

Filosofía rumiante: una reflexión cosmopolítica sobre la pandemia¹

María Aurelia Di Berardino²

Abstract:

The aim of this paper is to propose a reflection on the present pandemic from a perspective that recognizes certain philosophical affiliations. In particular, I will follow the analysis suggested by Isabelle Stengers' cosmopolitics thought as well as some ideas from Donna Haraway's latest work. In turn, these ideas will establish a common background that serves as the provisional closure of a converging scientific and philosophical diagnosis: the pandemic is the emergence of a time that demands a *sui generis* reflection. Nothing is canceled in this work because I intend, like the authors, to “staying with the trouble”.

Keywords: pandemic, time, cosmopolitics, Stengers, Haraway

Resumen:

El propósito de este artículo es proponer una reflexión sobre la pandemia actual desde una perspectiva que reconoce ciertas filiaciones filosóficas. En particular, seguiré alguna línea de análisis sugerida por el pensamiento cosmopolítico de Isabelle Stengers así como algunas provocaciones del último trabajo de Donna Haraway. Estas ideas permitirán establecer, a su vez, un hilo conductor que hace las veces de clausura provisoria de un diagnóstico científico y filosófico convergente: la pandemia representa la irrupción de un tiempo que demanda una reflexión *sui generis*. Nada se cancela en este trabajo porque pretendo, como las autoras, *seguir con el problema*.

Palabras claves: pandemia, tiempo, cosmopolítica, Stengers, Haraway

¹ El presente trabajo fue realizado en el marco del Proyecto I+D, dirigido por la autora cuyo título es: “De la epistemología política a la cosmopolítica: el giro stengeriano en filosofía de las ciencias” (UNLP).

² FaHCE-IdHICS-CONICET-UNLP-CIC, aure.diberardino@gmail.com,
aurelia.diberardino@presi.unlp.edu.ar

Introducción

Este texto fue otro texto alguna vez, en un tiempo anterior a la suspensión del tiempo. A causa del tiempo o por escasez de él, no fue enviado para su publicación cuando hubiera correspondido. Ahora ese texto es este texto que no es como aquél pero lo contiene.

Es esta forma de andar por el intersticio temporal que se ha abierto en el 2020 la que vuelve posible una reflexión que se sabe madura pero a la vez, condenada a caducidad. El gesto, sin embargo, no es vano: en esto consiste, atino a decir, la tarea filosófica, una permanente generación de sentidos aún sabiéndolos a todos ellos, mortales.

Este andar, por otra parte, no deja de ser situado, profundamente habitado por otros sentidos que colaboran en la urgencia de decir lo pensado, de conjurar un par de preguntas, de esbozar algunas respuestas. Mis privilegios me obligan: apenas necesito salir de mi refugio. Vivo en un país que ha encontrado rápidamente una línea de acción que prioriza la salud. Pertenezco a una universidad pública que ha puesto sus recursos humanos y materiales al servicio de esta emergencia. Soy de los/las que comen todos los días. Puedo transitar libremente en esta suspensión del tiempo sin otra preocupación que pensar, que asistir al deber de pensar.

Es preciso insistir que se escriben estas páginas a la sombra de la pandemia y a la vera de ríos de tinta que prefiguran qué pensar, cómo será el mundo de ese mañana esperado pero no garantido, bajo qué condiciones seremos gobernados, manipulados, hambreados. Es preciso hacerlo porque la multiplicación precipitada de las ideas parece replicar la propagación celerísima del virus. Esa propagación eidética conforma un sonido de fondo indiferenciado que nos llega cada día sin descanso. El *nous* no duerme, no puede. Se ha convertido en una fuerza inquietante, confusa y, por momentos, hasta irritante. Es que allí afuera la vida se desborda, disloca todo sentido, pulveriza convicciones, destroza cuerpos. El territorio de lo conocido retrocede a diario.

Atravesar esta ansiedad representa un desafío filosófico particular, porque parece imponernos la necesidad de ofrecer alguna instancia de comprensión de las circunstancias

actuales. Sin embargo, no toda filosofía se lleva bien con lo episódico, con lo extraordinario (en cualquier caso, se lleva bien con ello pero solo al final del día, cuando el búho de Minerva logra remontar vuelo).

En alguna ocasión, y a propósito de la obra de George Santayana, distinguí dos tipos de filosofías: las del *distanciamiento* y las de las *urgencias*. Decía, a propósito de estas últimas, que son concepciones que pretenden dar una explicación aquí y ahora de un aquí y ahora particulares; que sabiéndose efímeras, apuestan por arrojar luz sobre aspectos insoslayables. Mientras que por su lado, las filosofías del *distanciamiento* responden a una lógica cuya sustancia misma supone que “bajo cualquier cielo, *esta* filosofía (la de Santayana, la de cualquier pensador sistemático) sería exactamente la misma (DI BERARDINO, 2018, p.122)”. Esta clasificación adolece de un defecto que intento corregir a fuerza de filosofía: la fascinación por las dicotomías, ese canto de sirenas tan propio de una cultura que solo puede pensarse con ceros y unos. Esta lógica binaria, como bien reconstruye Isabelle Stengers, es deudora de una larga historia filosófica que en occidente se remonta hasta la Grecia de Platón. Una lógica, además, cuya alteridad está representada por la figura oprobiosa del sofista: aquel cuya ciudadanía hunde sus raíces en el territorio de la opinión *changeante et malléable* (STENGERS, 1997, p.49). No por casualidad el otro de la filosofía, el sofista, ha sido comparado con el *pharmakon*, droga que funciona como veneno y cura a la vez, droga cuyos efectos pueden mutar hacia el contrario, según la dosis, las circunstancias, el paciente. El sofista, el *pharmakon* del ágora, nos enfrenta a la inestabilidad, a la ausencia de un punto fijo de donde partir y a la negación de garantías absolutas sobre el derrotero de sus efectos. Expulsar al sofista de la discusión, invalidar la idea de que aquello que cura pueda también matar, es renunciar al terreno pantanoso que media entre los extremos, es resistirse a la ambivalencia.

Ocurre, sin embargo, que esa espacialidad no definida no siempre está allí, a la vista. Es el territorio del acontecimiento, de lo que irrumpe. Y por el hecho de estar tantas veces solapado, obviado, desconoce las marcas de un pensamiento que suele moverse entre límites prefijados. A esta espacialidad podría corresponderle un ritmo, una temporalidad. Y a ese tiempo, una estrategia de pensamiento. Entre la urgencia y el distanciamiento, deviene

posible –y esperable, sugiero- ralentizar el pensar, aquello que en mi propia figuración denomino *filosofar rumiante*.

Apuntes sobre ciertas condiciones presentes

A partir de la pandemia –aunque no sepamos si es a causa de ella o concomitante a ella- se despliega un fenómeno peculiar. La filosofía y las ciencias asisten hoy a una misma perplejidad: como si se tratara de imágenes especulares, ambas se ven arrojadas a las mismas aporías. La cultura literaria y la cultura científica no se han encontrado con una tercera cultura que, como pretendiera Charles Snow en los 60, resultase capaz de officiar de puente entre ambas (1998, p.70-71, 100). Más bien sucede que, incomunicadas como están y desconociéndose mutuamente, reflejan una paradoja constatable desde el más pleno sentido común: atravesamos una circunstancia extraordinaria y aplicamos medidas o reponemos sentidos habituales como si de una situación ordinaria se tratase. Esta convergencia táctica, dirán, no tiene mucho de extraña puesto que solemos ir de lo conocido a lo desconocido, formulando las mismas preguntas, esperando las mismas respuestas. El punto es que hay otra constatación del sentido común que vuelve problemáticas a las estrategias cotidianas: la existencia de un virus que propaga una temporalidad distinta en la medida en que se cuele entre los intersticios de un cosmos, de un ordenamiento que ha dejado de ser. Así, los efectos del virus, el confinamiento, en particular, viene a hacer las veces de una *epojé* vital que suspende la legalidad del mundo conocido.

Esta convergencia en el punto donde todo lo ordinario ha sido trastocado y al que respondemos ejecutando los mismos gestos, no puede desconocerse. Es el momento que hemos necesitado, tal vez, para detenernos a pensar si acaso no es perentorio volver a revisar nuestras ideas constitutivas. Entendiendo por constitutivo nada del orden de lo innato o de lo intrínseco, sino más bien, desde una perspectiva pragmático-constructiva –como podría coincidir Stengers- toda idea situada, histórica, *fabricada*. Porque en buena medida, estas ideas “básicas” sobre nuestra comprensión del mundo son parte del problema. Y que por ello mismo, es probable que haya llegado el momento de decretar la caducidad de algunas de ellas

y aceptar el desafío de pensar un nuevo *eidōs*. La instauración de una figura de lo pensable, a la manera en que lo pensara Cornelius Castoriadis:

Decir que algo es nuevo significa, pues: algo es la posición de nuevas determinaciones, de nuevas leyes. Es éste el sentido de la forma –de *eidōs*–.

Como el tal, el nuevo *eidōs*, la nueva forma, es creada *ex nihilo*. En tanto forma, en tanto *eidōs*, no es producible o deductible a partir de lo que “allí estaba”.

[...]Lo que existe, o una parte de esto, condiciona la nueva forma; no la causa ni la determina (2008, p.192).

Ahora bien, esta prefiguración personal (y por personal, política) tiene sus propios compromisos. Rumiar es un asunto que no se hace con nada y de la nada. Dos filósofas acompañan este rumiar filosofante: Donna Haraway e Isabelle Stengers. Este primer ejercicio aproximativo a la cuestión necesita de ciertos artilugios conceptuales solidarios: la consideración de que hay que seguir con el problema y que en esto, precisamente, consiste la cosmopolítica.

Sobrevolando la cultura científica

Al día de la fecha, las publicaciones sobre el COVID-19 alcanzan una cifra superior a 4000 papers.³ Una lista más amplia espera por la revisión de pares para su publicación. Este número, para quienes desconocen la dinámica científica esto es, procedimientos experimentales, métodos, comunicación de resultados, etc., puede no decirles mucho. Sin embargo, es preciso reponer brevemente algunas cuestiones para comprender su plena significatividad.

³ Según el criterio de búsqueda, el resultado obtenido puede variar. Así, si no hacemos mayores restricciones y solo colocamos “COVID-19” en el buscador, el número asciende a 4077 papers publicados. La página de referencia para encontrar el dato, es: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/?term=covid-19> y pertenece a la Biblioteca de Medicina del Instituto Nacional de Salud de Estados Unidos.

Un primer dato para aproximarnos a la cuestión mencionada líneas arriba se relaciona al tiempo que media entre la detección de una enfermedad y el virus que la provoca. En este caso, sabemos que el Coronavirus (COVID-19) es una enfermedad que presenta ciertos síntomas y que suele manifestarse como una neumonía severa. En un lapso muy breve, y con la aparición de los primeros casos, se estableció la correlación con un virus: SARS-CoV-2 (Síndrome Respiratorio Severo que se desarrolla en forma Aguda, coronavirus 2). El hecho de que se lo denomine *SARS 2* significa que tiene similitudes con otro *SARS* –conocido en 2003- pero, por el hecho de tener también características propias, *sui generis*, conviene a un “taxón” diferente.

En cuanto a este primer dato, habría que mencionar dos cuestiones relevantes. La primera de ellas es que la relativa facilidad para correlacionar enfermedad/virus genera una alta expectativa social sobre la inminente solución al problema. Recordemos el siguiente dato: para 1981, el SIDA ya era conocido. Sin embargo, pasaron dos años para que pudiera detectarse el virus responsable de dicha enfermedad (HIV). En ese sentido puntual, la reducción de uno de los tiempos (correlación) haría pensar como posible la reducción en otro tiempo (encuentro de la solución). Además y por el hecho de la presencia de similitudes con otro virus (SARS), el terreno se vuelve sensiblemente familiar, lo que no hace sino aumentar las expectativas de una solución a la brevedad. Entre otras cosas, se presupone, por ejemplo, la existencia de pruebas diagnósticas o de desarrollos de vacunas previos, que agilizarían el trabajo actual. De hecho, cuando ocurrió el brote de SARS en 2003, se avanzó sobre aspectos inmunitarios que luego fueron abortados porque el virus se autolimitó.⁴ Así las cosas, actualmente se trabaja con muchas ventajas respecto a lo que sucedió décadas atrás con el SIDA. La situación del conocimiento actual es, sin duda alguna, superior a la de décadas pasadas en aspectos tanto técnicos como teóricos.

⁴ Sobre algunos aspectos relacionados a esta cuestión, *cf.* algunas observaciones realizadas por la Dra. María Eugenia Rodríguez en la entrevista radial que le hicieron en el programa ADNCiencia: <https://adnciencia.com.ar/vacunas/> La Dra. Rodríguez es Jefa del Laboratorio de Microbiología y Desarrollo de Vacunas del CINDEFI e Investigadora Principal del CONICET.

Sin embargo, con lo dicho hasta aquí, recién empezamos a perfilar el tenor de la discusión en la arena científica internacional, hoy.

Se ha dicho que esta pandemia es la más mediática de todas. Y con razón. Es abrumadora la cantidad de ruido generado por *legos y profanos*. Los medios masivos de comunicación –sin mencionar las redes sociales- de pronto son expertos en COVID-19 y encuentran, a diario, varias soluciones al problema que, por supuesto, serán descartadas en el próximo amanecer. Estos medios propician una opinión pública ansiosa, irresponsable, dogmática sin dogma, tan presta a aplaudir en los balcones a quienes se ocupan de la salud pública como a denostarlos por no encontrar una cura mañana. Como bien señalara Guy Debord en el ya clásico *La sociedad del espectáculo*,

Ce que le spectacle donne comme perpétuel est fondé sur le changement, et doit changer avec sa base. Le spectacle est absolument dogmatique et en même temps ne peut aboutir réellement à aucun dogme solide. Rien ne s'arrête pour lui; c'est l'état qui lui est naturel et toutefois le plus contraire à son inclination (1992, p.41).

De modo tal que la transfusión virtual de ansiedades varias provoca, entre otras tantas, el viejo y conocido fenómeno de tomar la parte por el todo. Retomemos: es cierto que estamos en mejores condiciones teóricas y técnicas que en otros momentos históricos recientes en la medida en que rápidamente encontramos correlatividad, como dijimos, entre una enfermedad y el virus que la genera. Sin embargo, si hacemos uso de la misma comparación (COVID-19/SIDA), debemos advertir que ésta no se agota ni mucho menos en ese dato. Recién hacia finales de la década del 90 pudo encontrarse lo que en la jerga común se llama un “cóctel” para tratar la enfermedad:

El primer gran objetivo se alcanza en el año 1996 cuando se implanta la combinación de 3 fármacos en el tratamiento de la infección por el VIH. Nace el TARGA, que cambia drásticamente el pronóstico y la calidad de vida de los pacientes seropositivos. En esa fecha, el sida empieza a dejar de ser una condena a muerte para transformarse en una enfermedad crónica. Las sucesivas y mejoradas combinaciones de antirretrovirales han conseguido que en la actualidad la esperanza de vida de los pacientes infectados por el VIH sea similar a la de los individuos no infectados (ALCAMÍ, 2008, p.4).

Si atendemos a los números, fueron necesarios 13 años para que apareciera algo que transformó una certeza (muerte) en otra (enfermedad crónica). Esto muestra que el conocimiento de la enfermedad no garantiza, ni mucho menos, el rápido control sobre la misma. Perder esta perspectiva es jugar con fuego, alentar expectativas desmesuradas, generar la sensación del fin inminente de un estado de cosas que, a medida que pasan los días, más se dilata. La cura de la enfermedad ha sido presentada una y mil veces desde que se declaró la pandemia. La opinión pública recibe, sin mayores explicaciones, una exasperante sumatoria de promesas: “Cloroquina, utilizada para tratar la malaria, resultaría eficaz contra el coronavirus”. No, no lo es: parece que hasta ayer murieron 11 pacientes tratados con cloroquina. O sí: según la población tratada. “Algunos corticoides tratarían con éxito a enfermos de coronavirus”. No, en cualquier caso, solo a los enfermos terminales para quienes se vuelve fundamental un antiinflamatorio porque tal vez [el *pharmakon*] empeore la situación de los que recién comienzan a transitar la enfermedad ya que los corticoides son inmunosupresores *también*. “Ayudaría poner a los pacientes boca abajo”. Y sí, es un titular de un diario importante de mi país. Y sí, no dejo de pensar en Ignaz Semmelweis, sus parturientas, sus medidas higiénicas y una de sus hipótesis fallidas: la posición de las mujeres en las camas del hospital como causa de la fiebre.

Esas mayores explicaciones a las que me refiero en el párrafo precedente requieren poca sofisticación intelectual pero sí un grado de responsabilidad y prudencia poco abundante por estos días. Y aquí es donde retrocedo al punto donde indicaba el enorme número de publicaciones sobre la enfermedad y el virus que la provoca. Para algunos/as especialistas, el número está directamente relacionado con la ansiedad social por los resultados. En ocasiones “normales”, los tiempos de la ciencia son otros. Una parte de la producción científica publicada sobre esta pandemia refiere a estudios cuyas muestras son provisorias porque, entre otras cosas, la población estudiada es muy pequeña. Cuanto más reducida es la muestra, más impreciso es el resultado y por lo mismo se vuelve perentorio seguir investigando. Las generalizaciones apresuradas, sabemos, son tanto o más falaces que las esperanzas mal administradas que circulan por los canales de información las 24 horas del día. Muestras pequeñas son solo el comienzo. Después es preciso hacer testeos en poblaciones más amplias. Y después hay que distribuir la vacuna cuando ésta haya superado todas las pruebas y todavía no sabemos si la enfermedad podrá ser controlada y cuánto

demorará en lograrse tal control. En pocas palabras, en tiempos “normales” la comunidad entendería estos resultados como preliminares.

Hemos llegado a un punto donde parte de la sociedad le exige a la ciencia que la “salve” del horror. Se produce un triunfalismo palpitante que demanda una respuesta urgente a quienes deberían darla. Pero exactamente cómo es que se llega a esta circunstancia en un país donde hasta no hace mucho ese mismo sector de la sociedad desconocía los reclamos de la ciencia que agobiada por los recortes presupuestarios, se esforzaba por explicarle a ese público la necesidad de financiamiento. Sin intentar afrontar todos los aspectos de esta discusión por demás necesaria, creo que hay un punto de la demanda actual que se podría explicar por la democratización de una mala metáfora sobre el virus y la ciencia, a saber: la metáfora militar.

En la versión española de la revista de divulgación científica *The Conversation*,⁵ un investigador ofrece precisiones sobre el posible origen de esta metáfora tan problemática por las desviaciones socio-políticas que provoca. En el texto se recuerda que fue Richard Nixon, en los 70, quien firmó una ley cuyo objetivo era terminar con el cáncer, una de las principales causas de muerte en Estados Unidos. Prontamente los medios recogieron la literalidad del mensaje y comenzaron a hablar de la guerra contra el cáncer: después de todo se puede leer en el cuerpo de la ley “that in order to provide for the most effective *attack* on cancer it is important to use all of the biomedical resources of the National Institutes of Health” (National Cancer Act, Sec.2.⁶ Las cursivas son mías).

De una declaración de guerra, a la elección de los mariscales de campo y de las tácticas y estrategias para combatir esta lucha sin cuartel, estamos a un paso. Y allí es cuando aparece el científico⁷ como el general capaz de obtener una victoria inminente. Con esta

⁵ <https://theconversation.com/covid-19-el-futuro-es-inescrutable-sus-amenazas-tambien-los-135085>

⁶ Disponible on-line: <https://www.cancer.gov/about-nci/overview/history/national-cancer-act-1971>

⁷ Demás está decir que no hablo de las científicas porque si hay algo que no se lleva bien con las cuestiones de género son las metáforas marciales.

proyección de la guerra, muchos Estados están dispuestos a discutir sus políticas científicas y a mirar con atención hacia dónde y cómo destinar los recursos para producir el esperado triunfo. La ciencia vencerá.

Sin embargo es la misma comunidad científica quien pide cautela porque esta asimilación simplista, reduccionista, nos devuelve una imagen de la tarea que realiza absolutamente errónea. Por un lado, por el tipo de capacidades que se supone que posee (la capacidad de obtener de certezas) y fundamentalmente, por el tipo de relaciones que establece con el resto de la comunidad o que la comunidad general establece con ella. Me refiero, por supuesto, a que la ciencia no puede pensarse por fuera de todas las redes que componen una sociedad determinada en un momento determinado.

Así las cosas, un sector de la comunidad científica denuncia, transparente, desnuda, denuncia, todo aquello que como comunidad global hemos puesto bajo la alfombra. Los científicos y las científicas están tratando de acomodar su temporalidad a la irrupción del tiempo pandémico, trastocando una práctica y volviendo visible la carne de la que están hechos y hechas. Tamaña desnudez interpela a este otro lado del espejo, a la filosofía, a la cultura literaria, a la facción humanista, o como querramos llamarla. A nosotros y a nosotras nos pasa lo mismo.

Rumiantes del mundo: ¡Ni se nos ocurra!

He dicho anteriormente que mi aproximación reflexiva se pretende una filosofía rumiante. No dejo de pensar que la filosofía tiene algo de bovina. No es meramente una práctica del *nous*, sino una práctica digestiva. Un reconocimiento físico de que hay otras operaciones del cuerpo que trabajan para volver digerible algo que no habíamos probado todavía. Estómago tras estómago, la pandemia adelgaza las proyecciones y engorda la inmediatez. Todo el pasto del territorio está hecho de presente. Por eso creo que es un momento de rumiantes concientes, por lo demás, de que hay un cosmos, un orden, que se ha perdido. La pregunta urgente es si acaso habrá que restaurar ese cosmos, y si sabremos cómo. Mi primera idea rumiante es afirmar que no, que no hay que reparar mundo alguno, porque ese cosmos que estaríamos perdiendo presupone, entre tantas otras cosas, una concepción de

la naturaleza que en el acercamiento de Timothy Morton,⁸ tiene como cualidad irreductible, la de estar en otro lugar y ser siempre otra cosa. Siendo aquella mi primera idea, mi primer slogan rumiante se hace uno con el de Bruno Latour:

Si todo está parado, todo puede ser cuestionado, modificado, seleccionado, clasificado, interrumpido para bien o, al contrario, acelerado. El momento de hacer el inventario anual es ahora. A la petición del sentido común: “Reactivemos lo más rápidamente posible la producción”; hay que responder con un grito: “¡Ni se nos ocurra!”. Lo último que debemos hacer es retomar de manera idéntica todo lo que hacíamos antes (2020).

Ustedes podrán preguntarse pero, ¿qué pasa en el mientras tanto? ¿Acaso rumiar exige la suspensión total del juicio? Mi primera respuesta filosófica es que no deberíamos abandonar la reflexión. Muy por el contrario, deberíamos exigirnos pensar más porque es deseable otro ordenamiento, un cosmos alternativo, un nuevo *eidos* del que no tenemos más noticias que lo que nuestro propio deseo quiere para sí. Un cosmos que puede ser producto de una figuración imaginaria, en el sentido de gestar nuevas determinaciones, de propiciar otros fines. Y no solo el deber de pensar es producto del deseo, sino que, en tanto intelectuales, nos debemos a la práctica de pensar. Nuestro laboratorio no tiene probetas, ni mecheros, ni cromatógrafos. Nuestro territorio es el de las ideas, y agrego, el de la mediación.

En este laboratorio tan peculiar al que hago referencia, la producción también se ha acelerado. Basta detenernos en un libro reciente, *Sopa de Wuhan*, que salió junto con las primeras reflexiones filosóficas esbozadas al calor de la enfermedad. El trabajo allí reunido es insustituible. Es un testimonio crudo de la pulsión por dotar de sentido una circunstancia en la cual todo sentido conocido resiste su reposición automática. Los sentidos que se intentan reponer asumen varias formas: algunos de esos sentidos refuerzan profecías (el capitalismo se termina, el capitalismo sale favorecido); otros promueven la insesatez de ciertos sentidos ya comunes (la pandemia nivela, la pandemia reafirma las diferencias), etc. Por otra parte, existe un grupo no menor de autores y autoras que reivindican la necesidad de cuestionar antes que la de ofrecer respuestas. Estos sí son pensamientos más parecidos a los circuitos rumiante, inconformistas, poco dados a la reacción estertórea. Alain Badiou, por mencionar

⁸ <http://lab.cccb.org/es/timothy-morton-ecologia-sin-naturaleza/>

uno de ellos, tiene el mérito de hacernos pensar en cosas simples, en una suerte de axiomática mínima que nos lleva a replantearnos nuestra manera de hacer política y a reclamar un seguimiento a ultranza de la ciencia. Su pregunta central bien podría ser ¿cómo es posible enfrentar un problema local con dinámicas locas? La dimensión del problema exige una relación de fuerzas semejante a la de su repuesta. Y parecería ser que mientras la ciencia opera de maneras acertadas, la política despliega, en muchos casos, sus peores vicios provincianos. Si solo tuviéramos como ejemplo lo que está ocurriendo actualmente en Estados Unidos, tendríamos que decir con Badiou que sí, que la política no está a la altura de lo que ocurre y ni se aproxima. La última discusión sobre el potencial de los modelos para proyectar el escenario futuro de la enfermedad es una muestra cabal de lo que aquí señalo.⁹

Gabriel Markus, por su parte, exige ¡una pandemia metafísica! Es el llamado a una revolución solidaria cuya obligación es producto de la advertencia de la ciencia que reclama y consigue nuestro confinamiento. ¿Cómo es posible, se pregunta el autor, que la filosofía haya sido incapaz de propiciar relaciones con la alteridad tales como la solidaridad? Es una pregunta vieja, tan vieja como William James y su preocupación por encontrarle un equivalente moral a la guerra. Y una pregunta que demanda otro posicionamiento filosófico para el que, sospecho, el nuevo realismo del alemán, no es suficiente.

Podría seguir enumerando aciertos y desaciertos de los escritos en la sopa, pero en casi todos ellos observo un aire de familia: la tentación de no aplazar cierto pensamiento o de cuestionar las formas habituales en que producimos sentido filosófico. Nuestras respuestas seguirán siendo similares a las que dábamos previo a la cancelación del tiempo porque, como es obvio, las preguntas son las mismas y las estrategias discursivas son semejantes.

Una mención aparte merece Byung Chul Han, nuevo profeta del capitalismo que *será*, puesto que su acelerado pronóstico oculta algo que hoy, cuatro años después de que publicara *El aroma del tiempo*, constituirá una pista bellísima para pensar en tiempos rumiantes. Me

⁹ Cfr. Waldmann, S. U.S. conservatives who detest climate models add a new target: coronavirus models. En *E&E News*, Apr. 15, 2020. Versión on-line disponible en: <https://www.sciencemag.org/news/2020/04/us-conservatives-who-detest-climate-models-add-new-target-coronavirus-models#>

permite la cita en todo su despliegue, porque vuelve sobre el tiempo que es, sobre el que se aniquila y el pensamiento propiciado por y en la duración:

Si se expulsa de la vida cualquier elemento apacible, esta acaba en una hiperactividad letal. La persona se ahoga en su quehacer *particular*. Es necesaria una revitalización de la *vita contemplativa*, puesto que abre el espacio de respiración (Atemräume). Quizá el espíritu deba su origen a un excedente de tiempo, un *otium*, una respiración pausada. Se podría reinterpretar *pneumas*, que significa tanto «respiración» como «espíritu». Quien se queda sin aliento no tiene espíritu. La democratización del trabajo debe ir seguida de una democratización del *otium*, para que aquella no se convierta en la esclavitud de todos (Han, 2015, p.91).

De este modo, la crisis temporal que yo concibo como consecuencia inmediata de la pandemia, bien podría dar lugar para la sincronización de la vida activa y la vida contemplativa por la que apostaba Han antes de esta duración nos fuera impuesta. La duración admite la gestación de sentido. Es extraño pensar que este no sea el momento o el no-tiempo para aprovechar y ralentizar los procesos, o también, para abrir los intersticios por donde filtrar la pregunta fundamental del idiota de Stengers: “¿qué es lo que estamos haciendo?”. Y esta pregunta central es política, científica, filosófica, personal.

La sopa de Wuhan nos ayuda a volver sobre lo constitutivo de ese tiempo que habitábamos hasta ayer, el presente por todas partes abundantes nos exige salir de la sopa. No porque carezca de sabores y aromas, sino porque ya no nos hacen sentido esos sabores y esos aromas. Salir de la sopa es evitar dar respuestas porque, en un punto, como ya dije al comienzo, tal vez las preguntas son inadecuadas. Y si no son las preguntas las equivocadas, entonces sí lo son nuestros presupuestos. Caminar lejos de esta mesa con sopa china requiere elegir otros elementos para pensar, unas ropas nuevas para habitar este *milagro* de la duración.

Salir de la sopa

Donna Haraway dice que la cosmopolítica debe entenderse como la consideración de que las decisiones deben tomarse en presencia de quienes pagarán las consecuencias (2019, p.34). Aunque también podría decirse que la cosmopolítica es una invitación a *seguir con el problema*, es decir, ralentizarlo, habitarlo, encarnarlo, darle un cuerpo que ya no son solo

estos brazos y estos ojos, sino humus, tierra, humanos, cyborgs, ovejas, relatos, poderes, mareas, encuentros, virus.

Para señalar, apenas, el pleno desafío de las concepciones de Stengers y Haraway, me permito retroceder unos pocos pasos para evitar confusiones terminológicas.

En un sentido trivial, *cosmopolitismo* refiere a un ensanchamiento espacial: de allí la existencia de un cosmopolita, aquel ciudadano de todas partes, del mundo. Por su parte, la cosmopolítica, tal y como adquiere su uso en la filosofía stengeriana remite a un ensanchamiento ontológico: quienes participan de la constitución de un cosmos no se agotan en la “humanidad”. El cosmos es un ordenamiento futuro, provisorio, donde están representados humanos, no humanos, máquinas, virus y tantos actores/actantes como involucrados estén en un problema. Al modo de Stengers, las cosmopolíticas se plantean la tarea central de ensamblar piezas para ver cómo este “mismo mundo” (pluriversal) puede progresivamente constituirse, entrañando siempre una elección, un propósito fundamentado en una ética. Allí donde el cosmopolitismo supone lo común, la cosmopolítica apuesta por la posibilidad de lo común. Esa posibilidad solo puede darse atravesada por una mediación, por un acto diplomático donde todos/as estén representados/as, y donde se evalúa – colectivamente- qué cosas serán excluidas y qué tantas otras no (Stengers, 2013, p.138-139).

La cosmopolítica no designa, según Stengers, un proyecto que engloba a todos, porque siempre es una mala idea designar un englobante para lo que se niega a ser englobado por otra cosa. Designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes, del mismo modo que nombra las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces. Se erige siempre contra la tentación de que surja algo trascendente que 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.

Así, cosmopolítica enuncia un acontecimiento, el espacio que implica preguntarse “¿qué estamos haciendo?”, abriendo un intersticio en el espacio de las buenas razones que tenemos para hacerlo. No es una respuesta personal, *es una construcción en presencia de todos aquellos a quienes va dirigida la acción*. Y al referirse a “todos aquellos”, propone incluir a seres tan dispares como neutrinos y ancestros. Con esta conformación de posibles

comunes (englobados en el prefijo cosmos), se abre el espacio para parlamentar con otros, con quienes componen nuestra habitualidad, con esos parientes que, como dirá Haraway podremos ampliar lazos y relacionarnos. La vieja concepción política cae en la medida que nuestro prójimo no es solo la humanidad: la extensión de la red excede por mucho, a los bípedos implumes dotados de razón. Por esta extensión ontológica es que también se vuelve obsoleta la palabra política y deviene conveniente, cosmopolítica. O también, ecología de las prácticas. Algo así como la superación dialéctica de las dos culturas de Charles Snow: neutrinos, ancestros, virus, humanos, Gaia, todos habitantes de un eventual mundo común.

Aquí es preciso reiterar que lo que está en juego en la propuesta ecológica de Stengers es una mera posibilidad: un barajar y dar de nuevo, lentamente. El cosmos es una expectativa de mediar entre distintos, siempre incierta, siempre ambivalente como el *pharmakon*. En la inestabilidad de la red está su potencialidad puesto que solo en este artilugio precario es posible la pregunta del idiota, ¿qué es efectivamente lo importante? Esa figura del idiota que reclama Stengers aquí tiene un aire de familia con la figura del *idiota* deleuziano. Recordemos que originariamente el idiota es el que no habla la lengua griega y por ello es que ralentiza a los demás, por su escasa comprensión de lo que se habla. Pero por extensión es el que se resiste a la manera en que se presenta una determinada situación o el que, antes las urgencias que movilizan el pensamiento o la acción, pone un freno porque hay algo más importante.¹⁰

De allí que para Stengers, la misma propuesta cosmopolítica sea idiota porque no da una definición, sino que murmura que hay algo más importante. Este murmullo es el que le permite a Donna Haraway presentar su propia propuesta como la aceptación del llamado a “debemos pensar” contenido en la estrategia stengeriana. Estrategia que demanda

¹⁰ “Si existe una palabra que expresa clarivamente la figura de lo “simple”, de lo “particular”, o de lo “único”, es la palabra *idiôtês* (“idiotez”, “idiota”), término que, por derivación, designa la persona privada de inteligencia o al ser desprovisto de razón. Sabemos el significado que adquirió esta palabra en la Grecia clásica: designaba a la persona que, pudiendo atender la cosa pública, denotaba un profundo desinterés por ella, manifestando su debilidad en ese espacio. Iba a lo suyo, podría decirse, y parecía como encerrado en sí mismo”. Bárcena, F. La diferencia (de los idiotas). En *Pro-Posições*, v. 26, n. 1 (76), p. 49-67, jan./abr. 2015.

ralentización y que puede habitar ese tiempo/no tiempo en el que se habita la urgencia a la vez que se murmura que hay algo más importante.

Pero ¿qué es eso que decimos más importante? La respuesta, hasta artificiosa, nos la deja entre manos Donna Haraway:

El sentido de cosmopolítica de Isabelle Stengers me da fuerzas. Los bichos, incluidos los humanos, están en presencia unos de otros; o mejor, se alojan recíprocamente en su mutuos tubos, pliegues y grietas....Las decisiones y transformaciones que son tan urgentes en nuestros tiempos para volver a aprender –o para aprender por primera vez- cómo devenir menos mortíferos, más respons-hábiles...más capaces de...practicar las artes de vivir y morir bien en una simbiosis multiespecies...en un planeta dañado, deben realizarse sin garantías o expectativas de armonía con quienes no son uno mismo, y tampoco son “el otro” con certeza...Es tarea de todos devenir ontológicamente más creativos y sensibles dentro del arrogante holobioma que es la tierra”.... (2019, p.152).

Aquí está la clave de la cosmopolítica por un lado, y del hecho de seguir con el problema por el otro. No es una detención del pensamiento, es la perspectiva de un pensamiento siempre en proceso, deviniendo, en todo momento, *siendo*. Nunca final, jamás definitivo. Tampoco es un pensamiento orientado a las cosas, sino a las relaciones. Constituye un arreglo provisorio en la medida en que nuestras redes por todas partes habitadas nos conducen de una relación a otra. Relaciones ni tan buenas ni tan malas que, por otra parte y como el *pharmakon*, tendrán que medirse, dosificarse, para no perder de vista que nuestras configuraciones cambian porque quienes habitan este mundo son más abundantes de lo que hubiéramos concebido, son más importantes de lo que hemos querido reconocer. Si alguna vez existió eso que denominamos Antropoceno, entonces, deberíamos abandonarlo. Gaia, la de los Mil Nombres irrumpe con una pregunta, ¿qué futuro será digno de ser vivido? (Stengers, 2013, p.115), ¿cómo habremos de generarlo? Apenas estamos ahora en condiciones de balbucear a qué lugares no querríamos volver. No queremos prácticas desarticuladas, no nos interesa rendirnos a la lógica capitalista que lejos de pensar en las posibilidades de las relaciones, se encadena a las oportunidades de explotación (Stengers, 2013, p.159). Tampoco queremos, quienes aceptamos la irrupción de esta duración peculiar, sabernos limitados por categorías que compaginaron nuestras estrategias habituales.

Desde este presente casi infinito, queremos seguir con el problema y cuestionar idiotamente. Aunque no esté todo relacionado con todo, todos y todas estamos relacionand

con algo. Invito a seguir rumiando el problema, a establecer parentescos creativos y responsables en este espacio entre ruinas que, como nos recuerda Haraway, todavía podemos habitar pensando.

REFERENCIAS

ALCAMÍ, J. Introducción. Una breve historia del SIDA. En *Revista de Enfermedades Infecciosas y Microbiología Clínica*, 2008; 26, Supl. 11: 1-4. Disponible on-line: <https://www.elsevier.es/es-revista-enfermedades-infecciosas-microbiologia-clinica-28-articulo-introduccion-una-breve-historia-del-S0213005X0876556X>

AMADEO, P. (ed.), *Sopa de Wuhan*. La Plata, ASPO, 2020.

BÁRCENA, F. *La diferencia (de los idiotas)*. En *Pro-Posições*, v. 26, n. 1 (76), p. 49-67, jan./abr. 2015.

CASTORIADIS, C., *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar Ediciones, 2008, p.192. Traducción de Roxana Páez.

DEBORD, G. *La Société du Spectacle*. Paris, Les Éditions Gallimard, 1992, 3e édition, collection Folio, publication originale: Les Éditions Buchet-Chastel, Paris, 1967, p. 41. Hay traducción al español de José Luis Pardo. DEBORD, G. *La sociedad del espectáculo*. En *Revista Observaciones Filosóficas*. Disponible on-line: <https://www.observacionesfilosoficas.net/sociedadespectaculo.htm>

DI BERARDINO, M. A. La vida de la razón (*terrorista*): pensar con Santayana a dos pasos del abismo. En: *Limbo: boletín internacional de estudios sobre Santayana*, N°. 38, 2018, p.122.

HAN, B.C. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. España: Herder, 2015, p.91.

HARAWAY, D. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

JAMES, W. The Moral Equivalent of War (1906). en Burkhardt F., Bowers F. y Skrupskelis I. (eds.), *The Works of William James*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982, IX, pp. 162-173.

LATOURET, B. Imaginar los gestos-barrera contra la vuelta a la producción anterior a la crisis. En *Revista digital CTXT. Contexto y Acción*. Número 259, Abril 2020. Traducción de María García Asensio. Disponible on-line: <https://ctxt.es/es/20200401/Politica/31797/economia-coronavirus-crisis-produccion-gestos-barrera-empresas-medioambiente-bruno-latour.htm>
Texto original disponible on line: <https://aoc.media/opinion/2020/03/29/imaginer-les-gestes-barrieres-contre-le-retour-a-la-production-davant-crise/>

SNOW, C.P. *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, [1959]1998, p.71-71, 100. Esta edición incluye la revisión de 1963.

STENGERS, I. *Cosmopolitiques I. La guerre des sciences*. Paris, La Découverte, 1997, cap. 3.

STENGERS, I. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris, La Découverte, 2013.

Recebido e aprovado em março de 2020

* Esse trabalho é licenciado pela [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)