



ARK-CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s25251090/d3z6kifs9>

KÖNIGSBERG Y ÁVILA.

**Dificultades y desafíos de la antropología de Eduardo Kohn para el
paradigma semiótico de la filosofía**

Königsberg and Ávila. Difficulties and Challenges of Eduardo Kohn's Anthropology for
the Semiotic Paradigm of Philosophy

Königsberg und Ávila. Schwierigkeiten und Herausforderungen der Anthropologie von
Eduardo Kohn für das semiotische Paradigma der Philosophie

Adrián Bertorello

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina.
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. Universidad Nacional de San Martín, Los
Polvorines, Argentina.

<https://orcid.org/0000-0003-4436-0617>

adrianbertorello@gmail.com

Recibido: 28-03-2023

Aceptado: 28-06-2023

Adrián Bertorello es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). - Magister en Análisis del Discurso por la Universidad de Buenos Aires (UBA). - Profesor Titular Regular de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). - Profesor Adjunto Regular de Filosofía Práctica en la carrera de Filosofía de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). - Investigador "Principal" de la Carrera de Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Centro de Estudios Filosóficos "Eugenio Pucciarelli" de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (ANCBA). - Investigador categoría I en la Universidad de Buenos Aires (UBA) del Programa de incentivos del Ministerio de Educación. - Director del Proyecto

UBACyT "Fuerza y significado en la filosofía del Ereignis de M. Heidegger (1932-1938)".-Director del Proyecto PRI-UNSAM "El Ereignis como espacio de juego". - Presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) (2021-2023).

Resumen

El presente trabajo se focaliza en la relación entre la referencia simbólica y la referencia indexical e icónica en la antropología más allá de lo humano de Eduardo Kohn. Para llevar a cabo este análisis, en primer lugar, se sitúa la reflexión antropológica de Kohn en el marco del contexto filosófico contemporáneo. Específicamente en el marco de la discusión entre el giro lingüístico y el giro icónico de la filosofía. En segundo lugar, se aborda la concepción de la referencia simbólica y su relación con los índices y los íconos a fin de mostrar cómo el espacio antropológico se abre a semióticas no humanas. Por último, se hacen dos reflexiones finales. En primer lugar, se confronta la teoría de la referencia icónica de Kohn con la crítica de la semiótica de Umberto Eco al carácter natural de los íconos. Y, en segundo lugar, se pone en relación el proyecto antropológico de Kohn con la Antropología en el sentido pragmático de Immanuel Kant y con la propuesta de una genealogía de la razón desarrollada por Jesús Conill (2021) en su libro *Nietzsche contra Habermas. Genealogías de la razón*.

Palabras clave: *Símbolo; Índice; Ícono; Antropología Filosófica.*

Abstract

This paper focuses on the relationship between the symbolic reference and the indexical and iconic reference in Eduardo Kohn's anthropology beyond the human. To carry out this analysis, firstly, Kohn's anthropological reflection is placed within the framework of the contemporary philosophical context, specifically in the framework of the discussion between the linguistic turn and the iconic turn of philosophy. Secondly, it deals with the conception of the symbolic reference and its relationship with the indices and icons in order to show how the anthropological space opens to non-human semiotics. Finally, two final reflections are made. Firstly, Kohn's theory of iconic reference is confronted with Umberto Eco's semiotics critique of the natural character of icons. And, secondly, Kohn's anthropological project is related to Immanuel Kant's Anthropologie in pragmatischer Hinsicht and with the proposal of a genealogy of reason developed by Jesús Conill (2021) in his book *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*.

Keywords: *Symbol; Index; Icon; Philosophical Anthropology.*

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit dem Verhältnis zwischen dem symbolischen Bezug und dem indexikalischen und ikonischen Bezug in Eduardo Kohns Anthropologie

jenseits des Menschen. Zur Durchführung dieser Analyse wird zunächst Kohns anthropologische Reflexion in den Rahmen des zeitgenössischen philosophischen Kontextes gestellt, insbesondere in den Rahmen der Diskussion zwischen der linguistischen Wende und der ikonischen Wende der Philosophie. Zweitens geht es um die Konzeption der symbolischen Referenz und ihre Beziehung zu den Indizes und Ikonen, um zu zeigen, wie sich der anthropologische Raum für die nicht-menschliche Semiotik öffnet. Schließlich werden zwei abschließende Überlegungen angestellt. Zum ersten wird Kohns Theorie der ikonischen Referenz mit Umberto Eco's Semiotik-Kritik am natürlichen Charakter der Ikonen konfrontiert; und zweitens wird Kohns anthropologisches Projekt mit Immanuel Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht und mit dem Vorschlag einer Genealogie der Vernunft in Verbindung gebracht, den Jesús Conill (2021) in seinem Buch *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón* entwickelt.

Schlüsselwörter: *Symbol; Index; Ikone; Philosophische Anthropologie.*

En el presente trabajo retomo la misma temática publicada en mi artículo *El paradigma semiótico de la filosofía en el contexto del debate contemporáneo sobre el giro realista e icónico* (2020). Mientras que en aquel texto me centré en los aspectos ontológicos que el giro realista e icónico le plantea al paradigma semiótico de la filosofía elaborado por Karl-Otto Apel, en el presente estudio indago sobre la dimensión antropológica del mismo problema. El giro realista e icónico de la filosofía aparece ahora en el marco del debate actual en torno al posthumanismo.

El trabajo se ocupa de la propuesta antropológica elaborada por Eduardo Kohn en su libro *How forests think. Toward an Anthropology beyond the Human* (2013). A pesar de que el título sugiere que se trata de una investigación que se enmarca en la disciplina científica de la etnografía, el autor define a su propio trabajo como especulación metafísica (Kohn, 2021, p. XIV) que toma como punto de partida un dominio empírico determinado, a saber, su trabajo de campo como antropólogo con los habitantes del pueblo runa en la ciudad de Ávila en Ecuador. La vida cotidiana compartida con los runa es el comienzo de una reflexión filosófica que pretende elaborar un discurso que lleve al plano del concepto la manera en que los runa viven y experimentan su relación con los bosques. Pero la especulación no se reduce sólo a la formación de conceptos¹ a partir de la experiencia. Tiene otro sentido complementario. En efecto, Kohn se propone desarrollar² una posibilidad futura que está implicada en el modo de vida de los runa. Esta posibilidad especulativa radica en la formulación de una pregunta: “¿Qué tal si los habitantes amazónicos con quienes he aprendido a abrirme a estos bosques tienen razón y los bosques piensan?” (Kohn, 2021, p. XIX).

Esta pretensión metafísica de su discurso da lugar a una reflexión sobre un aspecto específico de su filosofía. La pregunta especulativa que interroga sobre la legitimidad de atribuirle a los bosques la propiedad del pensamiento se apoya en una

¹ Kohn usa otras expresiones semejantes como “crear conceptos” o “crear herramientas conceptuales” (Kohn, 2021, p. XIV).

² El despliegue conceptual de esa posibilidad tiene también el sentido de la imaginación productora. Se trata de imaginarla. (Kohn, 2021, p. XVIII)

caracterización de la vida en general como un proceso semiótico. La semiosis no es un fenómeno exclusivamente humano, sino que está distribuida en todos los vivientes. Sin embargo, no todas las formas de vida poseen el mismo mecanismo de producción de sentido. Para Kohn, la semiosis humana es fundamentalmente simbólica. El resto de los vivientes significan por medio de índices e íconos.

En el presente trabajo me voy a focalizar sólo en la relación entre la referencia simbólica y la referencia indexical e icónica. Para llevar a cabo este análisis, en primer lugar, voy a situar la reflexión antropológica de Kohn en el marco de la situación filosófica contemporánea. Específicamente en el contexto de la discusión entre el giro lingüístico y el giro icónico de la filosofía. En segundo lugar, voy a centrarme en la concepción de la referencia simbólica y su relación con los índices y los íconos. Por último, haré dos consideraciones críticas. En primer lugar, confrontaré la teoría de la referencia icónica de E. Kohn con la crítica de la semiótica de Umberto Eco al carácter natural de los íconos. Y, en segundo lugar, pondré en relación el proyecto antropológico de Kohn con la *Antropología en sentido pragmático* de Immanuel Kant y con la propuesta de una genealogía de la razón desarrollada por Jesús Conill (2021) en su libro *Nietzsche contra Habermas. Genealogías de la razón*.

1. La antropología más allá de lo humano en el contexto de la filosofía contemporánea

En este primer punto de la exposición voy a situar el pensamiento de Kohn en el marco de tres planteos teóricos de la filosofía del siglo XX: la antropología filosófica, el giro lingüístico y el giro icónico.

La tesis de que sólo el hombre posee un lenguaje simbólico se inscribe dentro de la tradición de la filosofía de Ernst Cassirer. No sólo porque el filósofo alemán hace de la noción de símbolo el rasgo distintivo del ser del hombre, sino también porque para justificar que el hombre es un animal simbólico toma como punto de partida la caracterización que Jakob von Uexküll hizo de la vida como un círculo funcional. En este

sentido, se puede establecer un cierto paralelismo entre Cassirer y Kohn. Ambos inscriben su reflexión sobre lo humano en el contexto más amplio del fenómeno de la vida. Sin embargo, hay una diferencia fundamental en el modo en que conciben el espacio simbólico específico del hombre. Mientras que para Kohn se trata de una zona abierta en la que se imbrican otras semióticas, para Cassirer el símbolo es un espacio cerrado cuya barrera no puede ser transgredida. Así lo dice explícitamente en el siguiente pasaje:

El hombre [...] ya no vive solamente en un universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato. No puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción en que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. (Cassirer, 1984, p. 47-48) (destacado en el original)

A pesar de que el concepto de símbolo en Cassirer es mucho más amplio que el de Kohn, ya que no se restringe únicamente al lenguaje, sino que abarca también el arte, los mitos y las religiones, lo decisivo de la postura del filósofo alemán radica en que concibe el espacio simbólico como una red autorreferencial que, a medida que se afina y enriquece, aleja cada vez más la realidad física. El mundo que habita el hombre es siempre un mundo demasiado humano. Sólo desde la mediación simbólica puede tener acceso a todos los seres que no son él mismo. Si se coloca la antropología de Kohn en el marco de esta concepción de Cassirer, se puede apreciar que su concepto de símbolo (como trataré en el próximo punto) no describe un cerco perimetrado donde el hombre monologa consigo mismo, sino más bien se trata de una apertura hacia las cosas (a lo que Cassirer llama realidad física).

Este descentramiento y apertura que posee la condición simbólica del hombre en Kohn hace que su pensamiento se sitúe críticamente no sólo en la tradición de la antropología filosófica, sino también en la discusión en torno a la vigencia del giro lingüístico de la filosofía. Una de las variaciones que adoptó el giro lingüístico en el siglo XX fue el paradigma semiótico de la filosofía de Karl-Otto Apel. Aludo

explícitamente a esta versión, porque la formulación del giro por parte de Apel toma como punto de partida la semiótica de Charles Sanders Peirce, autor al que también Kohn se remite para la elaboración de su antropología. La superación del paradigma ontológico de la filosofía (orientado hacia una realidad a la que se accede sin ningún tipo de mediación subjetiva o discursiva), y la superación del paradigma epistemológico (orientado hacia el sujeto concebido como la mediación legítima para acceder a la realidad) se lleva a cabo por medio del signo. El paradigma semiótico de la filosofía toma como punto de partida la definición de signo de Peirce: “un signo o representación es algo que está para alguien por algo en algún respecto o capacidad” (Apel, 2013, p. 62). La mediación del signo lingüístico lleva consigo una referencia a la realidad y una referencia a la subjetividad. Por este motivo, el paradigma semiótico se presenta como una superación de la ontología y la epistemología.

La antropología de Kohn podría situarse sin ningún problema en esta versión del giro lingüístico de la filosofía. Sin embargo, la atribución de la semiosis a todo viviente relativiza la primacía del lenguaje que tiene el modelo de Apel. Una de las razones por las que se rompe con el cerco del lenguaje radica en la función referencial que Kohn le atribuye a los índices y los íconos. La indexicalidad y la iconicidad abren el lenguaje humano hacia un tipo de referente que no puede ser alcanzado sólo por medio del símbolo. Esta afirmación conduce a situar a la antropología de Kohn en el marco del giro icónico de la filosofía.³ Esta corriente de pensamiento se dirige fundamentalmente a mostrar que las imágenes tienen una estructura semiótica tal que no puede ser reducida al lenguaje.⁴ El lugar central que ocupa la referencia icónica en la

³ Para una comprensión de las distintas corrientes teóricas que pertenecen al giro icónico de la filosofía (García Varas, 2011b).

⁴ Esta tesis puede documentarse explícitamente en el siguiente pasaje de Gottfried Boehm: “Su sentido [el de las imágenes] no es predicativo y no le precede ningún logos lingüístico, y sobre dicho sentido se incorporan todos los discursos lingüísticos, las iconologías o las interpretaciones necesarias. Las imágenes no conforman un ámbito cerrado, pero su cultura se nutre del hecho de que, frente al murmullo incesante de los discursos y frente al ruido generado por los debates, afirman la extrañeza que las habita, su denso silencio y su plenitud plástica. Más allá del lenguaje existen poderosos espacios de sentido, insospechados espacios de visualidad, de tonalidad, de gestos, de mímica y de movimiento, que no necesitan ser mejorados o justificados a posteriori por la palabra”. (Boehm, 2011, p. 105-106)

antropología de Kohn tiene como consecuencia que su pensamiento pueda integrarse sin problema al giro icónico de la filosofía.⁵

Así, entonces, se puede concluir que la propuesta teórica de Kohn retoma uno de los motivos centrales de la antropología filosófica del siglo XX y se sitúa también dentro del giro lingüístico y el giro icónico de la filosofía. Con esta última afirmación quiero decir que su pensamiento, por un lado, reconoce la mediación simbólica de la experiencia humana, pero, por otro, sostiene que no se trata de un espacio cerrado y autosuficiente. Por el contrario, la dimensión icónica e indexical del lenguaje abren el símbolo hacia una dimensión ontológica.

2. Semiosis y referencia

En este punto abordaré el problema teórico fundamental sobre el que se apoya su tesis antropológica. La posibilidad de elaborar una antropología que rompa el cerco del lenguaje y alcance una instancia que se sitúa más allá de lo humano se funda en el modo en que Kohn concibe la semiosis y la referencia icónica, indexical y simbólica. Es muy importante destacar que su reflexión sobre estos conceptos tiene como punto de partida el análisis de algunos ejemplos tomados de la lengua amazónica *kichwa*. Estos ejemplos dan cuenta de la facticidad inherente al punto de partida. Sobre la base de ellos elabora los conceptos de semiosis y referencia. Para que la exposición resulte lo más clara posible voy a comenzar por el concepto general de semiosis. Aquí me centraré en el modo en que Kohn concibe la idea de representación. En un segundo momento, voy a tratar los distintos tipos de referencia.

⁵ Para un desarrollo más detallado de las relaciones entre el paradigma semiótico y el giro icónico ver (Bertorello, 2020).

2.1 Semiosis y representación

La semiosis es el proceso de producción de signos. A diferencia del modelo que Umberto Eco expuso en *La estructura ausente* donde la semiosis es un rasgo constitutivo de la cultura, para Kohn la producción de signos describe la vida misma en totalidad. (Kohn, 2021, p. 13) De esta manera, su posición teórica se presenta como una ontología.⁶

Esta tesis general que identifica la vida con la semiosis implica, por un lado, un holismo del sentido. Con esta expresión quiero señalar que se trata de una teoría donde cada acto semiótico singular presupone la totalidad de vida como un proceso global de sentido. Entre el acto singular y la totalidad siempre hay una relación circular o de presuposición recíproca. Kohn distingue entre una mirada mecanicista de la semiosis y una concepción biológico-orgánica. La diferencia consiste en que cuando se toma como modelo la máquina la totalidad aparece un ensamblado de partes. En cambio, cuando se considera como paradigma de la semiosis a los seres vivos, las partes se presentan como momentos de una totalidad que las precede. (Kohn, 2021, p. 91-92)

La idea de que la vida es esencialmente semiótica tiene como finalidad abrir el sentido a espacios no humanos. De este modo, se busca romper con el círculo

⁶ La dimensión ontológica aparece claramente en el uso de la expresión “ecología de seres” para dar cuenta de que el vínculo que los runa establecen con el bosque es el punto de partida fáctico para desarrollar una ontología relacional en la que todos los entes vivientes (humanos y no humanos) establecen vínculos semióticos. En esta relación el hombre no tiene un lugar privilegiado, sino que es un momento dentro de la red semiótica. La semiotización de la vida tiene como consecuencia la atribución de la condición de sí mismo a todo tipo de viviente: “La cualidad semiótica de la vida—el hecho de que las formas que toma la vida son el producto de cómo los sí-mismos vivientes representan el mundo alrededor de ellos— estructura el ecosistema tropical. Aunque toda la vida es semiótica, esta cualidad semiótica se amplifica y se vuelve más visible en el bosque tropical, con sus incomparables tipos y cantidades de seres vivientes. Esta es la razón por la que quiero encontrar maneras de estudiar cómo piensan los bosques: los bosques tropicales amplifican, y por lo tanto pueden hacer más evidente para nosotros, la manera en que la vida piensa [...] Por esta razón he llegado a referirme a la red de pensamientos vivientes dentro y alrededor de la selva de Ávila como una ecología seres. Esta ecología de seres dentro y alrededor de Ávila incluye tanto los runa como a otros humanos que interactúan con ellos y con el bosque, y en sus configuraciones no solo sostiene a los muchos tipos de seres vivientes del bosque, sino también, como discuto hacia el final de este libro, a los espíritus y a los muertos que nos hacen los seres vivientes que somos” (Kohn, 2021, p. 107-108).

perimetrado de la concepción clásica del símbolo y, como consecuencia de ello, relativizar la excepcionalidad humana.

Como señalé más arriba, la teoría antropológica de Kohn toma como modelo a la semiótica de Peirce y forma sus conceptos a partir del mundo discursivo del *kichwa*. Este procedimiento metodológico está en el corazón mismo de su concepto de representación. Kohn lo toma de la definición del signo de Peirce y lo desarrolla a partir de una reflexión sobre las onomatopeyas del *kichwa*. La representación ocupa, por lo tanto, un lugar fundamental en el concepto de semiosis.

El acto por medio del cual un signo representa algo en determinado aspecto no tiene que ser interpretado de acuerdo con una teoría de la mente que posea representaciones que están en lugar de las cosas. La representación para Kohn no alude a la función de sustitución que tienen los contenidos mentales. Más bien la idea rectora de este concepto consiste en que representar es hacer presente algo ausente. El signo es un tipo de mediación que presentifica lo ausente. El punto de partida de esta concepción está en la interpretación que Kohn propone de la onomatopeya *tsupu*. Este término reproduce el sonido que algo o alguien hace cuando se zambulle en el agua. Cuando en *kichwa* se usa el término *tsupu* se hace presente de manera icónica en el contexto del discurso el acontecimiento de zambullirse en el agua. Algo que está ausente en esa situación se hace presente por medio de la onomatopeya. Kohn describe de la siguiente manera la representación:

Al pronunciar “*tsupu*”, Maxi nos trajo algo que había ocurrido en el bosque. En la medida en que Luis o nosotros sintamos *tsupu* llegamos a captar algo de la experiencia de Maxi de estar cerca de un puerco lastimado que se zambulle en un remanso de agua. Y podemos llegar a sentir esto aún si no estuviéramos en el bosque ese día. Todos los signos y, no solamente *tsupu*, son de una u otra manera sobre el mundo en este sentido. Ellos “re-presentan” [*re-present*]. Tratan algo que no está inmediatamente presente. (Kohn, 2021, p. 41)

Ahora bien, la representación semiótica no sólo hace presente algo que no está en la situación del discurso, sino también remite otros dos tipos de ausencias. En primer lugar, la onomatopeya selecciona determinados sonidos para que puedan encajar con la realidad. De este modo deja ausente a aquellos sonidos que no seleccionó. Y en

segundo lugar, hace presente un posibilidad futura, algo que aún no es.⁷ Este juego entre presencia y ausencia de la semiosis es lo que hace que los signos tengan vida. (Kohn, 2021, p. 52-53)

2.2 La referencia icónica, indexical y simbólica

Esta teoría de la representación concebida como una relación de continuidad (presencia) y discontinuidad (ausencia) entre el signo y el mundo es la base sobre la cual Kohn edifica su concepción de la referencia. La lengua *kichwa* tiene la particularidad de que abundan las onomatopeyas del estilo *tsupu*. Kohn clasifica semióticamente a este tipo de palabras como íconos. Pero al mismo tiempo posee otros tipos de palabras que se encuadran dentro de los símbolos y los índices. A cada tipo de signo le corresponde una referencia distinta.

La distinción se funda en que los íconos y los índices, por un lado, poseen una referencia directa con el mundo, mientras que los símbolos, por otro, guardan una referencia indirecta. La referencia de los íconos se basa en una relación de semejanza que hay entre el sonido de la palabra y acontecimiento que describe. “*Tsupu*” es igual, pero no idéntico, al hecho de zambullirse en el agua. Los índices, del mismo modo que los íconos, mientan directamente lo que indican, pero se diferencian en que la referencia no se funda en la semejanza. La referencia indexical establece conexiones causales entre distintos hechos. No se trata de una causalidad mecánica, sino que implica una interpretación. Es muy semejante al concepto de indicación que Husserl elabora en la primera investigación lógica cuando afirma que los índices (*Anzeichen*) establecen una relación de motivación entre dos hechos.⁸ Por último, los símbolos

⁷ Por ejemplo, los índices señalan una posibilidad futura, como aquello que podría suceder (Kohn, 2021, p. 46).

⁸ En la primera investigación lógica Husserl afirma que un índice se caracteriza porque establece una relación entre una determinada situación objetiva existente y otra situación también objetiva. Por ejemplo, los fósiles indican la existencia de animales que vivieron en un tiempo muy lejano. La conexión entre los dos hechos (la existencia actual de los fósiles y la existencia pasada de los animales) es lo que caracteriza al índice. Esta relación implica siempre la referencia a alguien que emite un juicio. El concepto de motivación (*Motivierung*) expresa la razón, el “porque” (*weil*) que conecta las dos

refieren al mundo de manera indirecta. Con ello quiero decir que un símbolo determinado refiere por medio del sistema convencional de símbolos al que pertenece.

Para Kohn la referencia simbólica es exclusivamente humana. No hay otra forma de vida en este mundo que pueda establecer una relación indirecta con la realidad a través del símbolo. En la medida en que la reflexión moral implica un distanciamiento del mundo sólo es posible dentro del universo de los símbolos. Por ello, la ética es también una propiedad exclusivamente humana. (Kohn, 2021, p. 182) Esta tesis sobre la referencia simbólica está en continuidad con la antropología de Cassirer. Pero a diferencia del pensador alemán, el hombre no habita sólo un mundo simbólico. El *kichwa* posibilita romper el cerco del símbolo, porque los íconos y los índices instituyen una referencia directa con la realidad. Por medio de ellas es posible abrirse a semióticas no humanas ya que la iconicidad y la indexicalidad son propiedades semióticas de otras formas de vida. Una antropología que se sitúa más allá de lo humano quiere decir, entonces, que incorpora a su discurso otras formas de vida por medio de los íconos y los índices.

Kohn propone una concepción emergentista para explicar la relación que existe entre los tres tipos de referencia. Cada uno de los estratos supone el anterior, pero su función semiótica es independiente y autónoma respecto del grado precedente. De acuerdo con este esquema, la referencia icónica basada en la semejanza es el primer estrato supuesto tanto en la referencia indexical como en la simbólica. Esta relación jerárquica explica que en cada nivel superior emergen propiedades semióticas que no estaban en el nivel anterior, pero que para aparecer requieren de ese estrato precedente. La convención simbólica supone la contigüidad indexical y la semejanza icónica.

situaciones objetivas y que posibilitan decir que los fósiles son índices de animales que vivieron en el pasado. Husserl formaliza la estructura de la motivación en la siguiente fórmula: “unas cosas deberían o deben existir [*bestehen*] porque otras cosas están dadas” (Husserl, 1992, p. 32).

3. Consideraciones críticas

Para finalizar querría hacer dos comentarios. El primero versa sobre el modo en que Kohn interpreta la referencia icónica y la indexical. Intentaré problematizar estos últimos dos conceptos. De allí que este primer comentario tenga un carácter crítico. El segundo intenta establecer un paralelismo entre el punto de partida de la antropología más allá de lo humano y la antropología pragmática de Kant. Para llevar a cabo esta comparación me valdré también de algunas tesis de la genealogía de la razón que Conill expone en su libro *Nietzsche frente a Habermas*. A diferencia de la primera reflexión, esta segunda pretende hacer explícita una de las consecuencias posibles de la antropología de Kohn.

3.1 El problema de la semejanza y la contigüidad referenciales: la mediación interpretativa

La tesis central de la antropología de Kohn radica en que el universo simbólico característico del espacio antropológico no constituye un espacio cerrado y autorreferencial, sino que se trata de una apertura hacia otros espacios vivientes. La imagen del bosque como una ecología de seres en la que están intrínsecamente vinculados todas las formas de vida expresa, desde el punto de vista de una ontología relacional, esta apertura del símbolo hacia lo está más allá de lo humano.

La estrategia argumentativa por medio de la cual Kohn justifica esta tesis consiste en mostrar que la lengua kichwa posee una serie de términos que tienen un sentido eminentemente icónico e indexical. Los íconos y los índices llevan a cabo esta tarea de descentramiento de la dimensión simbólica del lenguaje humano. Imbrican el símbolo en una realidad no humana. Los conceptos que hacen posible esta salida hacia afuera son la semejanza (en el caso de los íconos) y la contigüidad (en el caso de los índices).

Para justificar el hecho de la que onomatopeya *tsupu* imite el sonido de una entidad que se zambulle al agua, es decir, para mostrar que un aspecto específico de un

acontecimiento real (el sonido de la acción de zambullirse) queda impreso en su correspondiente onomatopeya, Kohn le pide al lector que se detenga a escuchar el modo en que esa palabra suena a fin de poder experimentar (sentir) el referente fijado icónicamente en el plano del significante de la palabra:

Tsupu. Dejo la expresión de Maxi sin traducir deliberadamente. ¿Qué podrá significar? ¿A qué suena? *Tsupu*, o *tsupuuu* como se pronuncian veces, con la vocal final arrastrada y aspirada, se refiere a una entidad que está entrando en contacto con y luego penetrando un cuerpo de agua: imaginen una piedra grande arrojada a un lago o la masa compacta de un sajino herido zambulléndose en el remanso de un río. *Tsupu* probablemente no evocó tal imagen inmediatamente (a menos que quienes lean esto hablen el kichwa amazónico). Pero ¿qué sintieron luego de saber lo que describe? Cuando cuento a alguien lo que quiere decir *tsupu*, suele pasar que experimenta una sensación repentina de su significado: “¡Ah, claro, *tsupu*!”. (Kohn, 2021, p. 37-38)

Si uno se detiene a reflexionar sobre el modo en que Kohn presenta el argumento, puede fácilmente advertir que, sin la mediación simbólica del lenguaje, o sea, sin la traducción o explicación correspondiente al idioma que habla el lector (inglés o español), no habría posibilidad de sentir el referente icónico. Si la tesis de Kohn sobre la iconicidad es correcta, la onomatopeya debería funcionar semióticamente como un cuadro realista o una foto de un paisaje en donde podemos ver sin explicación o traducción lingüística la semejanza entre el paisaje pintado o fotografiado y el paisaje real. Pero esto es justamente lo que no sucede con esta onomatopeya *tsupu*. Para “sentir” la referencia icónica, como Kohn le pide al lector o interlocutor, es necesario la mediación simbólica del lenguaje (explicación o traducción). Con lo cual, pareciera que la antropología más allá de lo humano le da la razón a la antropología de las formas simbólicas de Cassirer: sin la mediación del universo simbólico no hay vínculo posible con la realidad.

Los sonidos que reproducen las onomatopeyas están codificados culturalmente. Así lo recuerda Umberto Eco cuando aborda el tratamiento de las onomatopeyas llevado a cabo por Charles Morris: “la relación de iconicidad entre «kikirikí» y el canto del gallo es muy débil; tan débil que para los franceses el signo onomatopéyico es «cocquericó»” (Eco, 1989, p. 191)

El problema de la semejanza como rasgo constitutivo de los signos icónicos fue un tema muy discutido dentro del campo de la semiótica. Un ejemplo relevante de esta discusión se halla en los distintos textos donde Eco aborda el problema de la iconicidad. En la *Estructura ausente*, publicado en italiano en el año 1968, Eco presenta la iconicidad como una relación de semejanza que no se funda en una relación natural entre el signo y determinados rasgos constitutivos del objeto sino, más bien, como un vínculo codificado culturalmente (Eco, 1989, p. 208). Por ello afirma lo siguiente:

Si el signo icónico tiene propiedades en común con algo, no es con el objeto sino con el modelo perceptivo del objeto; puede construirse y ser reconocido por medio de las mismas operaciones mentales que realizamos para construir el objeto de la percepción con independencia de la materia en la que se realizan estas operaciones. (Eco, 1989, p. 202)

La materia de la percepción en el caso de una onomatopeya como *tsupu* o *kikirikí* o *cocquericó* son los sonidos que supuestamente reproducen el evento de algo que se zambulle en el agua o el canto del gallo. Esta materia sonora no transmite el referente como si este hubiera quedado directamente impreso o adherido al mismo sonido por medio de una relación causal de semejanza. Por el contrario, la referencia icónica es el producto de una codificación cultural que selecciona determinados rasgos de la experiencia perceptiva.

A lo largo del desarrollo de su pensamiento Eco fue matizando esta tesis inicial. En *El tratado de semiótica general*, publicado en italiano en el año 1976, vuelve sobre los códigos icónicos. Mantiene la misma tesis de la convencionalidad y la debilidad de la iconicidad. Que los códigos icónicos sean convencionales no quiere decir que sean arbitrarios, es decir, inmotivados, sino más bien que se trata de una relación cultural. (Eco, 1991, p. 287) Con ello quiere decir lo siguiente:

Podemos hablar de código icónico como el sistema que hace corresponder a un sistema de vehículos gráficos unidades perceptivas y culturales codificadas o bien unidades pertinentes de un sistema semántico que depende de una codificación precedente de la experiencia perceptiva (Eco, 1991, p. 308).

Más adelante da dos precisiones muy importantes para comprender la iconicidad. En primer lugar, no se trata de signos aislados, sino de una red de signos, razón por la cual, el signo icónico debe ser comprendido como un texto icónico. (Eco, 1991, p. 315)

Y, en segundo lugar, más que un código establecido preexistente donde se puede acreditar la equivalencia entre dos términos, los textos icónicos instituyen el código, tienen un carácter performativo o, lo que es lo mismo, son uno de los modos de producción de signos. (Eco, 1991, p. 316)

Por último, en *Kant y el Ornitorrinco*, publicado en italiano en el año 1997, Eco vuelve a revisar su concepción cultural de la iconicidad para dar lugar a un cierto tipo de realismo mínimo, es decir, a una base no cultural de la iconicidad. Ciertamente que esta nueva formulación no tiene nada que ver con la propuesta ontológica de máxima de Kohn que, como argumenté a lo largo de todo el artículo, sostiene que, desde el punto de vista del sentido común de la percepción, el signo icónico remite sin mediación cultural alguna a su referente por medio de la semejanza. En *Kant y el ornitorrinco* propone hablar de un iconismo primario que se identifica con el concepto peirciano de primeridad (*Firstness*). Se trata de la relación de semejanza entre estímulo y respuesta. Así lo explica con las siguientes palabras:

Se trata de la adecuación entre estímulo y respuesta [...] ¿Qué significa en este caso adecuación? Supongamos que alguien consigue registrar el proceso que tiene lugar en nuestro sistema nervioso cada vez que recibimos el mismo estímulo, y que el registro tenga siempre la configuración x. Diríamos entonces que x corresponde adecuadamente al estímulo y que es su ícono. Por lo tanto, decimos que el ícono exhibe una similitud con el estímulo (Eco, 1999, p. 123).

A este iconismo primario lo denomina Eco, siguiendo a Giorgio Prodi, las bases materiales de la significación. Se trata del umbral inferior de la semiótica. (Eco, 1999, p. 124 y ss.) Esta base material donde se puede documentar una semejanza no tiene nada que ver con los ejemplos semióticos de Kohn que se centran en las onomatopeyas de la lengua kichwa. En el plano lingüístico (donde se mueve siempre la reflexión antropológica de *Cómo piensan los bosques*) no es posible identificar un iconismo primario porque las onomatopeyas del lenguaje dan cuenta siempre de códigos culturales perceptivos.

La problematización de la mediación cultural de los índices es mucho más simple que la de los íconos. La significación por contigüidad que posee un índice sólo es

posible si una instancia interpretativa (humana o no humana⁹) cumple la función de mediación entre el índice y lo indicado. Esta es la razón por la cual, Husserl en la primera investigación lógica, cuando analiza los índices en el plano de la comunicación humana, sostiene que su esencia radica en la motivación. El motivo que conecta dos hechos solo se da por medio de un sistema inferencial que posibilita la relación. Esta misma idea aparece en Kohn en el siguiente pasaje:

Los índices implican algo más que eficiencia mecánica. Ese algo más es, paradójicamente, algo menos. Es una ausencia. Es decir, en la medida en que los índices son notados estos impelen a sus intérpretes a hacer conexiones entre un evento y otro evento potencial que aún no ha ocurrido. Una mona considera que su escondite en movimiento, entendido como un signo, está conectado con otra cosa, a la que representa. Está conectado con algo peligrosamente diferente a su sensación de seguridad presente. Tal vez la rama en la que está encaramada se romperá. Tal vez un jaguar está trepando el árbol [...] Algo está a punto de ocurrir y más le vale hacer algo al respecto. Los índices proveen información sobre tales futuros ausentes. Nos animan a establecer una conexión entre lo que está ocurriendo y lo que potencialmente podría ocurrir. (Kohn, 2021, p. 46)

Tanto en el caso de los hombres como en el de los animales el índice no refiere de modo directo, sino que cumple su función semiótica referencial por una mediación interpretativa. En el caso de los índices que se dan en el espacio antropológico esa mediación se lleva a cabo por medio de todos los grados posibles que puede asumir la interpretación.

Así, entonces, se puede resumir esta primera reflexión diciendo que la pretensión de Kohn de que el espacio simbólico del lenguaje humano se abra directamente hacia otros espacios semióticos no simbólicos por medio de la semejanza de los íconos y la contigüidad de los índices resulta, por lo menos, problemática. El problema es que el vínculo con lo otro del símbolo se lleva a cabo siempre por medio del símbolo. Una teoría de la semejanza y de la contigüidad semióticas debería conectar explícitamente estos conceptos con el tema general de la mediación.¹⁰

⁹ Me refiero a los casos que cita Kohn de animales que interpretan índices.

¹⁰ Es cierto que Kohn aborda el tema de la mediación cuando trata el tema de la terceridad en Peirce y cita el siguiente pasaje del pensador norteamericano: “Todos los signos implican mediación y todas nuestras experiencias son mediadas semióticamente. No hay ninguna experiencia corporal, interior o de otro tipo, ni algún pensamiento que no sea mediado (ver Peirce CP 8.332)” (Kohn, 2021, p. 86). A partir de esta condición mediada de la experiencia sostiene que siempre hay un acceso a la redad que pasa

3.2 Königsberg y Ávila: la antropología inversa

La estrategia argumentativa de Kohn para precisar el sentido de una antropología más allá de lo humano tiene una doble dirección. Por un lado, determina un espacio exclusivamente antropológico (el símbolo) pero, por otro, abre ese espacio a otras semióticas no simbólicas (los íconos y los índices). De esta manera amplía una concepción del paradigma semiótico basado solo en la dimensión simbólica. Para justificar esta ampliación toma como punto de partida una determinada situación histórica fáctica, su trabajo de campo con los habitantes de Ávila y el lugar que ocupa en ese trabajo la lengua kichwa. Quiero acentuar este punto de partida contingente de su reflexión antropológica porque permite establecer una semejanza con el procedimiento de Kant en la *Antropología en sentido pragmático*.

Tal como señala Michel Foucault en su estudio sobre la antropología kantiana, la concepción del hombre como ciudadano que participa en el juego del mundo se basa en una reflexión sobre el uso del lenguaje. (Foucault, 2009, p. 106-108) Tal es así que para Foucault el texto de Kant describe la estancia del hombre en el lenguaje. (Foucault, 2009, p. 112) En una nota al pie de página de la *Antropología en sentido pragmático*, Kant afirma que ese conocimiento se puede adquirir sin necesidad de salir de Königsberg.

siempre a través de los signos. Uno de los textos donde se afirma enfáticamente esta mediación semiótica es el siguiente pasaje: “Todo pensamiento y conocimiento”, como escribe Peirce, “es a través de signos” (CP 8.332). Es decir, todo pensamiento y conocimiento está mediado de alguna manera [...] En lugar de hacer imposible el conocimiento de los sí-mismos, esta mediación es la base para su posibilidad. Puesto que no hay ningún incognoscible” absoluto, tampoco hay ninguna inconmensurabilidad absoluta” (Kohn, 2021, p. 120-121). A pesar de estas referencias explícitas a la condición semióticamente mediada de la experiencia, no queda claro cómo se inscribe en esta tesis su concepción de la referencia icónica de las onomatopeyas y su concepción de la referencia indexical. La iconicidad de la onomatopeya refiere por mediación del carácter simbólico del lenguaje. Asimismo, si se acepta el carácter irrebalsable de la mediación del espacio semiótico (afirmación que comparto plenamente), el afuera ontológico a lo que remiten los íconos y los índices, es decir, lo otro de la semiosis, no es una instancia alosemiótica absoluta (un en sí neutro desde el punto de vista significativo), sino que se trata de una relación entre diferentes espacios de sentido, a saber, el espacio de sentido del símbolo, el del ícono y el del índice. Esta interpretación de su concepción de la mediación también acerca la antropología de Kohn a la de Cassirer.

Una gran ciudad, punto central [*Mittelpunkt*] de un reino en el cual se encuentran las asambleas nacionales del gobierno de éste; que tiene una universidad (para el cultivo de las ciencias), y que tiene además una situación [adecuada] para el comercio marítimo; que favorece, gracias a ríos, tanto el tráfico que viene del interior del país, como el intercambio con países limítrofes distantes que tienen diferentes idiomas y costumbres -una ciudad semejante, como por ejemplo Königsberg junto al río Pregel, puede ser considerada como un lugar [*Platz*] adecuado para la ampliación, tanto del conocimiento del hombre, como del conocimiento del mundo, donde este [conocimiento] puede ser adquirido incluso sin viajar. (Kant, 2010, p. 13 nota 3)

La ciudad natal del filósofo se presenta de esta manera como la sede histórica de la enunciación antropológica, como el eje de coordenadas fáctico desde donde se describe al hombre como un ser dotado de razón. Según se desprende de la cita, Königsberg tiene una serie de rasgos históricos, políticos, culturales y geográficos que hacen posible acceder al conocimiento del hombre y del mundo sin necesidad de salir de sus límites. Toda la descripción de sus posesiones (asambleas nacionales, universidad, comercio marítimo y ríos) se orienta a mostrar que el lugar (*Platz*) que ocupa tiene el sentido de un verdadero *Mittelpunkt*, es decir, de un “entre”, de un espacio de relaciones de sentido o, lo que es lo mismo, de un espacio semiótico que pone en relación la singularidad histórica e irreplicable de Königsberg con el conocimiento del hombre como ciudadano del mundo. Hay una tensión que se da entre la facticidad del punto de partida y el despliegue conceptual de la filosofía. La antropología pragmática reconoce las coordenadas espacio temporales de su enunciación y, con ello, el hecho de que sus conceptos fundamentales tienen una genealogía histórica determinada: el uso de la lengua alemana en el siglo XVIII.¹¹

¹¹ Por esta razón, Foucault considera que la antropología kantiana tiene el sentido de una idiomática general. Así lo dice explícitamente: “En cierto sentido, la Antropología es una suerte de idiomática general. Las expresiones hechas son ponderadas allí con todo su peso de seriedad. Algo se piensa en todo lo que se dice [...] Siguiendo el hilo del lenguaje y de la práctica, examinándolos pausadamente, confrontándolos en una suerte de planificación empírica, es como dirán lo que realmente quieren decir. La *Antropología* es la elucidación de ese lenguaje ya hecho -explícito o silencioso- por el cual el hombre extiende sobre las cosas y entre sus semejantes una red de intercambios, de reciprocidad, de sorda comprensión, que no conforma exactamente ni la ciudad de los espíritus, ni la apropiación total de la naturaleza, sino esta habitación universal del hombre en el mundo. La *Antropología* está arraigada, pues, en un sistema de expresión y de experiencia que es un sistema alemán. Sin duda Kant intenta sobrepasar ese dominio dado mediante análisis de prácticas extranjeras, o mediante referencias a otros conjuntos lingüísticos (...) Pero todo esto no impide que la Antropología en su conjunto se desarrolle en

El problema de la genealogía histórica de los conceptos filosóficos fue abordado recientemente por Jesús Conill en su libro *Nietzsche frente a Habermas. Genealogía de la razón*. Aquí despliega una serie de argumentos para mostrar que el logos no flota sobre el vacío,¹² sino que hunde sus raíces en la historicidad.

El enfoque genealógico consiste en reconstruir la historia de la formación del pensamiento y de la razón misma. La genealogía tiene un carácter histórico y por eso estudia el devenir de los asuntos de que trata, en nuestro caso, el devenir de la razón. Pues «todo *phainómenon* es un *genómenon*»¹³, todo fenómeno es algo devenido [...] Todo *factum*, incluso el hecho de la razón, es un algo devenido: todo hecho, todo dato son resultados, están hechos, han acontecido, han llegado a ser a través de un proceso, hay una historización del hecho de la razón. No está dada de una vez para siempre, sino que se va constituyendo y conformando a partir de la experiencia, de la dialéctica de las experiencias reales, porque la estructura a de la razón es dinámica, es histórica. (Conill, 2021, p. 15)

La confrontación de Nietzsche y Habermas tiene el sentido de una comparación entre dos genealogías históricas distintas. Para ambos pensadores la razón no flota sobre el vacío, sino que hunde sus raíces en la facticidad. La genealogía reconstruye la historia de la razón para averiguar de dónde ella misma toma su fuerza. (Conill, 2021, p. 13) La diferencia y complementariedad entre Nietzsche y Habermas radica precisamente que remiten la racionalidad a fuerzas distintas. Mientras que para Nietzsche el origen de la racionalidad está en el *factum* del cuerpo, para Habermas la razón toma su fuerza de sus fuentes cristianas.

un dominio geográfico y lingüístico del que no es, ni de hecho ni de derecho dissociable. Es una reflexión sobre y en un sistema de signos constitutivos y envolventes” (Foucault, 2009, p. 106-108).

¹² Tomo esta expresión del pensamiento de Martin Heidegger. “Flotar libremente” (*freischwebend*) da cuenta de una consideración de los fenómenos que no considera su origen en la facticidad del *Dasein*, sino que los trata independientemente de su genealogía. La hermenéutica heideggeriana también se inscribe, al igual que Nietzsche y Habermas, dentro de una genealogía de los conceptos filosóficos. Heidegger usa profusamente esta expresión. Cito, a continuación, un pasaje del curso del semestre de verano de 1922 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristóteles Ontologie und Logik*. En el marco de su interpretación de la *Física*, Heidegger interrumpe la exposición y hace una reflexión metodológica donde “flotar libremente” solo tiene sentido desde el trasfondo de una hermenéutica genealógica: “El inicio [*Ansatz*] debe surgir [*entstehen*] de la historia, porque el principio de esta investigación radica en que la investigación filosófica y su objetividad [*Gegenständlichkeit*] no flotan libremente [*freischwebend sind*], sino que están en la historia. Un auténtico inicio sólo es posible por un retroceso [*zurück gehen*] a los inicios decisivos de la filosofía en cuya tradición enterrada [*verschüttete Tradition*] estamos” (Heidegger, 1995, p. 174).

¹³ Conill cita a Raffaella Pettazzoni.

Querría enfocarme brevemente en un solo aspecto de la exposición de Conil sobre la genealogía habermasiana. Ello me permitirá extraer una consecuencia metodológica de la antropología de Kohn. Conil se vale de tres conceptos para expresar la relación entre el lenguaje de la razón y el lenguaje del cristianismo: ósmosis, (Conill, 2021, p. 68) simbiosis (Conill, 2021, p. 69) y traducción (Conill, 2021, p. 52). Los tres expresan que en el vocabulario de la razón hay una asimilación, mezcla e hibridación de contenidos semánticos que no proceden exclusivamente de la razón misma, sino de su fuente cristiana. Por este motivo, el campo semántico de los conceptos centrales de la filosofía occidental no es un espacio puro donde se ponen en juego sólo fuerzas racionales. Por el contrario, se trata de un campo tensivo donde conviven motivos racionales y religiosos. La traducción que la razón lleva a cabo sobre el vocabulario cristiano no tiene el sentido de una total homologación sino, por el contrario, la traducción funciona como un filtro¹⁴ que deja pasar algunos motivos semánticos y otros los deja afuera. Se podría decir que el vocabulario de la razón implica una doble codificación donde se puede distinguir la fuente racional y la fuente religiosa. Este bilingüismo tiene como consecuencia que el lenguaje filosófico no sea totalmente transparente.

Cuando Kant afirmaba que se puede tener un conocimiento del mundo sin salir de las fronteras de Königsberg, sintetizaba en la imagen de su propia ciudad la tensión entre el punto de vista fáctico de la enunciación y la pretensión de sobrepasar esos límites. Esta facticidad no sólo reduce a las ventajas geográficas, culturales y políticas de Königsberg, sino también al hecho de que es la sede de un lenguaje filosófico cuya fuente se remonta al cristianismo. La estancia en el lenguaje que está en el punto de partida de la antropología kantiana implica reconocer (Habermas mediante) la procedencia religiosa del vocabulario.

Si a partir de este modelo genealógico volvemos a la antropología más allá de lo humano de Kohn, creo que se puede inferir de su estrategia metodológica el intento

¹⁴ “El resultado de esta crítica de la religión viene a ser una religión racionalizada, pasada por el filtro de la razón” (Conill, 2021, p. 65)

legítimo de un desplazamiento de las coordenadas fácticas de la enunciación filosófica. Hacer filosofía desde la ciudad de Ávila en Ecuador, a partir de una reflexión sobre el kichwa y sobre uno de los aspectos más relevantes de la religiosidad de los runa (el animismo), pretende también fundir, hibridar, mezclar dos lenguajes diferentes: el de la racionalidad semiótica y el de la tradición religiosa de los pueblos amazónicos. En este sentido considero que la antropología más allá de lo humano abre un campo de investigación filosófica que asume explícitamente un supuesto histórico muy diferente de la facticidad de la razón europea y con la misma legitimidad de origen. La contraposición entre Königsberg y Ávila, la ciudad y el bosque, describen dos proyectos filosóficos que reconocen la facticidad de su punto de partida.

Una manera de pensar la relación y contraposición entre estas dos enunciaciones es por medio del concepto de equívoco de Eduardo Viveiros de Castro y por la noción de antropología invertida de Roy Wagner. En *Metafísicas caníbales*, el antropólogo brasileño reflexionó explícitamente sobre la relación entre el saber racional europeo y las metafísicas de los pueblos amazónicos. Al igual que la perspectiva de Conil, propone una relación de traducción entre ambas facticidades. Sin embargo, el modelo de traducción no sigue los lineamientos de la hermenéutica. Viveiros de Castro alude implícitamente a la concepción que Hans Georg Gadamer desarrollo en *Verdad y Método* para pensar el vínculo entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente tal como se da en la conciencia de la historia efectual (*Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*). Para el pensador alemán, la traducción es el modelo que rige para la fusión de ambos horizontes. (Gadamer, 1990, p. 288 y ss.) En cambio, para Viveiros de Castro, no es posible esta fusión. Así lo dice explícitamente cuando compara el perspectivismo amazónico con la mirada del antropólogo:

La tarea que el perspectivismo contrapone a ésta es la otra, "simétrica", de descubrir qué es un punto de vista *para* el indígena, es decir, cuál es el concepto de punto de vista presente en las culturas amerindias: cuál es el punto de vista indígena sobre el concepto antropológico de punto de vista. Evidentemente, el concepto indígena de punto de vista no coincide con el concepto de punto de vista del indígena, del mismo modo que el punto de vista del antropólogo no puede ser el del indígena (no hay fusión de horizontes), sino el de su relación (perspectiva) con este último. Esa

relación es una relación de dislocación reflexiva. (Viveiros de Castro, 2010, p. 60; destacado en el original)

La sustitución de la fusión de horizontes por la dislocación reflexiva tiene como finalidad hacer hincapié en la diferencia más que en la continuidad. Hay traducción de una facticidad a la otra, pero no se trata de un simple pasaje donde lo extraño se vuelve familiar sin ningún tipo de transformación. Como podría sugerir la idea de una fusión, donde la continuidad es lo que prima. Por el contrario, la dislocación se sitúa entre dos espacios heterogéneos (la enunciación amazónica y la enunciación antropológica) que se comunican entre sí, pero cuya esencial tensión no logra superarse nunca. Por ello denomina al lugar donde se reúne y diferencia las dos enunciaciones como un equívoco.

Traducir es instalarse en el espacio del equívoco y habitarlo. No para deshacerlo, porque eso supondría que nunca ha existido, sino todo lo contrario, para destacarlo -o potenciarlo, es decir, para abrir y ensanchar el espacio que imaginábamos que no existía entre los "lenguajes" en contacto, espacio ocultado justamente por el equívoco. El equívoco no es lo que impide la relación, sino lo que la funda y la impulsa: una diferencia de perspectiva. Traducir es presumir que hay, desde siempre y para siempre, un equívoco; es comunicar por la diferencia, en lugar de guardar al Otro en silencio presumiendo una univocidad originaria y una redundancia última-una semejanza esencial- entre lo que él era y lo que nosotros "estábamos diciendo" (Viveiros de Castro, 2010, p. 76).

Creo que este concepto de un equívoco constitutivo en la conjunción y oposición entre las dos enunciaciones adquiere una figura muy precisa cuando se la piensa a partir concepto de invención de Roy Wagner. En efecto, el espacio de mediación que separa y une Königsberg y Ávila, la ciudad y el bosque, surge como producto de un acto de creación. Por medio de una institución de un espacio de sentido donde la enunciación a la que pertenece el antropólogo y la enunciación extraña que quiere comprender se ponen en tensión. O, como dice Wagner, chocan entre sí. (Wagner, 2019, p. 74 y p. 78)

La invención de una cultura expresa el hecho de que siempre comprendemos lo extraño desde el mundo de significados constitutivos de nuestra propia enunciación. Sólo desde la relación que instituye el choque entre dos mundos significativos puede ser posible comprender al otro. (Wagner, 2019, p. 77) De esta manera, lo otro se

presenta como una modalidad inversa de nuestra propia comprensión. Wagner lo llama antropología inversa:

Una vez que la experiencia del investigador de campo se organiza en torno a la cultura y es organizada por ella, su invención mantendrá una relación significativa con nuestro propio mundo modo de vida y de pensamiento. La cultura pasa a sí a encarnar una especie de metamorfosis, un esfuerzo de cambio continuo y progresivo en nuestras formas y posibilidades culturales provocado por el interés de entender a otras personas [...] La comprensión antropológica se convierte en una inversión de nuestras ideas y modo de vida en el sentido más amplio posible y los beneficios resultantes poseen implicaciones de largo alcance. La «cultura» que vivimos se ve amenazada, criticada y contrastada por las culturas creamos y viceversa. (Wagner, 2019, p. 81-82)

Para finalizar con el trabajo, me gustaría ilustrar el funcionamiento concreto de la antropología inversa a partir de una confrontación entre una tesis de la *Antropología pragmática de Kant* y el animismo de los runa. En la *Antropología*, Kant establece una diferencia esencial entre los humanos y los no humanos. Esta diferencia se funda en la racionalidad y en la posibilidad de atribuirse la primera persona. Los seres racionales son personas (yo), los seres irracionales son cosas (el).¹⁵

El que el ser humano pueda tener al yo entre sus representaciones, lo eleva infinitamente por sobre todos los otros seres vivientes sobre la tierra. Gracias a eso, él es una persona [...] es decir, un ser que, por su rango y dignidad, es enteramente diferente de las cosas (como son las bestias privadas de razón, de las que se puede disponer a capricho). (Kant, 2010, p. 23)

Esta división antropológica y ética entre personas y cosas tiene como consecuencia que sólo los seres racionales tengan capacidad de agencia, es decir, que obren de acuerdo con sus creencias, voluntad y deseos. Las cosas, por el contrario, están sometidas a la causalidad natural. No se les puede atribuir ningún tipo de agencia porque se borraría la distinción entre personas y cosas.

Cuando Kohn y Viveiros de Castro investigan el animismo de los pueblos amazónicos inventan (en el sentido que Wagner le da a este término) una cultura donde la distinción entre cosas y personas se borra por completo. El animismo y el perspectivismo indígena implica siempre la idea que se puede atribuir la categoría de

¹⁵ En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que da cuenta del saber a priori supuesto en la antropología, Kant muestra el significado ético de esta distinción. Las personas son fines en sí mismo, las cosas son medios o instrumentos. (Kant, 1999, p. 187)

persona a todo tipo de entidad. Si se juzga el animismo desde la filosofía kantiana, claramente se presenta como una creencia falsa. Y viceversa, si se juzga el concepto de persona de Kant desde la experiencia del animismo, también se presenta como una creencia falsa. Desde esta mirada epistémica las dos antropologías son contradictorias. No admiten ningún tipo de relación. Se excluyen mutuamente.

El concepto de traducción, invención y antropología inversa enfocan el problema de la relación entre dos culturas heterogéneas desde una mirada diferente. La idea de invención sitúa a la cultura que se quiere comprender en el plano de la posibilidad y no en el de la realidad efectiva donde claramente domina la verdad de la proposición. El ejemplo más claro de esta elevación de una cultura al plano de la posibilidad es la pregunta que Kohn se hace al comienzo del libro: “¿Qué tal si los habitantes amazónicos con quienes he aprendido a abrirme a estos bosques tienen razón y los bosques piensan?” (Kohn, 2021, p. XIX).

Se trata de un acto de habla (la interrogación) que abre un espacio de juego especulativo donde se confrontan dos enunciaciones diferentes. En el caso concreto de la antropología de Kohn, la pregunta eleva al animismo al plano de una antropología que es exactamente la inversión de la antropología kantiana. Como tal, cumple una función crítica de los propios supuestos del saber del antropólogo. Al interrogarse sobre la racionalidad del animismo hibrida dos puntos de vistas irreconciliables: la tradición filosófica occidental que exige un discurso racional, y que identifica esa racionalidad con la persona humana, y la tradición de los pueblos amazónicos, que distribuyen la persona y la agencia entre todos los seres vivos. Esta hibridación es un ejercicio de traducción de dos puntos de vista heterogéneos, razón por la cual, no hay una fusión, ni asimilación, sino más bien la institución o creación de un nuevo punto de vista donde conviven tensivamente las dos enunciaciones. Y al mismo tiempo, desde la perspectiva interna del antropólogo, es un ejercicio de antropología inversa, una transmutación de su punto de vista que lo obliga a especular sobre las posibilidades de desarrollo conceptual que están implicadas en el animismo. El animismo es la inversión de la antropología de la persona. Sólo aparece como

inversión en el espacio potencial inventado por la antropología. Esto quiere decir que se presenta como un plexo posible de conceptos que pueden ser desarrollados especulativamente para criticar y ampliar la antropología de la persona

Esta doble función de traducción e inversión, que genuinamente tiene el animismo en el discurso de Kohn y de Viveiros de Castro, es simétricamente idéntica a la función que tuvo el cristianismo en la formación de los conceptos de la filosofía europea, tal como Habermas y Conil exploran en sus últimas publicaciones. Las diversas antropologías de la persona no son más que una reflexión conceptual de las posibilidades especulativas que le ofreció el cristianismo a la filosofía. El despliegue especulativo y conceptual de las posibilidades que están implicadas en una experiencia de la vida de los pueblos del Amazonas es una tarea que saca a la filosofía del mero discurso filológico académico y lo devuelve a su verdadero trabajo de creación de mundos.

Bibliografía

- Apel, K.-O. (2013). *Paradigmas de la filosofía primera* (A. Crelier, & M. Mailluquet, Trads.) Buenos Aires: Prometeo.
- Bertorello, A. (2020). El paradigma semiótico de la filosofía en el contexto del debate contemporáneo sobre el giro realista e icónico. *Ética y Discurso. Revista científica de la Red internacional de Ética del Discurso*, 5, 1-16. Obtenido de <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/eyd/article/view/391>.
- Boehm, G. (2011). ¿Más allá del lenguaje? Apuntes sobre la lógica de las imágenes. En A. García Varas (Ed.), *Filosofía de la imagen* (A. Valles y A. García Varas (Trads.) (págs. 87-106). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Cassirer, E. (1984). *Antropología filosófica* (E. Imaz, Trad.) México: FCE.
- Conill, J. (2021). *Nietzsche contra Habermas. Genealogías de la razón* (1 ed.). Madrid: Técnos.
- Eco, U. (1989). *La estructura ausente. Introducción a la semiótica* (4 ed.) (F. Serra Cantarell, Trad.) Barcelona: Lumen.
- Eco, U. (1991). *Tratado de semiótica general* (5 ed.). (C. Manzano, Trad.) Barcelona: Lumen.
- Eco, U. (1999). *Kant y el ornitorrinco*. (H. Lozano Miralles, Trad.) Barcelona: Lumen.

- Foucault, M. (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. (A. Dillon, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gadamer, H. (1990). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophische Hermeneutik* (6 ed.). Tübingen: C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- García Varas, A. (Ed.). (2011a). *Filosofía de la imagen*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- García Varas, A. (2011b). Logica(s) de la imagen. En A. García Varas (Ed.), *Filosofía de la imagen* (págs. 15-56). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (1 ed., Vol. GA 62). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1992). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil*. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (J. Mardomingo, Trad.) Barcelona: Ariel (Ed. Bilingüe).
- Kant, I. (2010). *Antropología en sentido pragmático*. (M. Caimi, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. (M. Cuéllar Gempeler y B. A. Sánchez, Trads.) Buenos Aires: Hekht y Abya-Yala.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural* (S. Mastrangelo, Trad.) Buenos Aires: Katz.
- Wagner, R. (2019). *La invención de la cultura* (P. Pitarch, Trad.) Madrid: Nola.