

ARTÍCULOS

ESCENA POSTTEXTUAL DE LA TEORÍA
POST-TEXTUAL SCENE OF THEORY

Emmanuel Biset

Universidad Nacional de Córdoba, CONICET

Profesor en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) e Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Director del Programa de Estudios en Teoría Política del CIECS (UNC y CONICET). Coordinador del Proyecto "Arqueologías del Porvenir". Ha publicado: Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida (2012); El signo y la piedra. Escritos sobre Jacques Derrida (2013) y El ritmo y la distancia (2017). Asimismo ha compilado los libros: Ontologías políticas (2011); Derrida político (2013); Sujeto. Una categoría en disputa (2015); Teoría política. Perspectivas actuales en Argentina (2016); Estado. Perspectivas pos-fundacionales (2017).

Contacto: biseticos@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0149-5175

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

*Postextual**Posthumanismo**Giro lingüístico**Neomaterialismo*

El presente artículo parte de una sugerencia de Claire Colebrook para proponer una cartografía posible a las discusiones actuales en el campo de la teoría. Si bien esta referencia es muy amplia, se busca atender a ciertas discusiones teóricas que exceden disciplinas particulares como la filosofía, la crítica literaria o la antropología. Para desarrollar esta cartografía, en primer lugar, voy a presentar una cierta genealogía de la escena postextual; en segundo lugar, voy a señalar los puntos de convergencia; y, en tercer lugar, voy a delimitar las distancias existentes. Una cartografía provisoria, siempre discutible, para tratar de entender un presente por definición esquivo.

ABSTRACT

KEYWORDS

*Postextual**Posthumanism**Linguistic turn**Neomaterialism*

In this paper I take Claire Colebrook's suggestion as a starting point to propose a possible cartography of current discussions in the field of theory. Although this reference is very broad, it seeks to address certain theoretical discussions that go beyond particular disciplines such as philosophy, literary criticism or anthropology. In order to develop this cartography, first, I will present a certain genealogy of the postextual scene; second, I will point out the points of convergence; and, third, I will delimit the existing distances. A provisional cartography, always debatable, to try to understand a present by definition elusive.

Fecha de envío: 18/09/21**Fecha de aceptación: 07/04/22**

Introducción

En un texto del año 2016 titulado “What is the Anthro-Political?”, Claire Colebrook –indagando los modos de pensar desde una tradición crítica los alcances políticos del antropoceno–, escribe:

Cuando se propuso el Antropoceno, esta *dirección postextual de la teoría* (hacia la vida o hacia un nuevo materialismo) pareció confirmarse e intensificarse. Es porque el planeta (para nosotros) ha sido destruido que debe haber un “nosotros”, y este “nosotros” sería una nueva humanidad unida al emerger de lo que de otra manera podría parecer una derrota. Es supuestamente el materialismo, la realidad bruta de la destrucción ecológica y la inminencia de nuestra desaparición, lo que nos salvará, generando una humanidad por venir (Colebrook, 2016: 112).¹

De esta cita me interesa recuperar la expresión “dirección postextual de la teoría” porque sugiere un cierto estado de la cuestión actual. O mejor, en la cita se refiere una “dirección”, una orientación, no de un campo específico o una disciplina particular, sino de la “teoría” (como si se pudiera decir que más allá de los paradigmas que orientan discusiones disciplinares existe una cierta generalidad que establece el estatuto actual del pensamiento). Este momento es definido como “postextual”, es decir, sería la preminencia de la referencia a la textualidad en la teoría aquello que resulta desplazado. ¿Desde qué coordenadas es posible comprender esta dirección de la teoría hacia lo postextual?

A partir de las indicaciones de C. Colebrook, esta dirección se encuentra en los planteos actuales sobre la vida o en lo que se ha dado en llamar neo-materialismo. Como si se pudiera decir, la materia o la vida han reemplazado a la textualidad en el campo de la teoría. Antes de avanzar, resulta interesante notar dos cuestiones: por un lado, que el uso del vocablo “teoría”, si bien muchas veces asociado a discusiones dentro de

¹ Cursiva mía. La cuestión del antropoceno aparece en otro texto de Colebrook del año 2017 para pensar una paradoja en su seno, esto es, al mismo tiempo que da nombre al momento posthumano de la teoría que piensa críticamente la huella geológica del humano, reinscribe en su dimensión catastrófica al humano en el centro. El humano *hace la diferencia* al producir el cambio climático, pero por ello es aquel que puede hacer la diferencia para solucionarlo. Frente a ello, incluso frente a las posiciones posthumanistas, Colebrook analiza cómo es posible dar lugar a una nueva *forma de indiferencia desde lo inhumano*. (Colebrook, 2017).

la teoría literaria, es deudor de cierto desplazamiento producido por el estructuralismo francés como una “aventura de la mirada” que excede disciplinas, es un cambio en la forma de indagar todo objeto. Desde allí, la recepción anglosajona del pensamiento francés será denominada “French Theory” recuperando un modo de pensar la teoría transdisciplinar definido muchas veces por su nacionalidad (francesa) o por su orientación (postestructuralismo). Por otro lado, la referencia al texto o la textualidad, remite de modo preciso a cierta prevalencia producida en la recepción del pensamiento francés en el trabajo sobre la dimensión significativa en la producción de sentido. De hecho, F. Cusset, cuando ubica en el año 1966 la “invención” del postestructuralismo, indica la preeminencia de J. Derrida en la configuración de este campo. Lo que algunos denominan “giro lingüístico” supuso una prevalencia del análisis sobre cómo los discursos o los textos son las instancias centrales para pensar los procesos de significación.²

Desde estos dos elementos, es posible señalar que la dirección actual de la teoría sería para cierta tradición un ajuste de cuentas con eso que fue llamado postestructuralismo (o con la French Theory). Sería una herencia afirmativa de la teoría, en tanto configuración general del campo de discusiones, sería una herencia negativa al desplazar la centralidad del texto. Este doble movimiento me interesa indagar. No para emitir un juicio, o establecer una valoración, que siempre es posible y en cierto sentido irreductible, sino para tratar de comprender una escena. Para decirlo de modo breve, me interesa avanzar en una clarificación del sintagma de Colebrook: ¿de qué modo es posible comprender la expresión “dirección posttextual de la teoría”?

Para ello, voy a seguir un camino que se aparta de la misma sugerencia de Colebrook, ubicada en los términos vida o materia, para tratar de entender ciertos desplazamientos que incluso ayudan a comprender el trabajo con esos términos.³ Me interesa indagar los rasgos

² Precisamente la referencia a lo textual más que a la cuestión del lenguaje en general da cuenta de la sobredeterminación derridiana de la French Theory. Y con ello no se trata de una referencia a temas y/o autores, sino con un modo de trabajo forjado por la deconstrucción. En este sentido es que la repetida frase de Derrida “Il n’y a de hors-texte” que se encuentra en *De la gramatología* parece configurar toda la escena para Colebrook.

³ En un texto anterior, “The linguistic turn in continental philosophy”, C. Colebrook ya señalaba esta dirección posttextual en relación al giro lingüístico. En el apartado “Después del giro lingüístico” escribe: “La teoría reciente da cuenta de un retorno a la vida y a los sistemas vivientes, lo cual se ha hecho con la sensación de haber llegado al fin del paradigma lingüístico o del giro lingüístico. [...] Para entender este cambio reciente, dos amplias corrientes que comenzaron a finales de los ‘60 y ‘70 pueden ser consideradas: la teorización del cuerpo –largamente asociada con el pensamiento feminista– y una nueva

generales de una escena de la teoría que incluso permiten comprender el nuevo materialismo o ciertos modos de pensar la vida. Para ello, primero, voy a presentar una cierta genealogía de la escena posttextual; segundo, voy a señalar los puntos de convergencia; y, tercero, voy a delimitar las distancias existentes. Una cartografía provisoria, siempre discutible, para tratar de entender un presente por definición esquivo.

Genealogías

El recorrido inicial que me interesa proponer parte de dos presupuestos. En primer lugar, retomo una afirmación de Patrice Maniglier en “Meditaciones postmetafísicas” donde señala que “[...] finalmente Francia ha proporcionado otro de esos audaces gestos filosóficos que regularmente dispensa al mundo” (Maniglier, 2010: 109). Maniglier se está refiriendo específicamente al “realismo especulativo” como la gran renovación de la filosofía en el siglo XXI (o la primera filosofía del siglo XXI), pero aquí me interesa el señalamiento según el cual es necesario atender a un cambio que viene del pensamiento francés contemporáneo. Si bien es cierto que la misma categoría de “teoría” supone no sólo una ruptura con las disciplinas, sino la dislocación de tradiciones nacionales, no resulta menor la referencia al pensamiento francés que proporciona un “gesto audaz”. Como si en el mismo lugar que se generó la teoría francesa –el postestructuralismo– debiera surgir su desplazamiento. He allí algo a pensar: los momentos de la teoría, de cierta teoría por supuesto, como escenificación de una disputa al interior del pensamiento francés.

En segundo lugar, en la “Introducción” de un dossier destinado a presentar el realismo especulativo, Tristán García y Pierre-Alexandre Fradet sostienen “se podría decir que el terreno del realismo especulativo nació del encuentro de dos continentes contemporáneos: los modelos de Latour y la ontología de Badiou” (García y Fradet, 2016). Luego identifican el nombre de Latour con las discusiones sobre antropoceno, giro ontológico en antropología y ontología orientada a objetos, y el nombre de Badiou con las discusiones sobre materialismo e hipótesis comunistas. Estas dos orientaciones serían las que llevaron a la misma disolución del realismo especulativo como corriente unificada.

Aquí no me interesa esta afirmación respecto del realismo especulativo, sino hacerla más general, es decir, explorar de modo provisorio la siguiente intuición: Badiou y Latour son indicios de dos de los movimientos teóricos centrales del pensamiento actual. Estos dos

forma de vitalismo y de vuelta a la “vida” (el giro “afectivo”) –en gran parte asociado con el trabajo de Deleuze” (Colebrook, 2014: 299).

movimientos son el “realismo especulativo” cuya genealogía se vincula a un gesto badiouano y el “giro ontológico” cuya genealogía se vincula a un gesto latouriano. No se trata de insistir en estos nombres propios y menos aún considerarlos padres fundadores, sino sólo como *indicios* de un gesto teórico que permiten un punto de partida.

Para decirlo de modo breve: la escena posttextual de la teoría encuentra su genealogía en dos orientaciones asociadas a los nombres de Badiou y Latour.⁴ O, si se quiere, son los nombres de Badiou y Latour los que registran los elementos de una ruptura respecto de la teoría francesa tal como fue leída por cierta tradición anglosajona. Este señalamiento supone, por un lado, reconocer la relevancia para el pensamiento crítico, y para la llamada filosofía continental, del vínculo entre pensamiento francés y mundo anglosajón. Más específicamente: la centralidad del postestructuralismo (la French Theory) como invento anglosajón que reconfigura la crítica contemporánea. Cuando digo invento no me refiero a que el mundo anglosajón haya inventado una teoría o un autor, sino a que esa recepción demarcó un campo cuya unidad resulta problemática incluso en Francia. El nombre “postestructuralismo” como escena que reúne a autores como Lacan, Foucault, Derrida, Deleuze, supone un trabajo de lectura específico que constituye un campo como cierta totalidad que tiende a acentuar puntos de coincidencia. Sería muy difícil en Francia pensar en un mismo campo que reúna a Lacan y Deleuze o Foucault y Derrida, pero en la recepción producida en los departamentos de crítica literaria de Estados Unidos son lecturas convergentes. Esto le da un sentido específico a la afirmación inicial de Maniglier, es decir, la renovación de la teoría como un gesto francés se entiende como un nuevo momento respecto de la renovación ya producida por el postestructuralismo.

Por otro lado, esto reconduce la cuestión a los modos de historizar el pensamiento francés del siglo XX, es decir, a cómo se inscribe esta renovación en una genealogía de largo alcance. Toda historia supone la configuración de una lectura que la reconstruye desde determinadas coordenadas. Por algunos años, la historia de la filosofía francesa trazada por Descombes en *Lo mismo y lo otro* fue central no sólo porque era el único material disponible al respecto, sino porque otorgó claves que permitían realizar una lectura unitaria. Según Descombes, la filosofía francesa contemporánea tiene sus inicios en el Seminario de A. Kojève sobre la

⁴ Que en cierta medida no son sino modos de ajustar cuentas con ese nombre propio que aparece como irreductible en el pensamiento actual: G. Deleuze. En otros términos, como si se dijera que el paso de una escena textual a una escena posttextual no es sino el movimiento entre los modos de pensar la diferencia entre Derrida y Deleuze.

Fenomenología del espíritu de Hegel dictado en la década del 30 porque establece ciertas coordenadas que orientarían a los autores posteriores: primero, una lectura “humanista” que encuentra en la *Fenomenología* una antropología que se funda en la división entre naturaleza y humanidad (sólo lo humano tiene historia y por ello sólo hay dialéctica en el campo de la historia humana); segundo, una lectura que traza una línea de continuidad entre Hegel, Husserl y Heidegger (de allí el nombre “generación de las tres H”) no sólo por una continuidad de la preocupación “fenomenológica” sino por un acento en la preocupación por el ser humano; tercero, esto se fundó en una lectura renovada de Hegel, no como el representante del reduccionismo racionalista de lo real, sino como el autor de la negatividad, del deseo, de la historia. De allí que una de las categorías centrales de análisis posteriores, para esa primera generación heredera del seminario que va del 45 a los 60, sea la de “sujeto constituyente de sentido”. Para Descombes, esta historia permite comprender la ruptura que establece la generación del 60, sea llamada estructuralista o postestructuralista, puesto que revisa cada uno los puntos señalados: primero es anti o post humanista (del sujeto como efecto de la estructura a su destitución como apuesta); segundo establece una ruptura con las tres H, o disociando sus nombres, o abriendo a la lectura de autores como Spinoza o Nietzsche; tercero, porque da lugar a un modo de pensar el sentido o los procesos de significación más allá del sujeto, es decir, determinar la posibilidad del sentido a partir de una organización formal que carece de sentido.

Me interesa recuperar del modo en que Descombes traza la historia del pensamiento francés dos notas: que se trata de disputas entre generaciones (ante todo el quiebre entre existencialismo y estructuralismo) y que esa disputa tiene como eje central la cuestión del humanismo. Esto permite comprender en qué medida el gesto audaz que realiza el pensamiento francés es una ruptura generacional y se inscribe, o no, en la larga discusión sobre el estatuto del sujeto-humano. Ahora bien, este modo de historizar tiende a mostrar una historia convergente cuya genealogía se encuentra en el humanismo teórico y la metodología de lectura propuesta por Kojève. Frente a ello, me interesa recuperar dos textos que permiten pensar una historia diferente. Me refiero, primero, al escrito de M. Foucault titulado “La vida: la experiencia y la ciencia” donde señala que existe una división que atraviesa la filosofía francesa contemporánea: de un lado, una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto (Sartre, Merleau-Ponty, etc.), del otro lado, una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto (Cavaillès, Bachelard, Koyré, Canguilhem, etc.). Desde la perspectiva de Foucault, más que una historia con una

genealogía común, es necesario pensar en términos de dos filiaciones que dan lugar a dos modos de hacer filosofía. Vale notar, o acentuar, los conceptos con los que Foucault caracteriza cada una de ellas y las referencias centrales: la fenomenología existencialista y la historia de la ciencia. En un texto escrito 20 años después, A. Badiou recupera esta sistematización de Foucault pero introduce un matiz central. En una conferencia que lleva por título “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, indica que a inicios del siglo XX se produce la división fundamental de la filosofía francesa, y toma como indicios a Bergson y Brunschvicg, señalando que se trata de una filosofía de la interioridad vital frente a una filosofía del concepto. Badiou introduce ciertos desplazamientos semánticos, convergentes con su propia obra, donde se trata de pensar dos corrientes en torno a la vida y al concepto. Ahora bien, para Badiou existe un problema que va a posibilitar la reunión de las dos tradiciones y que no es sino el problema central del “momento filosófico francés”: la *cuestión del sujeto*. Y esto porque “un sujeto humano es a la vez un cuerpo viviente y un creador de conceptos” (Badiou, 2005: 75).

Quisiera notar la diferencia de acento entre Foucault y Badiou en un modo de pensar la historia del pensamiento francés a partir de la división en dos tradiciones, una diferencia histórica y una diferencia conceptual: Foucault ubica el problema del sujeto de parte de una de las tradiciones, Badiou como la cuestión que articula las dos tradiciones. A su vez, si parecen compartir la perspectiva que ubica una de las corrientes en la tradición vitalista, la otra corriente difiere: Foucault la vincula a la historia de la ciencia y Badiou a la filosofía de las matemáticas. Destaco estas cuestiones porque me interesa volver sobre ellas. En todo caso, el breve recorrido que he realizado me permite establecer algunos indicios para pensar las genealogías de una “escena posttextual de la teoría”. Primero, como Maniglier destaca, se trata de un gesto audaz al interior de la tradición francesa. Siguiendo a Descombes, esto supone una ruptura generacional que vuelve a plantear la cuestión del humanismo que fue el quiebre entre existencialismo y estructuralismo. Segundo, como señalan García y Fradet, se trata de pensar dos modalidades de esa ruptura, que hoy pueden ser reunidas bajo los nombres de Badiou y Latour, pero que se remontan a una vieja división en la filosofía francesa del siglo XX. En cierta medida, me interesa sugerir, el continente teórico asociado al nombre de Latour es una reinscripción de la filiación de las filosofías de la vida y el continente teórico asociado al nombre de Badiou es una reinscripción de la filiación de las filosofías del concepto. Resta pensar, entonces, en qué medida existen puntos de convergencia que le otorgan

unidad al gesto audaz y en qué medida existen puntos de divergencia que vuelven a las dos tradiciones irreductibles entre sí.

Convergencias

Para dar cuenta de las convergencias que configuran una escena posttextual de la teoría, me interesa partir del señalamiento de Badiou según el cual es la cuestión del sujeto la que permite articular las dos tradiciones de la filosofía francesa. Indudablemente toda reconstrucción que busque reunir una extensa tradición de debates en torno a un solo problema será reductiva. Sin embargo, asumiendo esas limitaciones, mi punto de partida es que la cuestión del sujeto en el pensamiento francés contemporáneo atraviesa tres etapas: primero, la configuración de una perspectiva humanista que tendrá como figura por excelencia el sujeto constituyente de sentido (décadas del 40 y del 50); segundo, un desplazamiento de esta perspectiva por parte del estructuralismo analizando como el sentido surge de una organización formal (décadas del 60 y del 70); tercero, una rehabilitación del problema del sujeto desde, por lo menos, dos tradiciones: en su estatuto acontecimental como ruptura de la estructura (herencia lacaniana) y en su estatuto de pliegue entre procesos de sujeción y subjetivación (herencia foucaultiana) (décadas del 80 y del 90).

Un indicio relevante para ello resulta la compilación convocada por J.L. Nancy titulada “Après le sujet qui vient” del año 1989 que busca replantear el estatuto del sujeto en la filosofía francesa. Cuando Nancy señala el motivo de la compilación escribe: “La crítica o la deconstrucción de la subjetividad habrá sido uno de los grandes motivos filosóficos contemporáneos en Francia” (Nancy, 1989: 7), es decir, no es un motivo entre otros sino uno de los ejes que ha estructurado buena parte de los debates.⁵ A su vez, Nancy indica que este motivo no se debe sólo a la recuperación de autores alemanes, sino que surge de experiencias prácticas, éticas, políticas, desde los años 30. Si el problema del sujeto es un punto de condensación, lo es porque reúne, con diversos matices,

⁵ Nancy señala que esto supone un doble trabajo. De un lado, la deconstrucción del sujeto: “Se tenía que hacer la crítica o la deconstrucción (conceptos cuya diferencia es ella misma todo un programa de esta modernidad) de la interioridad, de la presencia-a-sí, de la consciencia, de la representación, del dominio, de la propiedad individual o colectiva de una esencia. Crítica o deconstrucción de la firmeza de un fundamento (*hypokeimenon*, *substantia*, *subjectum*) y de la seguridad de una autoridad o de un valor (individuo, pueblo, Estado, historia, obra)” (Nancy, 1989: 7). De otro lado, no se trata de una simple “liquidación”, sino de una apertura: “este mismo pensamiento (jamás simple, y así, jamás simplemente cerrado sobre sí) abre sobre el pensamiento del *quién* del existir: sobre el pensamiento de un *uno*, de un alguien, de un singular existente que el sujeto anuncia, promete y oculta a la vez” (Nancy, 1989: 7). Esta doble tarea, del sujeto como supuesto al sujeto como cualquieridad expuesta, va a ser desarrollada en un libro tardío titulado *¿Un sujeto?*

múltiples perspectivas. O mejor, permite pensar las distintas posiciones adoptadas. De hecho, Nancy señala que “las decisiones inaugurales del pensamiento actual han implicado toda una discusión de la subjetividad”.⁶ Más de veinte años después del debate entre estructuralismo y existencialismo, la cuestión de sujeto sigue ordenando discusiones. No sólo para pensar, en este caso, la oposición sujeto y estructura, sino pensar un “quién” viene después. Como si la crítica radical —o la deconstrucción— del sujeto abriera con posterioridad a la década del 60 la necesidad de redefinir su estatuto. No resulta menor, entonces, que autores como Badiou o Balibar, Laclau o Žižek, hayan ensayado modos de pensar el sujeto que excedan sus determinaciones metafísicas.

Sin embargo, para lo que interesa aquí, resulta relevante volver a ese hiato que establece la diferencia entre dos generaciones en torno al sujeto. En “El estructuralismo. ¿Una destitución del sujeto?” E. Balibar recupera estos problemas señalando que, precisamente por su redefinición de la cuestión del sujeto, el estructuralismo fue un movimiento central en el pensamiento francés contemporáneo.⁷ Balibar sostiene que es precisamente en la cuestión del sujeto que pueden mostrarse dos momentos del estructuralismo. Estos dos momentos no se entienden sino como reacciones a una definición de sujeto “humanista” que para Balibar “es pensado a partir del horizonte teleológico de una coincidencia, o de una reconciliación, entre la *individualidad* (particular o colectiva) y la *conciencia* (o la presencia a sí mismo que actualiza efectivamente las significaciones)” (Balibar, 2007: 163). Esta coincidencia es la que autoriza la “apropiación” de un yo que va a definir también un nosotros delimitado como una humanidad distinta de la naturaleza o el mundo. El problema, en este sentido, no es tanto el sujeto sino su vínculo irreductible con lo humano. Frente a ello, indica Balibar, en un primer momento el estructuralismo “destituye” el sujeto al cuestionar radicalmente los supuestos de autonomía o armonía que fundaban una función teleológica. Esto no conlleva una simple abolición del sujeto, o la eliminación de la diferencia entre sujeto y objeto, sino un doble movimiento que deconstruye el sujeto como arché y lo reconstruye como “efecto” (el paso

⁶ Nancy, J.L., “Présentation”, op. cit., p. 8.

⁷ En un texto central para reconstruir la cuestión del sujeto, E. Balibar, B. Cassin y A. De Libera señalan: “En el corazón de los problemas planteados actualmente por la utilización de la categoría de sujeto — más que nunca central en filosofía, pero según orientaciones que el siglo XX renovó profundamente— se sitúa un «juego de palabras» explícito o implícito que surge de la doble etimología latina: *subjectum* (considerado por los filósofos desde la escolástica, en el lugar de *suppositum*, como la traducción del griego *hypokeimenon*) o a partir del masculino *subjectus* (equivalente en la Edad Media con *subditus*). De una deriva una línea de significaciones lógico gramaticales y ontológico-trascendentales, de la otra una línea de significaciones jurídicas, políticas y teológicas” (Balibar, Cassin, De Libera, 2004: 1243).

del sujeto constituyente de la fenomenología al sujeto constituido). En un segundo momento, se trataría de la “alteración de la subjetividad” donde el sujeto es pensado por la cercanía con un límite que se puede franquear.

¿En qué medida la escena posttextual de la teoría puede entenderse desde la cuestión del sujeto? Me interesa este punto de partida porque permite tener una perspectiva de largo plazo donde se muestran continuidades y discontinuidades. En este sentido, encuentro que un *primer punto de convergencia de la escena posttextual de la teoría es su posthumanismo*. De hecho, éste es un punto de convergencia central entre el giro ontológico y el realismo especulativo. Por ello, pueden ser analizadas como corrientes teóricas que continúan la discusión en torno a la posibilidad de dislocar la definición humanista de sujeto. Serían algo así como una nueva declinación en esta discusión que reformula radicalmente el problema, esto es, que se plantea qué supone destituir todo resto humanista. Por esto resulta necesario pensar en qué medida su posthumanismo supone una declinación diferente a las anteriores. Mi hipótesis es que esta declinación ya no será una rehabilitación del sujeto sino su abandono definitivo mediante dos gestos. Y este abandono, supone en ambos casos, un ajuste de cuentas con eso llamado modernidad. Por un lado, el realismo especulativo en la formulación de Meillassoux supone un diagnóstico bajo el concepto de “correlacionismo”, esto es, 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.⁸ Una figura teórica constituida no sólo desde la relación sujeto-objeto, sino desde el vínculo pensamiento-ser. Este cuestionamiento articula dos movimientos: es una ruptura de corto plazo respecto a los desarrollos de la filosofía francesa y es una ruptura de largo plazo respecto a la modernidad tardía. Esto en gran medida se articula en torno al concepto de “realismo” como la posibilidad de pensar los objetos o las cosas independientemente de las condiciones subjetivas de acceso a las mismas. Ya no se trata del cuestionamiento del vínculo a veces dado como irreductible entre sujeto y humano, sino de salir fuera del sujeto.⁹ Por otro lado, el giro ontológico

⁸ Esta formulación aparece en el libro de Q. Meillassoux que permitirá reunir a los cuatro autores en principio ubicados en el “realismo especulativo”: G. Harman, R. Brassier, I. H. Grant y el mismo Q. Meillassoux. Escribe Meillassoux: “Por «correlación» entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos *correlacionismo* a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida” (Meillassoux, 2015: 29).

⁹ Incluso se puede señalar que el paso excedente respecto del estructuralismo se encuentra en indicar que la remisión a estructuras formales de las cuales el efecto es un sentido, seguían suponiendo un humanismo residual en tanto continúa suponiendo la imposibilidad de un objeto sin esa correlación con estructuras formales (el problema sería la noción de “génesis estructural”).

partirá del diagnóstico esbozado por Latour con el sintagma “constitución moderna, esto es, un proceso de purificación que establece un límite claro y distinto entre naturaleza y cultura (o entre humano y no-humano).¹⁰ Dar cuenta de existentes más allá de estas dicotomías abre la posibilidad de reinscribir la agencia, generalmente atribuida exclusivamente a lo humano, hacia otros existentes.¹¹

Esto mismo es lo que lleva a insistir en cuestiones ontológicas, incluso en ciertos casos con una recuperación afirmativa del concepto de metafísica.¹² La insistencia en la pregunta ontológica, en la pregunta por lo que existe y sus modos, conlleva, de un lado, recuperar la crítica a la “primacía de la epistemología” en cierta herencia kantiana que establece como límite de la indagación filosófica fijar la legitimidad de los modos de acceso a lo existente (crítica de largo plazo en una tradición que va de Heidegger a Foucault por lo menos);¹³ de otro lado, una definición

¹⁰ En el campo de la antropología la expresión “giro ontológico” ha sido utilizada para circunscribir una serie de teorías donde la ontología adquiere un estatuto central. Existen dos modos de delimitar este giro: de un lado, una perspectiva amplia que reconstruye diversas corrientes donde la relación con las alteridades deja de pensarse como representación cultural para indagar cómo se definen los existentes. En este sentido, es una crítica a cierto constructivismo social (que a veces adquiere la forma de un multiculturalismo) y una revisión de ciertas dicotomías centrales en el modo de clasificar los existentes. Así, por ejemplo, F. Tola y A. Dos Santos ordenan las posiciones en el giro ontológico en antropología en función de divisiones geográficas: una tradición surgida en América del Sur (cuyo referente central es E. Viveiros de Castro), una tradición francesa (cuyos nombres centrales serían B. Latour, P. Descola e I. Stengers) y una tradición norteamericana (cuyos nombres centrales serían A. Escobar, M. Blaser y M. de la Cadena). (Dos Santos y Tola, 2016). De otro lado, una perspectiva restringida que sistematiza el giro ontológico como una propuesta metodológica en antropología que permite generar un nuevo modo de trabajo. M. Holbraad y M. A. Pedersen en su libro *Ontological turn* (2017) dan lugar a una sistematización que se circunscribe al aporte de tres autores: E. Viveiros de Castro, R. Wagner y M. Strathern, incluso señalando que este giro se diferencia de otros usos de la ontología en antropología (como los de Latour o Descola). (Holbraad y Pedersen, 2017).

¹¹ Tesis sostenida por Latour. (Latour, 2007).

¹² De hecho, Louis Morelle señala que, si el realismo especulativo se caracteriza ante todo por su crítica al correlacionismo, en términos afirmativos se define por dar lugar a una posible “metafísica continental”. Metafísica porque “[...] en lugar de solicitar una *justificación* de su enfoque metafísico, o examinar interminablemente su posibilidad, es necesario simplemente seguir adelante con la tarea, ya que no hay escapatoria de ella” (Morelle, 2016: 5). Continental porque, primero, se entiende en el marco de la oposición entre filosofía analítica y filosofía continental de la academia anglosajona; segundo, porque se entiende a partir de una reconstrucción específica de la tradición postkantiana como “antirealista” (recuperando ante todo la reconstrucción realizada por Lee Braver); tercero, porque parte de la discusión del estatuto problemático de la racionalidad, y de la racionalidad discursiva, en esta tradición. (Braver, 2008).

¹³ Esta crítica a la epistemología se encuentra en diversos autores. W. Connolly señala: “Existe un presupuesto particular –llamémosle la primacía de la epistemología– que une a la mayoría de los científicos sociales estadounidenses, protegiéndolos de este debate. Darle primacía a la epistemología es pensar que tienes acceso a criterios de conocimiento que dejan atrás el reino de la ontología o que tu

afirmativa de ontología que efectivamente puede dar cuenta de una teoría del ser con independencia de su referencia al sujeto y/o lo humano. Como si se pudiera decir que se trata de insistir en la pregunta por el ser frente a ciertas tradiciones de pensamiento que aun siendo posthumanistas circunscribían sus indagaciones a problemas humanos demasiado humanos. Puesto que aun cuando se destituye la centralidad del sujeto, o de un nosotros definido con rasgos humanos, se trata de un desplazamiento de la mirada pero que se dirige a problemas cercanos. No se trata de redefinir la mirada, sino de pensar qué sucede cuando ya no miramos. Este paso de la pregunta formulada desde las epistemologías del acceso que siempre vuelven sobre la legitimidad de las categorías científicas, hacia la pregunta formulada por la definición de los existentes no-humanos reúne buena cantidad de perspectivas actuales. El *segundo punto de convergencia de la escena posttextual es la rehabilitación de preguntas ontológicas*.

Estos aspectos son los que permiten volver sobre la cuestión inicial: ¿en qué medida el gesto audaz de la actual escena teórica se define como crítica de la textualidad? Lo que sucede, aun cuando muchas veces las referencias sean las mismas (p.e. la enorme relevancia de Deleuze en la escena posttextual), es que se produce una ruptura con la preeminencia del problema del lenguaje que caracterizó a buena parte de la filosofía contemporánea. En términos de enunciados generales es posible señalar que *el tercer punto de convergencia es un distanciamiento del giro lingüístico*. En buena medida, estimo que esto es lo que define el estatuto de lo posttextual: una ruptura con la excesiva atención a los procesos de significaciones inscriptos en los discursos o en una textualidad entendida en sentido amplio. Si el estructuralismo, y el postestructuralismo, llevaron a un análisis detallado de la forma, o de las lógicas sin sentido que producen el sentido, esto se tradujo en una enorme producción sustentada en cómo los procesos de significación surgen de modos de considerar el lenguaje. Sea atender a estructuras sintácticas, a condiciones pragmáticas, a discursos sedimentados o gramáticas del sentido, una y otra vez, la destitución del sujeto no es sino una remisión a la centralidad del lenguaje.

epistemología proporciona procedimientos neutrales a través de los cuales plantear y resolver cada cuestión ontológica. [...] La primacía de la epistemología produce un cortocircuito con las cuestiones ontológicas al asumir que una vez que se alcanza el procedimiento correcto para alcanzar la verdad como correspondencia, coherencia o consenso, cualquier cuestión pendiente se resolverá a través de ese método o se demostrará que es irrelevante. La primacía de la epistemología, por lo tanto, trata las ideas de sujeto, objeto, representación y conocimiento como si ya estuvieran fijadas en su ámbito de aplicación. El atractivo de esta perspectiva reside en su pretensión de eludir cuestiones que de otro modo podrían contaminar, descarrilar o confundir la confianza operativa en sí mismas de las ciencias humanas" (Connolly, 1995: 5).

La escena posttextual no es un modo de resolver mejor las preguntas planteadas por la centralidad del lenguaje (si se quiere la imposibilidad de un acceso inmediato a algo que no esté mediado por procesos de significación), sino un desplazamiento de las preguntas. Esto es algo que aparece ya a fines del siglo XX cuando Badiou insiste en que existe algo más que cuerpos y lenguajes: verdades; o cuando Latour insiste en que el giro semiótico elude el problema del referente y el contexto impidiendo pensar objetos híbridos.¹⁴ La pregunta es si el lenguaje como mediación con lo existente no supone una ontología que remite en última instancia a cierto humanismo. Este gesto es doble: un quiebre con cierta pregnancia cultural del problema del lenguaje como algo irreductible y un quiebre con los supuestos que impiden pensar una ontología por fuera del lenguaje.

En resumidas cuentas, se puede decir que el descentramiento radical del humanismo residual en la cuestión del sujeto supone una crítica de la textualidad. Como si se pudiera decir que todavía el texto, incluso allí donde excede el sujeto, sigue siendo demasiado humanista: define lo existente desde una correlación textual que excluye a existentes no-humanos. El posttextualismo es una reinscripción de la cuestión del sujeto que supone el abandono de los restos humanistas de la textualidad. Mi hipótesis preliminar es, entonces, que la escena posttextual de la teoría se define por estos puntos de convergencia: *posiciones posthumanistas, primacía de la ontología respecto de la epistemología y crítica del giro lingüístico.*

Disidencias

He sostenido que remitir la escena posttextual de la teoría a la cuestión del sujeto permite establecer una genealogía que muestra continuidades y discontinuidades: se inscribe en la discusión sobre el humanismo y establece una ruptura ya no disociando sujeto de humano sino dando lugar a un pensamiento a-subjetivo. Sin embargo, los modos de realizar estos desplazamientos no resultan convergentes en tanto, he aquí mi hipótesis, reinscriben la disputa entre filosofías de la vida y filosofías del concepto. De allí que la supuesta convergencia en un mismo problema, como postula Badiou, resulte problemática. Se trata de pensar en una escena de disputas.

¹⁴ Vale recordar que, tanto en *El ser y el acontecimiento* como en *Manifiesto por la filosofía*, Badiou insiste en la crítica a la "soberanía de la lengua" que vincula explícitamente al constructivismo. En este marco, y desde una lectura de Leibniz, introduce el concepto de "indiscernible" para pensar lo que se sustrae a la lengua. Frente a ello, cuando escribe su "Manifiesto compositivista", Latour señala que, si no hubiera sido usado previamente en el campo del arte, se podría haber llamado Manifiesto constructivista. Sin embargo, eso no significa que se identifique con un constructivismo lingüístico, puesto que ya desde *Ciencia en acción* señala que el acento en el lenguaje puede nuevamente introducir la dicotomía ontológica entre naturaleza y sociedad.

Mi hipótesis es que la divergencia constitutiva se encuentra precisamente en las estrategias que utilizan para confrontar con el humanismo. De un lado, humanismo es el nombre de la imposibilidad del acceso a un afuera del sujeto, es decir, no es sino el nombre de una epistemología (Kant) y una ontología (Heidegger) según las cuales no hay un afuera sino mediado por el sujeto o correlacionado con el pensamiento. De otro lado, humanismo es el nombre de una serie de dicotomías que establecen un límite claro y distinto: naturaleza/cultura o humano/no-humano. Si en un caso la cuestión es establecer la legitimidad del pensamiento de un afuera, de una ontología no fundada en lo humano, en el otro se trata de dar cuenta de los existentes más allá de la excepcionalidad jerárquica de lo humano. En este sentido, si en ambos casos se trata de pensar un afuera o un más allá de lo humano, tenemos por un lado una diferencia definida como límite indivisible con esa otra cosa que es el humano, y tenemos por otro lado una diferencia definida como contaminación o hibridación entre existentes que cuestionan clasificaciones estáticas.

Existe un antiguo impulso dentro de la teoría (posiblemente sea uno de sus rasgos modernos) de definirse como ruptura respecto de lo precedente. En tanto ejercicio de ruptura con tradiciones de pensamiento, siempre se trata de un ejercicio de definición de aquello a lo cual oponerse. En un texto donde busca precisar su oposición respecto de otros modos de pensamiento, Heidegger señala que el "principio de identidad", con posterioridad a su definición en la lógica aristotélica, fue redefinido por el idealismo alemán. Esta redefinición será caracterizada por la centralidad que adquiere un concepto: el de mediación.¹⁵ Sea en la mediación del a priori kantiano, sea en la mediación como lógica dialéctica, se trata de un modo de pensar la identidad que ya no la toma como punto de partida sino como resultado sintético de un proceso. Si bien el mismo Heidegger sostiene que su pensamiento de la diferencia parte de una copertenencia de ser y pensar que rompe con la mediación, puede resultar un indicio para pensar orientaciones actuales de la teoría.

Por una parte, en Badiou se encuentran dos indicios de suma importancia: el postulado según el cual la ontología es matemática y una definición de verdad más allá de cuerpos y lenguajes. Esta definición de

¹⁵ Escribe Heidegger: "El pensamiento occidental ha precisado más de dos mil años para que la relación de lo mismo consigo mismo que reina en la identidad y se anunciaba desde tiempos tempranos, salga decididamente y con fuerza a la evidencia como tal mediación, así como para encontrar un lugar a fin de que aparezca la mediación en el interior de la identidad, Pues la filosofía del idealismo especulativo, preparada por Leibniz y Kant, y mediante Fichte, Schelling y Hegel, fue la primera en fundar un lugar para la esencia en sí misma sintética de la Identidad" (Heidegger, 1998: 65).

verdad, que siempre es excepcional respecto de un estado de situación dado, se dirige a confrontar con un cierto materialismo contemporáneo donde la totalidad de lo existente se define por cuerpos y lenguajes. He allí entonces su ruptura con la predominancia del giro lingüístico, pero también contra cierta centralidad de la vida o los cuerpos.¹⁶ En este sentido, la recuperación de una definición fuerte de verdad no se inscribe sino en una reinención de las filosofías del concepto. El sujeto en Badiou, vale recordar, no será un agente de esa verdad sino una relación posterior de fidelidad con ella. En la definición de ontología matemática se encuentra la posibilidad de dar cuenta de un pensamiento del ser no-humano. De modo que no resulta central la mediación ni para la definición de verdad ni para la definición de ser. Por otra parte, en Latour se produce una radicalización de la mediación, esto es, precisamente la posibilidad de exceder un pensamiento humanista se encuentra en mostrar cómo la mediación ha sido elaborada desde un esquema de la purificación (o si se quiere, donde el sujeto es siempre el único agente de mediación). Si el mundo moderno es una proliferación de existentes que difícilmente se definen como puramente naturales o puramente culturales, existe un movimiento que busca todo el tiempo establecer una división clara entre ambas dimensiones. Dicho de otro modo, se trata de dar cuenta en el pensamiento de existentes híbridos, y así una radicalización de la mediación ya no centrada en lo humano.

En cierto sentido, por lo afirmado, la *mediación* aloja la distancia entre ambas posiciones que puede ser ubicada en el concepto de “relación”. Y

¹⁶ El nombre de Badiou, entonces, es indicativo de una escena posttextual de la teoría no centrada en la redefinición de la vida o en el nuevo materialismo tal como señalaba Colebrook. De hecho, el esfuerzo de Badiou es redefinir una tradición materialista no reducida a la cuestión del cuerpo, la vida o la materia. Resulta pertinente recuperar aquí, para establecer otro distanciamiento posible respecto de lo enunciado por Colebrook, la posición de G. Harman sobre el inmaterialismo. De este modo sistematiza Harman la oposición entre materialismo e inmaterialismo: “Axiomas del nuevo materialismo: 1) Todo cambia constantemente; 2) Todo ocurre mediante gradientes continuos y no con límites y puntos de corte distintos; 3) Todo es contingente; 4) Debemos centrarnos en acciones/verbos en vez de sustancias/sustantivos; 5) Las cosas se generan en nuestras “prácticas” y por lo tanto carecen de cualquier esencia previa; 6) Lo que una cosa hace es más interesante que lo que es; 7) El pensamiento y el mundo nunca existen por separado, y por lo tanto ‘intra-actúan’ en lugar de interactuar; 8) Las cosas son múltiples en lugar de singulares; 9) El mundo es puramente inmanente, y es algo bueno, porque cualquier trascendencia sería opresiva. Axiomas del inmaterialismo: 1) El cambio es intermitente y la estabilidad es la norma; 2) Todo está dividido de acuerdo a límites definidos y puntos de corte en lugar de gradientes continuos; 3) No todo es contingente; 4) Las sustancias/sustantivos tienen prioridad sobre las acciones/verbos; 5) Todo tiene una esencia autónoma, por transitoria que sea, y nuestras prácticas no la captan mejor que nuestras teorías; 6) Lo que es una cosa resulta más interesante que lo que hace; 7) El pensamiento y su objeto no están ni más ni menos separados que cualquier otros dos objetos, y por lo tanto interactúan más que ‘intra-actúan’; 8) Las cosas son singulares en lugar de múltiples; 9) El mundo no es sólo inmanente, y es algo bueno, porque la pura inmanencia sería opresiva” (Harman, 2016).

bajo este concepto se inscriben dos estrategias antagónicas que son convergentes en su intención: la destitución de los últimos residuos del subjetivismo moderno. En un caso, la herencia badiouana, y el nombre de referencia aquí es Meillassoux, la posibilidad de un exceso del subjetivismo, es dar lugar a una separación radical. Un afuera a-subjetivo en un doble sentido: la contingencia radical de un afuera como hiper-caos independiente de cualquier conciencia y la posibilidad de un afuera subjetivo, el pensamiento de las matemáticas como independiente de cualquier sentido finito. De allí la necesidad de formular, a la vez, una noción de ser y una noción de pensamiento no correlacional, es decir, discontinuos. En cierto sentido, en esta herencia, no existe sino una *ontología de la discontinuidad*.

En el otro caso, la herencia latouriana, la posibilidad de un exceso del subjetivismo, es dar lugar a una relación radical. Con ello me refiero a un modo de pensar la relación que no se remita al sujeto. En este sentido, no se trata, como propone una tradición que va de Heidegger a Nancy, de pensar una ontología relacional anterior al atomismo que funda cierto individualismo posesivo, sino una ontología relacional centrada en los objetos.¹⁷ No es el ser-con –la comunidad– como anterior ontológicamente al sujeto, sino la relación de los objetos entre sí con independencia de los sujetos. La hibridación como postulado ontológico es dar lugar a una lógica relacional en términos de red de cosas actantes. En esta tradición, de un lado, la ontología orientada a objetos, sin la idea de red, trabaja sobre la posibilidad de indagar las relaciones entre objetos con independencia de su relación con el sujeto. En este movimiento se “extienden” rasgos atribuidos a lo humano hacia todos los objetos: si la relación de un sujeto con un objeto nunca es de transparencia plena, la relación entre los mismos objetos se piensa en este mismo sentido. De otro lado, un pensamiento como el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro radicaliza la relación desde el concepto de perspectiva. En esta

¹⁷ Una anotación resulta central: la ontología orientada a objetos propuesta por Graham Harman cuestiona cualquier enfoque relacional porque termina por diluir el objeto en sus relaciones. Esta anotación resulta central, puesto que, si bien Harman es incluido por Shaviro en una perspectiva “pansiquista” que lo vincula con perspectivas relacionales como la de Latour, su defensa del objeto más allá de la relación habilita una ontología no-relacional. En un escrito dedicado a criticar el materialismo escribe: “En la medida en que vemos el martillo, existe en relación con nosotros; en la medida en que el martillo se relaciona con clavos, tablas y proyectos de construcción, existe en relación con estas otras cosas. Pero el hecho de que el martillo pueda romperse muestra que es profundamente *no*-relacional, que se resiste a ser apropiado por nosotros y por otros dispositivos. ¿Qué es este martillo real que yace en las profundidades, por debajo de nuestras percepciones y por debajo de toda función invisible? Este martillo real es también una forma, ya que tiene una estructura y cualidades que lo distinguen de todas las demás cosas, pero una forma que existe independientemente de cualquier contacto con nosotros o con cualquier otra cosa”. (Harman, 2015b: 102).

tradición se habilitan nociones como “parlamento de las cosas”, “democracia de los objetos” o “diplomacia inter-especies”. En cierto sentido, en esta herencia, no existe sino una *ontología de la relación*.¹⁸

Si en el caso del realismo especulativo el posthumanismo se asienta en una crítica a lo que Meillassoux definió como correlacionismo, esto es, un materialismo especulativo donde el exceso de lo humano está en la posibilidad de pensar un afuera asubjetivo, en el caso del giro ontológico se insiste en la reformulación de la pregunta por lo que hay (lo existente) y sus formas (los modos de existencia) no remitido al ser humano sino a relaciones simétricas entre existentes. Sea como posibilidad de dar cuenta del ser sin remitir a la correlación con el pensamiento, sea la posibilidad de pensar en redes donde el sujeto es un existente más o incluso en relaciones de objetos entre sí por fuera del sujeto, el humanismo es puesto radicalmente en crisis. Sin embargo, como he señalado, son estrategias opuestas: de un lado, la crítica del humanismo está en la posibilidad de su exceso como finitud, un afuera no-humano; de otro lado, la crítica del humanismo está en expandir sus características a otros existentes, sea bajo la “agencia” de redes, el antropomorfismo del perspectivismo o la relación opaca entre las cosas. Dos estrategias: hay algo no humano (afuera) o todo puede ser humano (relación).¹⁹

¹⁸ Un acertado subtítulo de E. Coccia referido a la vida de las plantas refiere “Una metafísica de la mixtura”. Hibridación, mixtura, contaminación, aparecen como figuras que ayudan a establecer una diferencia interna al concepto de relación (Coccia, 2017). Una ontología de la relación supone, como ha trabajado Antonio Manconi en relación al giro ontológico en antropología, por lo menos dos cosas: por un lado, una primacía de la relación sobre los términos que se vinculan; por el otro, esta prioridad de la relación permite conducir hacia a la multiplicidad de mundos existentes. (Manconi, 2021).

¹⁹ Esto permite comprender por qué tempranamente se diluyó la posibilidad de agrupar bajo el rótulo realismo especulativo posiciones como las de Meillassoux y la de Harman, esto es, aparecieron las distancias entre materialismo especulativo y ontología orientada a objetos. La paradoja, posiblemente, se encuentre en que si bien la ontología orientada a objetos, en la versión de Harman por lo menos, crítica el neomaterialismo, y en cierto sentido parece diferenciarse de las filosofías de la vida o la experiencia, en su radicalización de una ontología objetual recupera un pensamiento de la multiplicidad que es uno de los núcleos de esta tradición (bajo el nombre, claro, de Deleuze). En un texto dedicado a trabajar estas diferencias, Steven Shaviro sostiene que existen dos estrategias dentro del realismo especulativo como críticas del correlacionismo: o bien el “eliminativismo” que aparece en Meillassoux y Brassier donde la materia debe ser totalmente impasible para no ser afectada por el pensamiento, y en este sentido hay una discontinuidad radical donde es necesario pensar una materia radicalmente discontinua –otra– respecto del pensamiento; o bien el “pansiquismo” que aparece en Harman o Grant, donde el pensamiento o la intencionalidad, puede ser extendido a toda la materia: “Debemos decir que o bien (con Harman y Grant) que todas las entidades son por derecho propio al menos hasta cierto grado sensibles (activas, intencionales, vitales y poseedoras de poderes); o bien (con Meillassoux y Brassier) que el ser está radicalmente disociado del pensamiento, en cuyo caso las cosas u objetos deben ser completamente despojados de sus supuestas cualidades antropomórficas. Cuando salimos del círculo correlacional, nos

Si la referencia a dos estrategias frente al humanismo permite identificar dos posiciones, resta señalar algunos aspectos de su posttextualismo. Con ello me refiero a cómo las dos posiciones ontológicas habitan modos de entender el trabajo con la teoría. O, si se quiere, el trabajo conceptual que inauguran se inscribe en dos métodos diversos. Mi impresión es que es posible pensar esta diferencia respecto del *estatuto de los conceptos* en función de la relación a las condiciones y a la universalidad. Si se quiere, como ya fue señalado respecto de Badiou, la cuestión es qué métodos se habilitan respecto de teorías de la verdad. La referencia a Badiou aquí no es menor, como indicio de una teoría de la verdad pensada en ruptura con lenguajes y cuerpos como central para una de las tradiciones aquí referidas.

Maniglier en “Meditaciones postmetafísicas” además de señalar el gesto audaz de la filosofía francesa como renovación de la teoría, sostiene que esta renovación se puede pensar en relación al “materialismo”. Maniglier indica que el materialismo, uno de sus sentidos, puede ser entendido mediante la afirmación según la cual el pensamiento filosófico está *condicionado* por elementos no-conceptuales, o mejor, desde el “postulado bachelardiano” según el cual la filosofía no crea ningún conocimiento verdadero sino que reestructura contenidos del conocimiento que se imponen por medios no conceptuales. Frente a ello, sostiene Maniglier, la *especulación* como modo del arte de razonar mediante conceptos le devuelve la dignidad a una filosofía que no depende de condiciones externas. El realismo especulativo sería, en la versión de Meillassoux, profundamente antimaterialista. Esto supone una paradoja, si la crítica al correlacionismo habilita no sólo una ontología no correlacionada al pensamiento, sino una indagación sobre el gran afuera o el hiper-caos, este afuera no es sino una especulación filosófica autónoma. El afuera no es una condición, sino que se produce de modo inmanente a la especulación.

Lo que aquí está en juego es el mismo sentido de la especulación como método de trabajo con los conceptos. No es el realismo, sino la especulación en tanto reivindicación del arte de razonar mediante conceptos lo que define al método de la herencia badiouana (que, en este aspecto, se distancia radicalmente de su legado al dar lugar a una filosofía que no depende de “condiciones”²⁰). Siendo así, en una filosofía puramente especulativa el afuera inmanente no supone ni una relación con elementos conceptuales o no-conceptuales externos. En la filosofía como

enfrentamos a una elección entre el pansiquismo por un lado o el eliminativismo por el otro” (Shaviri, 2014: 83).

²⁰ Término, por cierto, de uno de los libros de Badiou. (Badiou, 1992).

especulación –que sea filosofía y no otra cosa resulta central–, se da lugar a un absoluto no-condicionado, que no es sino un gesto de ruptura con el relativismo supuesto a diversas formas del giro lingüístico. Un trabajo con los conceptos como movimiento de absolutización que da lugar a una trascendencia respecto de sus condiciones. Donde absoluto significa por lo menos dos cosas: un afuera absoluto (independiente de la relación al pensamiento) y conceptos absolutos (las matemáticas como proposiciones no-finitas). La especulación como absolutización es el nombre que configura el método conceptual de una ontología de la separación.

Si bien se puede reparar en las críticas de Harman a los axiomas del neomaterialismo (en tanto ontología, no como método), es posible señalar que el giro ontológico en antropología da lugar a un trabajo con los conceptos radicalmente opuesto. No resulta menor, en este sentido, su inscripción en la antropología como campo de conocimiento constituido en relación a formas de alteridad. En este caso, no se trata ni siquiera de pensar las condiciones externas, no-conceptuales, que reestructuran la filosofía, sino dar cuenta de un modo de pensamiento constituido por esas alteridades. Se trata de una radicalización en el trabajo conceptual de la relación con la alteridad, ya ni siquiera como condiciones sino como forma misma del pensamiento. Así, como señala Viveiros de Castro, la cuestión es dar cuenta de un concepto de concepto que surja de los mismos pueblos indígenas. El afuera, o mejor, las alteridades no se piensan como la contingencia establecida necesariamente por la especulación autónoma de la filosofía, sino como conceptos cuya equivocidad requiere siempre un trabajo de traducción. El afuera es inmanente al método.

El método, en una perspectiva como la de Viveiros de Castro, no se define como especulación, sino como comparación cuyo postulado central es la *equivocidad controlada*. Esta estrategia conceptual produce consecuencias opuestas a un trabajo con lo absoluto puesto que el problema es otro. No se trata de volver a definir un absoluto necesario, sino abrir a una equivocidad relacional. De ningún modo se trata de postular un regreso, platónico o cartesiano, a una teoría de la verdad absoluta, sino indagar cómo en el trabajo conceptual se juegan apuestas ontológicas. No hay necesidad de un infinito, sino métodos que muestran cómo los conceptos performan diversos mundos. Conceptos que son siempre relaciones que hacen un mundo que puede ser revisado al encontrarse con otro mundo.

No resulta menor que ambas tradiciones, cuando señalan su ruptura con lo precedente, se oponen a ciertos modos de la teoría surgidos del multiculturalismo como lógica del capitalismo tardío (y que se inscribe en cierta tradición liberal). Sin embargo, los modos de confrontar, o de

identificar el problema en ese multiculturalismo difieren. En un caso se busca la reivindicación de cierto universalismo frente a un fideísmo relativista, en el otro se busca dislocar lo que sigue siendo una ontología discutible en ese multiculturalismo. Frente al relativismo, volver a una noción de verdad y de filosofía en sentido estricto; frente al relativismo mostrar cómo sigue siendo la lógica de una ontología naturalista que supone una ontología demasiado fuerte. No son sólo dos ontologías diferentes, sino dos estrategias teóricas, dos métodos de trabajo, radicalmente opuestos.

Cierre

He intentado poner a funcionar la hipótesis según la cual en la actualidad existe una escena posttextual de la teoría. Partiendo de una cita de Colebrook, he planteado una diferencia respecto de su diagnóstico: no se trata de una escena definida por el neomaterialismo o el vitalismo heredero de Deleuze, sino de una escena constituida por una herencia badiouana que encuentra en el realismo especulativo su lugar privilegiado y una herencia latouriana que encuentra en el giro ontológico su lugar privilegiado (pero que comprende, en buena medida, las dos corrientes señaladas por Colebrook). Estas dos herencias se entienden, desde mi perspectiva, como una reinscripción de la distancia entre filosofías del concepto y filosofías de la vida. A su vez, la singularidad de esta escena se comprende en función del modo en que se rearticula el debate en torno al humanismo. Esto mismo, me ha permitido circunscribir los puntos de convergencia y los puntos de disidencia. Un intento de trazar una escenografía.

Para finalizar, quisiera volver sobre la frase inicial de Claire Colebrook: una dirección posttextual de la teoría. Una frase compuesta de tres partes. *Primero, atender a la teoría*. Para ello, recupero una nueva cita de Colebrook en el marco de un texto que desarrolla una definición de la teoría después de la teoría en función del concepto de extinción. En este texto escribe:

Si fuéramos serios respecto a lo que podría significar la teoría *después* de la teoría, tal vez deberíamos llevar esta noción a su límite: no simplemente la teoría después de la indulgencia o el apogeo de la alta teoría de la década de 1980 –esos días en que podíamos darnos el lujo de pensar en textos con (algunos dicen) poca preocupación por las condiciones políticas reales– y no simplemente la teoría hoy en día, cuando nadie podría autoproclamarse como antiteórico –porque la teoría ha sido íntimamente

asimilada y lo que queda se mantiene como un tigre chimuelo, el cual legitima toda clase de positivismos y moralismos— (Colebrook, 2019: 45).

Aquí, respecto de aquella consideración de una dirección posttextual de la teoría, aparece la necesidad de problematizar el estatuto mismo de la *teoría*. Esto significa por lo menos dos cosas: por un lado, discutir cómo cierto énfasis en la vida, la materia, los afectos, ha abandonado la discusión sobre la teoría; por otro lado, dar lugar una teoría después de la teoría. Este “después” no sólo busca ir más allá del textualismo de los años 80 en el mundo anglosajón (la preeminencia del postestructuralismo), sino de la disolución de la oposición teoría-antiteoría, esto es, pensar su especificidad. Para ello, es necesario pensar el movimiento antiteórico actual, caracterizado por Colebrook, por dos motivos: una impugnación general debido a la localización histórico-cultural y un rechazo del giro copernicano de Kant como mediación teórica. Esto último se refiere explícitamente a la propuesta del realismo especulativo. De allí la pregunta: ¿no es el mismo movimiento presentado, la composición entre realismo especulativo y giro ontológico, una impugnación de la teoría?

Para ello es necesario pensar una paradoja. Si la teoría pudo ser definida desde su referencia al texto, o a la posibilidad de trabajar con el texto sin relación a otra cosa, la anti-teoría pudo ser entendida como una impugnación a ello desde dos lugares: señalando la necesidad de atender a lo que excede el texto (los contextos, las prácticas, las historias, las geografías) y mediante referencias a la vida, la materia, el cuerpo. Sin embargo, el mismo éxito de estas impugnaciones volvió superflua la antiteoría, es decir, la antiteoría se convirtió en teoría. Como señala Colebrook, nadie es antiteórico al mismo tiempo en que la teoría se convirtió en un “tigre desdentado”.²¹ Todo esto para señalar que lo que está en juego no es sólo una redefinición de la teoría, como un cambio de “paradigma”, sino el estatuto y el sentido de algo como la teoría.

Segundo, volver sobre lo posttextual:

Se ha producido una reacción declarada contra un supuesto narcisismo lingüístico o textual (también llamado idealismo lingüístico), de modo que el Dios del lenguaje está muerto, y ya no creemos que este mundo nuestro

²¹ Colebrook propone, frente a ello, volver a la configuración de la teoría como aparece en Kant, esto es, a la distinción entre teoría y práctica: un conocimiento teórico de un mundo que es dado, de lo que existe más allá de lo humano; y un conocimiento sobre nosotros que dé lugar a un imperativo infundado. Esto es lo que llama una teoría de la extinción: hubo y habrá un tiempo sin humanos, porque el desafío es pensar más allá del mundo como es para nosotros. Pensar la condición teórica hiperbólica y mínima de la desaparición real de lo humano: *una teoría después de la teoría*.

esté ordenado desde el exterior por “un” sistema de lenguaje o estructura que sería el trabajo de los críticos literarios o de los estudios culturales decodificar. Ha habido un retorno a la vida, a los cuerpos, a los animales, a la ecología y a lo inhumano en general, como si estuviéramos nuevamente liberados de la prisión de nuestra humanidad, ya no distanciados del mundo y ahora capaces de encontrar un mundo de la vida verdaderamente post-teórico y post-humano. Volvemos a la historia, los contextos, las cosas, los cuerpos, la vida y la naturaleza (Colebrook, 2014b: 160).

El texto parece reemplazado por la vida, la materia o los afectos. Lo posttextual es posthumano porque la materia o la vida pierden el rostro humano. Según las indicaciones de la misma Colebrook, la escena posttextual se entiende en relación a los nuevos materialismos y un renovado interés por el vitalismo. Lo cual, para ella, no deja de ser problemático no sólo porque parece constituir nuevas dicotomías (lo afectivo excluido por el cálculo), sino porque parece extender rasgos humanos a la totalidad de la materia. En un texto de 2014, señala dos tendencias principales de este exceso del giro lingüístico: por un lado, la teorización del cuerpo, donde no sólo se señala que el mismo lenguaje tiene su propio cuerpo o materialidad sino que el límite entre sujeto y signo es una relación corporal; por otro lado, un interés por el vitalismo que ha despertado una renovada lectura de la obra de Deleuze, puesto que el lenguaje deja de ser visto como el único medio que organiza la diferencia y la vida. En cierto sentido, Colebrook atiende en estas referencias una de las tradiciones trabajadas, aquella vinculada a la zona Latour, sin atender a las críticas al giro lingüístico desde una ontología matemática. En todo caso, la pregunta sigue siendo la relación de una escena posttextual con el problema del lenguaje.

Al respecto, Colebrook señala que el problema surge desde que se entiende el giro lingüístico como un giro “hacia” el lenguaje como condición explicativa en última instancia. Frente a ello, propone considerar una escena textual como “problematización de la auto-limitación del lenguaje”. Dicho de otro modo, habría por lo menos dos estrategias frente a la ubicación del lenguaje en un estatuto hiperbólico (si se quiere, a la afirmación según la cual toda experiencia –la relación con uno mismo, con los otros, con el mundo– es mediada por el lenguaje): primero, un estrategia que busca pensar un afuera, un más allá del lenguaje, que puede remitir a cuerpos, números o materia; segundo, una estrategia que trabaja sobre un exceso interno, la multiplicidad de límites, no con un afuera, sino respecto de la imposibilidad de un adentro. El concepto de límite entonces parece central de nuevo, esto es, pensado desde una

ontología de la relación o desde una ontología de la discontinuidad. Quizás por ello exista una tercera posibilidad, que llamaré provisoriamente *ontología de la partición*, que precisamente piensa la divisibilidad inmanente al límite.

Tercero, atender al término dirección. Una dirección es un movimiento, un rumbo, un camino. Un cierto camino marcado por un nuevo "post" (o giro especulativo, ontológico, realista, etc.), un movimiento que pretende abandonar la preeminencia de lo textual o del lenguaje. La cuestión es qué modos existen de pensar esa dirección, esto es, qué formas del tiempo y del espacio se inscriben en ese mismo concepto. ¿Qué le hace al concepto de dirección redefinirlo desde la divisibilidad del límite? ¿Existe un solo límite inscripto en el prefijo "post"? ¿Qué hacer con una cierta dirección adoptada por la teoría? O mejor: ¿una dirección no es, por definición, un proceso que subordina y excluye otras direcciones?

Posiblemente estas preguntas remitan a la inscripción espacial de dirección u orientación en una cartografía. Sin embargo, es esto mismo lo que aquí requiere discusión. Primero, la necesidad de una cartografía parece ordenarse según la pregunta kantiana "cómo orientarse en el pensamiento", es decir, un ordenamiento espacial podría "garantizar" una orientación. Ya hace algún tiempo, Jameson señaló la necesidad de mapas cognitivos para orientarse al mismo tiempo que diagnosticó el mundo contemporáneo como la imposibilidad de construir estos mapas.²² Quizás esto podría redefinirse como la desorientación constitutiva del pensamiento contemporáneo y por ello preguntar cuál es el estatuto de la necesidad de cartografías. Segundo, no sólo la espacialidad está en juego, sino la temporalidad. Parece suponerse un orden lineal que permite no sólo diferenciar entre un antes y un después, sino entre lo nuevo y lo viejo. Se ha señalado hasta el hartazgo no sólo la filosofía de la historia del progreso como hija de la modernidad tardía, sino el impulso a la novedad como rasgo definitorio de la modernización (y la teoría de la vanguardia como subsidiaria de ello).

Estas indicaciones no buscan deslegitimar la posibilidad o necesidad de construir cartografías teóricas, sino precisamente mostrar la dificultad de avanzar una cartografía cuando los mismos supuestos que la posibilitan se cuestionan. Dicho de otro modo, la idea de dirección parece suponer

²² Esto supone, según señalan Toscano y Kinkle, una cierta sobredeterminación estética del pensamiento, puesto que lo que está en juego en la idea de "mapeo cognitivo" esbozada por Jameson es la posibilidad de figurarse o representarse un presente determinado que tenga efectos sobre la acción política. Una cartografía que no puede dejar de estar sobredeterminada, a su vez, por una historia geopolítica, colonial, racial. La pregunta ante todo es si precisamente aquello a cartografiar pertenece al orden de lo visible (o si el capitalismo actual no responde más a un sublime) (Toscano y Kinkle, 2019).

un esquema kantiano en múltiples sentidos: la espacialidad y la temporalidad como matrices que ordenan, la necesidad de pensar el presente y la búsqueda de orientación en una cartografía teórica. ¿Y si la escena posttextual de la teoría busca confrontar ante todo con Kant? ¿Esto vuelve obsoleta cualquier cartografía?

La referencia a Kant no resulta menor en tanto es un punto de convergencia de planteos que se presentan explícitamente como antagonicos: Meillassoux y Danowski-Viveiros de Castro. En ambos casos, por razones diversas y con estrategias teóricas diferentes, señalan la necesidad de romper con Kant. Sea como la matriz de donde surge el correlacionismo, sea como un entramado de tiempo y espacio (“el mundo va dejando de ser kantiano”). No me interesa esta indicación como discusión con un nombre propio, sino como indicio de una cierta época. O mejor, como una matriz de pensamiento que posibilita el mismo ordenamiento en tiempo y espacio. Esto es, en el recorrido trazado se juegan tres dimensiones: una ruptura de corto plazo señalada con la referencia a lo “posttextual”; un quiebre de largo plazo con la referencia a la teoría (entendida en este caso desde la matriz teoría/práctica kantiana); una imposibilidad última con la referencia a la dirección (un pensamiento que ya no puede ser “orientado”, o si se quiere, definido por modos del tiempo –épocas, etapas, momentos– y por modos del espacio –geografías, topologías, cartografías).

Bibliografía

- AA.VV. *Sujeto. Una categoría en disputa*. Buenos Aires: La Cebra, 2015.
- AA.VV. “Le réalisme : spéculation, problèmes et enjeux”, *Cahiers critiques de philosophie*, núm. 18, 2018.
- AVANESSIAN, AERMN (ed.). *Realismo especulativo*, Madrid: Materia Oscura, 2019.
- BADIOU, ALAIN. “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, en AA.VV. *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. Buenos Aires: Colihue, 2005.
- . *Condiciones*. México: Siglo XXI, 1992.
- . *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999.
- . *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires. Nueva visión. 1990.
- . *La aventura de la filosofía francesa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.
- BALIBAR, ETIENNE, CASSIN, BARBARA Y DE LIBERA, ALAIN. “Sujet”, en Cassin, Barbara (ed.). *Vocabulaire européen des philosophies*. París: Seuil, 2004.
- BALIBAR, ETIENNE. “El estructuralismo. ¿Una destitución del sujeto?”, *Instantes y Azores*, núm. 4-5, 2007.
- BRAVER, LEE. *A Thing of this World: A History of Continental Anti-Realism*. Evanston: Northwestern University Press. 2008.

- CARRITHERS, MICHAEL, CANDEA, MATEI, SYKES, KAREN, HOLBRAAD, MARTIN Y VENKATESAN, SOUMHYA. “Ontology is just another word for culture? Motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory”, *Critique of Anthropology*, vol. 30, núm. 2, 2010
- HOLBRAAD, MARTIN. “Can the thing speak?”. *Working Paper Series #7*, OAC Press, 2011. Disponible en: <http://openanthcoop.net/press/2011/01/12/can-the-thing-speak/>
- COCCIA, EMANUELE. *La vida de las plantas*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017.
- COLEBROOK, CLAIRE. “Extinct Theory”, *Death of the PostHuman*, London: Open Humanities Press, 2014a.
- . “Posthuman Humanities”, *Death of the PostHuman*. London: Open Humanities Press, 2014b.
- . “The linguistic turn in continental philosophy”, en Schrift, Alan (ed.), *Poststructuralism and Critical Theory’s Second Generation*, New York: Routledge, 2014c.
- . “We Have Always Been Post-Anthropocene: The Anthropocene Counter-Factual”, en Grusin, Richard (ed.), *Anthropocene Feminism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- . “What is the Anthro-Political?”, en Cohen, Thomas, Colebrook, Claire y Hillis Miller, Joseph (eds.). *Twilight of the Anthropocene Idols*, London: Open Humanities Press, 2016.
- . “La extinción de la teoría”, *Revista de Filosofía*, año 51, núm. 146, 2019.
- CONNOLLY, WILLIAM. *The ethos of pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- CUSSET, FRANÇOIS. *French Theory*. Tenerife: Melusina, 2005.
- DESCOMBES, VINCENT. *Lo mismo y lo otro*. Madrid: Cátedra, 1988.
- DOS SANTOS, ANTONELA Y TOLA, FLORENCIA. “Ontologías: usos, alcances y limitaciones del concepto en antropología”, *AVÁ*, núm. 29, 2016.
- DOSSE, FRANÇOIS. *Historia del estructuralismo*. Madrid: Akal, 2004.
- FOUCAULT, MICHEL. “La vida: la experiencia y la historia”, *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- GARCÍA, TRISTÁN Y FRADET, PIERRE-ALEXANDRE. “Petit panorama du réalisme spéculatif”. *Spirale*, núm. 255, hiver 2016.
- HARMAN, GRAHAM. *Hacia el realismo especulativo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- . “Materialism is Not the Solution”, *The Nordic Journal of Aesthetics*, vol. 24 núm. 47, 2015b.
- . *Inmaterialism*. Cambridge: Polity, 2016.
- HEIDEGGER, MARTIN., “El principio de identidad”, *Identidad y diferencia*. Madrid: Anthropos, 1998.
- HOLBRAAD, MARTIN Y PEDERSEN, MORTEN. *The Ontological Turn*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- KOJÈVE, ALEXANDRE. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta, 2013.
- LATOUR, BRUNO. *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- . *Ciencia en acción*. Barcelona: Labor, 1992.
- MANCONI, ANTONIO. *Barpakuenta! Une Ontologie Sikuani*. Tesis Doctoral. Université de Toulouse, 2021.

- MANIGLIER, PATRICE. “Meditaciones postmetafísicas”, *Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía*. Buenos Aires: Isla Desierta, 2010.
- MEILLASSOUX, QUENTIN. *Después de la finitud*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- . *Híper-caos*. Salamanca: Holobionte, 2018.
- MORELLE, LOUIS. “Le réalisme spéculatif: après la finitude, et au-delà ?”, *Atelier de métaphysique et d'ontologie contemporaines - Département de philosophie - ENS*, 2016.
Disponible en: <http://atmoc.free.fr/publications/>
- NANCY, JEAN-LUC. *¿Un sujeto?* Buenos Aires: La Cebra, 2014.
- . “Présentation”, *Cahiers Confrontation*, núm. 20, hiver 1989.
- PALACIO, MARTA (comp.). *Neo-materialismo*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.
- SHAVIRO, STEVEN. *The universe of things*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.
- TOSCANO, ALBERTO Y KINKLE, JEFF. *Cartografías de lo absoluto*. Madrid: Materia Oscura, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. *La inconstancia del alma salvaje*. Buenos Aires: UNGS, 2018.
- . *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz, 2010.