

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

Bruno Latour

Benditos los que hacen la paz. Siempre es más agradable leer una propuesta de paz (como la de Ulrich Beck) que un llamado a la jihad (como el de Samuel Huntington). Hay que darle la bienvenida a un cosmopolitismo robusto, realista como el de Beck<sup>1</sup>. Pero, por otra parte, las propuestas de paz solamente tienen sentido si se entienden bien los alcances de los conflictos que supuestamente van a resolver. Una comprensión desapegada, y, digamos, fácil de la enemistad, una indiferencia wilsoniana a su complejidad, puede incitar aún más a las partes hacia una disputa violenta. El problema con la solución de Beck es que si las guerras fueran cuestión de universalidad y particularidad, como él las hace parecer, entonces la paz mundial habría ocurrido hace mucho. Los límites del enfoque de Beck consisten en que su “cosmopolítica” no implica ningún cosmos y por tanto ninguna política tampoco. Yo soy un gran admirador de la sociología de Beck – la única de amplio alcance que Europa puede ofrecer – y lo he manifestado por escrito en varias oportunidades. Lo que hay aquí es una discusión entre amigos que trabajan juntos en la resolución de un puzzle que para muchos sigue hoy sin solución

Permítaseme dejar en claro de partida que no pongo en cuestión la utilidad de una *ciencia social* cosmopolita que, más allá de las fronteras de los estados-nación, intente observar los fenómenos globales con ayuda de nuevos tipos de estadísticas e investigaciones. Este punto lo acepto con suma prontitud porque, para mí, *sociedad* no ha sido nunca equivalente a *estado-nación*. Por dos razones: la primera es que las redes científicas que me he tomado algún tiempo en describir nunca han estado limitadas por frontera nacional ninguna: *global* es, en buena medida, y como el globo mismo, una invención de la ciencia. La segunda razón es que, como bien saben los discípulos de Gabriel Tarde, *sociedad* siempre ha significado *asociación*, y no se ha limitado nunca a los humanos. Así que siempre, y de buen grado, he hablado, como Alphonse de Candolle, de “sociología de plantas”, o, como Alfred North Whitehead, de “sociedades estelares”<sup>2</sup>. También debiera de quedar claro que no tomo con ironía la expresión “propuesta de paz”. Por el contrario, para mí es crucial imaginar otro rol para la ciencia social, que no sea el de un observador distante que observa desinteresadamente. Beck lucha por una mixtura de investigación e intervención normativa, y es a eso a lo que me

---

<sup>1</sup> Ulrich Beck, *The Truth of Others: A Cosmopolitan Approach*, *Common Knowledge*, 2004, Vol. 10(3): 430-449

<sup>2</sup> El primer libro que trató de describir cuantitativamente las redes científicas fue escrito por un sociólogo de plantas, y operaba bajo el punto de vista de una metodología cosmopolita. Véase Alphonse de Candolle, *Histoire des sciences et des savantes depuis deux siècles d'après l'opinion des principales académies ou sociétés scientifiques* (1873; París, Fayard, 1987).

refiero exactamente cuando hablo del nuevo rol *diplomático* del cientista social. Lo que está en liza entre nosotros es hasta qué punto estamos preparados para asimilar el disenso, no solo respecto de la identidad de los humanos sino también respecto del cosmos en que viven.

En un artículo importante, Eduardo Viveiros de Castro vuelve sobre una anécdota histórica que puede servir para ilustrar por qué el enfoque de paz sugerido por Beck no está del todo a la altura de su tarea<sup>3</sup>. El ejemplo principal que nos da Viveiros de Castro es la “controversia de Valladolid”, la famosa *disputatio* que sostuvieron los españoles para decidir si es que los amerindios tenían almas susceptibles de salvarse. Pero mientras ese debate estaba en curso, los indios se comprometían en otro no menos importante, aunque conducido teniendo en mente teorías y herramientas experimentales muy diferentes<sup>4</sup>. Su objetivo, así como lo describe Viveiros de Castro, no era decidir si acaso los españoles tenían alma – eso parecía evidente – sino saber si es que los conquistadores tenían *cuerpos*. La teoría bajo la que operaban los amerindios era que todos los entes comparten por defecto la misma organización fundamental, que es básicamente la de los humanos. Una palmera, un pecarí, una piraña, una guacamaya; todos tienen un alma, un lenguaje, y una vida familiar, modelada según el patrón de un pueblo humano (amerindio). Todas las entidades tienen alma, y sus almas son todas iguales. Lo que las diferencia es que sus cuerpos difieren, y son los cuerpos los que les dan a las almas sus perspectivas contradictorias: la perspectiva de la palmera, del pecarí, de la piraña, del guacamayo. Todas las entidades tienen la misma *cultura* pero no reconocen, no perciben, no viven en la misma *naturaleza*. Los participantes de la controversia de Valladolid se hacían la pregunta opuesta, felices ellos en su ignorancia de que *había* un lado opuesto. Los amerindios obviamente tenían cuerpos como los de los europeos, ¿pero tenían acaso el mismo espíritu? Cada parte condujo un experimento,

---

<sup>3</sup> Eduardo Viveiros de Castro, “Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien”, en *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*, ed. Éric Alliez (París: Les Empêcheurs de penser en rond, 1998), 429-62 (véase también su ensayo “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies” en *Common Knowledge*, volumen 10).

<sup>4</sup> No está claro si es que los dos personajes principales de la controversia, así como la cuenta Beck, alguna vez se encontraron. Véase Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Hay un libro bastante malo en que los dos protagonistas sí se encuentran (la película es peor): Jean-Claude Carrière, *La Controverse de Valladolid* (París: Le Pré aux clercs, 1992). La disputa acerca de si los españoles tenían cuerpo está documentada por Claude Lévi-Strauss, que relata un episodio de la *Historia* de Oviedo (que se supone que ocurrió antes en Puerto Rico). El famoso pasaje de *Tristes tropiques* (Barcelona: Paidós, 1988), 77-78, reza como sigue: “En el mismo momento y en una isla vecina (Puerto Rico, según el testimonio de Oviedo), los indios se esmeraban en capturar blancos y hacerlos perecer por inmersión; después, durante semanas, montaban guardia junto a los ahogados para saber si estaban o no sometidos a la putrefacción. De esta comparación entre las encuestas se desprenden dos conclusiones: los blancos invocaban las ciencias sociales, mientras que los indios confiaban más en las ciencias naturales; y en tanto que los blancos proclamaban que los indios eran bestias, éstos se conformaban con sospechar que los primeros eran dioses. A ignorancia igual, el último procedimiento era ciertamente más digno de hombres”. Pero, como ha mostrado Viveiros de Castro, y enmendando decisivamente la interpretación de Lévi-Strauss, el punto no era averiguar si acaso los conquistadores eran dioses, sino simplemente saber si es que tenían cuerpo.

basado en sus propias premisas y en sus propios procedimientos: por un lado, determinar si los amerindios tienen alma, y por otro lado determinar si los europeos tienen cuerpo. El experimento de los amerindios no fue menos científico que el de los europeos. Tomaron como conejillos de indias a unos conquistadores prisioneros y los sumergieron en agua para ver, primero, si es que se ahogaban y, segundo, si es que eventualmente su carne se pudriría. Este experimento fue tan crucial para los amerindios como la disputa de Valladolid lo fue para los ibéricos. Si los conquistadores se ahogaban y se pudrían la cuestión estaba resuelta: tenían cuerpo. Pero si no se ahogaban ni se pudrían, entonces los conquistadores habrían de ser entidades puramente espirituales, similares quizá a los chamanes. Claude Lévi-Strauss resume, un tanto irónicamente, los dos experimentos: “los blancos invocaban a las ciencias sociales, mientras que los indios se fiaban más de las ciencias naturales”.

La relevancia de dicha anécdota debiera saltar a la vista: en ningún punto de la controversia de Valladolid, ni siquiera de pasada, consideraron los protagonistas que la confrontación de los cristianos europeos y los animistas amerindios pudiese enmarcarse de otro modo que el que los clérigos cristianos suponían en el siglo XVI. En ningún momento se les preguntó a los amerindios qué era lo que ellos estimaban que estaba en disputa, ni tampoco lo pregunta Beck ahora. Pero hacer esa pregunta es solamente el primer paso en el camino hacia la adecuada complejidad. ¿Acaso estaban todos los europeos de acuerdo con todos? ¿No había (al menos) dos soluciones para el problema que surgía en Valladolid? Los indios tenían alma como los cristianos, o no – cada posición con sus partidarios. Beck supone que solamente había dos soluciones para el problema planteado en Valladolid (tienen alma, no tienen alma), e ignora el otro problema, que surgía en Sudamérica, sobre los cuerpos de los conquistadores (tienen cuerpo, no tienen cuerpo). De este modo, y como mínimo, una negociación entre europeos y amerindios tendría que tener *cuatro* partes. El cura dominico Bartolomé de Las Casas sostenía que los europeos y los amerindios eran básicamente lo mismo, y se quejaba de la crueldad tan poco cristiana de los cristianos para con sus “hermanos indios”. ¿Pero cómo habría respondido, cómo se habrían modificado sus puntos de vista, de haber sido testigo del ahogamiento sistemático de sus compañeros españoles en un experimento científico diseñado para evaluar su grado exacto de presencia corporal? Después de esa experiencia, ¿de qué “lado” estaría Las Casas? Viveiros de Castro es muy persuasivo al mostrar que a la cuestión de “el otro”, tan central para la teoría y la academia recientes, se la ha enmarcado con una sofisticación inadecuada. Hay más maneras de ser otro, y por cierto muy otras, que las que puede concebir hasta el alma más tolerante.

¿Qué tan cosmopolita es un negociador que media en nombre de una o dos de las cuatro (o más) partes en una disputa? Es nocivo, y quizá también etnocéntrico, asumir que los enemigos están de acuerdo sobre los principios básicos (el principio, por

ejemplo, de que todos los seres humanos tienen cuerpo)<sup>5</sup>. Lo que digo es que es posible que la posición de Beck sea etnocéntrica, en la medida en que su cosmopolitismo es un caso amable del internacionalismo filosófico europeo. Beck saca su concepto clave, y su definición, de los estantes de los estoicos y de Kant. Estas definiciones (la de Beck, la de Kant, la de los estoicos) son problemáticas: ninguna demuestra comprensión de que cuando hay conflictos no solamente está en riesgo la cultura. Puede que también esté en juego el cosmos. Como la mayoría de los sociólogos, Beck padece de ceguera antropológica. Para los sociólogos la naturaleza, el mundo, el cosmos, está simplemente ahí, y, como los humanos comparten ciertas características básicas, nuestra visión del mundo en el fondo es la misma en todas partes. El hecho de que no tenemos, de que rara vez tenemos paz, se explica por la perversidad, por la codicia, por instintos indisciplinados. Cuando Beck escribe que Las Casas negaba la amplitud de la lucha con la que devotamente quería acabar, sin darse cuenta Beck habla de sí mismo. Beck y Las Casas son buena gente, pero las buenas intenciones no resuelven nuestro actual conflicto. Por supuesto, no quiero decir que el cosmopolitismo de Beck sea simplemente una versión más amplia del humanismo de Jürgen Habermas. Para Beck, la entrada al foro de debates no está restringida únicamente a agentes racionales capaces de sostener una conversación razonable. Beck está preparado para lidiar con conflictos mucho más amplios. Sin embargo, de lo que no se da cuenta es de que toda vez que se ha intentado el cosmopolitismo, de Alejandría a las Naciones Unidas, ha sido en grandes periodos de total confianza en la capacidad de la razón y, más tarde, en la de la ciencia, para conocer *el* cosmos *uno* cuya existencia, y cuya sólida certeza, podría luego sostener todos los esfuerzos de construcción de la metrópolis mundial de la que todos estamos felices de ser ciudadanos. El problema con el que nos enfrentamos ahora es que es precisamente ese “un cosmos”, lo que yo llamo *mononaturalismo*, lo que ha desaparecido. Para nosotros resulta imposible heredar la bella idea del cosmopolitismo, porque carecemos justamente de aquello que nuestros prestigiosos ancestros tenían: un cosmos. Por lo tanto, desde mi punto de vista, tenemos que escoger entre cosmopolitismo y *cosmopolítica*.

Una manera de presentar este debate es contrastar el uso del término *cosmopolita* de Beck con el de Isabelle Stengers en su obra maestra de varios volúmenes *Cosmopolitique*<sup>6</sup>. Un estoico o un kantiano llamarán cosmopolita a cualquiera que sea

---

<sup>5</sup> Por supuesto, se trata aquí de una diferencia grande entre el proyecto “cosmopolita” de una sociedad civil internacional y lo que aquí estoy planteando. La diferencia, como quedó claro en un encuentro organizado por Ulrich Beck en la London School of Economics en febrero de 2004, es el peso que se le otorga a la palabra *cosmos*. Los “ciudadanos del mundo” son cosmopolitas, eso es seguro. Pero eso no quiere decir que siquiera hayan comenzado a desentrañar las dificultades de una política del cosmos. Véase, por ejemplo, Étienne Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits* (París: Seuil, 2003), y Daniele Archibugi, ed., *Debating Cosmopolitics*, New Left Review Debates (Londres: Verso, 2003). Agradezco a los participantes del encuentro por muy útiles perspectivas acerca de estas filosofías políticas bastante inconmensurables.

<sup>6</sup> Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques*, vol. 1, *La guerre des sciences* (París: La Découverte; Les Émpecheurs de penser en rond, 1996).

“ciudadano del cosmos” más bien que (o antes de ser) ciudadano de algún estado particular, adherente a alguna religión particular, miembro de un gremio particular, profesión o familia. Con su uso de *cosmopolítica*, Stengers quiere alterar el significado de “pertener” [*belong*] o “ser parte de” [*pertain*]. Reinventa la palabra, porque la representa como un compuesto del sentido más fuerte de *cosmos* y del sentido más fuerte de *política*, precisamente porque el sentido usual de la palabra *cosmopolita* suponía una teoría de la ciencia que ahora está en disputa<sup>7</sup>. Para ella, la fuerza de un elemento corrige cualquier disminución de la fuerza del otro. La presencia de *cosmos* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *política* signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de *política* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *cosmos* signifique una lista finita de entidades que considerar. *Cosmos* protege contra la clausura prematura de *política*, y *política* contra la clausura prematura de *cosmos*. Para los estoicos, el cosmopolitismo era prueba de tolerancia; en la definición de Stengers, la cosmopolítica es una cura para lo que ella llama “la enfermedad de la tolerancia”<sup>8</sup>.

El contraste entre el modo en que Beck y Stengers entienden cosmos no podría ser más agudo. Para Beck significa cultura, visión de mundo, cualquier horizonte más amplio que el de un estado-nación. Asume que los asuntos de paz y de guerra comprometen solamente a humanos, todos dotados de la misma psicología, conociendo todos una lengua traducible a cualquier otra lengua, y teniendo cada uno unas representaciones de lo-que-hay que solo ligeramente son contradictorias. Para Beck, como para la mayoría de los sociólogos, y todos los cientistas sociales, las guerras proliferan porque las culturas humanas tienen (y defienden) puntos de vistas diferentes sobre un mundo que es el mismo. Si esos puntos de vista se reconciliaran, si uno pudiera mostrar que su diferencia es meramente superficial, se seguiría automáticamente la paz. Esta manera de entender *cosmos* en *cosmopolítica* es limitada porque le pone un límite al número de entidades sobre la mesa de negociación. Pero si es que *cosmos* va a significar algo, entonces tiene que abrazar, literalmente, todo, incluyendo al vasto número de entidades no-humanas que hacen que los humanos actúen. El sinónimo que daba William James para *cosmos* era *pluriverso*, una acuñación que deja clara su asombrosa multiplicidad. Frente a la cual la coherencia de Beck, calma, libre de impuestos, sería injustificable, salvo porque presupone que la mayoría de las complejidades del pluriverso están fuera de la esfera de la política o que, en todo caso, no marcan ninguna diferencia en el modo en que estamos o no de acuerdo unos con

---

<sup>7</sup> Para Stengers, tanto como para mí, la capacidad de imaginar un orden político depende siempre de una cierta definición de ciencia. Los *science studies* han enfatizado este vínculo. Véase el ahora clásico trabajo de Steven Shapin y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985). La debilidad principal de las formas legales y humanitarias del cosmopolitismo es que olvidan totalmente la teoría de la ciencia que ha servido subrepticamente para reunir el cosmos de manera pacífica aunque sin el debido proceso.

<sup>8</sup> Stengers, *Cosmopolitiques*, vol. 7, *Pour en finir avec la tolérance* (París: La Découverte; Les Émpecheurs de penser en rond, 1997).

otros. Para el tipo de mononaturalismo de Beck, la paz es posible porque nuestras disputas (para tomar prestado el término escolástico) refieren a cualidades secundarias más que primarias.

Si esto es paz, tengo que decir que prefiero la guerra. Por guerra entiendo un conflicto para el que no está acordado ningún árbitro, un conflicto en que lo que está en juego es precisamente lo *común* en el mundo común por construir. Como bien se sabe a partir de la definición de Carl Schmitt, cualquier conflicto, por amargo que sea, que se lleve a cabo bajo la mirada de un árbitro común, no es guerra, sino lo que él llama “operación de policía”. Si es que existe un cosmos, unificado ya, una naturaleza que sirve de árbitro a todas nuestras disputas, entonces, por definición, no hay guerras, sino solamente operaciones de policía. Para servirnos de nuevo de Schmitt: en el campo de batalla, los occidentales no se han visto a sí mismos enfrentados a un enemigo cuya victoria fuese posible, sino solo frente a gente irracional que hay que corregir. Como he dicho en otra parte, hasta ahora los occidentales solo se han involucrado en *guerras pedagógicas*<sup>9</sup>. Pero las cosas han cambiado últimamente, y nuestras guerras ahora son guerras de los mundos, porque ahora lo que está en juego es la hechura [*makeup*] del cosmos. En la disputa nada queda fuera de los límites de lo que puede ser discutido, nada está fuera de la mesa. Vale la pena recordar que los amerindios no se regocijaron cuando su causa – la que defendían los europeos que los consideraban completamente humanos – triunfó en Valladolid. Y sin embargo esos indios ingratos recibieron el don de un alma que permitía su bautismo y salvación. ¿Por qué no les agradó la oferta europea de paz y vida eterna? Los europeos daban por sentada, y como *natural*, la cosmopolítica europea, donde la naturaleza es un medio para saltarse la política antes de que la paz sea auténticamente alcanzable<sup>10</sup>. Los acuerdos que la naturaleza ofrece se alcanzan sin el debido proceso – ponen fuera de alcance el 99 por ciento de lo que habría que discutir, y el resultado siempre es una nueva ronda de conflictos. La política es irrelevante si no versa sobre (lo que John Tresch llama) “cosmogramas”<sup>11</sup>. Puede que no difiramos nunca sobre opiniones, sino siempre sobre las cosas, sobre el mundo que habitamos. Y es muy probable que no ocurra nunca que los adversarios lleguen a algún acuerdo sobre opiniones: más bien comienzan a vivir en un mundo diferente.

Un mundo común no es algo que podamos llegar a reconocer, como si hubiera estado ahí siempre (y recién ahora nos diéramos cuenta). De haber uno, deberemos

---

<sup>9</sup> Este punto está desarrollado con cierta profundidad en Bruno Latour, *War of the Worlds: What about Peace?*, trad. Charlotte Bigg (Chicago: Prickly Paradigm, 2002). La posición de Beck en el artículo que ahora discuto es tanto más extraña cuanto que, en sus demás libros, no se ha cansado nunca de mostrar por qué la ciencia y la tecnología ya no pueden otorgar esa especie de dominio a partir del cual una razón política tranquila y sana pudiera emerger. Por alguna extraña razón parece que ha olvidado sus propias lecciones.

<sup>10</sup> Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, trad. Catherine Porter (Cambridge: Harvard University Press, 2004).

<sup>11</sup> John Tresch, “Mechanical Romanticism: Engineers of the Artificial Paradise” (tesis doctoral, Universidad de Cambridge, 2001).

construirlo, juntos, con uñas y dientes. El etnocentrismo de los sociólogos nunca queda más claro que cuando escriben artículos sobre la amenaza de los mundos múltiples con su noción débil de cosmopolitismo<sup>12</sup>. En este artículo de Beck, el síntoma delator es su improvisada nota al pie sobre la religión. Ha habido buenas razones históricas (como ha mostrado Olivier Christin respecto la guerra en el siglo XVI en Europa) para mantener apartada a la religión cuando se avanzan propuestas de paz<sup>13</sup>. Pero no es evidente que lo que estuvo bien hace cuatro siglos y medio sea una manera diplomática y respetuosa de lidiar con nuestras guerras de religión generadas recientemente. Cuando hombres de buena voluntad se reúnen fumando en el Club Habermas para discutir un armisticio para tal o cual conflicto, y dejan a sus dioses colgados en el perchero de la entrada, yo sospecho que lo que está en curso no tiene nada de conferencia de paz. Hay Versalles que engendran Munichs que engendran Apocalipsis. ¿Cómo es que Beck piensa que ignorar la religión es algo que se puede hacer? De nuevo, no hay cosmos en su cosmopolitismo: parece no tener siquiera noción de que los humanos siempre han contado menos que la vasta población de dioses y entes menos trascendentales que nos dan vida. Para la mayor parte de las personas, casi en todas partes, durante la mayor parte de eones, los humanos han tenido “dueños”, para usar el término de Tobie Nathan. Y esos propietarios tienen precedencia sobre los humanos, cueste lo que cueste. Beck parece creer en una *koiné* UNESCO, en un esperanto sociológico, oculto en nuestras representaciones tras tenaces defectos sociales o psicológicos. Los hombres de buena voluntad, diría él, tienen que estar de acuerdo en que los dioses son meras representaciones. Bonito sería pensarlo. Pero, como vívidamente lo muestra Nathan<sup>14</sup>, no son los humanos los que están en guerra, sino los dioses. O al menos tendríamos que contemplar la posibilidad de que a los enemigos pueden separarlos desacuerdos *así de amplios*. Según subraya Stengers, los acuerdos de paz no se dan entre hombres de buena voluntad que han dejado a sus dioses (sus limitados apegos) atrás, sino entre hombres de mala voluntad poseídos por super- y sub-humanos de mala voluntad. Siendo realistas, un acuerdo al que se llega demasiado pronto es un grave peligro. Stengers podría incluso añadir que mientras más tiempo tome llegar a un acuerdo, mejor (de ahí que se atreva a pronunciar la frase “enfermedad de la tolerancia”). Después de todo, hasta Cromwell, que promovía los más horribles actos de iconoclastia, tuvo los escrúpulos como para exclamar (en una frase que Stengers no se cansa de citar): “¡Les ruego, hermanos míos, por las entrañas de Cristo, piensen que es posible que estén equivocados!”. ¿Dónde hay sitio para una advertencia así de trágica en el punto de vista de Beck? Su cosmopolítica es demasiado cosmopolite\* como para lidiar con los horrores

---

<sup>12</sup> Para oponerse a este etnocentrismo es que Viveiros de Castro (véase nota 2 más arriba) lanzó el monstruoso término *multinaturalismo*. La diferencia entre el multinaturalismo y el multiculturalismo es que la verdad y la realidad están comprometidas en el primero, y en el segundo nunca.

<sup>13</sup> Olivier Christin, *La Paix de religion: L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle* (París: Seuil, 1997).

<sup>14</sup> Tobie Nathan, *The Phasmid and the Twig*, *Common Knowledge*, 2004, Vol. 10(3): 518-531

\* La palabra inglesa *polite* quiere decir “educado”, “cortés”, “civilizado”, y está relacionada con un uso antiguo de la palabra “policía”. El término inventado aquí por Latour quiere decir por lo tanto que la

de nuestro tiempo.

Pero quizá el problema sea simplemente que Beck explora solo una dimensión de la pacificación\* – la gradiente tradicional que lleva de lo particular a lo universal y a la inversa. Enfocar de esta manera la paz es una venerable tradición estoica. Y, como su último expositor, Beck expone un simpático compromiso entre los universalismos baratos hoy disponibles y algunas variedades todavía más baratas de relativismo y multiculturalismo. Aún así, la gradiente tradicional y la visión estoica de la cuestión no son en absoluto la única manera de alcanzar la paz: los apegos no se definen solamente por su expansión o disminución sobre una línea entre universalismo y particularismo. Quizá tengamos que explorar otra dimensión, perpendicular a la primera: una gradiente que va del “naturalismo” al “constructivismo”. Si es cierto que el significado tradicional del cosmopolitismo se basaba en una cierta definición de ciencia, entonces tiene sentido ver cómo se modifica una vez que apelamos a otra definición de ciencia. Puede que los cosmopolitas sueñen con una era en que los ciudadanos del mundo lleguen a reconocer que viven todos en el mismo mundo, pero los cosmopolíticos se enfrentan a una tarea de algún modo más enorme: ver cómo se podría *componer*, lentamente, este “mismo mundo”.

Frente a un cosmograma dado, el estoico\* quiere saber si es que expresa más apego que desapego (si es que es local o universal en carácter). Pero una pregunta más urgente, más polémica, que podría uno hacerle a los enemigos, es esta: “¿Cómo diferencias apegos buenos y apegos malos?”. Para el estoico el desapego es emancipación (y el apego esclavitud). Por definición, un ciudadano del cosmos es libre: un egipcio, un griego, un judío, están apegados (esclavizados) a sus conocimientos locales y del lugar. En la tradición estoica, ser egipcio, griego o judío es un estigma. La “humanidad” fue un gran descubrimiento, muy bienvenido, y ha sido un redescubrimiento grande y bienvenido cada vez que ha tomando prominencia (sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial). Y sin embargo, si los miembros de las Naciones Unidas se contentaran con ser “simplemente humanos”, si la *lingua franca* de la UNESCO bastara para definir a todos los habitantes del planeta, entonces la paz ya reinaría ya. Pero como no hay paz, tiene que haber algo mal en esta definición humanista del humano emancipado que define al único miembro aceptable del Club.

---

cosmopolítica de Beck, en cuanto es *polite* más bien que *political*, es “demasiado bien educada como para etc.” [N. del T.].

\* Así como un poco más arriba declara Latour no tomar con ironía la expresión “propuesta de paz” (*peace proposal*), asimismo esta, nuestra traducción de *peacemaking* (“pacificación”), no debe tampoco serlo. Otra manera de traducirlo habría sido: “hacer-paz” [N. del T.].

\* Hay que tener en cuenta que, a diferencia del castellano, el inglés no distingue género en el artículo (tanto en el caso de *the* como en el caso de *a*). Para que la lectura no se vuelva tediosa, traducimos en todos los casos de ambigüedad *the* por “el” y *a* por “un”. La aclaración esta tiene sentido porque en el texto, cada vez que de lo neutro hay que pasar a los géneros masculino o femenino, Latour se preocupa en cada caso de escribir, por ejemplo, “los conocimientos de él o de ella” (en nuestra traducción eso queda: “su conocimiento”) [N. del T.].

Nos enfrentamos a una situación en que, por una parte, la paz real es inalcanzable si los negociadores dejan sus dioses, sus apegos y sus cosmos incompatibles fuera de la sala de conferencias. Por otra parte, una carga de dioses, apegos y un cosmos alborotado hace difícil atravesar la puerta hacia algún espacio común. Es más: los seres humanos con dueños, apegos, y un cosmos (atestado de entidades ignoradas o ridiculizadas por otros seres humanos) no buscan por lo general ser miembros de otros clubes. Tienen razones para creer que pertenecen al mejor club que hay, y no pueden entender por qué otros no han querido unírseles (cuando se los ha invitado)<sup>15</sup>. De ahí la necesidad de una segunda dimensión de la pacificación, que no demande desapegarse de las entidades (por ejemplo las divinidades) que nos hacen existir. Esta segunda dimensión requiere de otro protocolo, otra investigación, que responda a otra pregunta: *¿Mediante qué tipo de prueba haces posible la distinción entre apegos buenos y malos?* Para hacer esas distinciones se necesita, en primer lugar, abandonar el naturalismo, que es la fe en un solo mundo natural, comprensible a través de la Ciencia, o, más bien, a través de una definición errónea de la ciencia natural (occidental) cuyo propósito ha sido eliminar entidades del pluriverso. Para los modernos, el abrazo universal del naturalismo ha sido la vía regia hacia la paz. Y sin embargo el naturalismo también ha sido el suelo sobre el que Occidente ha llevado a cabo sus guerras pedagógicas. El Occidente moderno sermonea a la humanidad: *todos vivimos bajo las mismas leyes biológicas y físicas, y tenemos la misma hechura biológica, social y psicológica fundamental. Esto ustedes no lo han entendido porque son prisioneros de sus puntos de vista superficiales, que no son más que representaciones de la realidad a la que nosotros tenemos acceso privilegiado a través de la ciencia. Pero la ciencia no es nuestra propiedad, ¡le pertenece universalmente al género humano! Tengan, aquí, compartan, y con nosotros serán uno.* Rápido agregó que el problema con este primer envite diplomático no es que el argumento sea incorrecto<sup>16</sup>. El argumento es correcto, pero pone la carreta delante de los bueyes. Empieza donde alguna vez (muy eventualmente) tendría que terminar. Es posible – y, desde un punto de vista occidental (borgoñés), deseable – que, en el futuro lejano, lleguemos a vivir en un mundo común definido como el naturalismo lo define. Pero

---

<sup>15</sup> De acuerdo con Philippe Descola y con Viveiros de Castro, esta actitud es propia de todos los animistas, por oposición a los totemistas, naturalistas y analogistas. (Me sirvo aquí del vocabulario desarrollado por Descola en su ensayo “Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice”, en *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, ed. Descola y Gisli Pálsson [Londres: Routledge, 1996], 82-102). Siguiendo a Viveiros de Castro (en sus comentarios sobre mi artículo) los indios del Amazonas ya están globalizados, en el sentido de que no tienen dificultad en integrar “nos” en “sus” cosmologías. Y es simplemente que en su política cósmica nosotros no tenemos el lugar que “nosotros” creemos merecer. No es el caso que “nosotros” seamos globales y “ellos” locales.

<sup>16</sup> Hay una gran diferencia entre “las ciencias” entendidas como la proliferación de entidades con las que construir el colectivo, y “Ciencia”, como una manera de eliminar cualidades secundarias dada la postulación de otras primarias. Cada una requiere de una política diferente. Sobre esta distinción, véase mi *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge: Harvard University Press, 1999). Contrariamente a los que piensan los naturalistas, no hay mucho en la ciencia que autorice a los científicos a ser eliminativistas. Stengers hace este punto especialmente bien en su brillante libro *Penser avec Whitehead: Une libre et sauvage création de concepts* (Paris: Seuil, 2002).

comportarse como si ya hubiésemos llegado a este acuerdo, y como si alcanzarlo no requiriera de ninguna negociación, es detonante seguro para más guerra.

Se ha mostrado – más reciente y concienzudamente por Philippe Descola – que un amplio número de seres humanos no comparte los presupuestos del naturalismo<sup>17</sup>. Pero el constructivismo, a pesar de su reputación de ideología posmoderna radical, puede ser más universalizable, en la medida en que la distinción entre lo que está bien o mal hecho es más que generalizada. *Constructivismo* es una palabra engañosa, no cabe duda<sup>18</sup>. Pero probablemente podemos estar de acuerdo en que los constructivistas tienden a compartir los siguientes principios:

- las realidades a las que se apegan los seres humanos dependen de una serie de mediaciones;
- dichas realidades y sus mediaciones están compuestas de ingredientes heterogéneos y tienen historias;
- la cantidad de ingredientes heterogéneos y el número de mediaciones necesarios para sustentar realidades dan crédito de su realidad (mientras más mediadas más reales);
- nuestras realidades están abiertas a interpretaciones diferentes que hay que considerar con cautela;
- si la realidad tiene extensión (en el espacio y el tiempo), sus complejos sistemas de soporte vital también tienen que extenderse;
- las realidades pueden fracasar, y es por ello que requieren de cuidadosa manutención y reparación constante.

Según esta definición, el ejemplo supremo de constructivismo es el trabajo de las ciencias, como he mostrado en numerosas ocasiones<sup>19</sup>. En las ciencias, el grado de objetividad y certeza es directamente proporcional al grado de, estratificación, heterogeneidad, multiplicidad y complejidad de las mediaciones. La afirmación suena

---

<sup>17</sup> Véase, p. ej., Descola, *La Nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* (París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986), traducido al inglés por Nora Scott como *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

<sup>18</sup> Véase más sobre esto en Latour, "The Promises of Constructivism", en *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*, ed. Don Ihde y Evan Selinger (Bloomington: Indiana University press, 2003), 27-46.

<sup>19</sup> Solo en *Common Knowledge* he defendido variaciones de este argumento en cuatro artículos y en dos diálogos: "On Technical Mediation – Philosophy, Sociology, Genealogy", *Common Knowledge* 3.2 (otoño 1994): 29-64; "The 'Pédofil' of Boa Vista: A Photo-Philosophical Montage", *Common Knowledge* 4.1 (primavera 1995): 144-87; "Do Scientific Objects Have a History? Pasteur and Whitehead in a Bath of Lactic Acid", *Common Knowledge* 5.1 (primavera 1996); "Trains of Thought: Piaget, Formalism, and the Fifth Dimension", *Common Knowledge* 6.3 (invierno 1997): 170-91; "Two Writers Face One Turing Test: A Dialogue in Honor of HAL" (con Richard Powers), *Common Knowledge* 7.1 (primavera 1998): 177-91; y "The Science Wars – A Dialogue", *Common Knowledge* 8.1 (invierno 2002): 71-79.

radical pero es obvia: en un laboratorio no es pensable ningún acceso desnudo a la verdad. ¿Acaso es visible un microbio sin la mediación de un microscopio? ¿Los microbios se encuentran en la naturaleza o son una fabricación humana? Cuando un científico le hace una pregunta a otro no es para saber si es que los nuevos datos (nuevos hechos [*facts*]) han sido fabricados. La pregunta es: “¿Cómo es que probaste que *x* es así?”, y el énfasis está en *cómo*, con qué *medios* o mediación. La diferencia que importa cuando los científicos se reúnen en confianza no es la que hay entre hecho y construcción, sino entre buenos y malos hechos [*facts*]. Otra cosa es cuando los científicos se enfrentan al *vulgum pecus*: entonces (y solo entonces) toman prestados argumentos de los epistemólogos y se unen a los filósofos para jugar a las guerras pedagógicas, donde los Rojos relativistas tienen que pelear contra los Caballeros Blancos del realismo.

El ejemplo de las ciencias debiera de dejar en claro que *construido* y *real* no son términos que se opongan, y que la pregunta operativa es cómo distinguir entre buenas y malas construcciones. Si estas dos generalizaciones se aplican a las ciencias, a la que los epistemólogos le han asignado un rol tan único y trascendental, entonces de seguro mis generalizaciones también se aplican a la dura realidad de la cosmopolítica. Y lo que se ve, de hecho, es que no hay forma de vida existente o extinta que no se haya apasionado haciendo distinciones entre fabricaciones buenas y malas. Esta observación tiene sus usos en la búsqueda de paz. Un aterrizaje constructivista en la boca del Amazonas (donde, recordémoslo, los amerindios estaban ahogando españoles para probar si tenían cuerpos o no) podría haber entrado en conversaciones inimaginables para los clérigos en Valladolid. “Ah”, podría haberle dicho un español constructivista a un investigador amazónico, “¿así es como ustedes resuelven sus asuntos? [*matters*]? Qué horrible. Permítame sugerirle otra manera de formular y de probar el asunto en cuestión”. Por supuesto que este encuentro pacífico es fantástico, pero no por las razones que un naturalista podría suponer. El encuentro no ocurriría como lo describo, pero nada más que a causa del fundamentalismo en las partes comprometidas.

Dentro de nuestras opciones, el fundamentalismo está en el otro extremo del constructivismo. Un fundamentalista – en ciencia, en política o en religión – le echaría una mirada a la lista que ofrecí más arriba y con indignación invertiría cada una de sus afirmaciones:

- las realidades a las que los seres humanos se apegan simplemente no tienen mediación alguna;
- dichas realidades son unitarias (no compuestas de ingredientes heterogéneos) y no tienen historia *per se*;
- la cantidad de ingredientes heterogéneos y el número de mediaciones necesario para sustentar realidades se deben a su grado de realidad

(mientras menos mediadas más reales);

- las realidades no están abiertas a interpretaciones;
- obviamente las realidades tienen extensión (en el espacio y el tiempo); son universales por naturaleza y decir que requieren “soporte vital” es absurdo;
- las realidades no son susceptibles de fracasar, y por lo tanto no requieren de mantención o reparación de ninguna índole.

Realidades de este tipo son invocadas en las páginas del *Wall Street Journal* tanto como en las oscuras cuevas de Pakistán, y hasta pueden venir de activistas de derechos humanos: cualquiera que sostenga que *fabricado* significa *falaz* [untrue] y que *hecho* [made] significa *falso* tiende al fundamentalismo. La experiencia común en ciencia, en arte, en amor y en religión debería empujarnos a decir: “cuánto más cuidadosamente fabricado, más real y duradero”. Por qué no tendemos a llegar a esa conclusión, que es tanto más razonable, se debe quizá a nuestro antiguo y continuo miedo a la idolatría, a adorar lo que han hecho manos humanas. Una aceptación genuina del constructivismo exige un replanteamiento de toda la historia del iconoclasmo y de la crítica<sup>20</sup>.

La encantadora ironía del asunto es que mientras que el fundamentalismo fue hecho en casa, hecho en Occidente – el antiguo Occidente – ahora se ha vuelto *la chose du monde la mieux distribuée* [la cosa mejor distribuida del mundo]. Tal como lo ha subrayado Peter Sloterdijk, a los occidentales les encantaba la globalización hasta que *les autres* pudieron alcanzarnos con tanta facilidad como nosotros a ellos. Los naturalizadores, los que en Occidente apelan a esa Naturaleza Allá Afuera, no construida ni negociable, se enfrentan ahora a gente que dice lo mismo del Korán y del *sharia*. Y cuando un fundamentalismo se da de bruces con otro no es posible ninguna conversación sobre la paz, porque no hay nada que se pueda discutir: las guerras pedagógicas se llevan hasta su amargo final. Sin embargo, no es el caso (*pace* presidente Bush) que la actual guerra mundial se dé entre una cultura moderna y otra arcaica. Los supuestos enemigos de la modernización son modernizadores al extremo, y se sirven de herramientas conceptuales provistas por el mismo fundamentalismo occidental<sup>21</sup>. De modo que mi principal objeción a los términos de paz de Ulrich Beck es que no ha puesto en discusión el propio fundamentalismo ingenuo de Occidente. Nuestro naturalismo fracasó: era un plan de guerra disfrazado de plan de paz, y ya nadie engaña a aquellos contra quienes se dirigía. El naturalismo, como cualquier ideología

---

<sup>20</sup> Para una exposición sistemática véase Latour y Peter Weibel, eds., *Iconoclash: Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art* (Karlsruhe, Germany: ZKM; Cambridge: MIT Press, 2002).

<sup>21</sup> Compárese mi asunción aquí de que el fundamentalismo islámico es una forma de modernización con, p. ej., Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2001), y Emmanuel Todd, *Après l'Empire: Essai sur la décomposition du système américain* (París: Gallimard, 2002).

fundamentalista, equivale a un prejuicio contra la fabricación. El constructivismo no es, ni podría serlo nunca, deconstructivo – muy por el contrario – aunque se diga regularmente del primero que es un sustituto para el segundo. El constructivismo es la actitud de los que hacen cosas y son capaces de distinguir las fabricaciones buenas de las malas, que quieren comparar sus bienes con los de otros de modo que los estándares de sus productos mejoren. Pero para que comience esta tarea diplomática antes hay que declarar un estado de guerra. Y una vez que se declare la guerra podremos buscar la paz sobre fundamentos más firmes: allí donde el naturalismo falló, ¿por qué no tratar con el constructivismo?

Es posible que el malentendido entre Beck y yo, a fin de cuentas, tenga su origen en interpretaciones diferentes de la situación histórica presente. La “primera modernización”, para usar su expresión favorita, venía con una cierta definición del cosmopolitismo, que correspondía a la gran idea de que la tierra entera podía efectivamente ajustarse cómodamente dentro de lo que Sloterdijk llamó el “Globo metafísico” (como lo imaginó Mercator, Galileo, Descartes, Leibniz, y por supuesto Hegel)<sup>22</sup>. El problema es que cuando se inventó esta versión de lo global el mundo recién empezaba a “globalizarse”. El Globo “en” cuya capacidad de albergar cualquier acontecimiento Hegel confiaba era puramente conceptual, y por esta razón perfecto, sin sombra ni grieta. Ahora de hecho, lentamente, sin piedad, el planeta se globaliza, pero ya no hay lo “global”, no hay Globo metafísico que de antemano pueda darles la bienvenida a sus habitantes ni darles los lugares premeditados a los que tienen derecho. De manera que, por así decir, los dos significados de *cosmopolitismo* están desfasados: justo cuando lo necesitamos, lo Global se ha hundido en el Atlántico, profundamente, sin vuelta. Por lo tanto, desde mi punto de vista, necesitamos otra definición de *cosmopolítica*, que no descansa en el sueño de la “primera modernidad” de una Esfera común ya existente. Sería un trágico error buscar la paz acarreado al Globo muerto para que sirva de *locus* del mundo común del cosmopolitismo. Como Ulrich Beck no quiere ser el Hegel de Munich, sabe bastante bien que al parlamento en que pueda reunirse un mundo común va a haber que construirlo desde cero.

---

<sup>22</sup> Hay una conexión directa entre el interés cosmopolita de Beck y los del gran filósofo alemán Peter Sloterdijk. La diferencia estriba en que en la “esferología” del segundo las preguntas se dan en términos de “aire acondicionado” y de “soportes vitales”. En su investigación de tres volúmenes sobre la forma [*shape*] de las esferas, muestra cómo y por qué lo Global *ha existido* en el pasado pero no es ya una estructura en la que podamos respirar con libertad. Para un excelente panorama de su filosofía, véase Peter Sloterdijk, *Ni le soleil ni la mort: Jeu de piste sous forme de dialogues Hans-Jürgen Heinrichs* (París: Pauvert, 2003).