



CENTRO DE ANÁLISIS E
INVESTIGACIÓN POLÍTICA.

REVISTA PLÉYADE

NÚMERO 14 | JULIO-DICIEMBRE 2014 | ISSN: 0718-655X

**Israel Rodríguez-Giralt,
David Rojas e Ignacio
Fariás**

Cosmopolíticas

Isabelle Stengers

La propuesta cosmopolítica

Bruno Latour

¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck

**Martín Tironi, Pablo
Hermansen y José Neira**

El prototipo como dispositivo cosmopolítico: Etnografía de prácticas de diseño en el Zoológico Nacional de Chile

**José Manuel de Cózar
Escalante**

¿Una cosmopolítica de lo salvaje?: La composición técnica del mundo natural

Ignacio Fariás

Planes maestros como cosmogramas: la articulación de fuerzas oceánicas y formas urbanas tras el tsunami de 2010 en Chile

**Francisco Tirado, Enrique
Baleriola, Andrés Gómez,
Tiago M. do A. Giordani y
Pedro Torrejón**

Cosmopolítica y biopolítica en los regímenes de bioseguridad de la Unión Europea

Manuel Tironi

Hacia una política atmosférica: Químicos, afectos y cuidado en Puchuncaví

Fernando Beresñak

Problemáticas cosmopolíticas frente al orden físico-matemático

DOSSIER: "COSMOPOLÍTICAS"

ARTÍCULOS INVITADOS

ARTÍCULOS

RECENSIONES

LA PROPUESTA COSMOPOLÍTICA*

*Isabelle Stengers***

UNIVERSIDAD LIBRE DE BRUSELAS (BÉLGICA)

¿Cómo presentar una propuesta cuyo cometido [*enjeu*] no sea decir lo que es, ni tampoco decir lo que debe ser, sino hacer pensar? Que no pida más verificación que la manera en que habrá “ralentizado” los razonamientos, en que habrá creado la ocasión de una sensibilidad un poco diferente frente a los problemas y situaciones que nos mueven. ¿Cómo separar esta propuesta, pues, de los problemas de autoridad y generalidad que se disponen [*agencent*] en torno a la noción de “teoría”? Cuestión tanto más importante cuanto que la propuesta “cosmopolítica”, así como voy a tratar de caracterizarla, no se dirige ante todo a los “generalistas”. Solamente puede cobrar sentido en situaciones concretas, allí donde trabajan los especialistas [*praticiens*], y requiere de especialistas que —y este es un problema político y no cosmopolítico— hayan aprendido a encogerse de hombros ante las pretensiones de los teóricos generalizadores que tienden a definirlos como ejecutores, encargados de “aplicar” una teoría, o a capturar su práctica como ilustración de una teoría.

Esta dificultad es una primera presentación de lo que será un tema de este texto: la distinción, y la inseparabilidad, de las propuestas políticas y cosmopolíticas. Esto es lo que trato de transmitir: en la medida misma en que las propuestas relativas a lo que podríamos llamar la “ecología política” se vuelven pertinentes (entendiendo la ecología política como la politización

* Los coordinadores del dossier y el comité editorial de *Revista Pléyade* agradecen a la autora el haber aceptado la invitación a publicar en esta edición. Artículo traducido por Ernesto Feuerhake y revisado por Editores Monográfico.

** *Isabelle Stengers* es filósofa, profesora de filosofía de la ciencia en la Universidad Libre de Bruselas (ULB). Graduada en química de la ULB, Stengers ha ocupado un lugar central en discusiones relativas a la historia y filosofía de la ciencia. También ha sido una muy influyente voz en debates concernientes a las pretensiones de autoridad de la ciencia moderna. Su obra ha sido ampliamente reconocida desde sus tempranas colaboraciones con Ilya Prigogine con quien publicó libros tales como *La nueva alianza* (1979, publicado en castellano en 1997) y *Entre el tiempo y la eternidad* (1988, publicado en castellano en 1998). Autora individual de más de diez libros y co-autora de catorce volúmenes adicionales, su trabajo aborda problemáticas que van desde la historia de la química hasta la relación entre dinámicas capitalistas y las ciencias modernas. El conjunto de su obra ha sido reconocido con el gran premio de la Academia Francesa (1993) y el premio Ernest-John Solvay en ciencias humanas y sociales (2010). Además de su trabajo puramente académico, Isabelle Stengers ha enseñado y colaborado con militantes tales como Starhawk. Correo electrónico: stengers.isabelle@ulb.ac.be

[*mise en politique*] de “saberes positivos” o prácticas relativas a “cosas”), en esa misma medida la propuesta cosmopolítica también puede llegar a ser pertinente. Dicho de otro modo: en la mayoría de las situaciones concretas de hoy, esta propuesta no tiene estrictamente ningún sentido, pero se propone acompañar a aquellos y aquellas que ya han efectuado el “movimiento político” asociado a la ecología política, y que por lo tanto han aprendido a reírse no de las teorías, ciertamente, sino de la autoridad que se les asocia. Y otro tema de este texto, conectado con el primero, será la cuestión de la vulnerabilidad de las propuestas de este género, expuestas a todos los malos entendidos posibles, y ante todo a su muy previsible captura teórica.

Preveo que se me dirá: entonces no había que retomar un término kantiano. ¿Acaso no es Kant, en efecto, el que renovó el antiguo tema del cosmopolitismo, dirigiéndolo hacia un proyecto de tipo político, en particular el proyecto de una “Paz perpetua” en que cada quien “se pensaría enteramente como miembro de la sociedad civil mundial, conforme a los derechos de los ciudadanos”? Aquí tengo que declararme culpable, porque yo ignoraba el uso kantiano cuando, en 1996, mientras trabajaba en el primer volumen de lo que iba a llegar a ser una serie de siete *Cosmopolitiques*¹, este término se me impuso. Y cuando descubrí que el término “cosmopolítica” afirmaba la confianza kantiana en un progreso general del género humano, que hallaría su expresión en la autoridad de un “*ius cosmopoliticum*”, ya era demasiado tarde. Para mí la palabra ya había adquirido su vida y su necesidad propias. Por lo tanto, en la acepción que yo le doy, adolece de entrada de un *hándicap*. Un *hándicap* que acepto porque, de todas maneras, lo único que hace es acentuar la cuestión que se le plantea a todo “nombre” que se le dé a una propuesta desde el momento en que se trata de un nombre retomado: incluso si se trata de un verdadero neologismo, tal nombre será vulnerable siempre, como es normal. Por lo tanto yo no me presento como “propietaria”, encargada de transmitir el “verdadero significado” de esta palabra, cosmopolítica: más bien me presento como una protagonista interesada. Interesada en la posibilidad de que, entre la libertad de retomarla sin coacción, y la obligación de fidelidad que se asociaría a un “derecho

1 Los siete volúmenes fueron publicados en La Découverte/Les Émpecheurs de Penser en Rond, París, 1996-1997, y vueltos a publicar en dos tomos en La Découverte, 2003. Ver STENGERS, Isabelle, *Cosmopolitiques, vol. I, La guerre des sciences. L'invention de la mécanique: pouvoir et raison. Thermodynamique: la réalité physique en crise* (París: La Découverte; Les Émpecheurs de penser en rond, 1996). STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques, vol. II, Mécanique quantique: la fin du rêve. Au nom de la flèche du temps: le défi de Prigogine. La vie et l'artifice: visages de l'émergence* (París: La Découverte; Les Émpecheurs de penser en rond, 1997). Existen también las versiones en inglés, publicadas en University of Minnesota Press (tomo I en 2010, tomo II en 2011). STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics I: The Science Wars, the Invention of Mechanics, Thermodynamics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010) y STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics II: Quantum Mechanics, In the Name of the Arrow of Time, Life and Artifice, The Curse of Tolerance* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011).

de propiedad intelectual”, se puedan construir prácticas que conjuguen libertad y “trazabilidad” [*traçabilité*], es decir que pongan explícitamente en escena lo que el retomar le “hace” a lo retomado.

En particular, debo afirmar por lo tanto que la propuesta cosmopolítica, tal como la voy a presentar, reniega explícitamente de todo parentesco con Kant, y también con el pensamiento antiguo. El “cosmos”, tal como intentaré mostrarlo, tiene poco que ver con el mundo en que el ciudadano antiguo se afirmaba a sí mismo, en todas partes, como estando en casa [*chez soi*], ni tampoco con una tierra por fin unificada de la que todos serían ciudadanos. Muy por el contrario. De hecho, la “propuesta cosmopolítica” bien podría tener afinidades con un personaje conceptual que el filósofo Gilles Deleuze hizo existir con una fuerza que me marcó: el idiota.

En sentido griego, el idiota es el que no habla la lengua griega, y que por lo tanto está separado de la comunidad civilizada. Encontramos este mismo sentido en la palabra “idioma”, un lenguaje cuasi-privado, que excluye así una comunicación regida por la transparencia y la anonimización, es decir la intercambiabilidad de los locutores. Pero el idiota, que Deleuze toma prestado de Dostoievski para transformarlo en un personaje conceptual, es el que siempre ralentiza a los demás, el que se resiste a la manera en que se presenta la situación, o en que las urgencias movilizan el pensamiento o la acción. Y esto no porque la presentación sea falsa, ni porque las urgencias sean engañosas, sino porque “hay algo más importante”. Que no se le pregunte qué. El idiota no responderá, no discutirá. El idiota hace presencia, o, como diría Whitehead², hace intersticio. No se trata de pedirle que rinda cuentas: “¿qué es eso más importante?”. “No sabe”. Pero su eficacia no consiste en abismar los saberes, en crear una noche en que todos los gatos son pardos. Sabemos, hay saberes, pero el idiota exige que no nos precipitemos, que no nos sintamos autorizados a pensar que disponemos del significado de lo que sabemos.

No pretendo elevarme a la altura de un personaje conceptual. Como todo el mundo, la mayor parte del tiempo creo que sé lo que sé. Pero esta palabra, cosmopolítica, me vino en un momento en que la inquietud me agarró, en que necesité bajar la velocidad ante la posibilidad de que, con la mejor buena voluntad, estuviese yo corriendo el riesgo de reproducir aquello que, desde que comencé a pensar, supe que era una de las debilidades de la tradición a la que pertenezco: transformar en clave universal neutra, es decir válida para todos, un tipo de práctica de la que nos enorgullecemos especialmente. Había dedicado bastantes páginas a “meter a las ciencias en política”, lo cual no significa disolverlas como diciendo que “no son más que política disfrazada”, sino, por el contrario, confiriéndole a lo que entendemos por política una significación suficientemente abstracta como

2 Véase STENGERS, Isabelle. *Penser avec Whitehead* (Paris: Le Seuil, 2002).

para que pudiera acoger, a título de concretización particular, las prácticas científicas. Las ciencias llamadas modernas serían una manera de responder a la pregunta política por excelencia: ¿quién puede hablar de qué, quién puede ser el portavoz de qué, representar qué?³ Pero corría el riesgo de hacer de esta pregunta política una clave para lo que había llegado a nombrar “ecología de las prácticas”, invención de las maneras en que prácticas diferentes podrían aprender a coexistir respondiendo a obligaciones divergentes. Corría el riesgo de olvidar que la categoría “política” con la que trabajaba hacía parte de nuestra tradición, extraía sus propios recursos de invención de esta tradición.

Tentador habría sido buscar una categoría “verdaderamente neutra”, antropológica, se dirá. Desgraciadamente, la antropología también somos nosotros, tanto como la ambición de definir-descubrir “lo que de humano hay en el hombre”. Darse cabezazos tratando de formular una propuesta “anónima”, igualmente válida para todos, es, de hecho, embrollarse, prolongar la esperanza de Münchhausen, que quería servirse de sus propios recursos para trascenderlos⁴.

Por lo tanto elegí conservar el término “política”, que afirma que la propuesta cosmopolítica es una propuesta “firmada”, una cosa de la que eventualmente podríamos hacernos capaces, que podría volvérsenos cosa “buena de pensar”, y articularla con este término enigmático: “cosmos”.

3 Véase STENGERS, Isabelle. *L'invention des sciences modernes* (Paris: Flammarion, 1995). No obstante ser inútil, es igualmente necesario precisar que la construcción de esta posición ha tenido lugar en estrecho diálogo con el trabajo de Bruno Latour.

4 Bruno Latour sigue una pista complementaria distinta, alejándose de la antropología en sentido usual, cuya categoría central es lo humano, y dirigiéndose hacia la cuestión de los “régimenes de enunciación” tal como se distinguen de las instituciones históricas y de sus pretensiones auto-justificativas generales, y ello no según una relación de tipo “trascendental” (condiciones de posibilidad) sino empírica, en el sentido de un despliegue aventurero de la manera en que cada régimen conmueve, cada vez de manera específica, las distribuciones del buen sentido moderno entre el sujeto (que actúa, juzga, conoce, cree, etc...) y sus objetos (formados, juzgados, conocidos, fantasmados, etc...). El régimen de enunciación no permite juzgar las instituciones que le corresponden, no es el ideal al que algunas se acercarían más que otras, sino que propone enfocarlas desde un ángulo que pone en escena su irreductibilidad a todo tipo de “razones generales”, culturales, simbólicas o sociales. Vistas según este ángulo, todas habrán de aparecer “asombrosas”, de tal manera que dejemos de asombrarnos de que “los otros” hayan sido capaces de dotarse de instituciones tan diferentes. Por lo tanto se trata de desorientarnos, de desconcertarnos, para que “los otros” dejen de resultar exóticos para nuestra mirada. De resultar, un enfoque de este tipo debería separar [*détacher*] de manera suficientemente radical el régimen de enunciación político de las prácticas, instituciones, ideales, controversias que asociamos con la política, como para que dejemos de presentarnos como habiendo “inventado la política”, y ello sin que por eso lleguemos a la conclusión de que los otros pueblos “hacen política sin saberlo” (posición tradicional que implica que nosotros los entendemos mejor que lo que ellos se entienden a sí mismos). Esta empresa, delicada y riesgosa, debe ser concebida como una empresa distinta de la propuesta cosmopolítica, pero ambas están unidas por una relación de recíproca inter-prueba [*entre-épreuve*], pues comparten una preocupación común: salir, de manera no trivial (post-moderna), de los relatos del progreso que lleva hasta “nosotros”.

Aquí la propuesta arriesga un malentendido, porque el atractor kantiano puede inducir la idea de que se trata de una política que buscara hacer existir un “cosmos”, un “buen mundo común”. Ahora bien, justamente se trata de aminorar la marcha de la construcción de este mundo común, de crear un espacio de vacilación respecto de lo que hacemos cuando decimos “buen”. Cuando se trata del mundo, las preguntas, las amenazas, los problemas cuyas repercusiones se presentan como planetarias, son “nuestros” saberes, los hechos producidos por “nuestros” equipamientos técnicos, pero también son los juicios asociados a “nuestras” prácticas los que están comprometidos en primera instancia. La buena voluntad, el “respeto por los otros” no bastan para borrar esta diferencia, y negarla en nombre de una “igualdad de derecho” de todos los pueblos de la tierra no impedirá que enseguida se condene el engegucimiento fanático o el egoísmo de los que se negasen a admitir que no pueden abstraerse de los “asuntos [*enjeux*] planetarios”. La proposición cosmopolítica es incapaz de dar una “buena” definición de los procedimientos que podrían permitir alcanzar la definición “buena” de un “buen” mundo común. Es “idiota”, en el sentido de que se dirige a los que piensan bajo esta urgencia, sin negarla para nada, pero murmurando que quizá haya algo más importante.

Hay que distinguir aquí al cosmos de todo cosmos particular, o de todo mundo particular, tal como pudiese pensarlo una tradición particular. No designa tampoco un proyecto que buscara englobarlos a todos, porque es siempre una mala idea designar un englobante para lo que se niega a ser englobado por otra cosa. El cosmos, tal como figura en el término cosmopolítica, designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos. En tanto tal, no tiene representante, no exige nada, no autoriza ningún “y entonces...”. Y por tanto su pregunta se dirige ante todo a los maestros del “y entonces...”, a nosotros, que, a punta de “y entonces” bien podríamos, con toda buena voluntad, volvernos los representantes de problemas que, lo queramos a no, se les imponen a todos.

Podría decirse que el cosmos es un operador de igualdad, a condición de disociar radicalmente igualdad de equivalencia, lo que implica una medida común, y que también implica la intercambiabilidad de las posiciones. Porque de esta igualdad no se sigue ningún “y entonces...”, sino, muy por el contrario, su suspensión. Operar, aquí, es crear una inquietud de las voces políticas, una sensación de que no están definiendo la cosa sobre la que discuten, una sensación de que la arena política está poblada por las sombras de lo que no tiene, no puede tener, o no quiere tener voz política: lo cual tan fácilmente podría obliterar la buena voluntad política, desde

el momento en que no habría respuesta alguna ante la exigencia que dice: “exprésate, explícita tus objeciones, tus propuestas, tu aporte al mundo común que estamos construyendo”.

De modo que la propuesta cosmopolítica no tiene nada que ver con un programa, y sí tiene mucho que ver con un sentimiento de espanto que hace mascullar las seguridades. Es este espanto lo que se puede oír en el grito que, según se dice, alzara un día Cromwell: “*¡Mis hermanos, por las entrañas de Cristo, les ruego que piensen que puede que estén equivocados!*”. Citar aquí a Cromwell, a este brutal político, verdugo de Irlanda, dirigiéndose a sus hermanos puritanos, habitados por una verdad segura y vengativa, es insistir en que el balbuceo no es que se merezca, no es que traduzca alguna grandeza de algún alma particular, sino que ocurre [*arrive*]. Ocurre como indeterminación, es decir como acontecimiento al que nada sigue, ningún “y entonces...”, pero que hace que todos se pregunten cómo lo van a hacer para recibirlo. Por cierto que Cromwell se dirige a sus hermanos en tanto que cristianos, y su llamado, de tener éxito, habrá de hacer existir entre ellos la presencia de Cristo. Pero Cristo aquí no es portador de algún mensaje particular, sino que su eficacia consiste en ser una presencia sin interacción, que no apela a ninguna transacción, a ninguna negociación respecto de la manera en que hubiese que asumirla.

Si bien la propuesta cosmopolítica tiene como enganche, en nuestras experiencias, el acontecimiento de este espanto, “¿qué estamos haciendo?”, que hace intersticio en el suelo de las buenas razones que tenemos para hacerlo, no se reduce a este tipo de acontecimiento. Los intersticios vuelven a cerrarse rápido, o peor, acallar el sentimiento de espanto a menudo entraña un redoblamiento de las razones para una ruindad suplementaria que vendría a taponar la vacilación. Esto es lo que, a su manera, nos cuenta la historia del abogado que, en la célebre novela corta de Herman Melville, se vio confrontado al “*I would prefer not to*” de su escribiente Bartleby.

La novela corta de Melville es muy interesante a este respecto, porque el narrador, el abogado que llegó [*est arrive*] a tomar a Bartleby como escribiente, es una figura de lo que la “cosmopolítica” tiene que evitar. Es testarudo, quiere que Bartleby salga de su abstención, que se una al mundo común en que los seres humanos aceptan comprometerse. Poco a poco llega a estar a punto de volverse loco, atrapado en su propio juego, y decide desalojar los lugares porque Bartleby ha preferido no vivir en otro lugar que en su oficina. Y al hacer esto les deja a los nuevos arrendatarios la responsabilidad de la que es incapaz: forzar a Bartleby a hacer lo que prefiere no hacer.

El personaje de Bartleby opera un pasaje al límite: nunca conoceremos el sentido de una indiferencia que lo lleva finalmente a la muerte (preso por vagabundaje, preferirá no comer). Por el contrario, podemos

comprender el trayecto del abogado hasta el enigma. Choca, se atribula, está profundamente atribulado, dispuesto a todo, no llega a no sentirse responsable pero tampoco puede abandonar las reglas del juego social que Bartleby desarticula. No puede imaginar más salida que el retorno de Bartleby al mundo común. Cuando los clientes se ofuscan por el rechazo de este escribiente flojo [*désouvrée*] que prefiere no hacerles los servicios que piden, no considera compartir con ellos su "idiocia", y es esto sin duda lo que lo condena a la ruindad: mudarse, para poder lavarse las manos ante la suerte de este irresponsable, sabiendo que otros van a arreglar el asunto en su lugar.

Hay que precaverse de la buena voluntad individual. Conferirle una dimensión "cosmopolítica" a problemas que pensamos políticamente, no remite al registro de las respuestas, sino que plantea una pregunta sobre cómo habrán de ser susceptibles de entenderse "colectivamente", en el agenciamiento [*agencement*] en el cual se propone una cuestión política, el grito de miedo o el murmullo del idiota. Ni el idiota, ni Cromwell asustado ni el abogado obsesionado por Bartleby lo saben. La cosa no es dirigirse a ellos, sino disponer [*agencer*] el conjunto, de tal manera que el pensamiento colectivo se construya "en presencia" de quienes hacen existir su insistencia. Darle un nombre a esta instancia, cosmos, inventar la manera en que la "política", que es nuestra firma, pudiese hacer existir su "doble cósmica", las repercusiones de lo que se va a decidir, de lo que construye sus razones legítimas, sobre lo que se mantiene sordo a esta legitimidad, eso es la propuesta cosmopolítica.

Querría citar aquí un ejemplo concreto de lo que pudiese significar este "en presencia". Este ejemplo concierne a la cuestión, desde hace un tiempo politizada, de la experimentación animal. Dejemos de lado los múltiples casos en que podemos decir que "hay abuso", crueldad inútil y ciega, o reducción sistemática de los animales al estatuto de carne con patas. Lo que me interesa son los casos "difíciles", en que se "equiparan" la experimentación y una causa que se diría legítima, la lucha contra una epidemia por ejemplo. Algunos han buscado crear escalas de valor que permitan "medir" el interés humano, establecer la posibilidad de poner dicho interés en relación con una medida de los sufrimientos infligidos a tal tipo de animal (el sufrimiento de un chimpancé "cuenta" más que el de una rata). Pero esta equivalencia de tipo utilitarista abre a todas las ruindades: incita a que todos pongan a cuenta común la responsabilidad de las consecuencias de su propia medición. Otros, los que me han interesado, han designado un punto de enganche inesperado. Sabemos que en los laboratorios en que se practica la experimentación animal hay todo tipo de ritos, maneras de hablar, de designar a los animales, que dan cuenta de la necesidad que los investigadores tienen de protegerse. Por otra parte, podría uno preguntarse si las grandes evocaciones del progreso de los

saberes, de la racionalidad, de las necesidades del método, no forman parte también de estos ritos, que rellenan los intersticios en los que insiste el “¿Qué estoy haciendo?”⁵. La necesidad de “decidir” respecto de la legitimidad de una experimentación tendría entonces como correlato la invención de coacciones dirigidas activamente contra estas maniobras de protección, que forzarían a los investigadores a exponerse, a decidir “en presencia” de lo que eventualmente será la víctima de su decisión. Por lo tanto la propuesta va en el sentido de una “auto-regulación”, pero su interés es poner en escena la cuestión del “auto”, de darle su plena significación a lo desconocido de la cuestión: qué decidiría el investigador “por sí mismo” si este “sí mismo” se despojase activamente de lo que las actuales decisiones parecen requerir.

Una cuestión de este tipo depende de una perspectiva que llamo “eto-ecológica”, que afirma la inseparabilidad del ethos, de la manera de comportarse propia de un ser, y del oikos, del hábitat de este ser, de la manera en que este hábitat satisface o se opone a las exigencias asociadas a tal ethos, o les brinda incluso la ocasión de actualizarse en unos ethos inéditos⁶. Quien dice inseparabilidad no dice dependencia funcional. Un ethos no es función de su ambiente, de su oikos, sino siempre *del* ser que se muestra capaz de él. No se lo logrará transformar previsiblemente mediante una transformación de su ambiente. Pero, en sí mismo, ningún ethos posee su propia significación, ningún ethos domina sus razones. No sabemos de qué es capaz un ser, de qué puede llegar a ser capaz. Se podría decir que el ambiente propone, pero es el ser el que dispone de esta propuesta, el que le da o le niega una significación “etológica”. No sabemos de qué es capaz un investigador, uno que afirme hoy día la legitimidad e incluso la necesidad de tal o cual experimentación animal, no sabemos de qué podría llegar a ser [*devenir*] capaz en un oikos que le exija que piense “en presencia” de las víctimas de su decisión. Lo que importa es que este devenir será el de un investigador, y es en este sentido que podremos hablar de un acontecimiento, y en que se volverá posible nombrar lo que llamo “cosmos”. Localmente, en caso de que una exigencia “ecológica” fuese eficaz, se habrá creado una articulación entre lo que parecía contradecirse: las necesidades de la investigación, y sus consecuencias para los animales que son sus víctimas. Acontecimiento “cósmico”.

5 En DEVEREUX, Georges. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (Paris: Flammarion, 1980). Georges Devereux vincula la importancia del método en las “ciencias del comportamiento”, es decir las ciencias que abordan a seres que a su vez abordan un mundo, con la necesidad de protegerse de una angustia que ni el físico ni el químico conocen (“¿qué ‘le’ estoy haciendo?”). Es por eso que, en las ciencias, el método acaba siempre, de una u otra manera, por rebajar insensatamente lo observado (p. 80), pero también por “descerebrar” al investigador, que se presentará como sometido al método, y obtendrá su gloria de las economías de pensamiento que éste exige.

6 Sobre este asunto véase el bello libro de DESPRET, Vinciane. *Quand le loup habitera avec l'agneau* (Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2002).

Puede que este ejemplo ayude a percibir la razón por la cual enfatizaba yo que el idiota no niega los saberes articulados, no los denuncia diciendo que mienten, ni es la fuente oculta de un saber que los trascendiese. Las coacciones propuestas son “idiotas” en el siguiente sentido: no designan árbitro ninguno capaz de juzgar si son legítimas o no las urgencias que alegan quienes experimentan, toman en serio, a título hipotético (eso puede no resultar), el hecho de que el ethos de los experimentadores, que los adversarios de la experimentación animal definen como cosa problemática, parece tener necesidad de un ambiente “aseptizado”, y les niegan el derecho a un ambiente como ese: podríamos aceptar escuchar sus argumentos una vez que estemos seguros de que están ustedes plenamente expuestos a sus consecuencias.

El problema no son los saberes articulados, sino la pretensión que los redobla: los que saben se presentan como pretendiendo saber lo que saben, como capaces de saber independientemente de su situación “ecológica”, independientemente de lo que su oikos les impone tomar en cuenta o por el contrario les permite ignorar. Lo que el idiota murmura no trasciende los saberes ni tiene por sí mismo ninguna significación. Lo que puede hacer venir [*faire advenir*] esta significación es la manera en que este murmullo eventualmente [*eventuellement*] modificará (como acontecimiento [*événement*]) no las razones, sino la manera en que se presentan las razones de los que discuten.

Me limitaré aquí a una mera alusión, pero sería muy interesante prolongar este ejemplo hacia otros casos en que la anestesia parece ser parte interesada [*partie prenante*] de una situación. Porque estamos saturados de discursos que nos exigen que aceptemos que los cierres de fábricas y que los despidos de miles de trabajadores son consecuencia dura aunque inevitable de la guerra económica. Si nuestras industrias no pueden hacer “los sacrificios” que la competitividad exige entonces las van a vencer, y todos habremos perdido. Muy bien, pero entonces hay que nombrar y honrar a los cesantes como víctimas de guerra, ellos cuyo sacrificio nos permite sobrevivir: ceremonias, medallas, desfiles anuales, placas conmemorativas, todas las manifestaciones del reconocimiento nacional, en resumen, todas las manifestaciones de una deuda que ninguna ventaja financiera bastará para compensar: todo eso se les debe. Pero cuántas repercusiones habría si a todos los sufrimientos y mutilaciones impuestas por la guerra (económica) se las “celebrase” de esta manera, se las recordara, activamente protegidas del olvido y de la indiferencia, y no anestesiadas por los temas de la flexibilidad necesaria, de la abrasadora movilización de todos en pos de una “sociedad de conocimiento” en que todo el mundo tendrá que aceptar la rápida obsolescencia de lo que sabe, y asumir la responsabilidad de su auto-reciclaje permanente. El hecho de que estemos metidos en una guerra sin perspectiva de paz concebible quizá se volvería intolerable. Propuesta

“idiota”, porque no se trata de un programa para otro mundo, de un enfrentamiento entre razones, sino de un diagnóstico sobre el modo de estabilidad “eto-ecológica” de este.

Quisiera desarrollar ahora la propuesta cosmopolítica en su relación con el tema de la ecología política, tal como permiten verlo Bruno Latour (*Politiques de la Nature*) o Michel Callon y sus co-autores (*Agir dans un monde incertain*). No se trata ni de criticar ni de afirmar suplir una “falta”, sino de insistir explícitamente. La cultura activa de la incertidumbre, tal como la proponen sobre todo Callon y sus co-autores, es ya un desafío formidable y, sin embargo, idiotamente, hay que complicar la cuestión. Y enfatizar el hecho de que vivimos en un mundo peligroso, y que son peligros lo que hay que tomar en cuenta explícitamente.

Ante todo tengo que destacar el desafío formidable que constituye en sí misma la ecología política, la idea, para decirlo rápido, de una producción pública, colectiva, de saberes en torno a situaciones que ninguna experticia particular basta para definir, y que requieren de la presencia legítima activa, objetora, propositiva, de todos los “concernidos”. Como dice Bruno Latour, se trata de procurar que la situación escape a las razones autorizadas por *asuntos de hecho* [*matters of fact*], como también a los valores que se pueden deducir de un “interés general” que permita el arbitraje. La situación debe producirse como *asuntos de interés* [*matter of concern*], lo que significa que tiene que reunir [*collecter*] en torno a sí a todos los “concernidos”. Ahora bien, como sabemos, hay muchos medios para fabricar una situación aparentemente abierta, en que se acojan todos los poderes de objetar y de proponer, pero en condiciones tales que, de hecho, los dados están cargados, y las fuerzas son desiguales. Por ejemplo las modificaciones que habrán de afectar a una propuesta sostenida por una experticia que goce de medios desmesurados en comparación con los otros, esas modificaciones solo serán cosméticas. Es un desafío político, y no podemos hacer más que entrever la extensión y el alcance de sus consecuencias. En Francia en particular, todo el rol del Estado es lo que está en cuestión especialmente, junto a una transformación de la cultura política de sus funcionarios.

Que unos funcionarios encargados de asegurar que sus propuestas ya lastradas por una legitimidad de hecho, por una alianza formulada ya con el interés general, se sometiesen a “debate público”, funcionarios cuya grandeza sería mantener una posición de “no saber radical” respecto del “interés general”, y cuya tarea sería asegurar que toda propuesta se presente de modo tal que lo exponga efectivamente, lo más efectivamente posible, y que todos los que objetan-proponen dispongan de los medios para desplegar plenamente su posición, ese paso, ¿qué exigiría? Habría que revisar especialmente toda la política de investigación pública.

En tanto tal, la ecología política constituye ya una apuesta eto-ecológica. En efecto, la idea, propiamente política, de la posibilidad de

una transformación del Estado, tiene como interés primario proponer una forma de enfrentar los fracasos y los remedos del debate público, como también la manera en que las “buenas intenciones” tienen consecuencias perversas de una manera que se aleja de toda conclusión general, y que remite a ineludibles generalidades (la ciencia, la experticia, el interés general, las coacciones administrativas) la responsabilidad del fracaso, del remedo o de la perversión. Se trata de suscitar un “ambiente” recalcitrante ante generalidades fatalistas como esas: no hay lugar para “decepcionarse”, como si viviésemos en un mundo en que las buenas intenciones proclamadas pudieran tenerse por fiables. Pero sí hay lugar para aprender a describir con precisión la manera en que historias que uno habría pensado que eran prometedoras viran hacia al fracaso, el remedo o la perversión, es decir que se trata de constituir una experiencia y una memoria activas, compartibles, creadoras de exigencias políticas. Para esto, evidentemente será necesario que los investigadores interesados corran el riesgo de construir sus saberes de modo tal de volverse ellos mismos “políticamente activos”, comprometidos con la experimentación de lo que puede hacer la diferencia entre éxito y fracaso o remedo. Jamás se construirá ninguna memoria ni ninguna experiencia bajo el auspicio de una neutralidad metodológica. Lo que no significa “abandonar la ciencia”. Nunca habría habido ciencia experimental si los investigadores de laboratorio no se hubiesen interesado apasionadamente por la diferencia entre lo que “funciona” [*marche*], lo que crea una relación pertinente, lo que produce un saber que importa, que puede interesar, y una observación metodológicamente impecable pero incapaz de crear diferencia o consecuencia ninguna.

Pero la apuesta eto-ecológica asociada a la ecología política supone igualmente que las prácticas que producen saber no requieren de ningún árbitro externo que tenga la responsabilidad de hacer prevalecer el interés general. Sin lo cual la cuestión de la diferencia entre éxito y fracaso o remedo sería vacía, y la cuestión política no se plantearía. Esta apuesta supone entonces la posibilidad de un proceso en que la situación problemática en torno a la que se reúnen los “expertos”, los que disponen de medios para objetar y proponer, tenga el poder de obligarlos. Por eso es que desde el comienzo avancé que nada de lo que proponga tiene el menor sentido si aquellos a quienes me dirijo no han aprendido a alzarse de hombros ante el poder de unas teorías que los definen como ejecutantes. Porque el poder de las teorías consiste en definir toda situación como mero caso, es decir que les prohíbe a sus representantes estar obligados a pensar, que tal o cual caso los ponga en riesgo. La apuesta eto-ecológica implica por lo tanto que el “ethos” asociado al investigador que sea incapaz de abandonar la posición de portavoz de una teoría (o de un método) que se supone que hace de él un científico no es en absoluto un problema grave o irremontable (del tipo de problema, pues de esto se trata, en que recaeríamos al nivel de la

opinión). Es cosa del medio [*milieu*]. Este ethos, en el *medio* actual, permite hacer carrera; pero si el medio cambia, de modo que lo transforme en un *hándicap* risible, puede modificarse.

De manera que la ecología política se sitúa en la perspectiva de lo que podría llamarse “utopía”. Pero hay toda especie de utopías. Algunas permiten ahorrarse [*faire l'économie*] este mundo con nombre de una promesa que lo trasciende. Otras, y este es, me parece, el caso, incitan a abordar [*s'adresser*] este mundo con otras preguntas, a resistir a las consignas que lo presentan como “aproximadamente normal”. La utopía, por tanto, no autoriza a denunciar este mundo en nombre de un ideal, sino que propone una lectura que indica por dónde podría pasar una transformación que no dejase indemne a nadie, es decir que ponga en cuestión todos los “solo bastaría que...” que indican la victoria demasiado simplista de los buenos contra los malos. Y la propuesta cosmopolítica exagera este tipo de utopía, encargada de recordarnos que vivimos en un mundo peligroso en que nada resulta obvio.

Recuerdo que Michel Callon vino a hablar aquí, en Cérisy, de los “foros híbridos”, esa figura emblemática de la transformación de una situación en “asunto de interés” colectivo. Todo lo que dijo caía justo, era muy pertinente, muy bien pensado, pero eso no impidió el arreglo. Todo el mundo lo sabía, lo reconocía, lo practicaba ya. Un museo se podía presentar como foro híbrido, una conferencia interdisciplinaria también, hasta las comisiones encargadas del plan quinquenal. Y triunfalmente dijo un economista: “Pero esto nosotros lo conocemos bien: ¡el fórum híbrido por excelencia es el mercado!” ¿Y no es acaso el mercado, en efecto, lo que reúne a todos los concernidos, a todos los que tienen un interés por la situación, a todos cuyos intereses contradictorios le dan su relieve a la situación y que, finalmente, y sin arbitraje exterior, hacen emerger la solución que los articulará a todos?

Yo ya había tenido esta impresión de horror casi surrealista cuando había descubierto cómo un tema que yo tenía asociado a las prácticas de los activistas americanos (particularmente a los que aspiran a ser capaces de acciones no violentas), el *empoderamiento*, desde entonces lo habían retomado casi por todas partes. Se trataba desde entonces de “restituirle” a los “stakeholders”, a los que tienen interés por una situación, la responsabilidad de decidir por sí mismos, liberados de las pesanteces coactivas de reglas que les impiden determinar lo mejor para ellos. Es inútil precisar que las reglas de las que hay que liberarse son lo que va quedando de unas creaciones políticas destinadas a limitar las relaciones de fuerza, a impedir que las desigualdades se profundicen, a crear una relativa solidaridad contra la plena explotación de las ventajas de una situación. “Tenemos derecho a mejorar nuestra situación, reclamamos que se nos restituya la posibilidad de sacar la máxima ventaja”: en esto fue que se convirtió el *empoderamiento*, y no cabe duda de que el mismo destino espera a cualquier otro cuestionamiento de la relación entre Estado y

arbitraje que se haga en nombre del interés general. Del mismo modo que una empresa privada fatalmente estará mejor administrada que una empresa pública, asimismo una “buena gobernanza” emergerá fatalmente del hecho de que el Estado renuncie a la inoportuna pretensión de mezclarse en los asuntos de los stakeholders.

Vivimos en un mundo peligroso. Y aquí podríamos pensar en el viejo análisis de Joseph Needham⁷, cuando se pregunta por qué, en Europa, las invenciones técnicas absorbidas por China podían ser consideradas como origen de lo que se ha llamado la “revolución industrial”. Muchos decían esto, y lo he vuelto a escuchar hace poco: lo que hace la diferencia es la física, el gran descubrimiento de la fecundidad de las matemáticas a la hora de describir el mundo. Needham no se detuvo ahí: embriólogo, sabía hasta qué punto la fecundidad era limitada. Los trabajos de Galileo o de Newton no explicaban nada: lo que había que explicar es que hubiesen podido “hacer acontecimiento”. Y la explicación con que se quedó es la que pone en escena la libertad de la que entonces disfrutaban los “emprendedores” europeos, a los que más tarde Latour describiera activados en la construcción de redes cada vez más amplias, a despecho de toda estabilidad ontológica, amarrando sin temblar los intereses humanos con los de los no-humanos cada vez más numerosos y dispares. Galileo es, en efecto, un constructor de red: su saber, a fin de cuentas, concernía ante todo a la manera en que algunas bolas bien lisas ruedan a lo largo de un plano inclinado, y este saber, sumado a las observaciones ayudadas con lentes, le permitieron aportar argumentos para apoyar una hipótesis astronómica, pero todo eso lo puso en comunicación directa con la gran cuestión de la autoridad, de los derechos del saber que emprendía frente a las tradiciones filosóficas y teológicas. Y nada frenó su condena en la Europa dividida entre estados rivales, mientras que en el Imperio unificado que era China no cabe duda de que habrían procurado que no estuviese en condiciones de emprender lo que hacía.

Los “stakeholders”, los interesados en un emprendimiento nuevo, y a los que este emprendimiento conecta, no han de ser limitados por nada exterior a sus empresas: el mundo emerge de la multiplicidad de sus conexiones dispares, y esta emergencia tiene por sola “mecánica” los inter-impedimentos que constituyen unos para los otros. A menudo se ha hecho notar el vínculo entre esta concepción de la libre emergencia, fuera de la trascendencia, con la mecánica. Los emprendedores (y el consumidor es igualmente un emprendedor) “componen”, a la manera de las fuerzas mecánicas, por adición, y la emergencia no es más que la consecuencia de los obstáculos fácticos que constituyen unos para los otros. Cada emprendedor, por tanto, se mueve por unos intereses bien definidos que son los suyos. Ciertamente puede estar abierto a todo lo que pueda hacerlos avanzar

7 NEEDHAM, Joseph. *La science chinoise et l'Occident* (París: Le Seuil, 1973).

(veáanse los mecanismos de reclutamiento descritos por Bruno Latour en *La science en action*). Pero lo esencial es que sea hombre de “oportunidad”, sordo y ciego a la pregunta por el mundo de cuya construcción sus esfuerzos participan. En efecto, es precisamente esta desconexión de las escalas, la de los individuos y la de lo que juntos hacen emerger, lo que permite la matematización del “mercado” como composición automática que maximiza una función que los economistas decidirán asimilar al bien colectivo. Toda intrusión en nombre de otro principio de composición, pero también toda “alianza”, es decir todo intento de alejar la sordera, se pueden echar desde entonces al mismo saco: no se las describirá, sino que se las condenará, porque el efecto de todas es la disminución de lo que el “mercado libre” maximiza (poder del teorema matemático).

Esto lo entendió bien Greenpeace, cuando a los “stakeholders” les opuso lo que llamó los “shareholders” [*accionistas de una empresa*], palabra poco afortunada porque tener “participación en el mercado” es tener un interés bien definido, pero palabra que vale por su contraste: se trata de darles voz a los que pretenden “tomar parte”, “participar”, pero en nombre de lo que emerge, en nombre de las consecuencias, de las repercusiones, de todo aquello que los diferentes intereses se ahorran. En resumen, se trata de oponerles a los emprendedores, que se definen por sus intereses, por lo que les concierne [*regarde*], otros que “se meten en lo que no debiera concernirle a nadie”, en lo que no debe intervenir en la composición de las fuerzas.

Por supuesto que la cuestión es política, y el derecho de emprender sigue siendo hasta hoy, a este respecto, la primera palabra. El principio de precaución tiende a limitarlo un poco, pero lo respeta de entrada: para limitarlo hace falta que estén en juego la salud humana o bien daños graves y/o irreversibles al ambiente. No hay espacio para la pregunta de los *shareholders*: ¿en qué mundo queremos vivir?, sino solo planificación de la posibilidad de una posición defensiva. Por supuesto que la idea de “durabilidad” va más lejos, pero no nos asombremos de que se trate de una mera idea: su puesta en práctica efectiva transformaría el “derecho” de emprender en “propuesta”, e implicaría que las ideas de la ecología política se han vuelto realidad institucional.

En nuestro mundo peligroso, el primer sentido de la propuesta cosmopolítica es “completar”, es decir complicar explícitamente, la idea de ecología política, de tal manera que se vuelva (quizá) inasimilable para los *stakeholders*, de tal manera que ya no tengan los medios para “reconocerla”, ni para enrolarla en su oposición — ora la composición de los intereses, ora la intrusión, para nada bienvenida, de una trascendencia, Estado, plan, en nombre de un saber que no le pertenece a nadie (el mercado “sabe más”).

He hecho hincapié en el carácter mecánico de la emergencia de intereses por composición. Voy a seguir esta pista para poder ver si las ciencias de la naturaleza nos ofrecen otros modelos de emergencia sin trascendencia.

Por supuesto, el primero que se presenta es el modelo biológico: la vida democrática podría asimilarse a la participación armoniosa de todos en un cuerpo único... Vieja idea, muy seductora, a la cual no obstante conviene resistir. Porque este cuerpo, a cuyo servicio todos hallarían su verdad y su logro, es una mala mezcla, anti-política, de naturalismo y religión.

No es para nada seguro que un cuerpo vivo funcione con esta armonía – léase sobre esto *Ni Dios ni gen* de Kupiek y Sonigo⁸, que han tratado de “liberar” a la biología del ideal de una coincidencia inmediata, para cada parte, entre “realizarse” y “contribuir al bien común”. Sino que el cuerpo, sin importar la descripción de éste que nos dé la biología, no es un modelo político, pues lo que a su respecto hay que entender, aquello de lo cual depende su supervivencia, es una relativa estratificación, lo que podría llamarse un desacoplamiento de escalas (células, órganos, organismos). Cuando el cuerpo está enfermo se hace mucho más difícil de describir, porque la estratificación desaparece, y era ella la que permitía la estabilidad de las referencias descriptivas. De una u otra manera, las “escalas” existentes en las sociedades humanas están correlacionadas: el individuo piensa su sociedad. Cada vez que prevalece la referencia biológica el pensamiento se vuelve un enemigo, porque difumina las escalas.

El ideal de una composición armónica podría caracterizarse como “el otro” del espíritu de emprendimiento, un sueño (las sociedades tradicionales no funcionan así) que se vuelve pesadilla cuando busca su propia realización, porque se limita a invertir los polos del modelo mecánico manteniendo una invariante. Lo que no varía es que la composición no tiene necesidad de pensamiento político, de duda, ni de imaginación respecto de sus consecuencias. El cuerpo “sabe más”, es el cosmos, un cosmos realizado, no lo que insiste en el murmullo del idiota, del que duda. Y, previsiblemente, la intuición, el instinto, el sentir inmediato, serán celebrados contra el artificio del pensamiento.

Si el “cosmos” puede protegernos de una versión “empresarial” de la política, que nada más acoge los intereses bien definidos con sus medios de impedirse entre sí, ahora vemos que la política puede protegernos de un cosmos misántropo, de un cosmos que comunica directamente con algo verdadero que se opone a los artificios, vacilaciones, divergencias, desmesuras y conflictos asociados a los desórdenes humanos. El modelo de la armonía biológica es harto, demasiado aplastante. Pensar lo que emerge es resistir tanto a la descomposición mecánica de fuerzas indiferentes como a la composición armónica de lo que solo halla su verdad haciendo cuerpo.

Pero existe otro modelo de emergencia más, que no remite ni a la física, ciencia de las leyes que ha verificado la consigna de “Obedecer a la naturaleza para someterla”, ni a la biología, ciencia de los modos de mantener junto

8 KUPIEC, Jean-Jacques y SONIGO, Pierre. *Ni Dieu ni gène* (Paris: Le Seuil, 2003).

aquello de lo que depende la vida o la muerte del cuerpo. Se trata del arte de los químicos, que comprenden su quehacer a partir de aquello para lo cual tienen medios para hacerle hacer.

Hablar del arte del químico no es volverse hacia la química contemporánea, que por lo general se piensa como una especie de “física aplicada”, sino hacia esa química del siglo XVIII que algunos pensadores de la Ilustración (Diderot en particular, y por cierto no Kant, que es más bien la persiana de esta aventura de las Luces) habían opuesto al modelo mecánico, al ideal de una definición teórica de los cuerpos químicos de la que habría de deducirse la manera en que entrarán en reacción (este “ideal” está lejos de haber sido alcanzado por la química contemporánea). Si es que hay arte es porque los cuerpos químicos están definidos como “activos”, pero no es posible atribuirle a ellos su actividad, sino que depende de las circunstancias, y al arte de los químicos pertenece crear el tipo de circunstancias en que se volverán capaces de producir lo que el químico quiere: arte de catálisis, de activación, de moderación.

Si ustedes leen el bello libro de François Jullien *La propension des choses*⁹ van a descubrir un arte de lo emergente muy próximo al del químico. Se describe allí la manera en que los chinos honran lo que nosotros despreciamos, la manipulación, el arte de la disposición que permite obtener beneficios de la propensión de las cosas, “plegarlas” de tal manera que cumplan “espontáneamente” lo que el artista, el guerrero o el político desean. Fuera de la oposición entre sumisión y libertad, un pensamiento cuyo eje es la eficacia.

Se dirá que es un extraño modelo para lo político, pero este sentimiento de extrañeza traduce nuestra idea de que la “buena” política tendría que encarnar una forma de emancipación universal: Levantad la alienación que separaría a los humanos de su libertad, y obtendréis algo parecido a una democracia. La idea de un arte, incluso de una “técnica” política, se vuelve anatema, artificio que separa a lo humano de su verdad. Referirse al arte del químico es afirmar que la agrupación política no tiene nada de espontáneo. Lo que llamamos democracia es o bien la manera menos peor de administrar el rebaño humano, o bien una apuesta cuyo eje no es qué sean los humanos, sino aquello de lo que pueden llegar a ser capaces. Es la pregunta que John Dewey puso como centro de su vida: ¿cómo “favorecer”, “cultivar”, los hábitos democráticos? Y esta pregunta, dado que la referencia a la química propone plantearla técnicamente, puede ser prolongada por la cuestión “cosmopolítica”: cómo, mediante qué artificios, mediante qué procedimientos, ralentizar la ecología política, conferirle una eficacia al murmullo del idiota, a este “hay algo más importante” tan fácil de ignorar debido a que no es posible “tomarlo en cuenta”, debido a que el idiota no

9 Hay una versión castellana: JULLIEN, François. *La propensión de las cosas: para una historia de la eficacia en China* (Barcelona: Anthropos, 2000).

propone nada que “cuenta”. La cuestión es “eto-ecológica”: qué oikos puede darle lugar a la emergencia de aquello que será capaz de “hacer importar” lo que no puede imponerse en la cuenta.

No es cuestión de buena voluntad, ni individual ni colectiva, porque lo que hay que pensar es del orden del acontecimiento. Pero, por cierto, el acontecimiento no remite a la inspiración inefable, a la revelación sùbita, ni se opone a la explicación. Lo que se transforma es el alcance de la explicación, articulada ahora en el registro del arte y no en el de la deducción. Un acontecimiento no es algo que haya que explicar, sino que el acontecimiento se explica a partir de aquello para lo cual habrá sabido crear un lugar. Y me parece que un tal arte opera en dispositivos que es fácil descalificar como supersticiosos, porque parecen apelar a una trascendencia.

Pienso especialmente en lo que he podido aprender del dispositivo de “parlamentar”, [*palaver*]¹⁰ y de la manera en que éste hace intervenir lo que para ir rápido llamaré el orden del mundo. Lo que este dispositivo ritual tiene de interesante es que parece suponer la existencia de un orden del mundo que le dará su justa solución a una situación problemática, pero no le confiere ninguna autoridad a este orden. Si se “parlamenta” es que los que se reúnen, los que se reconocen como sabiendo algo de este orden, no saben cómo, en este caso, pasará. Si se reúnen es debido a una situación frente a la cual ninguno de sus saberes basta. De modo que el orden del mundo no es un argumento: es lo que les confiere a los participantes un rol que los “depsicologiza”, que hace que ya no se presenten como “propietarios” de sus opiniones, pero en tanto que todos están igualmente habilitados para dar testimonio de que el mundo tiene un orden. Es por eso que nadie le discute al otro lo que dice, nadie contesta ni pone en cuestión a la persona.

Desde el punto de vista de los saberes de los antiguos químicos, el hecho de que el parlamentar no pida que sus protagonistas decidan, sino que determinen cómo pasa aquí el orden del mundo, le confiere un rol que sería el del ácido que desagrega el cuerpo y le permite entrar en proximidad, y del fuego que los activa. En pocas palabras, se la puede caracterizar en términos de eficacia: obliga a todos a producirse, a fabricarse a sí mismos, de acuerdo con un modo que le otorga al problema en torno al que se reúnen el poder de causar pensamiento, un pensamiento que no le pertenecerá a nadie, ni le va a dar a nadie la razón.

10 La autora alude a un sistema de negociación propio de las sociedades africanas pre-coloniales, que los mercaderes portugueses bautizaron como “palavra”, mediante el cual dichas sociedades resolvían diferencias y establecían acuerdos. En dicho sistema, al parecer, la norma era la elevada participación, el dinamismo y las formas deliberativas de establecer acuerdos/consensos, y en las que se sumaban voces y fuentes de conocimientos muy variadas. En castellano, la RAE incluye una acepción del verbo parlamentar que nos parece recoge parte de esta acepción de la voz en inglés: “Entablar conversaciones con la parte contraria para intentar ajustar la paz, la rendición, un contrato o zanjar cualquier diferencia” [Nota del Traductor].

Segundo ejemplo, y segundo recuerdo. Parece que todavía se habla de esto en las mediaguas parisinas. ¡Aquí, en Cérisy, invitaron a una bruja! Starhawk, para colmo californiana: ni siquiera una auténtica vieja venida de las profundidades de la antigua Berry, sino una de esas americanas que se creen que pueden hacer cualquier cosa, que piensan que uno puede escoger darle la espalda a la modernidad que es nuestro destino. Una activista que se presenta a sí misma y a los suyos como productores de rituales, que experimentan lo que osan llamar “magia”, definida no en términos de poderes sobrenaturales sino en términos de eficacia.

En registros diversos, seguimos hablando de magia. Se hablará de la magia negra de los grandes rituales nazis, pero también de la magia de un momento, de un libro, de una mirada, de todo lo que lo vuelve a uno capaz de pensar y sentir de otro modo. El término magia, no obstante, no está pensado, y lo mismo ocurre con todas las palabras asociadas a su eficacia. Para las brujas, llamarse brujas y definir su arte mediante la palabra “magia” son ya actos “mágicos”, que crean una experiencia incómoda para todos los que viven en un mundo en que se supone que ya dejamos atrás definitivamente, con la erradicación de todo lo que ha sido descalificado, despreciado, destruido, mientras que triunfaba un ideal de racionalidad pública, de un Hombre idealmente amo de sus razones, pronto acompañado de la trivialidad de la psicología llamada científica con sus pretensiones de identificar aquello a lo que las razones humanas obedecen. Osar llamar “magia” al arte de suscitar acontecimientos en que lo que está en juego es “volverse capaz”, es aceptar dejar resonar en nosotros un grito que puede recordar al de Cromwell: qué hemos hecho, qué seguimos haciendo cuando utilizamos palabras que hacen de nosotros los herederos de los que erradicaron a las brujas.

La magia que han cultivado las brujas activistas americanas en el dominio político es un arte experimental cuya piedra de toque es un éxito indeterminado respecto de su contenido. En efecto, este arte se aferra a lo que se podría llamar convocación, el ritual apela a una presencia, pero lo convocado —lo que las brujas llaman Diosa— no dice (como tampoco el Cristo de Cromwell) lo que hay que hacer, no da una respuesta sobre la decisión que hay que tomar, no ofrece ninguna visión “profética”. Su eficacia más bien consiste en catalizar un régimen del pensar y del sentir que le confiere a lo que importa, a aquello en torno de lo cual hay reunión, el poder devenir causa de pensamiento. La eficacia del ritual no es, pues, la convocación de una Diosa que inspiraría la respuesta, sino la convocación de aquello cuya presencia transforma las relaciones que cada protagonista mantiene con sus propios saberes, esperanzas, temores, memorias, y le permite al conjunto hacer emerger lo que cada uno por separado habría sido incapaz de producir. *Empoderamiento*, producción gracias al colectivo, de partes capaces de lo que no habían sido capaces sin él. Arte de inmanencia

radical, pero la inmanencia es precisamente lo que hay que crear. El régimen usual de pensamiento es la trascendencia, que autoriza posición y juicio.

Es evidente que ni las parábolas ni los rituales de las brujas son modelos, sino solo casos cuya importancia es liberarnos de los o bien... o bien... que desmiembran nuestras imaginaciones. Pienso en particular en la gran alternativa entre o bien “ciudadanos desnudos”, cada uno armado nada más que de su buena voluntad supuestamente desinteresada, y confrontados todos a la pregunta por el interés general, o bien triunfo de los intereses corporativos indiferentes a este interés general. Esta alternativa aparece como insuperable mientras que prevalece la generalidad, mientras que el interés general es el único que puede imponer legítimamente que los intereses (egoístas) se sometan. Por el contrario, en la perspectiva de la ecología política aparece completamente desplazada, en la medida en que lo que reúne es cualquier cosa menos una generalidad (¿cuáles son nuestros “valores”?) sino un problema que no solamente no se deja disociar en términos de hechos-valores, sino que tiene necesidad de la puesta en presencia [*mise en présence*] activa de los que, sobre él, tienen un saber pertinente.

La ecología política afirma que un saber no puede ser a la vez pertinente y desligado. Lo que podemos necesitar no es una “definición objetiva” de un virus ni de una inundación, sino a aquellos cuya práctica ha hecho que se involucren de múltiples modos “con” este virus o “con” esta ribera. Pero le atañe a la perspectiva cosmopolítica plantear la cuestión de la eficacia que se podría asociar al “no hay” de la ecología política, y concebir la escena política a partir de esta pregunta. ¿Cómo procurar que el proceso de emergencia de la decisión política esté activamente protegido de la ficción según la cual los “hombres de buena voluntad deciden en nombre del interés general”? ¿Y cómo procurar a la vez que lo active la obligación de plantear el problema asociado al virus o a la ribera “en presencia” de aquello que, de no ser así, arriesga ser descalificado como “interés egoísta”, como algo que no tiene nada que proponer, que obstaculizaría la “cuenta común” en formación?

Lo que voy a describir a este respecto, y que prolonga las tesis desarrolladas en el séptimo volumen de *Cosmopolitiques, Pour en finir avec la tolérance*, es un enfoque parcial. Prolonga la asociación propuesta entre “emergencia” y “arte del químico” de una manera un poco diferente de los casos ya mencionados (parlamentar, ritual de brujas), porque la manera en que he considerado estos casos tenía más que nada la intención de hacer sentir el “arte”, allí donde uno habría estado tentado de hablar de “creencia” o de superstición. He puesto el acento sobre la dimensión “activación”, sobre lo que le confiere a un problema el poder de obligar a pensar. La cuestión de la activación es experimental, y requiere de un aprendizaje efectivo de las recetas, de las maneras de proceder, cosas que ninguna propuesta tiene

el poder de anticipar¹¹. Pero el arte del químico tiene otro aspecto que nos puede guiar: es un arte de la heterogeneidad, de la puesta en presencia de cuerpos en tanto que heterogéneos. En el parlamentar se toma en cuenta este aspecto (prohibición de remontar hacia las intenciones del que habla, es decir al “en común” que permite que uno pretenda comprender al otro), y ha sido objeto de mucha atención en todos los grupos en que, como es el caso de las “brujas”, está en juego el *empoderamiento*. Se han creado roles, cuyas obligaciones crean las cortapisas que protegen la emergencia de los tipos de alianza o de desacuerdo “espontáneos” que dominan nuestras reuniones “de buena voluntad”. Lo que voy a prolongar ahora es esta noción de roles heterogéneos.

El artificio que constituye el rol que hay que tener hace que exista lo heterogéneo, y lo hace contra la tentación, tan poderosa, de tomar posición en nombre de lo que autoriza la cuenta común (interés general, racionalidad, progreso, etc...). Un rol tal no es una mentira, salvo si recordamos que todo mentiroso se ve transformado por su mentira. Hay una eficacia propia del rol, que los comediantes conocen bien: no es que meramente tenga uno un rol, sino que el “rol” posee a quien lo encarna.

¿Cómo distribuir los roles? Aquí hay que evitar pensar en términos de roles estereotipados, porque, en los términos de la ecología política, tienen que determinarse en torno de cada problema. En *Para acabar con la tolerancia* [*Pour en finir avec la tolérance*] propuse distinguir, ante todo, la figura del experto de la del diplomático.

El experto es ese cuya práctica no se ve amenazada por el problema que está en discusión, y su rol va a exigirle que se presente, y que presente lo que sabe, de manera tal que no prejuzgue de la manera en que se tomará en cuenta su saber. Una coacción como esta constituye una prueba [*fait épreuve*], porque se opone activamente al conjunto de las retóricas que vinculan un saber con pretensiones que usualmente hacen cortocircuito con la política, con temas tales como definición objetiva del problema, enfoque racional, progreso, etc. Lo “enfaticado” será el saber en el sentido en que se propone como pertinente, susceptible de articular otros saberes, necesitado de otros saberes para poder hallar un significado en relación con el problema planteado, que es acogido, y toda pretensión de conferirle una autoridad, de presentarlo como aquello a partir de lo cual debiera poderse deducir

11 No es imposible que la categoría de lo que se llama “lo público” pueda llegar a jugar un rol importante aquí, más o menos análogo al rol del coro en las tragedias griegas. El coro le hacía eco a la situación trágica, se interrogaba, se espantaba, pensaba “con” el despliegue implacable de sus peripecias, y ello de una manera a veces aparentemente “insulsa” para los amantes de la insuperable tragedia, una manera que hacía existir activamente la ciudad [*cité*] como aquello que ha de protegerse contra este tipo de tragedia. Podríamos avanzar que los “jueces ciudadanos” tienen un rol de este tipo: en la medida en que rechazan involucrarse en las batallas de saber, su presencia le impone a los beligerantes que no se definan unos contra otros, sino respecto de unas cuestiones que no le pertenecen a ninguna de las partes.

la decisión: el experto, “saliéndose de su rol”, suscitará dudas sobre la fiabilidad de su contribución. De modo que el rol constituye una verdadera prueba, y resulta inútil decir que esta prueba implica una modificación harta drástica del oficio del investigador: el tipo de seguridad conferido por un paradigma, en el sentido de Kuhn, aquí se vuelve un *hándicap*, porque el experto “bajo paradigma” verá que toda esta situación le confiere un lugar central a su paradigma.

La apuesta eto-ecológica es que el experto puede aceptar esta coacción porque, sea cual sea la manera en que la decisión haya de integrar su saber, éste mismo no se pone en cuestión. Por contraposición, el diplomático está ahí para darles voz a todos esos cuya práctica, cuyo modo de existencia, lo que por lo general se llama identidad, se ve amenazado por una decisión. “Si ustedes deciden eso nos van a destruir” es un enunciado corriente, y puede provenir de cualquier parte, incluso de grupos que en otros casos delegan a expertos. Pero más corriente todavía es escuchar “reflejo identitario” o “expresión de intereses corporativistas (y por tanto egoístas)”, y la respuesta es: ese es el precio del progreso, o del interés general. La diplomacia por lo general interviene entre la guerra probable y la paz posible, y su enorme interés reside en que define a los beligerantes potenciales a partir de la igualdad. El rol de los diplomáticos por lo tanto es ante todo revertir la anestesia que produce la referencia a un progreso o al interés general, darle voz a los que se definen como amenazados, de manera tal de hacer vacilar a los expertos, a obligarlos a pensar la posibilidad de que su decisión sea un acto de guerra.

La paz se hace de a dos. Para que sea posible la diplomacia es necesario que los representados por los diplomáticos admitan la posibilidad de una paz, y se definan por lo tanto como capaces de participar en su invención. La condición es pesada, porque implica una capacidad de “consulta” durante el “retorno de los diplomáticos”, la capacidad de considerar, frente a lo propuesto, la diferencia entre lo que se puede aceptar — lo cual podría imponer una modificación de ciertos hábitos, pero no destruirá lo que “sostiene”, lo que “apega” u “obliga” — y lo que no — traición de los diplomáticos. Así, en el caso de la experimentación animal que mencioné más arriba, la propuesta diplomática consiste en que los investigadores habrán de poder soportar, sin protegerse, las consecuencias de la experimentación que emprenden. Es decir, que no tendrían que definir los rituales que los protegen como algo que nadie les puede quitar, con el pretexto de que, de quitárselos, se los destruiría.

Elegí el término “consulta” porque puede resultar conveniente tanto en el dominio político como allí donde existen unos invisibles que no comparten las razones humanas, que son insensibles a los “compromisos”, pero a los que hay que consultar porque su existencia significa que los humanos no son los detentores de lo que hace su “identidad”. Nos enfrentamos de nuevo a una apuesta “eto-ecológica”, que corresponde al riesgo de “darle su oportunidad

a la paz". Que a un pueblo se lo consulte solemnemente en términos que cuestionan su identidad, o que se consulte a un invisible, en ambos casos el *oikos* propio de la consultación suspende los hábitos que nos hacen pensar que sabemos lo que sabemos y lo que somos, que disponemos del sentido de lo que nos hace existir. Entonces la identidad no es un obstáculo, sino una condición del ejercicio diplomático, o al menos la identidad "civilizada", que sabe cómo consultar, cómo crear el momento de la interrogación sobre lo que la sostiene (interrogación no reflexiva, en el sentido de que no se reflexiona "sobre", sino que se "interroga" lo que sostiene juntos, lo que obliga, lo que importa, puesto a prueba con la modificación propuesta).

Que los diplomáticos solo puedan representar a quienes saben cómo consultar es el correlato de la definición del ejercicio diplomático como algo que supone la igualdad de las partes, y de la necesidad de diferenciar expertos de diplomáticos en cada situación problemática. No hay diferencia de naturaleza entre los que delegan a expertos y los que mandan diplomáticos, sino solo una diferencia respecto de la situación. Incluso los físicos pueden requerir de diplomáticos, si sienten que una decisión amenaza su práctica. Pero esta condición es restrictiva, porque excluye a aquellos sobre los que recae la amenaza de un trastorno de su vida, sin que nada los haya preparado para eso, esos a los que los van a acusar del célebre rechazo: "NIMBY" (*not in my backyard*)¹², porque lo único que quieren saber de la situación es que su "backyard" va a estar en peligro o que se los van a destruir. Así, cuando se reintroduce al lobo, podemos concebir que los pastores manden diplomáticos, porque su práctica, a diferencia de un *backyard*, tiene una identidad, modos de transmisión, de evaluación, y los hábitos de los pastores, su manera de definirse a sí mismos, dependen de toda una ecología compleja —que incluye subvenciones públicas. Pero cuando un pueblo que no ha pedido nada ve que se lo amenaza con un aeropuerto cercano, ahí la situación es diferente, y entonces hay que poder hablar no de una situación vacilante entre guerra y paz, sino de una situación que va a dejar víctimas. La puesta en escena diplomática resulta insultante para los que no quieren definirse como "iguales" debido a que esta definición disfrazaría el hecho de que están en una situación de debilidad, y condenados a "soportar". El peligro está en hallarse, como el abogado frente a *Bartleby*, frente a aquellos que con toda fuerza querríamos hacer nuestros interlocutores, productores de contra-propuestas constructivas, mientras que ellos preferirían simplemente que los dejaran tranquilos.

Las víctimas necesitan "testimonios" capaces de hacer existir su presencia, la de aquellos cuyo mundo podría darse vuelta. Quizá ese sea un rol específicamente conveniente para los que por lo general se llaman

12 La expresión se traduciría como "no en mi patio". Se refiere a actos de protesta, generalmente en contra de intervenciones externas que afectan el entorno inmediato de un grupo ("su patio").

“artistas”, porque se trata de hacer pasar algo que no es del orden de una posición, de darle su dignidad e importancia a lo que atañe ante todo a la “sensación”.

No más que la puesta en escena diplomática, la presencia de las víctimas evidentemente no garantiza nada: la propuesta cosmopolítica no tiene nada que ver con el milagro de decisiones “que ponen de acuerdo a todo el mundo”. Lo que importa en este caso es la prohibición del olvido, o, peor, de la humillación. Sobre todo la que produce la idea indigna de que una compensación financiera tendría que bastar, el intento obsceno de dividir a las víctimas, de aislar a los que son reacios y abordar primero a los que, por una u otra razón, aceptan plegarse más fácilmente. Quizá todo termina con dinero, pero no “debido” al dinero, porque el dinero no cierra la cuenta. Los que se reúnen tienen que saber que nada podrá borrar la deuda que vincula su eventual decisión con sus víctimas.

Al comienzo de este texto yo había presentado el “cosmos” como un operador de igualdad, por oposición a toda noción de equivalencia. Los roles que acabo de caracterizar corresponden sumariamente a esta idea. Ninguna situación problemática aborda a protagonistas definidos como intercambiables, como si entre ellos pudiera haber alguna medida común que permitiera balancear los intereses y los argumentos. La igualdad no significa que todos tienen “voz pareja en el capítulo”, sino que todos tienen que estar presentes de manera de darle a la decisión su máximo de dificultad, que prohíbe todo atajo, toda simplificación, toda diferenciación a priori entre lo que cuenta y lo que no. Así como figura en la propuesta cosmopolítica, el cosmos no tiene representante, nadie habla en su nombre, ni puede ser objeto de ningún procedimiento de consultación. Su modo de existencia se traduce por el conjunto de las maneras de hacer, de los artificios, cuya eficacia es exponer a los que van a tener que decidir, a obligarlos a este miedo que yo asociaba al grito de Cromwell. En resumen: abrir la posibilidad de que el murmullo del idiota tenga respuesta. Pero que no sea, claro, la definición de algo “más importante”, sino la ralentización sin la cual no puede haber creación.

Enfatizaba yo que la propuesta cosmopolítica no es ninguna propuesta todo terreno, que pudiéramos “nosotros” presentarle a todos como si fuera igualmente aceptable para todos. Es más bien una manera de civilizar, de hacer “presentable” esa política que tenemos tendencia a pensar como un ideal neutro, bueno para todos. Es hartamente evidente, y jamás se lo subrayará suficientemente, que esta propuesta no tiene nada que ver con un programa, pero no es inútil subrayar a su vez que todo lo que, hartamente, la obstaculiza, la remite a la utopía, es igualmente lo que obstaculiza la politización, en sentido clásico, de nuestros problemas. Y quizá esa sea su eficacia aquí y ahora. No es ninguna innovación en el diagnóstico de los obstáculos, de lo que destina a nuestra política a ser solo un arte (semejante

más bien a la magia negra) de dirigir rebaños humanos, sino que le pide a los que luchan que no le den a la lucha el poder de definir una unidad por fin lograda del género humano. El llamado, que solía erigirse, a la unidad de los trabajadores del mundo, y que hoy se dirige a los ciudadanos de un nuevo régimen cosmopolítico de tipo kantiano¹³, hace comunicar precipitadamente el grito “¡otro mundo es posible!” con la definición de la legitimidad de quienes habrán de ser sus fiables autores.

¡No somos fiables! Y eso sobre todo cuando pretendemos participar en la creación necesaria de un “*common sense cosmopolítico*, de un espíritu de reconocimiento de la alteridad del otro, capaz de aprehender las tradiciones étnicas, nacionales y religiosas, y de procurar que se beneficien de sus mutuos intercambios”¹⁴. Y eso sobre todo cuando la necesidad de esta creación de un “buen mundo común” en que todo el mundo tendría aptitudes para ver “con los ojos del otro”¹⁵ tiene como fundamento algo que deben aceptar todos: no un interés general siempre discutible, sino el contundente argumento que constituye la urgencia por excelencia, la sobrevivencia de la humanidad misma.

Ulrich Beck, a quien he citado, lo presiente. El paso de un cierto miedo resuena al final de su libro. Y se entiende. Este moralismo de la reciprocidad, que cuando lo pensamos nos hace tan bien, ¿acaso no está destinado a denunciar a los “malos”, a aquellos para quienes, por ejemplo, ver con los ojos del otro es robarle el alma? ¿No acabará acaso, esta falsa simplicidad de una buena voluntad sedienta de intercambios mutuos, denunciando y tratando de pacificar lo que la obstaculiza? Pero es demasiado tarde, el intersticio se cierra y el proyecto queda intacto, necesitado de que se lo distinga de la pesadilla que sería el “cosmopolitismo *realmente existente*, gobernado y tiranizado por sus consecuencias secundarias, ni intencionales ni percibidas”¹⁶. El autor se lava las manos: el proyecto que ha presentado como dotado de razones valederas para todos no habrá que reescribirlo, inocente como es, aparentemente, de las consecuencias secundarias no obstante perceptibles desde ya.

Pensar a partir de las consecuencias llamadas secundarias, con miedo ante la idea de que algún sentido común fuera capaz de allanar, de pacificar la cuestión, delicada siempre, vacilante entre la guerra y la paz, que plantea todo encuentro entre heterogéneos: por cierto que eso no es responder a la urgencia. Es hasta idiota, no solamente desde el punto de vista de las movilizaciones que se proclaman en nombre de la urgencia, sino también

13 La autora menciona pasajes exactos que se corresponden con la versión francesa del libro de Ulrich Beck. Ver BECK, Ulrich. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* (Paris: Flammarion-Aubier, 2003). Existe también una versión en castellano: BECK, Ulrich. *Poder y contrapoder en la era global* (Barcelona : Paidós, 2004).

14 BECK, Ulrich. *op. cit.*, 13.

15 BECK, Ulrich. *op. cit.*, 12.

16 BECK, Ulrich. *op. cit.*, 557.

considerando la urgencia misma, innegable. Hay que atreverse a decir que el murmullo del idiota cósmico es indiferente al argumento de la urgencia, tanto como a cualquier otro argumento. No lo niega, consiste solamente en una suspensión de los “y entonces...” en los que nosotros, tan llenos de buena voluntad, tan emprendedores, siempre listos a hablar en nombre de todos, tenemos maestría.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BECK, Ulrich. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* (Paris: Flammarion-Aubier, 2003).
- DESPRET, Vinciane. *Quand le loup habitera avec l'agneau* (Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2002).
- DEVEREUX, Georges. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (Paris: Flammarion, 1980).
- JULLIEN, François. *La propensión de las cosas: para una historia de la eficacia en China* (Barcelona: Ánthropos, 2000).
- KUPIEC, Jean-Jacques y SONIGO, Pierre. *Ni Dieu ni gène* (Paris: Le Seuil, 2003).
- NEEDHAM, Joseph. *La science chinoise et l'Occident* (Paris: Le Seuil, 1973).
- STENGERS, Isabelle. “La guerre des sciences. L'invention de la mécanique: pouvoir et raison. Thermodynamique: la réalité physique en crise” en *Cosmopolitiques*, vol. I (Paris: La Découverte; Les Empêcheurs de penser en rond, 1996).
- STENGERS, Isabelle. “Mécanique quantique: la fin du rêve. Au nom de la flèche du temps: le défi de Prigogine. La vie et l'artifice: visages de l'émergence” en *Cosmopolitiques*, vol. II. (Paris: La Découverte; Les Empêcheurs de penser en rond, 1997).
- STENGERS, Isabelle. *L'invention des sciences modernes* (Paris: Flammarion, 1995).