partir de la diferencia entre los «hemisferios antagónicos» del mesianismo y la antropofagia, la tesis académica de Oswald de Andrade [...] sigue siendo, junto con la «novela-idea» de Leminski, un paradigma jamás abordado por la conciencia filosófica de la Francia antártica”. Valentim, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza*, op. cit., p. 188.

de la diferencia ontológica? Y esto, ante todo, porque calificaciones como “dominación” no hacen sino reconducir el ser al carácter de un ente privilegiado. Todo esto no es sino una indagación sobre el carácter de lo trascendental y su relación con lo empírico. O mejor, el problema puede ser que en el mismo socavamiento de lo trascendental, esto es, mostrando cómo existen allí una serie de marcas jerárquicas, se pretenda derivar una política. Y allí entonces se introduce una “esquema de derivación” entre supuestos ontológicos y prácticas políticas que no es sino un esquema metafísico

El carácter político del libro aparece desde el prólogo donde se utiliza la categoría de sobrenaturaleza para pensar la “guerra ontológica de mundos” y se habla de una agencia político-cósmica. Recuperando una cita de Viveiros de Castro se subraya lo sobrenatural como una “experiencia propiamente política” de combate entre puntos de vista. Allí existe un doble movimiento que también se encuentra en el concepto de “cosmopolítica”: señalar algo como *propiamente* político y al mismo tiempo redefinir eso político excediendo su definición humana. ¿Por qué usar allí el término “propiamente”? Allí aparecen dos dificultades.

En primer lugar, la disputa política por el mismo sentido del concepto de política. Con ello, cuando se afirma que algo es propiamente político parece reivindicarse que a algo previamente excluido se le otorga un carácter político. Sin embargo, aparece allí el problema de la extensión, esto es, política adquiere tal extensión en su significado que deja de ser posible circunscribir un sentido específico. O, en términos opuestos, la posibilidad de algo no-político parece excluirse *a priori*. De hecho, Viveiros de Castro señala que su posición radicaliza la afirmación de que “todo es político”²⁹. Este modo de pensar lo político, paradójicamente, en cierto sentido lo estabiliza. Puesto que si todo es político ya no es posible pensar en términos de procesos de politización y/o despolitización.

²⁹ Una crítica, posiblemente en cercanía a cierta tradición lacaniana, de la expresión “todo es político” la esboza Jean-Luc Nancy en Nancy, Jean-Luc. “¿Todo es político? (Simple nota)”. *Actuel Marx*, Tesis 11, 2001.

Ya todo es *a priori* político. Al mismo tiempo, esta extensión de política al cosmos vuelve en cierto sentido redundante el sintagma “ontología política”, puesto que si todo es político, política y ontología se convierten en sinónimos. Política no le agrega nada al término ontología. En el texto que dedican a esta cuestión Viveiros de Castro, Holbraad y Pedersen³⁰, donde oponen un uso filosófico, uno sociológico y uno antropológico, política se remite a la posibilidad (“variedad de potenciales acerca de *cómo las cosas podrían ser*”³¹), pero posibilidad no es sino un modo de pensar una ontología como devenir. En tal sentido, parece surgir un problema: la misma extensión del concepto de política vuelve imposible no solo circunscribir su sentido, sino darle especificidad a la lucha política.

En segundo lugar, es posible introducir la discusión inmanente a la equivocidad del mismo concepto de política. Si es posible oponer diferentes sentidos de ontología, por ejemplo entre ontología fundamental y ontología infundamental, lo mismo sucede con el concepto de política. En la filosofía política del siglo XX, desde Carl Schmitt por lo menos, existe una extensa tradición que ha discutido la posibilidad de circunscribir un concepto de lo político. Una búsqueda de definición que se ha encontrado una y otra vez con el problema de la diseminación de lo político: lo político siempre excediendo aquel campo al que se lo quiere circunscribir. En esta discusión, Jacques Derrida en su lectura de Schmitt señala que no existe concepto adecuado de política, o que la política es constitutivamente inadecuada a su concepto.³² Esta equivocidad constitutiva hace difícil usar política como un concepto sin más. En este sentido, cuando se afirma que una ontología es política: ¿qué tipo de política? ¿De qué política hablamos? Se trata, en todo caso, de pensar la multiplicidad inherente al mismo concepto de política: siempre políticaS. Y en este sentido: ¿cómo

³⁰ Holbraad, Martin, Pedersen, Morten Axel y Viveiros de Castro, Eduardo. “The Politics of Ontology: Anthropological Positions”. *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*, January 13. <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>

³¹ *Ibid.*

³² Cf. Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998.

contamina la misma tradición política, en sus lenguajes y sus prácticas, la posibilidad de ontologías políticas?

En el libro, como en toda una corriente contemporánea, el concepto de política se aproxima a otro: el de guerra. Las metáforas utilizadas para definir política son belicistas: combate, disputa, etc. El gesto sería mostrar que el conflicto no es inherente a lo humano, a la pluralidad humana, sino un combate entre ontologías. Ese desplazamiento ayuda a pensar dos cosas: de un lado, ¿cómo pensar, o dar lugar, a la equivocidad constitutiva de los sentidos de política?; de otro lado, ¿en qué medida las metáforas de la guerra, del combate, de la disputa, no son definiciones occidentales por excelencia de la política?³³

Esto mismo aparece en uno de los enunciados centrales de Viveiros de Castro recuperado en el libro: no solo tienen un estatuto inconmensurable el multiculturalismo occidental y el multinaturalismo amerindio, sino que son “incomponibles”. El sexto capítulo del libro comienza señalando que existen dos actitudes cosmológicas antagónicas: antropocentrismo occidental y antropomorfismo amerindio. Allí existe una discusión central contra la posibilidad de pensar la “hibridez”, o contaminación entre multiculturalismo y multinaturalismo. Este es, entonces, el conflicto ontológico por antonomasia. Ahora bien, ¿la noción de imposibilidad no remite a una ontología de lo individuado con límites claros y distintos? O mejor, ¿cómo pensar la misma imposibilidad desde el perspectivismo amerindio? Esto lleva a lo siguiente: si existe una equivocidad ontológica constitutiva, si precisamente el chamán es aquel que puede dar lugar a una política inter-especies, o el canibalismo muestra que la perspectiva no es identidad sino condición perspectival, entonces, ¿qué le hace el canibalismo a la noción de guerra? ¿Cómo pensar canibalismo y guerra?

³³ Por este motivo. E. Lévinas opone ética a política, es decir, desde que la ontología occidental conlleva en su seno una relación violenta, o negación del otro, es una política de guerra. Frente a ello, postula una ética de la apertura a la alteridad. Sin embargo, como han señalado diversos autores, esta es una caracterización posiblemente demasiado general, o si se quiere, nuevamente: ¿cómo declinar las semánticas de las guerras, pluralizar sus sentidos?

VI.

El libro cierra con un epílogo que recupera la oposición entre lo frío y lo caliente para pensar el vínculo irreductible entre ontología y política en el antropoceno:

Así pues, si el antropocentrismo constituye la ontología fundamental del antropoceno, el fascismo es su política oficial: la que lo establece y lo acelera, cerrando el mundo “humano” sobre sí mismo mediante la expansión frenética (destrucción exportada) y empujándolo así a su propia destrucción. [...] Lo menos que ya podemos experimentar, de innumerables maneras, es que el Antropoceno da una literalidad hiperbólica al contraste esbozado por Lévi-Strauss entre la filosofía caliente/sociedad fría y la filosofía fría/sociedad caliente. Porque es nada menos que el sentido de la flecha del tiempo que se juega como una cuestión de vida o muerte en el conflicto de tales mundos, a la vez frío y caliente, como configuraciones asimétricas del arreglo intrínseco entre la metafísica y la termodinámica. En resumen, *la divergencia ontológica y el cambio climático constituyen un solo acontecimiento*: dado que el fuego –“dolor, calor, sufrimiento”– actúa como principal mediador entre “ontologías inconmensurables” (Almeida 2014: 22), el clima consiste en el “elemento de sincronización histórico-política de interés para todos los pueblos” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 129).³⁴

Esta síntesis del motivo general del libro comienza en el epílogo con la recuperación de una “alternativa infernal” planteada por Levi-Strauss entre un conocimiento que conduce a la carencia de sentido y una dedicación a los múltiples pueblos que luchan por vivir. Entre el destino irreductiblemente nihilista del conocimiento y una apuesta política por la multiplicidad de pueblos. Para ello, la apuesta central pasa por una invención conceptual “Æntropía”, y allí cómo en la entropía se da una antropía. Allí se muestra cómo el concepto de entropía, incluso pensando en sentidos diversos, puede alojar un concepto lineal de tiempo. O si se quiere, se muestra la paradoja según la cual el mismo concepto de antropoceno como desintegración del sistema biogeofísico de la tierra reinventa la linealidad de la categoría de progreso. Frente a ello, incluso frente a linealidad del apocalipsis, se reivindica la *equivocidad* del tiempo: como contingencia, posibilidad. En este sentido, los fines del mundo no son sino modos de pensar el tiempo o, en cualquier caso: tienen como condición de su formulación un concepto de tiempo. No solo pensar que otro fin del mundo es

³⁴ Valentim, Marco Antonio, *Extramundandade e sobrenatureza*, op. cit., pp. 290-291.

posible (o que siempre hay fines en plural), sino que el fin no es la única posibilidad, puesto que en tal caso se aceptaría un esquema lineal con un único destino posible. ¿Se trata de pensar en pluralidad de tiempos, su multiplicidad, o bien el carácter contingente? ¿La reformulación para por la multiplicidad o por la contingencia? En este mismo apartado se señala que esta contingencia no es una mera pasividad, puesto que se trata de subvertir la Entropía mediante un trabajo de negativo. Expresión hegeliana que es negada automáticamente (sería un antitrabajo)³⁵. ¿Qué puede significar allí “negativo”? Y si se introduce: ¿Cómo se vinculan multiplicidad y negatividad?

Luego de la discusión del tiempo se reintroduce la oposición, ya trabajada como antagonismo entre antropocentrismo y antropomorfismo, desde la oposición entre sociedad frías y calientes de Levi-Strauss.³⁶ Esta oposición permite articular metafísica y termodinamia en tanto alojan modos diversos en la constitución relacional del mundo: un conflicto termodinámico de mundos. Esta oposición permite también comprender la singularidad de la “caída del cielo” esbozada por Kopenawa donde la imposibilidad de pensar un mundo sin gente vuelve extraña la idea de una destrucción total (destrucción todavía dependiente de un esquema lineal y de la oposición humano-natural). La inestabilidad del cielo no lleva necesariamente a su caída. O si se quiere: la misma idea de destrucción total no es sino un modo del antropocentrismo donde lo humano se cierra sobre sí mismo. Ahora bien, nuevamente aparece esta cuestión: la relación entre *oposición* y *multiplicidad*. Esto es, se refiere la divergencia ontológica, u

³⁵ La referencia al “trabajo de lo negativo” redefinida como “trabajo negativo” señala una dificultad mayor: cómo pensar una negatividad que no reconduzca a una tradición dialéctica que negaría la radicalidad de la “diferencia” (argumento desarrollado, ante todo, por Deleuze). El problema es cómo al introducir un trabajo de oposición, una respuesta, no se termina por negar la diferencia afirmativa desde la oposición. En todo caso, me parece importante dejar abierta la pregunta sobre cómo pensar en la diferencia algo como un *pólemos* constitutivo.

³⁶ Habría que pensar si esto no remite a Rousseau como padre de cierta tradición antropológica que en la formulación del estado de naturaleza opone sociedades de calor y de frío. Y en tal sentido: ¿cómo no reconducir la oposición a una romantización inversa? Es decir: donde todo lo afirmativo se ubica en las sociedades indígenas (¿reinención del mito del buen salvaje?). Cf. Derrida, Jacques. “La violencia de la letra: de Lévi-Strauss a Rousseau”, *De la gramatología*. México : Siglo XXI, 1998.

ontologías inconmensurables, y esto no es sino un antagonismo entre dos ontologías. En tal sentido, la oposición entre frío y caliente, no es sino una *reducción de lo múltiple al dos*. Dicho de otro modo: ¿si se acepta una ontología de la multiplicidad en qué sentido son posibles solo dos ontologías antagónicas? ¿Si se trata de posibilidades lógicas no se instituye a una lógica como metadiscurso que delimita posibilidades? Y esto deriva en la cuestión, o la pregunta, entre diferencia y límite (o frontera): hay un momento en que la multiplicidad es reconducida a antagonismo, pero en tal caso es necesario instituir *un* límite entre, una diferencia externa, entre estas ontologías. Esto supone, de un lado, una teoría del límite como unidad indivisible (el Uno se reintroduce en la misma noción de límite); de otro lado, que es posible singularizar una ontología (el Uno es el operador de unidad que totaliza una ontología). ¿Qué consecuencias tendría pensar la diferencia, o la multiplicidad, operando en los límites mismos y en la inmanencia de cada ontología? ¿Cómo se juega, entonces, la diferencia al mismo tiempo como operador de lectura y ontologías? ¿Qué sucede si pluralizamos las categorías propuestas por el libro: extramundandades y sobrenaturalezas?

VII.

Este recorrido de preguntas, de diferencias (distinguir, diferir, polemizar), puede ser reconducido a fin de cuentas a dos preocupaciones. Por un lado, a los modos de pensar la diferencia. Se sabe que existe toda una historia intelectual de los usos de la diferencia por el pensamiento contemporáneo. Incluso, como se sabe, supo ser el concepto que definió a toda una generación de la filosofía francesa. Sin embargo, más allá de cualquier historia intelectual, este ejercicio de lectura no ha sido sino un modo de indagar las potencias todavía alojadas en un pensamiento de la diferencia. Indagar un límite complejo: un pensamiento entre la diferencia ubicada en los modos de existencia (ontología de la multiplicidad) y la diferencia ubicada en los modos de heredar la tradición (teoría de la lectura). Cierta tradición tiende a pensar un hiato entre ambas dimensiones, o si se quiere, un pensamiento de la multiplicidad de ontologías abriría un campo de indagación

en una situación post-textual de la teoría donde la referencia a la tradición no sería un problema principal. Sin embargo, he intentado mediante preguntas formular la dificultad de circunscribir un concepto de diferencia y desde allí establecer una relación con la tradición filosófica. No para proponer una solución, o una superación, sino para mostrar ciertas dificultades. No por casualidad ha aparecido en mis preguntas de modo reiterado el nombre de Derrida, pues creo que en su distancia-cercanía con Deleuze aparecen diversas modulaciones de la diferencia. Diferenciación de la diferencia.

Por otro lado, a modos de la política. A fin cuentas, comparto las preocupaciones y apuestas políticas del libro de Valentim. Desde esa cercanía he escrito estas líneas: sabiendo que la apuesta política sino es la misma es muy cercana. Esta certeza aloja dos o tres modulaciones políticas: la necesidad de construir en común políticas teóricas que comienzan por la lectura atenta de los otros, la necesidad de teorías atravesadas por estas apuestas políticas y la necesidad de compromisos con luchas políticas específicas. Todo esto sin desconocer la diferencia inmanente a la política: diferencia en sí, puesto que hoy más que nunca la extensión de su uso a campos antes excluidos exige un trabajo para modular su significado; diferencia entre instancias de sentido, esto es, asumiendo que nunca la teoría de modo autónomo puede estabilizar un sentido sin atender a los procesos de significación producidos por las instituciones y prácticas políticas, por conceptos políticos de uso público y por las teorías políticas existentes. En todo esto se juegan, estimo, políticas de la diferencia. O, mejor, el modo en que desde una tradición que llamaría provisoriamente de izquierda pueden ser redefinidas políticas de la diferencia en sentidos diversos respecto de los usos políticos más reconocidos (una política de la diferencia remitida a políticas de la identidad).

¿Cuáles son las exigencias teorías y políticas que todavía aloja el concepto de diferencia?