

# Cosmopolítica y alteridad<sup>1</sup>

Malen Azul Calderón Fourmont  
Estefanía Lando

**Resumo:** Neste artigo, estamos interessados em parar o olhar sobre a proposta cosmopolítica de Stanley, particularmente no abrandamento dos processos, na ação de abrandar a marcha. Sob essa intenção, nos perguntamos sobre o encontro com a alteridade em uma visão filosófica e político-ontológica que considerará o mundo como um caos (Viveiros de Castro). Nesta visão, o mundo é múltiplo e polifônico, efervescente, a unidade não é a primeira, mas a segunda, uma vez que já fez contato com o ambiente. Em outras palavras, somos formados e somos feitos juntos, com humanos e não-humanos (Donna Haraway). Em relação ao contato humano que nos permite tornar essa humanidade, trazemos algumas considerações de Pepper Stephen sobre pachasofia na filosofia ameríndia, diante da questão sobre a responsabilidade e a capacidade de criar e moldar um mundo habitável para todos/as.

**Mundos-chave:** cosmopolítica, alteridade, caos, pachasofia

**Abstract:** En este artículo nos interesa detener la mirada en la propuesta cosmopolítica stangeriana, particularmente en la relantización de los procesos, en la acción de aminorar la marcha. Bajo esta intención nos preguntamos por el encuentro con la alteridad en una visión filosófica y político-ontológica que considerará al mundo como un caosmos (Viveiros de Santo). En esta visión el mundo es múltiple y polifónico, efervescente, la unidad no es primera sino segunda, una vez que ya ha tomado contacto con lo que la rodea. Es decir, nos conformamos y nos hacemos en conjunto, con humanos y no humanos (Donna Haraway). En relación al con-tacto humano que nos permite devenir en tal humanidad, traemos algunas consideraciones de Pepper Stephen sobre la pachasofia en la filosofía ameríndia, frente a la pregunta por la responsabilidad de crear y con-formar un mundo habitable para todos/as.

**Keywords:** cosmopolítica, alteridad, caosmos, pachasofia

*¿Por, para, en mor de... qué?*

Frente a la aceleración del tiempo, que más que su rápido transcurso, nos deja ante una especie de detención del mismo, en un presente continuo que contiene y sujeta los (des)bordes de un capitalismo tardío y renovado, donde operan discursos de la desesperación post-apocalíptica y tecnologización de lo humano y lo mundano, se reciben respuestas-reacciones<sup>2</sup>. Por un lado, encontramos algunas que contienen cierta nostalgia frente a la pérdida de

<sup>1</sup> Este artículo está escrito en el marco del proyecto: De la epistemología política a la cosmopolítica: el giro stengeriano en filosofía de las ciencias. PROYECTO I+D. Desde 01/01/2020

<sup>2</sup> Coincidimos con la lectura de Sara Ahmed que hace en *La política cultural de las emociones* (2018) frente a la relación entre política y reacción: toda acción involucra una reacción previa, no hay acción originaria.

humanidad (¿cuál, qué?) de un origen olvidado; y, por otro lado, encontramos otras con tintes esperanzadores en aquella tecnología que salvaría o mejoraría la especie (¿cuál? ¿y la tierra?). Frente a esta polarización reactiva a los ya desbordados márgenes del sistema político, económico, social y cultural del hetero-blanco-capitalismo, es que queremos pensar en conjunto. Nos interesa detenernos un poco en esta álgida paradoja que nos muestra en el seno de un presente continuo, detenido, incapaz de proyectarse, moderno pues siempre vanguardista frente a su mirada retrospectiva histórica, una proliferación de excesos caóticos, destrucción masiva de empatía sobre el mundo y todos sus otros, acciones políticas diversas, estrategias y mismas respuestas, continuidad y dis-continuidad, un punto en donde la bisagra histórica parece nunca ser posible de alcanzar. Nos retro-traemos, volvemos y volvemos, evitamos los discursos de la salvación, el broche de oro de alguna revolución, ni conquista ni descubrimiento.

Este es un punto quizás mínimo, cuyas consecuencias pragmáticas no acarrearían ninguna promesa mesiánica ni ninguna visión devastadora. Nos interesa detenernos, apenas un poco y en conjunto con algunas pensadoras, en el encuentro con otro/a -escribiendo aquí desde unas y otras otredades-. Nos interesa pensar cómo continuar más que cerrar una discusión, un problema, y para ello, abrimos esta pequeña búsqueda, que recién ahonda en sus pistas, parafraseando una pregunta de Donna Haraway (2019): ¿cómo tratar a la urgencia?

Llevar a cabo este planteamiento nos impone la consideración de la existencia de la diversidad de visiones del mundo. Siguiendo a Stephen Pepper (1942) llamamos a estas visiones *hipótesis del mundo*, las cuales rezan en modelos del universo, conllevando cada una de ellas categorías conceptuales diversas que, respecto a otra visión, pueden resultar opuestas. Cada una, asimismo, se supone autónoma, lo que significa que a partir de una sola visión, podríamos representar el mundo de manera completa (visión que pretende dar cuenta de la realidad toda). En esta dirección, nos vemos obligados a preguntarnos hoy no tanto por la posibilidad del diálogo sino por el modo en que éste se da: ¿Bajo qué formas se torna posible un diálogo (intercultural)? Si consideramos el éxito del mismo a partir de la comprensión del mundo del otro/a en tanto otra cultura ¿Qué implica comprender? ¿En qué o bajo qué términos comprendo? Trayéndonos de y volviendo a un viejo debate filosófico ¿Comprendo siempre bajo las propias condiciones de mi visión o es posible la mixtura? Si es posible ¿Qué se transforma, qué se traiciona?

En esta línea, recurrimos a la propuesta cosmopolítica que presenta y piensa Isabelle Stengers (2014), desde su interés en la verificación sólo en tanto puede ralentizar un razonamiento, entendiéndolo como un movimiento situado colectivo capaz de crear la ocasión

para una sensibilidad diferente, la autora propone “aminorar la marcha” en la construcción de un sentido y de un mundo común (ciertamente no en el sentido kantiano de un mundo de la paz perpetua, sino más bien en el modo de los *intersticios*, los “entres” que nos ubican en el lugar en donde estamos), para quienes piensan y actúan frente a lo urgente, evitando el lugar del representante, del portavoz de los hechos en tanto mundo y de los otros/as en tanto habitantes del mismo. El cosmos, en y de la cosmopolítica es “*lo desconocido* de los mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que *podrían llegar a ser capaces*” (Stengers, 2014, pag. 22, el subrayado es nuestro) en contra tanto de una paz final y quimérica, como de un criterio trascendental que lejos de permitir protagonistas creativos, normaliza sus alumnos. Sería interesante quizás articular, nuevamente, siempre pensamos en articulaciones, con el término *caosmos* que nos ofrece el perspectivismo amerindio desde Guattari (2002) a Viveiros de Castro (2010), como una ontología del proceso y la diferencia, donde es esta última la que opera en los cuerpos para su visión -su punto de vista- del mundo, pero como es la diferencia con el resto del cosmos la que marca al cuerpo en su visión, siempre esta visión -que es un modo de pensar y vivir con- se encuentra en un permanente devenir, en un proceso constante de construcción de sí en relación con su entorno, tan propio como impropio. Este caosmos nos invita a pensar desde la relación que constituye posteriormente, y de forma nunca acabada, sus términos, y no al revés.

Partir, en el sentido de asumir (una tarea, una responsabilidad, un mundo que es por delante) este caosmos de la cosmopolítica y con la impronta de su propuesta, nos contagia necesariamente de ciertos movimientos, que si bien pueden operar como supuestos, asume también como tarea la relevancia de los mismos -pues no olvidemos siempre se trata de procesos- para su actualización o su revisión en las condiciones que lo requieren. Nos interesa traer, en nuestra retrotracción que comentábamos al inicio, algunos de ellos que creemos podemos articular con algunos pensamientos y perspectivas de Donna Haraway (1995 y 2015), como modos fundamentales que auspician este devenir, esta manera de encontrarnos en prácticas teóricas solidarias frente a las urgencias del presente. Un punto que flexiona en el medio de esto, medio que es articulación y diferencia, es la figura del testigo modesto (Haraway, 2015) que esta propuesta intenta evitar. El testigo modesto como portavoz y representante tanto de hechos como de personas, cuerpos, teorías, problemas. La universalización de los puntos de vista cuando se presentan como neutrales y no marcados, adquiere una dimensión histórica y política cuando esta figura que pretende neutralidad impoluta es la categoría no marcada del sujeto occidental por excelencia, con sus características como varón, blanco, heterosexual. Este movimiento de esquivar no es en absoluto una elusión

des-interesada. Muy al contrario, implica un fuerte compromiso e interés por recorrer y asumir, otro camino, otros caminos, que la institución de la figura del testigo modesto (tanto para ámbitos del conocimiento como para los políticos propiamente dichos) acalló. Estos puntos en Haraway serán los puntos de vista de los subyugados, aquellos invisibles y anulados por la visión totalizadora y representativa.

En este sentido, podemos pensar a la visión occidental como totalizadora, desde una pretensión de universalidad, como un modo de conceptualizar desde nuestras propias representaciones o de negar/excluir al otro/a en su alteridad.

Al momento de comprender el mundo, Occidente se ha ocupado principalmente de clasificar; Platón y su bifurcación de la realidad, o Christian Wolff y su sistematización de la filosofía en ramas de estudio. Dejando de lado las distinciones que encontramos en diversos pensadores, existen divisiones que siempre han subyacido.

Físico	Metafísico
Práctico	Teórico
Sujeto	Objeto
Finito	Infinito
Religioso/Religión	Profano/Ciencia
Idealismo	Materialismo
Vivo	Muerto

Asimismo, estas distinciones se presentan como separaciones, como una “realidad separada” que parte fundamentalmente del afán por su conceptualización, definición y limitación, sobrevalorando este lado trascendente del polo. Sin embargo, hay otra forma “verla”: no dividida, sino integrada, es decir, holísticamente. El pachamamismo no supone esta partición de la realidad. Siguiendo a Estermann (2006:110), creemos que es en el plano antropológico donde más podemos apreciar esta concepción: *“Para la filosofía andina, el individuo como tal es una nada (un no-ente), es algo totalmente perdido, sino se halla insertado en una red de múltiples relaciones”*. Es decir que la existencia depende en cierta forma de su pertenencia a la comunidad local. Desde esta perspectiva, la valoración (y sobrevaloración) del individuo en la modernidad y su auge con la postulación del sujeto cartesiano, no tiene sentido. La certeza cartesiana “Pienso, luego existo” limita la existencia a la propia conciencia individual, y lejos está de apoyarse en nexos, vínculos o relaciones. Por su parte, desde el concepto de Pachamama

entendemos el sentido polisémico de *Pacha*, como “lo que es”, como universo ordenado, o como *espacio-tiempo*. Según Estermann,

Filosóficamente, pacha significa el universo ordenado en categorías espacio temporales, pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo kosmos tal vez se acerque más a lo que quiere decir pacha, pero sin dejar de incluir el mundo de la naturaleza, al que también pertenece el ser humano (...). (2006:157)

En este sentido, refiere a la *PachaSofia*, tendiendo puentes con la tradición occidental.

La visión andina, en esta línea, puede ser considerada desde un *Organicismo*, siendo dicha consideración una *hipótesis del mundo* que se caracteriza por lo sintético: el todo es lo básico y las partes son derivadas. En el caso del Organicismo, nos referimos al proceso del desarrollo orgánico, pero no respecto a la duración, sino a la integración del mismo. Asimismo, el fenómeno forma parte de un despliegue aún mayor que, podemos pensar, lo antecede. Parafraseando a S. Pepper (1942:83), el todo orgánico es encontrado por estar implícito en los fragmentos. Asimismo, no podemos concebir esta visión del mundo sin el criterio de la coherencia. Si hay contradicciones, estas se resuelven comprendiendo la totalidad, estableciendo de esta manera una suerte de teleología.

Ahora bien, si referimos a la visión andina del Tiempo, por ejemplo, lo pensamos también desde esta relacionalidad, considerándola, si se quiere, como su arjé; el tiempo andino no puede ser entendido occidentalmente, es decir, desde la linealidad y la progresividad del tiempo. Sino que es concebido más bien como nuevas maneras de ordenar el universo, que nada tienen que ver con un tiempo que avanza y distingue fielmente el pasado del futuro. Asimismo, el tiempo andino no es una posesión (algo que se tiene, se gana o se pierde), sino que el individuo vive en el tiempo, como una manifestación de *pacha*, “*El tiempo es como la respiración, el latido cardíaco, el ir y venir de las mareas, el cambio de día y noche (...) es relacionalidad cósmica, co-presente con el espacio (...)*” (Estermann, 2006:197)

Brevemente, aquí una comparación con el tiempo occidental:

Cuantitatividad	Cualitatividad
Unidireccionalidad	Bi-multidireccionalidad
Linealidad	Ciclicidad
Progresividad	Repetibilidad (Espiral)
Pasado – Presente - Futuro	Antes – Después

En cierto sentido, resuena en la filosofía andina el *kairos* griego (más adelante, homogeneizado en *chronos*), ya que el orden cualitativo del tiempo se hace presente en referencia a la densidad o importancia de los acontecimientos. Hay un tiempo para el ritual, uno para la siembra, otro específico para la cosecha. Asimismo, la historia no es el progreso siempre hacia algo mejor, sino la repetición de un proceso orgánico, que se corresponde íntimamente con el orden cósmico y la relacionalidad.

En esta dirección, la cosmovisión andina no se rige por las dicotomías, sino por la correspondencia y la complementariedad, de esta forma, las fases no se presentan como oposiciones: arriba-abajo (eje espacial), antes-después (eje temporal), masculino-femenino. No existen jerarquías, sino correspondencias. La historia es una secuencia de ciclos: comienza, termina, se desordena (“cataclismo cósmico”), se ordena en un orden distinto. Pensando, en este caso, en categorías temporales como “pasado” y “futuro”, para el ser andino el pasado no está detrás sino delante, estando atrás el futuro, siendo esto posible desde la concepción del pasado como aquello que vive en el presente: los antecesores son parte del *ahora* andino. El futuro, por su parte, remite a lo desconocido, a aquello que está detrás, a aquello que los ojos no pueden ver.

A modo de consideración final, podemos pensar que las visiones del mundo no se desenmascaran dentro de la propia cultura que les da vida, sino desde otras perspectivas, incluso perspectivas que se le oponen, que consideramos contrarias. Sospechando de la tradicional y arrogante pretensión filosófica de, por un lado, poder dar cuenta de toda la realidad, mientras que por otro, y al mismo tiempo, poseer la habilidad de situarse por fuera de la misma, de la concepción, de la corporalidad, de las marcas -que en estos cánones serán privilegios-, de la historicidad de la propia enunciación, seguimos a Estermann, en el develamiento de los mitos fundacionales tanto de una filosofía como de una cosmovisión a partir del encuentro mixturado del diálogo “intercultural” que más que ser armonioso siempre supone un cuestionamiento de lo propio como impropio, y una traición al esquema conceptual de partida que permite la resignificación del mundo mutuamente encontrado. Se trata, si se quiere, de una suerte de esfuerzo filosófico para lograr, al menos, un mínimo de conmensurabilidad entre distintas culturas.

Pero aquí estamos aún en el devenir, en los movimientos del proceso y las maneras. No universalizar y prestar atención a la parcialidad y las diferencias que nos constituyen, implica, nuevamente asumir el riesgo y la responsabilidad que conlleva el hecho de vivir-con, pensar-con, devenir-con y ser-con, lo que nos recuerda a la imposibilidad de pensarnos en la

individualidad. Este riesgo responsable, en tanto búsqueda permanente para, en términos de Haraway “aprender a vivir y morir bien de manera recíproca en un presente denso” (2019: 19), implica la asunción de que la propia vida es dependiente y contingente respecto al mundo y los demás habitantes. Esta dependencia mutua y recíproca nos obliga a construir y pensar de manera situada, responsablemente, dando cuenta de nuestras marcas, intereses, salidas, asumiendo los supuestos en las circunstancias en que los traen nunca suponiéndolos válidos en todo tiempo y lugar, matar la historia y anular las marcas es asfixiar la política en tanto habilidad y potencia creativa para la configuración de mundos habitables. Asumir el vértigo de esta búsqueda y la responsabilidad de las partes, las pregunta de frente a qué y quién puedo y soy responsable, es retro-traer siempre que se pueda la inseparabilidad que nos recuerda Stengers del entorno como hábitat del ser y el modo en el que este actúa y se comporta. Habitar con, vivir con, morir con, pensar con, son los territorios, ámbitos de esta propuesta cosmopolítica frente a la urgencia derrotista ¿cómo generamos parentescos políticos, alianzas responsables, estrategias que puedan articularse?

Tenemos la oportunidad de subrayar hoy en medio de la pandemia de COVID-19, y todas las coyunturas y reflexiones que ha traído, esta última pregunta. En base a ya varios diagnósticos, estudios e investigaciones anteriores a este año, sabemos que el problema no es el virus en sí mismo sino las causas que lo generan y las decisiones políticas que permiten más o menos contención poblacional. Tiene que ver esto con la relación que tenemos con el mundo humano y no humano, el fracking, las desforestaciones, la corporativización y mercantilización de la vida convertida en materia prima. Hoy, en donde los confinamientos obligatorios y preventivos nos marcan otro ritmo de temporalidad, donde la vida cotidiana se ha desacelerado y el capital aminorado su marcha, es urgente pensar al calor de las horas pero/y en sus mismos intersticios. Coincidimos con Haraway (2019) en este sentido frente a la importancia de pensar qué ideas piensan ideas, qué historias cuentan otras historias ¿por qué el uso de la metáfora de la guerra aún hoy cobra sus efectos de legitimidad? ¿quién declaró la guerra primero? ¿cómo podemos hablar, decir, pensar la situación de otra manera? ¿en qué sujetos nos convierten y qué sujetos supone? ¿cómo generamos parentescos políticos, alianzas responsables, estrategias que puedan articularse?

## **Referencias:**

ESTERMANN, Josef. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La

Paz. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT). 2006

PEPPER, Stephen. *World hypotheses: a study in evidence*. Califórnia: University of California Press. 1942

HARAWAY, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chtuluceno*. Bilbao: Ed Consonni. 1919

HARAWAY, Donna. Testigo\_modesto@segundo milenio, texto extraído de Haraway, Donna, *The Haraway Reader*, New York, Routledge: 223- 250. Traducción de Pau Pitarch. 2004. En: <https://ddd.uab.cat/pub/lectora/20139470n10/20139470n10p13.pdf>

STENGERS, Isabelle. *La propuesta cosmopolítica*, en Revista Pléyade 14 / ISSN: 0718-655X / JULIO-DICIEMBRE 2014 / PP. 17-41.

GUATTARI, Félix. El nuevo paradigma estético, en *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Ed. Paidós. 1994

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Ed. Katz Editores. 2010

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/)