

QUÉ HACER CON GAIA: POR UNA CULTURA DE LA NO-SIMETRÍA

por Isabelle Stengers*

Es bastante difícil hablar de naturaleza en general. Se podría pensar incluso que estamos en una situación análoga a la que San Agustín describe a propósito del tiempo: creemos saber lo que es y cuando queremos decirlo no alcanzamos a explicitarlo. En mi opinión no hay analogía alguna porque la dificultad de San Agustín para decir lo que es el tiempo corresponde a una experiencia íntima del tiempo ¿qué es el tiempo que pasa para mí? Sin embargo, la dificultad de hablar de naturaleza en general y de definir la naturaleza no deriva de una experiencia íntima sino, por el contrario, de su carácter público, marcado por la historia de las diferentes definiciones que se han colgado a ese término.

Obedecer a la naturaleza para poder someterla

Naturaleza designa siempre algo, pero en su relación con otra cosa. Esa otra cosa es eminentemente variable: puede ser la sociedad de los hombres, la existencia del hombre, la moral; puede ser también el conocimiento en el sentido racional del término tanto como las alusiones a cosas sobrenaturales o a lo sobrenatural. Julien, especialista en China, dice que en chino no hay traducción para la palabra naturaleza. Los chinos no han concebido que hubiera algo a lo que se pudie-

ra definir como la naturaleza. Efectivamente, la naturaleza nació griega como *physis* e inmediatamente nació *en relación a, por contraste con y contra* algo. Julien dice que nació a la vez contra los relatos fabulosos (el “se dice que”) que narran lo que se encuentra muy lejos, pero también contra la magia, es decir, la posibilidad de actuar sobre el mundo por medios mágicos. La naturaleza nació griega y se asoció muy rápidamente –cosa que no sucedió en China– al mismo tiempo con la



cuestión de la regularidad y con la cuestión de la racionalidad. La naturaleza es de tal modo que los relatos anecdóticos no tienen interés y la magia es impotente. Por tanto, de manera inmediata, la naturaleza es una relación de afirmación que es polémica, una afirmación contra algo.

* Este texto corresponde a una conferencia pronunciada el 17/12/1999 con ocasión de la exposición “El jardín planetario” en la Grande Halle de la Villette. Ha sido publicado originariamente en el número 24 de la revista *Multitudes*, manteniendo a todas luces el ritmo y la cadencia de una intervención “hablada”. La traducción castellana –que conserva las características de esa “cadencia”– es de Juan Pedro García del Campo. El nombre “Gaia” que usa la autora –y que nosotros conservamos– se ha convertido en una referencia “normal” a partir de su utilización por autores como Lovelock y Margulis; debe tenerse en cuenta, sin embargo, que se trata de una manera de nombrar a la diosa Gea (de ahí la referencia que aparece al final del texto).

No hay mucha distancia entre lo que acabo de decir y la consigna que resuena en el Renacimiento: “obedecer a la naturaleza para poder someterla”. Obedecer significa aquí buscar el conocimiento de lo que ella es independientemente de nosotros sin intentar violentarla con una voluntad que no sería conocimiento, pero para que nos obedezca, es decir, para poder utilizarla



para nuestros fines. Ya en esa consigna (nuevamente anti-mágica y pro-racionalista) vemos aparecer algo del orden de una distribución bastante clásica y propia de la ciencia moderna: de un lado la ciencia llamada “pura”, fundamental, desinteresada, la que nos diría en qué es preciso que la ciencia obedezca a la naturaleza, es decir, que la comprenda en tanto que tal para poderla hacer obedecer, y de otro lado las aplicaciones técnicas fundadas en las ciencias. Ahí, de nuevo, secretamente, encontramos una relación polémica: no se trata de hacer obedecer a la naturaleza a partir de una voluntad humana no-fundada en un conocimiento objetivo, sino de situarse contra las técnicas incapaces de dar cuenta de su eficacia; es decir, de la manera en que, haciendo obedecer a la naturaleza, se la obedece también. Así pues, esa consigna pasa por la naturaleza pero, de hecho, se dirige a las sociedades y al *corpus* técnico. Se trata, de hecho, de una jerarquía entre técnicas: están las técnicas fundadas en la ciencia gracias a una maniobra de purificación de todo lo que en las técnicas no está legitimado por un conocimiento objetivo, y hay eventualmente también una consigna de conquista; es

decir, allí donde hay técnicas únicamente empíricas es preciso que sean sustituidas por técnicas finalmente fundadas en las ciencias. Allí donde reinaba lo empírico debe llegar lo racional. Es también una consigna que Freud ha empleado para el psicoanálisis en relación con lo irracional inconsciente.

Cualidades primarias versus cualidades secundarias

He hablado de las ciencias modernas que se remontan clásicamente al siglo XVII. Esas ciencias modernas –me refiero ahora a teorías o tesis sobre la naturaleza– han estado desde su nacimiento asociadas a la más extraordinaria de las concepciones de la naturaleza que podamos imaginar. La naturaleza, tal como deberíamos obedecerla y llegar a comprenderla, estaría en realidad compuesta por pequeños cuerpos en movimiento, cualidades llamadas primarias, mientras que sólo serían secundarias, ligadas a nuestra subjetividad, a lo que el espíritu percibe, las que hacen la naturaleza, los sentidos, los olores, los perfumes, los valores. De nuevo volvemos a encontrar una distribución extremadamente ruda porque de un lado está el conocimiento racional, que será tanto más racional en la medida en que eso que describe dé testimonio de esa objetividad de una naturaleza primaria, y del otro lado todo lo que podemos atribuirnos en términos de gustos, de pasiones, de estética, de arte. Hay, pues, una jerarquía: “dime lo que te interesa y te diré quién eres; es decir, si practicas el conocimiento objetivo o si eres el sujeto de tus pasiones”. Whitehead ha consagrado toda su obra a luchar contra la consideración separada de la naturaleza como primaria y secundaria. El poeta, como dice Whitehead en *Science and Modern World*, debe resignarse. La puesta de sol sólo es bella en su espíritu. El ruiseñor, en el sentido en que su canto no es un ruido que tropieza con pequeños cuerpos en movimiento que componen la atmósfera, sólo canta para él. La naturaleza se apresura, dice Whitehead, muda, sin sentido, sin forma, sin significado. Distribución, jerarquía y, eviden-

temente, la ciencia física en la cima de esta jerarquía porque es ella —como decía muy bien Fontenelle en el siglo XVIII oponiendo la física y la química— la que se remonta a los principios. El espíritu del físico [es claro] como los principios a los que se remonta mientras que el químico se detiene en la mezcla que tiene ya cualidades. El espíritu del químico es confuso como las mezclas en las que se detiene.

Querría subrayar que esta doctrina que a veces se llama mecanicismo no es un producto del desarrollo de las ciencias, incluso si, casi por definición, coloca a la física en la cúspide de los conocimientos racionales. No puede decirse que sea un subproducto del éxito de la física. De hecho, la relación entre el mecanicismo y el desarrollo de la física es una historia agitada que no ha dejado de ser conflictiva. El mejor escándalo es el de las fuerzas newtonianas al final del siglo XVII y una buena parte del siglo XVIII. Estamos acostumbrados a las fuerzas newtonianas, esas fuerzas que actúan a distancia. De hecho, hemos añadido la interacción a distancia a las cualidades primarias. Pero en la época era un verdadero escándalo cubrir a la naturaleza de fuerzas que parecían remontarse a una época de la que el mecanicismo nos había liberado, una potencia de la naturaleza. Durante toda una parte del siglo XVIII la lección que había que sacar de la ciencia newtoniana siguió siendo una cuestión abierta. Por un lado, los físicos-matemáticos habían admitido esas fuerzas, pero sólo en tanto que operantes en sus cálculos; por otro, los naturalistas, químicos, médicos, filósofos; entre ellos Venel, un químico que escribió el artículo *Química* en la Enciclopedia, que saca de Newton la siguiente enseñanza: “La naturaleza opera la mayor parte de sus efectos por medios desconocidos. No podemos enumerar sus recursos. El verdadero ridículo consistiría en limitarla reduciéndola a un cierto número de principios de acción y de medios de operación”. El principal aliado de Venel era Diderot. Diderot sacó las consecuencias políticas de esa afirmación. La naturaleza le permite oponerse a los académicos, a los saberes de élite, al saber que cree construir sistemas que reducirían la naturaleza a un cierto número de principios de acción y de medios de operación.

Diderot la pone en escena frente a la élite —los que piensan en el pueblo sombrío de los manojos, los que se agitan— y, de hecho, dice, la naturaleza empíricamente —retorno a lo empírico— da la razón de vez en cuando a un bracero y un gran sistema se desploma.

Aparición de un nuevo tema a propósito de la naturaleza: el materialismo de Diderot, que está bastante alejado del mecanicismo. El materialismo de Diderot celebra una naturaleza múltiple y al mismo tiempo —porque el asunto de la naturaleza nunca está lejos del asunto del conocimiento— un conocimiento que será radicalmente diferente de una construcción cerrada. Diderot no niega el interés de los sistemas, el interés que tiene intentar reducir la naturaleza a un cierto número de principios de acción. Lo que él quiere es una alianza, es decir, un sistema tal que su interés sería justamente el acontecimiento que constituye su derrumbe. Se trata por tanto del interés del hecho producido por un oscuro y polvoriento bracero que produciría lo que el sistema no podía admitir. Él cuenta incluso una célebre



fábula, posiblemente de La Fontaine, de un viejo que deja a sus hijos en herencia un campo lleno de zarzas y casajos diciéndoles que allí había un tesoro enterrado. Los hijos se ponen a laborear, a cavar. Finalmente no hay ningún tesoro, pero el campo les procura un gran beneficio porque le han hecho apto para el cultivo. Un tesoro es lo que busca el espíritu de sistema, y sin saberlo, sin quererlo, crea la fecundidad de algo que even-

tualmente podrá encontrar el bracero. De hecho, puede decirse que Diderot llamaba a una ciencia que hasta aquí no ha llegado verdaderamente. Yo me siento más cerca de Diderot que de la ciencia con la que a menudo tenemos que vérnosla. Recordaré aquí el contraste entre la manera en que Diderot lucha contra la división en cualidades primarias, que permiten reducir la naturaleza a un pequeño número de principios de acción, y el resto, el contraste entre esta manera de luchar y lo que sucedió cuando el mecanicismo cuántico se dio cuenta de que las cualidades primarias (la posición, la velocidad) no podrían ser directamente atribuidas a los cuerpos y, por tanto, no pertenecen a la naturaleza en cuanto que tal. Esas cualidades primarias eran atribuibles a un cuerpo, pero sólo mediante nuestras preguntas. No eran atributos de la naturaleza sino atribuibles por nuestras preguntas y a través de ellas a aquello que medimos, a aquello que intentamos comprender. Cuando el mecanicismo cuántico descubrió lo que acababa con las cualidades primarias, los especialistas no cantaron esa naturaleza múltiple que actúa por medios desconocidos y ese ridículo que había conducido a pensar que podíamos conocer lo que existe en términos de posición y de velocidad. Y eso corresponde al triunfo de la élite contra la que Diderot luchaba. Todos creían que lo real era inteligible en términos de posición y velocidad, pero ahora los físicos nos enseñan y nos fuerzan a reconocer que todos se equivocaban. La jerarquía está entre nosotros cuando la naturaleza entra en el juego de los que oponen lo que se supone que todos creían y lo que ahora anuncia una ciencia.

Juicios jerarquizantes y morales

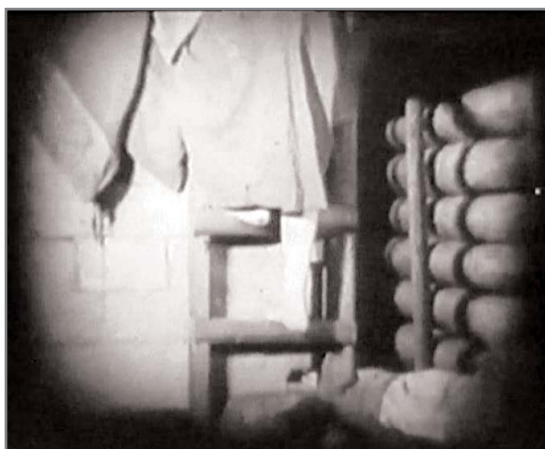
Querría también recordar en términos de jerarquía el desgraciadamente célebre *Mind/body problem* [problema mente/cuerpo]. Ya saben que hace furor en los Estados Unidos más que aquí, y hablar de ello es un poco como un antídoto. *Mind/body problem* es un retorno a las cualidades primarias y secundarias, porque es pro-

pio de la *mind* sentir, percibir, querer, mientras que el *body*, nuestro sistema neuronal, pertenece a la naturaleza y debe ser descrito por las interacciones físico-químico-eléctrico-celulares, es decir, aquello que el científico describe a propósito del cerebro. ¿Cómo se articulan el sentir, la voluntad, la percepción, con el sentido en el que son vividas y con esas interacciones múltiples entre esas poblaciones de neuronas desen-



frenadas? La solución más radical es la que llaman *eliminativismo*. Un día –nos dicen ciertos filósofos que se dicen materialistas y que parten directamente de esta naturaleza mecanicista incluso si su mecanicismo es informado por las ciencias de hoy– un día, dicen por ejemplo los esposos Churchland, las expresiones como quiero, decido, pienso, pertenecerán al folklore. Podrán decirse, pero desde la psicología popular; lo que la ciencia nos dirá es que mi emisor alpha-b-48 ha lanzado un impulso hacia mi receptor b-55, b-78 y b-89, lo que hace que..., etc. Otra cosa es muy difícil de decir. Parece que el filósofo Churchland muestra al público no un retrato de su muy amada esposa, Patricia Churchland, sino la foto de la imagen escaneada de su cerebro, diciendo: es a ella a quien amo. Así pues, la oposición entre cualidades primarias y secundarias y el juego de la naturaleza objetiva en relación a nuestros afectos subjetivos ha nacido hace mucho tiempo, y está siempre con nosotros. En ese juego, la naturaleza es siempre lo que funda juicios de los que se puede decir que son a la vez jerarquizantes y morales. La moral aquí es ante

todo deshacernos de nuestros apegos. El mundo es mudo; debemos –como subraya Jacques Monod en *El azar y la necesidad*– deshacernos de nuestros apegos afectivos, estéticos en relación al mundo. Esos apegos son nuestros; el mundo no responde a ellos en nada, está mudo y a él se opone la libertad humana como moral. De hecho, dobles universales pero en oposición absoluta: la naturaleza, el mundo mudo, garantiza un conocimiento que debe poner a todos de acuerdo porque se trata de una realidad a la que nadie está sujeto. Se trate de neuronas o de cuerpos en movimiento, es algo que choca por igual a todos, que no da razón a nadie salvo a los que los estudian. La naturaleza garantiza un conocimiento universal y no da ningún apoyo a quien pretenda justificar valores, convicciones, gustos particulares. En frente está el universal de la libertad humana que ya no puede ser limitada por ningún valor, ninguna coacción salida de la naturaleza. Es muy importante recordar que este papel de la naturaleza como garante de juicios que son a la vez jerarquizantes y morales no deja de acompañar a las ciencias modernas, pero que no se deduce nunca de ellas. Por el contrario, me parece, hay un extraordinario contraste entre la multiplicidad de las relaciones prácticas creadas por cada ciencia de los seres que por el trabajo de los científicos pueblan en adelante nuestro mundo y el eterno retorno de la misma llamada a renunciar a nuestros apegos, a mostrarnos un mundo mudo. Y eso como si esa misma llamada se recompusiera cada vez absorbiendo en las cualidades primarias los nuevos rasgos que los científicos



han considerado adecuados porque se han podido relacionar con un fenómeno natural.

Hay una especie de eterno retorno al origen. El gran origen es la naturaleza reloj, con ese famoso contraste que hace que el reloj obsesione los espíritus. ¿Qué es el contraste del reloj? El reloj es un mecanismo. Si abrimos un reloj no vemos más que piezas que obedecen las leyes de la mecánica y, sin embargo, el reloj nos da la hora. No se da la hora a sí mismo. La hora no tiene ningún sentido para los mecanismos relojeros y sin embargo –cualidades secundarias– para nosotros tiene un significado. El reloj ha ilustrado a la vez la inercia obediente de las piezas mecánicas que representan bien las cualidades primarias y el poder creador de Dios que se sirve de esos mecanismos como medios para sus fines. Como sabéis, ya no tenemos relación con el gran relojero sino, en lo que concierne a la selección natural, con el relojero ciego de Dawkin, *the blind clockmaker*. *The blind clockmaker* es lo más parecido al antiguo gran relojero, salvo en que es ciego, que ya no es Dios sino la selección natural. De nuevo encontramos el mismo contraste entre las mutaciones genéticas desprovistas de significaciones, sin sentido, y la omnipotencia de la selección que, en el fondo, fabrica el sentido. Es nuevamente la selección natural la que nos dice que si el poeta puede celebrar la naturaleza, estaremos ante todo ante una selección sexual para seducir a su hembra.

Contraste porque durante ese tiempo la ciencia de Darwin que no se reduce simplemente al relojero ciego, esa ciencia, no ha dejado de explorar la fecundidad de esta nueva comprensión de la naturaleza que aportan los tiempos extremadamente largos, los miles de millones de años durante los cuales los seres han vivido y descubierto la historia de la vida. Descubren también este conocimiento totalmente diferente –me refiero aquí a Steven Giboul– de hasta qué punto el conocimiento de la historicidad de la naturaleza puede crear nuevas maneras de saber, diferentes de las formas de comprender que tienen las ciencias experimentales.

Gaia

Abandono esta división binaria (naturaleza en relación a otra cosa) para interesarme en los nuevos contrastes que surgen y que me parecen prometedores. Ese contraste que va a poner en escena naturalezas múltiples, profundamente embrolladas e históricas, no nos pone ante una naturaleza neutra. La naturaleza que se pone en escena aquí no es más neutra que antes. Simplemente se inscribe en nuevos contrastes, en nuevas oposiciones.

La primera figura de esta nueva historicidad de la naturaleza, la más conocida, la que ha hecho aullar a muchos que entendían que nos colocamos ante la superstición, ha tenido un nombre: Gaia. Gaia, para Lovelock y Margulis, científicos respetabilísimos aunque ligeramente heréticos, está ahí ante todo para decirnos la antigüedad de la vida, los miles de millones de años durante los cuales miríadas de bacterias han fabricado literalmente la Tierra que habitamos. Indisociabilidad dicha por Gaia entre esta multitud antigua de seres vivos, los regímenes climáticos bajo los que vivimos, la existencia misma de océanos y de suelos fértiles. De golpe la naturaleza está ahí y lo que produce es el amontonamiento de lo que antes podíamos distinguir. Usualmente se podía pensar que el clima, la existencia de agua, de suelos, de la tierra misma, de la atmósfera –los viejos elementos de los griegos– que ese conjunto estaba dado como principio. Se decía a menudo que la Tierra estaba justamente a la distancia precisa del sol como para no ser demasiado fría como Venus, demasiado caliente como...

Se trata de lo que pronto se ha conocido como la fábula de Rizos de Oro. Conocéis la historia de Rizos de Oro y los tres osos. Rizos de Oro llega a la casa habitada por Papá oso, Mamá osa y osito y prueba el tazón de gachas y después pone a prueba el sillón y la cama. Cada vez hay uno que es demasiado grande, otro demasiado pequeño y un último que es perfecto; uno que está demasiado caliente, otro demasiado frío y otro en su punto. La Tierra, en este modelo, estaría en el punto justo. Pero Gaia nos dice que la Tierra podría haber sido desértica como Marte. Le debe

a la vida misma la posibilidad de albergar la vida. Las bacterias son en realidad co-autoras de la Tierra. Gaia nos enseña además que la metaestabilidad (lo que no es inestable pero tampoco estable, lo que puede ser inestable) no es la de Gaia sino la del régimen del que dependemos.

Las matemáticas a menudo fueron asociadas a las cualidades primarias. Descartes era también matemático. Las matemáticas son uno de los grandes recursos de la invención física. En esta ocasión son los modelos matemáticos, la simulación por ordenador, las teorías del caos y de la inestabilidad las que dicen: “cuidado, esos regímenes interconectados e interdependientes, esos procesos que reaccionan unos en relación a otros, son regímenes potencialmente inestables. Todo podría cambiar brutalmente”. Las matemáticas, en lugar de señalarnos la regularidad de los procesos naturales, se ponen también del lado de su posible irregularidad. Evidentemente, el más bello ejemplo que hoy nos preocupa y que está directamente relacionado con Gaia es el efecto invernadero. El efecto invernadero forma parte de nuestra manera de pensar la naturaleza hoy. Nuestras intervenciones, incluso si competen a un tiempo muy corto, podrían provocar una inversión de regímenes que, sin embargo, se han establecido teniendo en cuenta tiempos largos. Nueva figura de la naturaleza con Gaia. Ella no es ya un medio para nuestros fines; tampoco hay ya que protegerla, porque Gaia sobrevivirá. Las bacterias continuarán sean las que sean las barbaridades que podamos hacer, dicen los partidarios de Gaia. Debe ser respetada porque dependemos de ella, no en el sentido de que sea respetable como lo sería una diosa sino en el sentido de que es muy sensible o incluso quisquillosa. Lo que debemos temer es un encogimiento de polos de Gaia que nos dejaría colgados mientras que la propia Gaia, las bacterias, las hormigas, continuarían. Esta vez, por tanto, la naturaleza se inscribe de nuevo en un contraste, en una moral, en una ciencia. La moral es prestar atención, no confiar en una obediencia engañosa, en una inteligibilidad que simplifica. Tenemos definiciones simples que están relacionadas con las problemáticas mediofin, que definen recursos para nosotros. Esas definiciones pueden tener consecuencias no previstas y, a veces, profundamente deplorables. Carácter

limitado, por tanto, de nuestras definiciones sociales que resaltan siempre en un entorno, en un embrollo problemático, metaestable, que podría darnos pequeñas sorpresas. Y nueva fábula acer-



ca del saber científico. El saber pertinente aquí no es ya el de la experimentación, el de la prueba que opone los hechos a la opinión. El saber científico que está funcionando sobre todo en los modelos de simulación es un saber propiamente matemático que integra todo lo que las ciencias experimentales pueden enseñarnos, pero también un saber del escenario posible, de la imaginación de los posibles, que hace que el científico no sea en primer lugar el hombre de la prueba sino el que hace sonar el timbre de alarma de los posibles y de los riesgos. Esta vez, en esta situación, la naturaleza no interviene ya en oposición al orden social, como lo automático respecto a lo que se decide, se delibera. No es tampoco similar a ese orden. La naturaleza no es un modelo; la naturaleza se convierte en un vector de incertidumbre que nos dice la necesidad de no fiarnos de nuestras simplificaciones, la necesidad de aprender a tener en cuenta. Y entonces el orden social, eso gracias a lo que aprendemos a tomar en cuenta, puede juzgarse según la manera en que tome sus proyectos como el punto de partida para asignar roles, funciones y definiciones al mundo o, por el contrario, acepte que todo proyecto es una experimentación arriesgada, marcada por el “tener cuidado”.

La nave espacial Tierra

Por mi parte, querría establecer un contraste muy importante con la antigua metáfora de la naturaleza o de la tierra que ha acompañado el descubrimiento, hace varias decenas de años, del carácter limitado de los recursos: era “estamos sobre la nave espacial tierra”. Lo que sucede con Gaia es una historia totalmente distinta porque la nave espacial Tierra, en tanto que nave tiene un capitán y un equipaje, y el motín es el peor de los crímenes. El mensaje que trataba a la naturaleza como formando parte de una nave que debíamos respetar era un mensaje de disciplina y de penuria. Aquí, por el contrario, la penuria puede amenazarnos pero además puede duplicarse con riesgos inéditos. De golpe no estamos ya del todo ante un mensaje de disciplina. Nos convierte en una multitud de centinelas, una multitud de imaginación, nos obliga a aprender a vivir *con* y no ya sólo a no agotar unos recursos escasos. La nave espacial Tierra se me hacía un mensaje bastante amenazante de duelo y de “apretémonos el cinturón y hagamos frente a la penuria”. Aquí, “aprender a vivir con” en esta multitud inestable y entrelazada se convierte en algo interesante y lo que eventualmente podría acontecer es lo que hoy se globaliza con la etiqueta un tanto enigmática de “desarrollo sostenible”. En mi opinión, el desarrollo sostenible puede limitarse a ser una farsa siniestra, puede ser el verdadero impulso de lo que entendemos como conocimiento racional o puede ser algo intermedio entre esas dos situaciones. Pero en todo caso es un nuevo recurso argumental que se liga con la naturaleza, que se liga con una ciencia que aprende a tener en cuenta, a anudar, a amalgamar lo heterogéneo porque la naturaleza es ella misma amalgama y relación heterogénea en regímenes semiestables.

¿De qué es capaz un animal?

Voy a hacer un segundo recorrido breve por contrastes de otro tipo, esta vez para mostrar que no es sólo la Tierra Gaia la que crea y suscita otras

ideas y prácticas de la naturaleza, sino que también eventualmente la relación que mantenemos con los animales. El mejor ejemplo que tenemos es lo que sucede en los últimos tiempos en la etología como ciencia del comportamiento de los animales.

Hasta hace poco reinaba la oposición usual de que el animal obedece a su naturaleza mientras el hombre es el sujeto que se separa de su naturaleza. Recuerdo haber escuchado al filósofo Luc Ferry, que no sabe nada de biología, de etología, y que nunca se ha interesado por animal alguno salvo quizá por su perro, insistir en *France Inter* en que todo animal en cuanto tal responde a un código y es sólo la traducción de ese código. ¿A qué se refería? No se sabe. Lo que quería era afirmar que el hombre es diferente de todo animal, sea el que sea, porque el hombre se separa del código y crea a pesar de los códigos y se separa de la naturaleza. En el cuadro de esta oposición, el enemigo de la etología era el antropomorfismo. Verdaderamente pretendía no atribuir al animal nada que recuerde la libertad o la manera de ser de los humanos. Quería una distribución muy neta entre el científico que crea, que plantea preguntas, y el animal que no responde nunca al científico. Un horror, porque eso quiere decir que el animal está domesticado, no es ya puro, no es ya él mismo, es una especie de híbrido y no puede ya entenderse a qué obedece. No; el animal no responde a los científicos (domesticación), de una manera o de otra debe poner de manifiesto a qué está sometido. Bruno Latour ha



escrito artículos muy interesantes con una babuinóloga, Shirley Strom. Esta babuinóloga nos viene con una idea totalmente distinta de lo que en este caso significa comprender a los babuinos. En lugar de preguntarse, en una población de babuinos, a qué están sometidos los babuinos, a qué obedecen, cuál es su jerarquía, a qué reconocen un dominio, ella se ha dado cuenta de que la mejor forma de comprender a los babuinos, de hacerlos interesantes, de ligarse a ellos en el sentido del conocimiento, era que ellos mismos estuvieran produciendo respuestas a esas preguntas. Las preguntas que la babuinóloga se hacía. Los babuinos no dejaban de verificar, de construir y fabricar versiones sobre qué es ser dominante, en qué consiste hacerse aceptar en una sociedad. Y es reconociendo que el comportamiento de los babuinos era mucho más inteligente, intentando resolver problemas en lugar de intentar dominarlos o buscar a qué obedecen, como la cuestión se hace más interesante. Cuando ella se dio cuenta de eso hizo bascular a la etología no ya hacia la pregunta sobre a qué obedece un animal sino hacia aquella otra sobre lo que un animal es capaz de hacer y de qué está hecho su mundo. Esta etología se hace absolutamente apasionante en el momento en que los etólogos inventan situaciones, dispositivos, maneras de observar, mediante las que el animal pondrá de manifiesto de una manera legible —porque se trata de producir conocimiento— la manera en que para él se plantea el problema al que responde su actividad observable.

De qué es capaz y no ya a qué está sometido y, eventualmente, también, qué puede aprender. Evidentemente, la fábula más bella de esta nueva etología, que constituiría un horror para los que están contra la domesticación, es la historia de los monos que aprenden a hablar, los chimpancés, los bonobos, los orangutanes. Al principio se trataba de una cuestión muy clásica: ¿su patrimonio genético les permite hablar? Bueno, pues vamos a probar. Pero cuanto más se desarrollaba esta investigación más se imponía la idea de que en sí mismos eran plenamente capaces de hacerlo. Se volvían capaces de cosas sorprendentes, pero en una relación próxima, emocional, en un acercamiento afectivo con aquellos con los que aprendían. No había forma, por eso, de saber



de qué eran capaces en sí mismos independientemente del lazo con el humano, porque era justamente ese lazo el que los hacía los monos, primates cercanos, de nuevo tipo, híbridos cuyo comportamiento no era ni animal ni humano: un comportamiento nuevo del que se hacían capaces en un entorno completamente nuevo. Creo que es una magnífica figura del saber que compromete y que cautiva hasta el punto que los especialistas en los monos, al hacerse éstos demasiado viejos y al dejar de aprender más cosas, no han podido decidirse entre devolverlos al zoo, a la naturaleza, o entregarlos al matadero. Han lanzado entre el público americano una colecta para crear casas de retiro en las que se mantiene a los monos en un entorno que se les había hecho consustancial. La pregunta de un saber que compromete, que produce, que inventa de nuevo, es, de manera genérica, la siguiente: ¿de qué devenir común somos susceptibles con unos seres de los que decimos que pertenecen a la naturaleza?

Una cultura de la no-simetría

Esa naturaleza, en el sentido en que se la podría definir de una vez por todas, en el que tendría una identidad, en el que permitiría que se la opusiera a la humanidad, esa naturaleza no existe. La otra naturaleza no tiene tampoco más existencia en sentido objeto. Pero me interesa más

porque está prendida en la historicidad humana, que me parece el problema de nuestro mundo contemporáneo. ¿Qué es esa naturaleza que no existe en sí misma pero que quizá existe en un cierto sentido? Existe en tanto que nos obliga a pensar, a negociar, a tomar en cuenta, a imaginar, a prestar atención, sin que debamos decir que piensa, negocia, toma en cuenta, imagina, presta atención. Debemos pensar, negociar, tomar en cuenta, imaginar con algo que sin embargo no lo hace. Diría que estamos ante el comienzo de una cultura que me parece muy interesante, una cultura de la no-simetría. No creo en Gaia, en una diosa que podría entender nuestras razones. Eso me parece un empobrecimiento de la situación. Si hay algo que los monos en el momento mismo en que aprenden a hablar no pueden comprender es qué puede empujar a los humanos a consagrarles todo su tiempo, toda su paciencia infinita. Eso no tienen por qué entenderlo. No-simetría.

Si hay algo que la naturaleza Gaia nos enseña es que nos corresponde a nosotros tener cuidado, porque el que el régimen de interdependencia actual nos convenga no es en absoluto un privilegio de ese régimen. Gaia no habrá perdido nada; los grandes mamíferos como nosotros lo habremos perdido todo. No hay ningún motivo por el que Gaia tenga que cuidar de nosotros; somos nosotros los que debemos cuidar de ella. No-simetría no quiere decir objetividad: ella contra nosotros, nosotros nos oponemos a ella. No-simetría significa algo extremadamente interesante: la naturaleza nos interesa aunque nosotros no le interesamos a ella. Esta no-simetría puede generar una multiplicidad de intereses prácticos en el doble sentido de inventivos, modo de hacer y modo de deber conducirse bien, de deber comportarse. Manera de hacerla existir entre nosotros y nosotros.