

EL NOSOTROS PREINDIVIDUAL DE LA COSMOPOLÍTICA

Adolfo Chaparro-Amaya¹

Resumen:

El texto pregunta por los rasgos lingüísticos, políticos y subjetivos del nosotros, como un umbral para resituar la perspectiva del sujeto en la discusión cosmopolítica. Si bien parece una discusión topológica sobre el alcance comunitario del nosotros, en el camino se esbozan varios problemas para una futura investigación: (i) cómo describir el ‘quién’ del nosotros comunitario, (ii) quienes son los otros del nosotros, y que asimetrías surgen en esa relación especular cuando salimos de la modernidad y, (iii) qué consecuencias tiene la idea de una instancia presubjetiva en la política, y como replantear el paradigma inmunitario/comunitario si se conecta lo presubjetivo con las dimensiones contemporáneas de lo común. Se trata de esbozar un argumento en serie que plantee enfoques y líneas de investigación a partir de esta serie de inquietudes.

Palabras claves: nosotros; preindividual; cosmopolítica

Resumo:

O texto indaga sobre as características linguísticas, políticas e subjetivas do nós, como um limiar para reposicionar a perspectiva do sujeito na discussão cosmopolítica. Embora pareça uma discussão topológica sobre o alcance da comunidade do nós, ao longo do caminho vários problemas são delineados para pesquisas futuras: (i) como descrever o 'quem' da comunidade nós, (ii) quem são os outros da nós, e quais assimetrias surgem nesta relação especular quando deixamos a modernidade e, (iii) quais são as consequências da ideia de uma instância pré-subjetiva na política, e como repensar o paradigma imunológico / comunitário se o pré-subjetivo está conectado com as dimensões contemporâneas do comum. Trata-se de delinear um argumento serial que levanta abordagens e linhas de pesquisa a partir dessa série de preocupações.

Palavras-chaves: nós; pré-individual; cosmopolítica

Lo que quisiera hacer en este texto es avanzar sobre desarrollos inconclusos sobre cosmopolítica sugeridos en el epílogo de un libro recién publicado: *Modernidades Periféricas*. La idea es explorar una pregunta sencilla acerca de un dilema frecuente en nuestro discurso, esto es,

¹ Adolfo Chaparro-Amaya, Universidad del Rosario, Bogotá.

las implicaciones teórico-políticas de hablar desde el yo o del nosotros. La sospecha es que ese dilema conduce a un clivaje personológico y comprensivo de las realidades en juego. Llamo clivaje a la imposibilidad de los sujetos y de las sociedades para decidir entre el paradigma inmunitario y el comunitario entendido como un eje importante de la eco-cosmo-biopolítica. En principio, y antes de entrar en las derivas planteadas por Espósito al trazareltopos de la indecibilidad entre el paradigma inmunitario y el comunitario, habría que asumir el axioma que subyace a la antinomia, según el cual, por razones discursivas pero también económicas y geopolíticas, el proyecto de la modernidad en su conjunto está inscrito en el paradigma inmunitario. Todo lo que decimos acerca de la comunidad, acerca de lo común –e incluso, acerca de la posibilidad de extender la noción de lo común más allá de lo puramente humano– necesariamente pasa por el paradigma inmunitario. A partir de esa premisa, quería indagar, cómo nos nombramos a nosotros mismos desde el punto de vista del sujeto y de la subjetividad, con la intuición de que en la relación de lo inmunitario y lo comunitario se están produciendo nuevos procesos de subjetivación.

Esos procesos indicarían una serie de grados y fronteras, todavía no muy definidas, que han ido abriendo la posibilidad de nuevos *nosotros* y nuevas formas de preguntar por lo común. Sabemos que para la filosofía es particularmente difícil asumir un discurso que no sea de alguna manera registrado, controlado y justificado proposicionalmente desde el punto de vista del yo que habla, que defiende sus argumentos y, desde luego, del yo que establece una cierta coherencia teórica de carácter autorreferencial; es decir, que su referencia, en última instancia, no está en la realidad sino en el discurso. Asumir el nosotros como punto de vista discursivo implica una serie de descentramientos que normalmente son sospechosos, no llegan a tener el mismo reconocimiento, lo contrario, pero sin embargo abren posibilidades en varios sentidos. El primero, para preguntar por el quién de ese nosotros; luego, para examinar la relación identitaria del nosotros con nociones como pueblo, humanidad, especie, en esa serie; y, finalmente para describir un nosotros más cotidiano y más político, que si bien es difícil de incorporar en el proceso mismo del conocimiento, no deja de aparecer en el discurso por la multiplicidad de su uso en la relación con los otros.

Hay toda una tradición lingüística y pragmática sobre el tema. En esta ocasión, y dada su pertinencia, quisiera partir de la experiencia, seguramente idealizada, de las comunidades étnicas de nuestro continente. Normalmente en las comunidades el nosotros tiene su arraigo en la tradición oral, en un saber centenario compartido, en las prácticas cotidianas, en el goce común del territorios. Eso permite, de una forma espontánea, y sin reflexionar en los requisitos académicos mencionados, hablar desde el nosotros. Incluso cuando registran un fuerte mestizaje, los individuos de esas comunidades hablan casi siempre en primera persona del plural, que es un nosotros incluyente referido claramente a la comunidad de pertenencia. Con lo cual, podemos decir que excluye los sujetos que no pertenecen a la comunidad. No cumple con los requisitos político-cognitivos de universalidad. En general escuchamos ese nosotros como una especie de autoexclusión, aunque para los enunciantes sea la expresión de lo que, en su actualidad, sabe, piensa, expresa la comunidad. Ese nosotros es ya una elaboración social en continua actualización, y si bien no parece contar con juicio experto de revisión epistémica de sus afirmaciones, no podríamos calificarlo de acrítico, desinformado o arbitrario. Todo lo contrario, cada hablante de la comunidad sabe los límites y las posibilidades del nosotros como punto de vista enunciativo, y aprende a negociar y a potenciar su uso en cada época de la vida.

Este pequeño ensayo pregunta por los rasgos lingüísticos, políticos y subjetivos del nosotros, como un umbral interesante para resituar la perspectiva del sujeto en la discusión cosmopolítica. Si bien parece una discusión topológica sobre el alcance comunitario del nosotros, en el camino se esbozan varios problemas más amplios para una futura investigación: (i) cómo describir el ‘quién’ del nosotros comunitario, (ii) quienes son los otros del nosotros, y que asimetrías surgen en esa relación especular cuando salimos de la modernidad, (iii) qué consecuencias tiene la idea de lo preindividual en la política, y como replantear el paradigma inmunitario/comunitario si se conecta lo preindividual con las dimensiones contemporáneas de lo común. Me propongo esbozar un argumento en serie que plantee enfoques y líneas de investigación a partir de esta serie de inquietudes.

El nosotros comunitario

Sobre el *quié*del nosotros, lo que entiendo es que en el momento en que un hablante asume el nosotros en la conversación con los otros, que somos nosotros o cualquiera otro individual, se trata de un yo. En otras palabras, el nosotros es un punto de vista del propio yo, de un yo que tiene una comunicación fluida *con* o una relación representativa respecto *de* el nosotros como para transitar de uno a otro sin dudar sobre su propia identidad. Lo interesante es que, en ese juego, se configura un tipo de subjetividad que no está escindida del nosotros comunitario, al tiempo que la comunidad puede ser individualizada en tanto que, justo por ese recurso al nosotros, hace parte de un mismo proceso de subjetivación. Esta observación tiene varias consecuencias, pero en principio, señalo la que involucra el yo en un proceso de individuación indisociable de la relación con los otros. Es lo que, siguiendo a las comunidades sudafricanas, Clarkson ha llamado “yo relacional”². En otro contexto, donde el nosotros está formalizado en términos de nación, pueblo o institución, valdría la pena descubrir cómo son los tránsitos entre el yo y el nosotros. Si es simplemente un paso pronominal, o si se necesitan elementos morales, económicos, religiosos, culturales para pasar del yo al nosotros que expresan muy precisos procesos de subjetivación.

Me interesa, en este primer ejercicio sobre las relaciones entre el yo y el nosotros, ver hasta dónde se produce es lo que en el juego de las imágenes del siglo XVII, a través de espejos curvos, se llamaba anamorfosis, es decir que, dependiendo de la posición que ocupas respecto del espejo, lo que recibes es una reflexión más o menos deformada de ti mismo. Es posible que considere que la imagen original es la del yo o la del nosotros, lo cual altera sensiblemente la regla del juego, pero supongamos que ‘yo’ se coloca en el punto de vista de lo individual y desde allí trata de proyectar un posible nosotros. Es muy probable que el nosotros ya esté allí, semi-configurado socialmente, sea por la pertenencia, por el interés o por algún otro criterio de inclusión. En ese caso, el yo nosotros ya está pensado, ya está asumido, ya está dicho, incluso puede estar cargado afectivamente desde el yo que lo proyecta, y que se siente pleno al decir yo participo de tal o cual nosotros. En el otro polo del juego de la anamorfosis, mucho de la imagen proyectada del nosotros reposa en el yo. Consideramos que el yo es lo singular y suponemos que

² Ver: Clarkson, “¿Quiénes somos nosotros?”, en: Chaparro, Herrera y Roermund (eds) *¿Quiénes somos nosotros? O cómo (no) hablar en primera persona del plural*, pp. 332 ss.

solamente cuando nos juntamos—libre y auténticamente—con otro singular que nos resulta semejante puedo decir ‘nosotros’. En ese caso, la distorsión es la del nosotros respecto de las variaciones del yo. Y para lograr el paso del yo al nosotros tenemos que ir paso a paso, porque en ese caso el nosotros no sería simplemente una suma de yoes sino que tenemos que construirlo a partir de una relación fuerte y selectiva de un yo con algún otro yo. En el extremo diríamos que, desde esa perspectiva, el único posible nosotros es ese de nuestro yo con el/la amante, la del yo con su familia o la del yo con su círculo amical. Esa sería instancia aparentemente más auténtica, la más fácil de registrar a nivel antropológico, para intentar un reflejo del yo en el nosotros sin muchas deformaciones. Donde había un yo ahora hay un nosotros, que puede ser el de los amantes, como decía Blanchot, o el de cualquier escritor con la comunidad de sus lectores. Nancy ha retomado esta idea de Blanchot para plantear una aporía irremediable en la constitución de cualquier comunidad.

Ahora bien, es posible describir la anamorfosis desde el punto de vista del nosotros ya constituido que se refleja en el espejo curvo del yo, y descubre tantas deformaciones como rasgos individuales logren resaltar en el reflejo. La deformación también puede surgir por las dificultades del nosotros —autenticidad, pertenencia, comunión de fines— que se magnifican negativamente en el reflejo. Eso, desde luego, pasa con las comunidades cuando tratan de ‘recuperar’ su identidad, su territorio o su lengua. El espejo deja una estela de olvidos, pérdidas y frustraciones que se trasladan a cada individuo, y que en la sociedad global no es plausible resolver por una vuelta idealizada al origen. En definitiva, las deformaciones anamórficas dejan la impresión de una imposibilidad creciente del yo para entrar en el nosotros, y una descomposición progresiva de las formas comunitarias originarias. A la primera deformación se suma la certeza de los países centrales en cuanto a colocar la libertad como una condición irrenunciable para autenticar cualquier nosotros. De donde ningún ‘yo’ estaría dispuesto a pertenecer a un nosotros que él mismo no pueda autenticar. La consecuencia pragmática de esta posición es que no puede haber un nosotros ‘natural’ o ‘naturalizado socialmente’, es necesario construirlo. Y tampoco puede haber una comunidad de pertenencia donde yo pueda perder mi libertad y lo que se considere como la verdadera y auténtica individualidad. Para examinar a

fondo el otro polo, el de la comunidad que se mira en el espejo de la individualidad, sugiero avanzar en las otras cuestiones planteadas.

El problema del Otro del otro

Cuando se trata de enunciar el nosotros frente a los otros o a lo Otro el problema es más complejo. Ante todo, porque no podemos predecir de antemano si los otros son los ‘ellos’ de la comunidad étnica vecina, si son los mestizos que configuran para ellos ‘lo nacional’, si se trata de una diferencia respecto de la humanidad en su conjunto, o si, eventualmente, es una forma de reafirmar su relación con el otro y con lo Otro en un sentido cósmico /mítico /religioso. Más aún, los otros de ellos, en muchos casos, no somos directamente nosotros, sino una instancia de lo no humano. La antropología americana ha mostrado cómo para las comunidades de selva, especial pero no exclusivamente, los otros no son exactamente occidente, la nación, el estado o los mestizos –lo cual vendría a corroborar el espejo postcolonial–, sino que los otros son comunidades animales, instancias espirituales o fuerzas naturales, un conjunto heterogéneo difícil de describir y valorar desde la cultura occidental. De entrada, sabemos entonces que *los otros de esos otros no son nuestros otros*. Nuestros otros son las comunidades, o una instancia trascendental, pero los otros de las comunidades son instancias a las cuales no podemos acceder claramente desde nuestra perspectiva inmunitaria. No es solo un problema del yo, de la individualidad como modelo civilizatorio, sino que no tenemos la capacidad para registrar esos otros de los otros, que justamente por eso, se vuelven aún más extraños.

En esa dimensión, el juego de anamórfico entre el yo y el nosotros nos obliga a salir del nosotros que en tanto que especie estamos acostumbrados a establecer como límite del diálogo entre humanos. Creo que el pensamiento amerindio, tal como ha sido descrito por Viveiros de Castro y otros, plantea una noción de humanidad que incluye los animales no humanos, con lo cual, el reflejo deviene en un conjunto gozoso de lo inédito, lo monstruoso, lo inexplicable. Por tanto, ‘salir fuera de sí’ es también un ejercicio epistémico que distorsiona definitivamente el reflejo y tiende a romper –podríamos decir trascender– el espejo. Una consecuencia de esa ruptura es la emergencia de un *común* que mantiene la metáfora del espejo,

pero a condición de introducir los seres, las presencias y las fuerzas propias de lo no humano. En ese conjunto que trata de entrar en el espejo tenemos ahora, entonces, animales no humanos y toda clase de seres no humanos. Sucede algo parecido que con la teología negativa, que tratando de definir a Dios no puede hablar más que de las características que no posee, de lo que no es. Lo humano, en esa comparación, se empezaría a definir por lo no humano. Al tratar de definir un común que no es puramente humano, que podría ser entonces un común respecto de las comunidades animales. ¿Quién dice nosotros lo jabalíes, nosotros los elefantes, los cangrejos o las guacamayas, y así al infinito? En el pensamiento amerindio, los chamanes son los mediadores entre mundos que aprenden a colocarse en el punto de vista y/o en el lugar de enunciación de las comunidades animales. La cuestión es que esa parte del espejo está fuera del marco antropocéntrico del juego inicial. No hay un sujeto que pudiera decir nosotros en esa frontera con lo animal. Habría que recurrir a un tipo de enunciación colectiva sin sujeto³. Puede ser. Por ahora, estamos aprendiendo a decir nosotros ‘los de tal especie animal’ a través de representaciones jurídicas que consideran algunas comunidades animales como sujetos de derecho –justo cuando están a punto de perder lo que sería un principio básico del derecho natural. En Colombia, se dice que el río Atrato es un sujeto de derechos que podemos reconocer como algo nuestro. El enunciado ‘nuestro’, es decir, la idea más o menos nacionalizada de un nuestro que administrativamente tiene un territorio que se llama Colombia es el presupuesto desde donde ‘nosotros los colombianos’ reconocemos el Atrato como sujeto de derechos. Pero generalmente esas mediaciones lo que hacen es sobreponer un sujeto jurídico no humano reflejado en el espejo de los humanos. Y que se justifica por la casusa ambiental, con la idea de evitar la contaminación irreversible del río, con la esperanza que no termine por desaparecer. En esa instancia jurídica tenemos un nosotros que trata de abrirse jurídicamente a eso que todavía no sabe cómo nombrar. Es una perspectiva antropocéntrica que se excede a sí misma en el intento de darle al río una cierta agencia, pero al final lo único que ahora tenemos es el recurso jurídico para decir: nosotros, sujetos de derecho, ampliamos esa visión de lo jurídico a las entidades naturales en general.

Lo cierto es que, en las comunidades es perfectamente viable y comprensible que un sujeto diga: nosotros las ardillas, nosotros los cerdos del monte, nosotros las serpientes boa,

³Ver: Deleuze y Guattari. *Mil mesetas*, pp. 84 ss.

siempre y cuando las especies nombradas pertenezcan al universo mitológico que sustenta su visión del mundo y su modo de vida. La cuestión es que, más allá de los registros etnográficos disponibles, no hay una experiencia cercana con las comunidades animales que justifique la (ex)apropiación del punto de vista humano por el cual las comunidades animales, en cierto modo, se nombran a sí mismas. Estamos haciendo el ejercicio de descentrar nuestra propia subjetividad, estamos propiciando otros procesos de subjetivación que incluyan los animales no humanos, pero hay límites lingüísticos para el nosotros que es necesario desbordar.

Entretanto, creo que los umbrales explorados pueden aportar a una discusión eco-biológica. Es necesario desplazar el límite delo propio, no solamente en nuestra condición lingüística, relativizar el arquetipo de individuación que se ocupa sobretudo de lo propio, aunque la primera parte de esa deconstrucción pase por el registro de la apropiación que los humanos han hecho de los territorios, los recursos, los intercambios, los ecosistemas propios de la vida animal. Para ello, habría que encontrar instancias prácticas, simbólicas, tecnológicas que hagan de nuevo el recorrido desde el yo hacia el nosotros, partiendo de otra perspectiva de lo común entre humanos y animales a nivel genético, social, ecosistémico.

¿Dónde lo común?

La última cuestión quería entrar en el paradigma inmunitario/comunitario propiamente dicho. Hasta ahora, las preguntas se han planteado en los límites de las comunidades étnicamente diferenciadas, que gozan de una autenticidad ‘a priori’. En este caso, quisiera partir de la existencia de una multiplicidad de comunidades empíricamente registrables que han vivido o que han ido emergiendo en las periferias (poscoloniales) del sistema mundo. El nosotros remite, por tanto, a comunidades que no solo comparten el ‘origen’, sino que son ‘efecto’ de toda clase de violencias, expropiaciones, desplazamientos. A mi juicio, resulta cínico pedir un criterio de autenticidad para ‘avaluar’ filosóficamente esa multiplicidad emergente. Y aunque es verdad que, frente a la precariedad de sus circunstancias esas comunidades tienden a gritar ¡nosotros!, podríamos analizar en su interior una serie motivada de gradaciones entre lo inmunitario y lo comunitario. Ese puede ser un programa de investigación por venir. Por ahora, simplemente quería plantear que esa miríada de comunidades, por sí misma, ha venido a alterar nuestra noción

de lo moderno. Desde luego, en algún punto la teoría postcolonial hizo lo propio siguiendo la pareja colonialidad / modernidad. Pero no es suficiente, sobre todo porque la teoría poscolonial es radicalmente antropocéntrica –al menos hasta que deje de serlo.

Al preguntar por lo cósmico y por lo animal, estamos abocados a construir instancias presubjetivas y preindividuales que desarrollen otras concepciones –no humanas– de sujeto y descubran otras formas –no humanas– de enunciación. Una analogía puede servir. La constitución de subjetividades en la sociedad contemporánea es incomprensible sin las prótesis y los aparatos, la inmersión informática, amén del flujo de redes y dispositivos que nombramos como lo tecnológico. Todos los humanos, sea en el centro o en la periferia participamos de los procesos tecnoinformáticos como si allí estuviera en juego nuestro destino. El medio se ha convertido en *el fin*, con lo cual dejamos de remitirnos a los fines de razón para privilegiar la realización inmediata y constante de ese *medium* tecnológico que nos constituye. Es verdad que tenemos la sensación que las individualidades se realizan más plenamente en su diversidad, pero es evidente también que el medio por sí mismo nos remite a una instancia asubjetiva por la predominancia del código, y preindividual por su funcionamiento, que deshace la noción moderna de subjetividad sin mediaciones conceptuales, por el hecho mismo de su performance.⁴ Desde el psicoanálisis, el yo en realidad se afianza en la nominación del otro y en la repetición de lo mismo. Eso es lo que hoy hace cualquier entidad bancaria. La posibilidad de decir yo o de ser nombrado es apenas el momento ‘real’ de una serie de yoes informáticos que replican indefinidamente como una X que en su indefinición me otorga identidad social. Nuestro yo nominal está circulando todo el tiempo, lo cual sería imposible sin la capacidad instalada del capitalismo contemporáneo para registrar, tramitar y hacer el seguimiento de cualquier yo en la plataforma tecnoinformática. Bueno, en mi argumento, esa es otra instancia presubjetiva tan poderosa e interesante como la de Gaia o como la de las Comunidades animales. Se trata de totalizaciones de lo vivo, lo técnico o lo cósmico que nos desbordan como individuos y que, por eso mismo, operan al mismo tiempo como instancias de des-individualización y fuente de nuevos procesos de subjetivación.

⁴ Sobre lo preindividual y lo asubjetivo, ver: Deleuze, *Lógica del sentido*, pp. 116 ss.

El punto es que ya estamos en una recomposición de las subjetividades que, en todos los casos, rebasa lo lingüístico y deviene ontológica. La globalidad de esos procesos ontológicos de (des)subjetivación y su impacto en la reconfiguración de la relación yo/nosotros es lo que entiendo por cosmopolítica. Empezamos por reconocer lo presubjetivo como un clivaje de la experiencia de la multitud, que trasciende a los individuos sin desarraigarse del *topos* inmunitario, y terminamos reconociendo las nuevas instancias de lo transindividual como lo común: tecnología, vida, cosmos. Sospecho que en esas instancias anida la política por venir, lo que ya está viniendo. En términos cosmopolíticos, entendemos que los conflictos en cada dominio son muy distintos aunque estén íntimamente relacionados. En relación con el cosmos propiamente dicho mantenemos la expectativa de ajustarnos a las leyes de la naturaleza en el largo plazo, sobrevivir como especie. La tecnología se presenta como una herramienta neutral que puede ser utilizada con fines opuestos. La vida humana, biótica y animal, por su parte, es el eslabón más débil de la cadena.

Se ha instalado una panóptico tecnoinformático para mostrar las transformaciones posibles de la naturaleza en la tierra en tiempo real. Balbuceamos un discurso sobre la soberanía de lo vivo, pero nunca antes la naturaleza había sido tratada exhaustivamente como objeto a través de protocolos minuciosos de observación, registro y apropiación. En una implementación tanatopolítica tan intensa de lo vivo, ese registro sirve para dar cuenta de la extinción de cada una de las especies y de los individuos de tal o cual especie que hoy podemos seguir desde nuestra pantalla de observación, como algo que sucede ‘en la realidad’. La pregunta es qué pasa allá, en esas totalidades que no podemos simplemente describir ‘desde fuera’, y cuyo clivaje consiste en que pueden ser consideradas como lo común de la especie, momento político, al tiempo que se escapan a nuestro dominio por su propia capacidad de reproducción autopoiética. Justamente esa es la condición de lo común, esto es, que es inapropiable, que no pertenece o no debería pertenecer a nadie en particular. El delirio de la definición inmunitaria de la libertad como propiedad individual es el síntoma de la tanatología que invade lo político. En ese sentido, la pregunta por el nosotros en sus distintas escalas ha ido fraguando una biopolítica afirmativa, otro tipo de discursividad, otros modos de subjetivación. En lo que concierne a la filosofía, probablemente tenía razón Foucault en su advertencia sobre la desaparición del autor y la

emergencia de una filosofía sin rostro, acorde con la (des)subjetivación de la multitud. Eso es lo que veo, lo que alcanzo a pergeñar al asomarme a la pregunta por el clivaje yo/nosotros desde el paradigma inmunitario/comunitario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CLARKSON, Carroll. *¿Quiénes somos nosotros?*. In Chaparro, Herrera y Roermund (eds) **¿Quiénes somos nosotros? O cómo (no) hablar en primera persona del plural**. Bogotá: Universidad del Rosario, 2016, pp. 323-340.

CHAPARRO-AMAYA, Adolfo. **Modernidades periféricas. Archivos para la historia conceptual de América Latina**. Barcelona: Herder, 2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil mesetas**. Valencia: Pre-textos, 1988.

DELEUZE, Gilles. **Lógica del sentido**. Barcelona: Paidós, 1989.

ESPOSITO, Roberto. **Bíos. Biopolítica y filosofía**. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.