

Pragmatiques et forces sociales [Pragmáticas y fuerzas sociales]¹

Isabelle Stengers

Doctora en Filosofía de la Ciencia.

Université Libre de Bruxelles (Bruselas, Bélgica)

Traductor a español:

Luis Antonio Ramírez Zuluaga

Doctor en Filosofía.

Instituto de Estudios Regionales –INER–, Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia)

Dirección electrónica: lantonio.ramirez@udea.edu.co

Stenger, Isabelle (2019). “Pragmatiques et forces sociales” [Pragmáticas y fuerzas sociales] (Ramírez, Luis, traductor). En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 34, N.º 57, pp. 222-231.

Traducción recibida: 5/08/2018; aprobación final: 15/10/2018

DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v34n57a11>

¿Cómo dejar de celebrar el progreso que, pese a todo, coincidiría con el desarrollo del capitalismo, en tanto que ese “progreso” ya no tiene ni siquiera el privilegio de ponernos en la encrucijada, ante la alternativa “socialismo o barbarie” –como decía Rosa Luxemburgo–, sino de inscribirnos en una de las dos vías, en la que ahora se ha vuelto más probable que la otra? Pero si se trata de cuestionar la celebración marxista de la liberación de las fuerzas productivas, comprendidas aquellas que creen en la cooperación de los cerebros, en la producción de un *general intellect*, ¿cómo evitar la ilusión del “era mejor antes”, que lógicamente debería desembocar en el asunto de la agricultura y de sus reservas, en la maravillosa armonía entre el Hombre y la Naturaleza que ya se ha roto? Y cómo evitar además lo ridículo de la elección: ¡sí

1 El artículo de la Dra Isabelle Stengers originalmente fue publicado en el año (2005) con el título “Pragmatiques et forces sociales”, en la revista *Multitudes* (ISSN 0292-0107), vol 4 No. 23, pp 115-124. [En línea:] <http://www.multitudes.net/Pragmatiques-et-forces-sociales/g>. El traductor cuenta con el permiso para la publicación, documentos suministrados por la autora y la revista *Multitudes*, que funciona con una licencia de Creative Commons.

a los antibióticos, a las bicicletas, a Internet!, ¡no a las centrales nucleares, a los transgénicos...! El punto común de estas pendientes, que se bajan fácil y rápidamente, consiste en que no se conectan con ninguna construcción correspondiente a una posición política. La ilusión se inscribe en la profecía. En cuanto a la elección, esta se inscribe en la vía del “sentido común” (“no se podría negar que...”); sentido común que desde ya es contrarrestado por los grupos que, habiendo aprendido con el caso de los transgénicos, cuestionan el conjunto de la política de desarrollo agrícola, y eso que no se debe negar que sin los abonos químicos, “nosotros” nunca hubiéramos podido...

Construir una posición política –tal y como lo hemos experimentado Philippe Pignarre y yo al escribir *La hechicería capitalista* (2005)– es querer dar un paso al lado con respecto a la abstracción de la ilusión y al anonimato de ese “nosotros” que se justifica con el argumento de que nunca se ha podido estar en la posición de elegir. Es afirmar que no somos capaces de adoptar la “buena posición”, aquella de donde se desprendería una definición de la situación que tendría el poder de hacer callar a los demás. Pues pretender tal posición, sería afirmar que la historia la ha hecho posible, y esa historia no podría ser entonces más que la del progreso, con su fórmula canónica: “antes creíamos que..., ahora sabemos que...”.

Cuando comprendimos hasta qué punto era difícil no reproducir –bajo uno u otro modo– esa fórmula, supimos que podía ser interesante partir de esa dificultad, explorando sus consecuencias y volviéndola una materia de experimentación para la construcción de una posición política. Pues no bastaba renunciar a las garantías teóricas que son la potencia misma de la obra marxista, sino que era necesario evitar hacerlo bajo el modo canónico-triunfalista: “Marx creía que... ahora nosotros sabemos que debemos...”. Es por ello que hemos osado poner los conceptos marxistas bajo el signo de una apuesta pragmática: ellos son lo que han podido quedar “capturados” al convertirse en las categorías de la lucha anticapitalista. Y se trata, entonces, no de celebrar un progreso con respecto a Marx, sino de admitir que el capitalismo ha logrado que esas categorías ya no puedan ser “captadas”. Incluso esa palabra, “capitalismo”, ha cogido ya un aroma anticuado, nostálgico o comprometedor. Muchos prefieren hablar del “sistema”, pero eso suena como un lamento o una denuncia sin asidero alguno. En cuanto a la palabra “imperio”, realmente resulta demasiado impresionante.

Admitir, entonces, no que Marx se haya “equivocado”, sino que “la bestia” ha sido más ágil, más adaptable, más flexible, más astuta que lo que preveían los y las que pensaban poder organizar la lucha a partir de categorías estables, capaces de “fijarla”. Esas categorías no son falsas, sino que el capitalismo ha logrado escapar a su captura, quizá como un pulpo que a tientas sabe descubrir la fisura inesperada por donde se deslizará y saldrá de las jaulas o acuarios de los que se creían ser a prueba de todo. Y hay que admitir este triunfo porque, desde un punto de vista pragmático, es necesario resistir a la tentación de mantenerse en esas categorías

o en otras que derivarían de ellas su validez “legítima”, aunque, de hecho, la “relación de fuerza” impida “por el momento” una captura pertinente.² Tener razón “conceptualmente”, al nivel de un teatro de conceptos, ciertamente permite, en la perspectiva de tiempos indefinidos, mantener el rumbo, pero con dos consecuencias catastróficas. De un lado, esos tiempos indefinidos ya no nos son dados, y la idea de que las catástrofes ecológicas que se anuncian cambiarían finalmente la relación de fuerza, haciendo que los pueblos, las masas o la multitud se movilizan en contra de los responsables, es una idiotéz –no marxista por lo demás–; de otro lado, ello confiere a los herederos de Marx una posición de pedagogos que saben más –especies de “videntes conceptuales”– que aquellos movimientos balbuceantes que se agrupan en esa nebulosa que llamamos “altermundialismo” y que actualmente, por débiles que sean, intentan luchar y aprender cómo hacerle frente al capitalismo.

¿Cómo no reproducir la fórmula canónica del progreso sin ceder, no obstante, al empirismo un tanto soso de la confianza en ciertas posibilidades de emergencia espontánea? Pues nosotros no damos el brazo a torcer, la política no emerge “naturalmente” de una acción colectiva, ella debe “hacerse”. Y ello demanda eso que Deleuze llamaba una mala voluntad del pensamiento, el pensamiento como obligación y no como adhesión –el pensamiento tal y como Marx mismo lo había practicado cuando rechazó adherirse a la abstracción que constituye el ciudadano dotado de derechos:

sólo cuando el hombre individual, real, haya descubierto en él mismo su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus fuerzas propias como fuerzas sociales y no suprima entonces ya en él la fuerza social bajo el aspecto de la fuerza política, sólo cuando eso ocurra se cumplirá la emancipación humana. (Marx, 1982: 373)

Con esta cita no se trata de oponer el joven Marx (1843) al Marx del *Capital*, sino de hacer percibir, con total anacronismo, hasta qué punto “nosotros no sabemos” lo que significa “reconocer y organizar sus fuerzas propias como fuerzas sociales”. Se trata de aceptar el estar constreñidos por un asunto respecto al cual, en unos siglos de progreso y unos decenios de lucha, no hemos avanzado ni un milímetro.

Ese “nosotros no sabemos” –que hemos escogido dramatizar en el sentido de Deleuze– es el que hemos designado para conferir deliberada y pragmáticamente, en un modo constructivista, el poder de obligarnos a pensar. Pues es un medio de pensar lo que, a nuestro parecer, marca nuestra época con un saber corrosivo, con

2 Ese es exactamente el argumento de Freud al final de su vida: legítimamente las categorías psicoanalíticas son válidas, incluso si, de hecho, la relación de fuerza que puede establecer el analista consagra todo análisis a que pueda ser interminable.

una duda que atormenta a quienes calculan las futuras posibilidades de una mejor relación de fuerza. El cuestionamiento sobre la consumación de lo que Marx llama “la emancipación humana”, no podrá plantearse “después” cuando el enemigo haya (al fin) triunfado. El desastre ecológico –que cubre los tres sentidos del término (mental, social, y ambiental) que Felix Guattari distinguía en sus *Tres ecologías*– en cualquier caso será tal que si el aprendizaje no se hace al interior de la lucha, en un modo indisociable de la lucha, la eventual victoria no nos liberará de la pesadilla.

Ese “nosotros no sabemos” involucra el conjunto de las innovaciones técnicas e intelectuales que podríamos estar tentados de considerar como “buenas”, pero que, curiosamente, con cierta regularidad han acabado en un tipo de economía de pensamiento que va precisamente en una dirección contraria a la que el joven Marx llamaba emancipación, hacia un desastre ecológico en el sentido de Guattari.³ La técnica “abstracta” que podría ser considerada buena, que sería sinónimo, pese a todo, de progreso, es una abstracción tan peligrosa como la del ciudadano.

Con el fin de dramatizar el “nosotros no sabemos”, hemos tomado el riesgo de nombrar el capitalismo como “sistema hechicero sin hechiceros”. Se trata de una denominación, no de una teoría. Nombrar es un acto que suscita el pensamiento y el sentir –es por ello que no hemos querido abandonar el término “capitalismo”–, y en estas circunstancias nuestro interés es tratar de suscitar una relación atenta –siempre hay que estar atento cuando existen intervenciones hechiceras– respecto a toda referencia natural, legítima, que funda un juicio, que clasifica, es decir, respecto a todos los tipos de “nosotros sabemos” que supone una clasificación.

Podríamos estar tentados de tomar el “sistema hechicero” en el sentido de una metáfora denunciante, ya que no puede ser una verdad teórica, puesto que suponemos que ya no es posible “creer en la brujería” –salvo si hiciésemos una regresión–. Tomar la denominación “sistema hechicero” en un sentido literal, corresponde a dramatizar el poder de captura asociado al capitalismo; es decir, la manera en que se apropia y vuelve a su favor lo que no sabemos proteger. Eso es lo que notablemente había mostrado ya *Le Nouvel Esprit du capitalisme* (“El nuevo espíritu del capitalismo”) de Boltanski y Chiapello (1999); y casualmente no faltaron los juicios para declarar que los posibles hijos del 68 podrían llevar a eso, a ese nuevo régimen de explotación que logró romper los límites conquistados por las luchas sociales. Y es también el caso actual de la “buena gobernanza”, que ha capturado el tema del *empowerment* (“empoderamiento”), surgido en el corazón de las prácticas activistas no violentas, para hacer de ello la consigna de los

3 Por supuesto, hay algunas excepciones relevantes como el movimiento de programas y licencias libres en las cuales se prolonga aquella otra excepción de la creación de la Internet que, aun siendo retomada de una tecnología militar, no deja de ser una creación con un alcance deliberada y técnicamente político. El escollo consistiría en transformar la excepción en modelo, promesa o, peor aún, “punta de lanza”.

“stakeholders”,⁴ los únicos autorizados para tomar las decisiones que les competen. El término *empowerment* también se traduce a veces como “responsabilización”,⁵ y se trata entonces de aquellos que deben saber elegir en lo que deben invertir hoy para capitalizar su futura pensión, y de los pobres que deben aprender que no hay derechos sin deberes.⁶

La pregunta planteada por todo sistema hechicero es: “¿cuándo somos incitados?”. Ello no quiere decir “alienados”, pues en el “ser incitado” se saca provecho de la fuerza de actuar, mientras que en el “ser alienado” se manifiesta una debilidad. Y somos incitados, hacemos espontáneamente lo que se espera de nosotros, cuando sacamos las moralejas teóricas de una comprensión particular que se deriva de una debilidad teórica que la bloqueaba, una comprensión que era finalmente posible o evidente, como cuando un débil golpea a un fuerte porque sabe que este ya no está en capacidad de defenderse. Somos incitados igualmente cuando utilizamos categorías englobantes que nos impiden ser cuidadosos, al modo como el capitalismo recluta lo que hemos denominado “ayudantes”,⁷ aquellos y aquellas de quienes podría decirse que le dan al capitalismo su agilidad de pulpo,⁸ porque ya no sufren

4 En el original este término aparece en inglés; en español, una posible traducción de “stakeholders” sería: “accionistas” o “depositarios” (los “depositarios de una apuesta”). N.T.

5 Hecho de hacer responsable a alguien de algo. N.T.

6 Agreguemos que ya nos acostumbramos a lo que ha dejado aquella reivindicación de que los científicos deben abandonar su “torre de marfil”, y ni hablar del destino que le espera a la inteligencia colectiva.

7 Esa denominación es quizá errónea, pues la connotación positiva asociada a los ayudantes de los talleres de costura es demasiado fuerte. Hablar de “almas condenadas” hubiese sido demasiado dramático. “Secuaz” hubiese convenido, pero tiene el problema del género [en francés se utiliza la expresión masculina “homme de main” –“hombre de mano” literalmente–, N.T.]. En cualquier caso, el asunto desborda la denominación y designa la tentación de abarcar bajo el mismo nombre a todos aquellos, todas aquellas, de quienes se podría decir que están “atrapados” en el sistema. “Ayudantes” y “sistema hechicero” están relacionados con la misma exigencia: llegar a aceptar un sentido literal que –como las categorías del mismo Marx– es irreductible a cualquier descripción consensual, en términos de funcionamiento y de personas, pues sólo adquiere sentido en una pragmática de protección, es decir, de lucha. Es desde el punto de vista de esta lucha que es importante diferenciar entre “ser incitado” –lo cual designa el poder hechicero sobre aquellos y aquellas que no saben cómo protegerse de él– y “ser reclutado” –lo cual designa la fábrica de ese poder mismo–. Para no convertir el sistema hechicero en una metáfora, hay que hacer esa diferencia, hay que distinguir entre aquellos y aquellas que, según su rol, son “expuestos” al reclutamiento, y aquellos y aquellas que lo son efectivamente, hay que aprender a hacer de ese reclutamiento, que se produce uno a uno, un tema “fuera de la psicología”, hablando del capitalismo –no de las personas– y de la importancia de no reducir el asunto a generalidades como “implicación” o “adaptación”.

8 Es interesante recordar que el pulpo no tiene un sistema nervioso “central”, sino que dispone, aparte de un cerebro, de una multitud de ganglios “descentralizados”. Su cerebro no tiene necesidad, como el nuestro, del “mapa” de su cuerpo. Un pulpo “piensa por todas partes”, pero sin duda no

sino que se mueven en todos los niveles (desde el dirigente ejecutivo hasta el jefe de sección) para aprovechar las oportunidades, tapar los intersticios, deshacer, modificar o desviar las reglas, capturar y redefinir lo que posiblemente podría escapar-se. Y somos incitados cada vez que consideramos que lo más urgente es denunciar a los “traidores”, o a los ingenuos que aún creen lo que nosotros hemos excluido teóricamente; somos incitados cuando pensamos que el diagnóstico teórico tiene el poder de reunir y convencer, y que son sólo algunos obstáculos, que se deben descartar, los que impiden la manifestación.

Decir que el capitalismo es “hechicero” es tratar de suscitar un “cambio de problema”, de pensar no a partir de razones teóricas que deberían afinarse, sino a partir de un cuestionamiento, aquel de su influencia. Cuestionamiento que podría ser técnico, en el sentido en que la hechicería es técnica, contra toda posibilidad de psicologización (servidumbre voluntaria, etc.). Tal cambio de problema tiene que ver con la “certeza de lo relativo”, en el sentido de Deleuze: no una certeza que sería únicamente relativa a una situación –como si la situación tuviera una identidad estable capaz de determinar lo que sería verdadero (de este lado de los Pirineos) –, sino la certeza que se produce cuando se le ha dado a la situación el poder de obligar a pensar, a dudar, a resistir a las generalidades. Siempre me ha impresionado la libertad con la cual los científicos, que han inventado el sentido moderno del término “teoría”, hacen y deshacen sus propias teorías. Y he llegado a pensar que, sin saberlo ni reconocerlo, los miembros de aquellas comunidades científicas ponen de manifiesto eso que probablemente quiere decir “organizar sus fuerzas propias como fuerzas sociales”. Las “verdades” que esos científicos producen tienen la relatividad de esa organización, pero esta no puede ser descrita en términos generales, sean sociológicos, epistemológicos o culturales. Esa organización vuelve imposible cualquier nostalgia con respecto a una verdad que la trascendería, pues ella reúne investigadores que tienen que vérselas con lo que los hace pensar y dudar. El término “social” pierde aquí toda generalidad; parafraseando a Spinoza: no sabemos de lo que una “sociedad”, cualquier sociedad, es capaz, y de lo que ella puede hacer capaces a aquellos y aquellas que la componen. Es una cuestión de aprendizaje, no de teoría.

La pregunta planteada por un sistema hechicero, “¿cuándo somos incitados?”, no es un asunto de culpabilidad, de sentimiento de indignación, de afectos tristes. Creemos que ella designa una vulnerabilidad que comunica con el imperio del progreso. Puesto que –salvo si se hace una regresión– ya no se puede “creer en la brujería”, sería inútil aprender cómo podría alguien protegerse. En cambio, para los/as activistas no violentos/as una de las apuestas técnicas del *empowerment*

tiene una experiencia deliberada... De este modo, podrían haber “flujos reorganizadores en movimiento”, algo frente a lo cual dijimos, en el libro *La hechicería capitalista*, que su producción excede las posibilidades de una inteligencia planificadora.

consiste justamente en definir el modo en que se logra tal aprendizaje. Más precisamente, lo que los/as ha hecho capaces de dudar y pensar –certeza de lo relativo– ha sido esa pregunta “¿cómo protegerse?”, no de quienes deberían afrontar, sino de lo que los/as volvería a sí mismos/as vulnerables durante el enfrentamiento. Y lo que ellos/ellas han aprendido puede parecer artificial, incluso ridículo cuando se trata de brujas neo-paganas que se definen como productoras de rituales. Pero esos rituales son pragmáticos, en ellos las fuerzas propias de los/as participantes se organizan para producirse como “fuerzas sociales”, con la particularidad de que –a diferencia de los científicos– quienes participan saben reconocer y honrar lo que requiere esa organización.

La Diosa que evocan y convocan esos rituales tiene la certeza de lo relativo, la certeza de un proceso que no tiene nada de religioso, pues la apuesta de ese proceso, se triunfe o se fracase, consiste en que quienes lo experimentan lleguen a ser capaces de estar obligados a pensar por y para la situación en la que deberán enfrentarse con lo que, al modo de un pulpo, sabe sacar provecho de toda vulnerabilidad, de toda generalidad. Se trata, por ejemplo, de afrontar no solamente la violencia policial cuando hay cumbres mundiales, sino de resistir a los que, entre los altermundialistas, acusan a los Black Blocks (“Bloques negros”) de suscitar esa violencia, y de crear las palabras y maneras de proceder que afirman: “necesitamos de ellos o de gente como ellos. En nuestro movimiento, hay que dejarle espacio a la rabia, la impaciencia, el fervor militante, a una actitud que proclama: «somos pillos, perros rabiosos y vamos a demoler este sistema»” Starhawk, 2004: 99).

En cuanto a las razones teóricas, ellas no protegen, ellas fabrican, se quiera o no, misioneros ilusionados con la movilización que las confirmarían. Y la movilización, como modo de organización de las fuerzas propias en fuerzas sociales, es precisamente aquello frente lo cual se trata de pensar. No es casualidad que el cuestionamiento de ese modo de organización pueda estar asociado con los movimientos feministas, con su invención de los grupos donde se trataba de producir el proceso que vuelve capaz de pensar y decir, concretamente, para cada una –con las otras, por las otras y gracias a las otras– cómo “lo personal es político” y donde ha comenzado el aprendizaje de las técnicas de *empowerment*. La movilización militante tradicional –quizá no es necesario decirlo– es de origen militar, y a quienes están comprometidos, ella les demanda tener la “virilidad” de sustraerse de lo personal en nombre la causa que moviliza; es decir, sacrificar el presente, las prácticas que podrían producir lo indisoluble de la emancipación y la lucha, en nombre de un porvenir que sería aquel de la emancipación general del género humano. Un porvenir más o menos tan abstracto como el paraíso de los cristianos.

Sin embargo, evidentemente no basta con proclamar que “por supuesto, nosotros no sabemos”, con afirmar que las razones teóricas han perdido su poder de movilizar y que a partir de ahora son flexibles y abiertas, etc. Me sorprendió mucho que, tanto en el sitio Web donde se pusieron en línea y se sometieron a discusión

algunas versiones preliminares de *La hechicería capitalista*, como posteriormente, las discusiones más enérgicas hayan sido suscitadas por nuestra crítica a la “teoría”, y que reiteradamente haya sido identificada como un rechazo del pensamiento, como una reacción “anti-intelectualista”. Nos propusieron versiones sofisticadas, dialécticas, de las relaciones entre teoría y práctica, para demostrar que la teoría, por definición, no tenía que “destruir la práctica”. Resulta, entonces, que la práctica, en sus diferentes versiones, permanecería ciega, como diría Kant, si ella no estuviese en una relación (dialéctica) con una teoría.⁹ La noción misma de teoría –en la medida en que se opone a algo, en que dice la necesidad que ese algo tendría, y que sólo la teoría podría aportarle– no se identifica, en lo más mínimo, con el pensamiento. He llegado a preguntarme si en esto no habría un punto neurálgico, relacionado con lo que Deleuze llamaba “la imagen del pensamiento”.¹⁰

En lo que a mí respecta, afirmaré que los grupos que experimentan los procesos mediante los cuales las fuerzas propias de las personas son reconocidas y organizadas como “fuerzas sociales”, ya no tienen necesidad de teoría –en el sentido de un punto de vista más general que les permitiese situar su acción–, como los matemáticos, por ejemplo. No hay teoría de las matemáticas, se hace matemática o no se hace, se está obligado a pensar a través de las cuestiones matemáticas, o no se está obligado. En este sentido, tampoco hay teoría filosófica.¹¹ Y las teorías en física no son a propósito de la física, es el nombre dado a lo que sólo existe en el mano a mano con las posibilidades de llevarse a cabo.¹² Claro que en ninguno de esos casos habría una tristeza del pensamiento –tristeza de un “nosotros no sabemos”

9 Aquí es necesario nuevamente hacer el paralelo con el psicoanálisis de hoy, pues son numerosos los psicoanalistas que protestan y que no quieren atribuirle autoridad “científica” a la teoría freudiana, aunque la tengan aún como guía y salvaguardia.

10 Con la expresión “la imagen del pensamiento”, Deleuze se refiere a lo que hace visible y enunciable aquello por lo cual es afectado el pensamiento en un momento determinado; para él, el pensamiento nunca piensa por sí mismo, sino que se produce a partir de un campo de posibilidades que surgen en un momento dado. N.T.

11 La extensión que ha tomado actualmente la denominación de “teoría” (género, queer, feminista, cyborg, cultural, etc.) no es insignificante. El asesinato de la filosofía en el mundo anglosajón puede explicar, ciertamente, el horror que a veces he provocado al insistir en el hecho de que no soy “theorist” (teórica), sino “philosopher” (filósofa); sin embargo, había algo más: yo rechazaba ese término porque me molestaba. El uso del término “theorist” tiene que ver con una solución que acallaría o atenuaría una cuestión que no ha sido desarrollada. Decirse filósofa es “presentarse”, exponerse a rendirle cuentas a una tradición a la que se afirma pertenecer. ¿Cómo “se presenta”, en su divergencia particular, una teórica?

12 Es lo que muy bien mostró Thomas Kuhn: sólo los autodidactas piensan que se pueden “estudiar las teorías” como tales; quien se convierte en físico pasa por los ejercicios en los que los enunciados teóricos toman su sentido cuando tienen que vérselas con las situaciones que les confieren su significado. En física no hay oposición entre “teoría” y “práctica”, más bien operaciones que, sin jerarquizar, toman el relevo entre prácticas con distintas tensiones.

que se identificaría con una derrota del pensamiento, con el adiós a un disfrute del pensamiento—. Ni los matemáticos, ni los filósofos, ni los físicos necesitan una “teoría de su práctica” porque simplemente no hay lugar asignable a ese término, no hay posición “desprendida” que “reflexionaría”, que identificaría lo que debe “encuadrar” (“corresponder con”) su práctica. Y ello por la simple razón de que el pensamiento no es “desprendible” de lo que hace pensar: el pensamiento sólo existe ligado a, comprometido con, suscitado por lo que hace pensar. Como decía Deleuze, una idea sólo existe en tanto está comprometida con una materia que siempre es una materia singular. Se tiene una idea en matemática, en literatura, o en cualquier otro campo donde es un asunto de creación. Nunca se tiene una idea para buscar el campo donde aplicarla.

Los grupos que utilizan las técnicas de *empowerment* practican algo que podría ser comprendido como “tener una idea en política”, es decir, experimentar los procedimientos —aquello que puede intentarse en tal o cual situación— que dan a esa idea el poder de participar en la producción de “fuerzas sociales”, los procedimientos que permiten que la idea política no domine a las personas como “fuerza política”, ordenándoles pasar a una conceptualización (o ideologización) que vendría a duplicar la noción de teoría. Correlativamente, lo que los grupos producen, lo que hace a sus miembros capaces de producir, posee eso que a veces consideramos como la capacidad de una teoría: el poder de relacionar, de crear una unidad en lo diverso. Pero esa unidad es indisociable de la producción y de la organización de las fuerzas sociales, y podría parecerse al célebre rizoma deleuze-guattariano. Pues lo que se produce no es diferente de lo que se ha aprendido y que las prácticas de *empowerment* han permitido reconocer como tales. Eso es lo que en *La hechicería del capitalismo* hemos denominado “recetas”; y como las teorías de los físicos, ellas sólo adquieren significado al ser experimentadas, modificadas, transformadas por quienes las reciben, difundiéndolas, relevándolas.¹³

La receta es pragmática, en el sentido en que ella se evalúa de acuerdo a sus efectos, a lo que ella vuelve posible, pero ella no exige renunciar al sentido “estrechamente pragmático” de “si quieres lograr esto, haz esto”. Si fuese el caso, sería necesario contar con el poder de determinar, entre los efectos de la receta, aquello a lo cual habría que renunciar, y entonces se convertiría en... una teoría; es decir, lo que tiene el poder de diferenciar entre los aspectos de una situación que deben ser tomados en cuenta y los que serán juzgados como anécdotas. En lo que respecta a

13 Es así que, mucho antes de que la Web haya implicado la tarea, proliferaron los LETS [*Local Exchange Trading Systems*; en español, este término se ha traducido de diferentes modos: sistema de cambio local, sistema monetario local, sistema de intercambio local, sistema de intercambio comercial o sistema de intercambio comunitario]: quien se interesaba en ellos, recibía un verdadero libro de fórmulas, cada aspecto del funcionamiento era explicado con base en las experiencias concretas que habían llevado a considerarlo como algo importante.

la receta, ella puede apelar a lo que todo pensamiento teórico rechazaría. Para las brujas neo-paganas, invocar a la Diosa tiene que ver con la receta, en el sentido en que empleo el término. Incluso podría llegar a decirse que la ética, en el sentido de Spinoza, es una “receta” para la felicidad. Aquello a lo que la receta propone renunciar es “solamente” la remisión a una trascendencia que libera y sustrae, que permite juzgar, en nombre de algo más general, lo que, de algún modo, se arriesga y permite experimentar y aprender. Desde que haya una receta, existe, por supuesto, una abstracción; pero ella es de un orden completamente diferente, pues en este caso la abstracción misma sólo tiene valor si se pone a prueba a través de la experimentación que ella permite agenciar. Los procedimientos de *empowerment* son “correctos” sólo si, a través de grupos, activan el devenir-capaz (devenir-posible), no sólo de aprender, sino también de enseñar lo que se ha aprendido y podría interesarle a otros/as. Esos procedimientos tienen la certeza de lo relativo.

Pasar de la teoría a la receta es ciertamente una prueba, porque ello nos “desmoderniza”. La receta es probablemente tan antigua como los humanos, una respuesta a una pregunta siempre concreta: “¿cómo lo haces?”, y no “da las razones que justifican el modo en que haces lo que haces”. Pero, en todo caso, es una propuesta con una firma. Le corresponde a una niña del Sócrates de Platón –aquel que en el Gorgias oponía polémicamente las recetas de los cocineros al arte del médico, quien debía remontarse hasta los principios– decir que en ello, quizá, se origina nuestra terrible vulnerabilidad respecto a la idea de que el progreso se paga normalmente con la destrucción y la descalificación. Y le corresponde a una mujer recordar el gran miedo de los saberes dominantes frente a las oscuras recetas... de hechiceras.

Referencias bibliográficas

- Boltanski, Luc y Chiapello, Ève (1999). *Le Nouvel Esprit du capitalisme*. Gallimard, Paris.
- Marx, Karl (1982). “Argent, État et prolétariat”. En: *Philosophie*, Pléiade, tomo III, Gallimard.
- Starhawk (2004), “Après Gênes: poser les bonnes questions”. En: *Parcours d'une altermondialiste*. Les Empêcheurs de penser en rond,
- Pignarre, Philippe y Stengers, Isabelle (2005). *La Sorcellerie Capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. La Découverte, Paris.
- #2Referencias electrónicas
- Stengers, Isabelle (2005). “Pragmatiques et forces sociales”. En: *Multitudes*, vol. 4, N.º 23, pp. 115-124. [En línea:] <http://www.multitudes.net/Pragmatiques-et-forces-sociales/>.