

Ante un mundo perdido. La teoría cosmopolítica de Étienne Tassin

Facing a Lost World.

The Cosmopolitics Theory of Étienne Tassin

Lucas Martín

Universidad Nacional de Mar del Plata.

CONICET.

Correo electrónico: lucasgmartin2006@gmail.com

Resumen: *El propósito de este artículo es ofrecer una reconstrucción interpretada de la principal empresa teórico-política de Étienne Tassin (1958-2018), su teoría de la cosmopolítica, como una filosofía política del presente. Para ello, analizamos sus principales producciones y las intervenciones públicas que realizó en los últimos años en torno de la crítica situación de los migrantes en la zona de Pas-de-Calais en Francia. Nuestro argumento seguirá tres pasos: en primer lugar, restituiremos el diagnóstico de época que realiza el autor ("Analítica del acosmismo"); luego, expondremos el desarrollo teórico que ofrece como respuesta al diagnóstico ("Tipología del cosmopolitismo"); y, finalmente, propondremos echar luz acerca del horizonte de acción hacia el cual proyecta su filosofía política del presente ("Un filósofo en la jungla: la paradoja de Étienne Tassin").*

Palabras clave: Étienne Tassin, cosmopolitismo, acosmismo.

Abstract: *The aim of this article is to offer an interpreted reconstruction of the main political-theoretical undertaking of Étienne Tassin (1958-2018), his theory of cosmopolitics, as a political philosophy of the present. For this, we shall analyze his main productions as well as the public interventions he has upheld in recent years on the critical situation of migrants in Pas-de-Calais, France. Our argument will follow three steps: first, we will restore the author's diagnosis of our age ("Analytic of wordlessness"); second, we will expose the theoretical development he offers as a response to that diagnosis ("Typology of cosmopolitism"); and third, we will intend to shed light on the horizon of action towards which he projected his political philosophy of the present ("A philosopher in the jungle: Étienne Tassin's paradox").*

Keywords: Étienne Tassin, Cosmopolitism, Worldlessness.

Anacronismo e Irrupción, Vol. 8, N° 15
(Noviembre 2018 a Mayo 2019):199-226

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 25/09/2018
Fecha de Aceptación: 12/11/2018
ISSN: 2250-4982

A la memoria de Étienne Tassin

“El tesoro de la acción política –su capacidad de instaurar un mundo humano en tanto común– parece haberse perdido para siempre.”
(Tassin, 1999 : 32)

“El tesoro de las revoluciones no sólo podía estar perdido. Es a ese precio que es tesoro”
(Tassin, 2012: 155)

“Sepamos ver y escuchar en nuestras fronteras a los inventores de mundos. Y sepamos actuar con ellos, no contra ellos. Que una política para el presente por fin comienza...”
(Tassin, 2017, s/n)

1. Introducción

Étienne Tassin (1955-1918) desarrolló una obra de filosofía política prolífica desde una perspectiva fenomenológica siempre atenta a la experiencia histórica, en particular, al presente político. El mundo (el cosmos), la pérdida y la política (la acción) fueron acaso sus preocupaciones principales. Indagó en ellas inspirado en filósofos que elaboraron una fenomenología atenta a los acontecimientos históricos, en primer lugar, por cierto, Hannah Arendt, pero también Jan Patočka y Maurice Merleau-Ponty, para mencionar los de mayor relevancia en sus textos. A su vez, sus preocupaciones e inspiraciones fueron puestas permanentemente a prueba ante la experiencia de las realidades más diversas, sea en Francia y en Europa, sea en las geografías más lejanas como Japón, Haití y Argentina¹.

¹Por ejemplo, su intervención titulada "Fukushima is Now: Twelve Proposals for Political Philosophy of an Ecological Crisis" en la Conferencia "A philosophy of post-Fukushima" realizada en la Universidad de Toyo, Japón, el 22 de septiembre de 2012; sobre Haití y Argentina, puede consultarse el capítulo "Dire la violence : de la dictature à la démocratie", redactado originalmente para su conferencia en un

El propósito de estas páginas es ofrecer una reconstrucción interpretada del modo en que se halla presente en su obra una de sus preocupaciones más persistentes –la del acosmismo y la respuesta cosmopolítica– poniendo énfasis en la impronta política de sus argumentos. Esto supone, a nuestro entender, una tarea doble: de un lado, restituir analíticamente su fenomenología del acosmismo y su propuesta de cosmopolitismo y, de otro lado, dar cuenta del modo en que el presente político imbuía su interrogación teórica. Esa doble vía nos permitirá recuperar, tal es nuestra apuesta, la empresa que guió el pensamiento de Étienne Tassin, según él mismo lo expresara en varias ocasiones: la elaboración de una filosofía política del presente (Tassin, 2012b: 209; Tassin, 1999: 35, 264, 266-270).

La filosofía política del presente de Tassin es, en consecuencia y como veremos en las páginas que siguen, una filosofía de la cosmopolítica contemporánea. ¿Qué es la cosmopolítica para el autor? Es el nombre que ha de tener la política en nuestro tiempo. Puesto de manera general e introductoria, la cosmopolítica es el nombre de la política posible y deseable *en* el mundo actual, es decir, es la respuesta a la vez teórico-política y práctica al acosmismo como dato de nuestra realidad política hoy. En pocas palabras: frente al acosmismo reinante, la cosmopolítica es el nombre de la política en el presente. Y dicho de otro modo: la cosmopolítica es el modo en que Tassin, como antes Arendt, desarrolla una filosofía política desde el “punto de vista de nuestro más recientes temores y experiencias” (Arendt, 1996: 18), esto es, insistimos, una filosofía política del presente.

Lectores de Étienne Tassin, fácilmente podríamos esbozar un recorrido argumental que explicita la intención del título de este artículo a partir de los títulos de los tres libros que Tassin publicara bajo su exclusiva autoría: *El tesoro perdido*. Hannah Arendt, *la inteligencia de la acción política*, de 1999; *Un mundo común*.

coloquio sobre dictadura y democracia en Puerto Príncipe en junio de 2014 (Tassin 2016); y sobre las revueltas que con el nombre de la “primavera árabe” estallaron en el Norte de África para luego extenderse en otras partes del mundo, pueden verse los análisis contenidos en *Le maléfice de la vie a plusieurs* (Tassin 2012, 159-176).

Para una cosmo-política de los conflictos, de 2003; y *El maleficio de la vida plural*, de 2012; configuran un camino intelectual que parecería ir del diagnóstico de la pérdida (la de un mundo y la del tesoro de la acción política) a la apuesta cosmopolítica por un mundo común activo en sus conflictos y, de allí, luego, hacia la comprensión de la tensión entre el diagnóstico y la apuesta, tensión propia del maleficio de la vida plural que nos indica que no solo actuar en un “mundo acósmico” significa abrazar una cosmopolítica sino que, a la vez, toda cosmopolítica que merezca ese nombre solo puede realizarse en su encuentro con lo acósmico, con lo in-mundo. Puesto esto último en los términos de *Le maléfice de la vie à plusieurs*: la tensión propia de una victoria en la derrota o, también, para remedar el hábito de Tassin en el recurso a las paradojas, la paradoja de una acción que siempre comienza porque la pérdida, la derrota, es inexorable, o mejor, porque el tesoro de la acción se conserva mejor en la derrota que en la victoria (Tassin, 2012: 9-26, 51-78).

Es ese un recorrido posible. Sin embargo, como nos proponemos mostrar en las páginas siguientes, el tópico de la cosmopolítica, así como el problema del acosmismo y la tensión entre la acción y el mundo (el cosmos), están desde el inicio en su filosofía, ocupan buena parte de su obra (sin duda sus tres libros) y no será abandonado nunca. El mundo, o el cosmos, la pérdida y la política, son acaso, como sugerimos antes, las palabras clave que podrían señalar el conjunto de su obra.

Para ofrecer una comprensión de esta idea de cosmopolítica que recorre la obra de Étienne Tassin por al menos veinte años, es decir, desde su tesis sobre Arendt (luego publicada en libro) hasta sus más recientes intervenciones públicas en torno al drama de los migrantes exiliados en Pas-de-Calais, propongo seguir un camino en tres partes que nos permitirá acometer la doble tarea de restituir su fenomenología y, a la vez, dar cuenta de la impronta de la realidad política en su obra: en primer lugar, el diagnóstico de época en que se basa (“Analítica del acosmismo”); luego, el desarrollo teórico de la respuesta (“Tipología del

cosmopolitismo”); y, finalmente, el horizonte de acción hacia el cual lo proyecta su filosofía política del presente (“Un filósofo en la jungla: la paradoja de Étienne”)².

2. Analítica del acosmismo

Veamos entonces en primer lugar qué designa el acosmismo. Es el término que Tassin utiliza para traducir la expresión “worldlessness”, que en castellano ha sido traducida como “no-mundaneidad” y en francés ha tenido diferentes formulaciones³. Acosmismo, entonces, define la “pérdida” o la “alienación del mundo”, la negación y la destrucción del mundo y, por tanto, el reverso de la condición humana (Tassin, 1999: 27-28, 186-187, 248-251; Tassin, 2003, 146 y ss.; Tassin, 2003b). Más precisamente, es “ese movimiento de destrucción del mundo que manifiesta una recusación del carácter mundano de la existencia humana” (Tassin, 2003: 17).

Tassin desarrolla analíticamente el concepto para clarificar sus distintas dimensiones o niveles. Distingue así cuatro dimensiones del fenómeno: el acosmismo existencial, el acosmismo epocal, el acosmismo totalitario y el acosmismo económico.

El acosmismo existencial es propiamente político y se refiere a los efectos sobre el mundo de la ilimitación, la irreversibilidad y la imprevisibilidad de la

²El orden analítico de mi exposición seguirá, si se quiere, el *método Tassin*. Esto significa que nuestra lectura pretenderá ser esotérica y que, en ese sentido, recurriremos a algunas de las técnicas expositivas del autor, principalmente, el recurso a las paradojas, la sistematización analítica (en muchos casos tripartita) o el recurso a la etimología no como signo de erudición filológica sino en vistas de clarificar experiencias histórico-políticas.

³Por ejemplo, en la traducción del inglés al francés de *The Human Condition* realizada por Georges Fradier, el vocablo “worldlessness” puede aparecer como “éloignement du monde” (distanciamiento del mundo), “refus du monde” (rechazo o negación del mundo), “absence-du-monde” (ausencia de mundo) y “hors-du-monde” (fuera del mundo). Las dos últimas traducciones acaso sean las más ajustadas en la citada edición de *La condition de l’homme moderne*; allí también, “wordless” es traducida como “étrangère-au-monde”, que permite asir gran parte de la densidad teórica del concepto, al menos tal como lo desarrolla Tassin (Arendt, 1983: 93, 119, 163, 167).

acción humana. La acción comienza nuevos procesos cuyas consecuencias no están en manos de los actores que la inician. Por eso es an-árquica y puede destruir el mismo mundo que contribuye a generar (Tassin, 2003: 17, 147-148; Tassin, 1999: 402). Contribuye a generar, decimos, porque es la fabricación (el trabajo, “work”) la actividad que produce los artefactos de un mundo objetivo y durable; pero es por las acciones y discursos de los hombres y mujeres reunidos en una pluralidad que ese mundo cobra una dimensión humana y se convierte en una realidad común y objetiva (Tassin, 1999: 259-263, 283-284, 305-306, 320-326). Pero a la vez que lo genera puede destruirlo porque la doble condición de la pluralidad y la natalidad que caracteriza a la acción humana y define los ya mencionados efectos (ilimitación, irreversibilidad, imprevisibilidad) entran en contradicción con el mundo en tanto lugar de pertenencia y condición específica de la fabricación⁴. Es por lo tanto un dato de la propia condición humana -y por ello es “existencial”- que la política, y también la cosmopolítica, presenten una paradoja: la de una acción que tiene al mundo común como condición y horizonte a la vez que puede conmover su estabilidad hasta destruirlo en virtud de su doble condición específica: la pluralidad y la natalidad (Tassin, 2003: 160-161, 154; Tassin, 1999: 402-403, 418-423).

El acosmismo epocal, a su turno, se refiere al poder ilimitado que adquieren las capacidades tecnocientíficas -la “tecnopoiética”- en la sociedad moderna en virtud de haber sido contaminadas por las características de la acción. Potenciada por la capacidad de dar comienzo a procesos ilimitados, imprevisibles e irreversibles, la ciencia moderna puede cambiar artificialmente las condiciones de la vida humana tal como las hemos conocido y dado por descontadas hasta una época muy reciente (Tassin, 2003: 148-150; 1999: 320-321, 424-428).

⁴“Por definición, nada en ella [en la acción] viene a fijarla: ella constituye por sí misma una posible amenaza para el mundo” (Tassin, 1999: 322).

En una glosa detallada de *La condición humana*, Tassin describe la doble alienación del mundo producto de los acontecimientos que jalonaron la época moderna y que llevó, de un lado, al retiro del hombre de su pertenencia mundana hacia un yo cartesiano y, del otro, a un distanciamiento respecto de una Tierra que en adelante podría ser conocida y apropiada en su totalidad desde un punto de vista universal. Sobre esa base se erige una concepción constructivista de la ciencia que, a su turno, sufre las consecuencias también epocales de una absorción del trabajo en la labor y de la ya mencionada contaminación del trabajo por la acción, que se suman a la tradicional sustitución de la acción por la fabricación en la consideración de las actividades humanas. Esto conduce a un obrar o fabricar mundano que logra convertir en objeto de artificio todo lo que existe, todo lo que pudo alguna vez ser considerado “natural” y que, tomado por la lógica cíclica y reproductiva de la labor, ve consumirse todo lo que produce. Dicho brevemente: estamos frente a una ciencia entendida como artificio potenciado por la acción pero absorbido en la lógica del proceso vital de la especie humana (Tassin, 1999: 199, 225-226, 248-254)

De manera que el artificio, que era la actividad humana que podía ofrecer los productos más estables realizados por los hombres, instaurando un mundo durable en el que vivir, puede volverse contra ese mundo y destruirlo (Tassin 2003: 148-150).

El acosmismo totalitario, que Tassin desprende del epocal como una “figura del acosmismo tecnopoiético”, es la cristalización de los elementos de la modernidad en un acontecimiento y consiste en la aplicación pseudo-científica, en el mundo humano, de unas supuestas leyes de la Naturaleza o la Historia con la pretensión de fabricar en su totalidad una sociedad y forjar un hombre nuevo (Tassin, 2003: 150). En lo que fue su manifestación más acabada y aberrante, y más analizada por Arendt, los campos de concentración del nazismo pretendieron realizar la “«fabricación» artificial de una naturaleza inexistente” (Tassin, 1999: 164), es decir, se pretendió con ellos reducir artificialmente a los

hombres a una especie animal (siendo “especie humana” un oxímoron)⁵, dotar al hombre de una naturaleza *específica* de manera de dominar plenamente sus reacciones para que se orientasen según la supervivencia de la especie (Tassin, 1999: 164-168). De allí que, en su figuración totalitaria, el acosmismo, afirma Tassin, pueda ser designado como mal radical, no porque hunda sus raíces en algo propio de lo humano, sino porque, paradójicamente, carece de raíces en la experiencia humana, que es experiencia mundana (Tassin, 1999: 190). Es “la puesta en obra contrafáctica de la destrucción del mundo”, escribe Tassin, “obra que escapa a todo orden de la razón” (1999: 190).

Conviene ofrecer un argumento acerca de por qué el acosmismo totalitario debe ser analizado separadamente del acosmismo epocal pese a ser un desprendimiento de éste, una cristalización de elementos epocales. Creo que pueden esgrimirse al menos tres razones⁶.

La primera, porque, desde el punto de vista teórico y también desde el histórico, el acosmismo total depende tanto del acosmismo epocal como ambos dependen a su vez del acosmismo existencial. En efecto, debe ponerse de relieve que los dos acosmosmos históricos están ligados a la ilimitación de la capacidad humana de actuar -que puede destruir el mundo- que define al acosmismo existencial. Es decir, existe entre los distintos acosmosmos una relación intrínseca que no impide la separación analítica. Dicho de otro modo, estamos ante un análisis y no ante una tipología.

⁵En una glosa a nuestro entender impecable, Tassin describe el fondo de la tesis de Arendt sobre la “condición” humana sirviéndose una vez más de una paradoja: “Paradoja de una naturaleza humana cuya esencia es de no estar en armonía con la naturaleza, de no ser una especie entre otras.” (Tassin, 1999: 154) Y luego: “La especie humana no existe: sólo existen especies animales. No hay nada *específicamente* humano. La naturaleza humana no existe (...). Sólo existen condiciones...” (Tassin, 1999: 155; ver también 141-141).

⁶Puede entenderse que, del mismo modo que Arendt encuentra, cristalizados en el totalitarismo, elementos previamente existentes en la época moderna, Tassin también, de manera coherente, haya supeditado este tipo de acosmismo total al acosmismo moderno (epocal). Y en muchos momentos, Tassin parece -sin dudas, en línea con el análisis de Arendt- traspolar los análisis entre uno y otro acosmismo. También es cierto que los ha analizado separadamente (respectivamente, en los capítulos III y IV de *Le Trésor Perdu*).

La segunda razón, la encontramos explicitada por el propio Tassin, quien pone en relación cada uno de los acosmismos con una de las condiciones humanas: “Si el acosmismo existencial concierne a la acción y el acosmismo epocal concierne al trabajo, el totalitarismo ha engendrado un acosmismo que concierne a la condición de la labor: la vida” (Tassin, 2003: 151)⁷

La tercera y última razón es que, si bien puede afirmarse que el totalitarismo cristaliza elementos ya existentes en la moderna sociedad, tal afirmación es posible en virtud de la luz que el propio acontecimiento totalitario como tal echa sobre su propia época. Por lo tanto, es su singularidad la que permite la comprensión histórica en primer lugar pero también es ella misma la que impide reducir el acontecimiento a su contexto (al cual ilumina).

De manera que, si no ceñimos a la lectura que Tassin hace de Arendt y a su propia argumentación sobre el acosmismo, debemos tratar de manera separada al acosmismo total o totalitario y al epocal sin ignorar la relación entre ambos. Para decirlo con el propio Tassin: “La época moderna no debe ser reducida a la experiencia del totalitarismo..” (1999: 195).

Finalmente, el acosmismo económico designa la “hegemonía planetaria del capitalismo” (Tassin, 2003: 152), la “omnipotencia de la economía” en las sociedades liberales posttotalitarias y su denominación más precisa es la de “globalización planetaria del mercado” (Tassin, 2012b: 207, 212). Tassin realizará un primer esbozo de esta figura del acosmismo en el capítulo IV de *Le trésor perdu*, en su análisis del modo en que Arendt reflexiona sobre la alienación moderna del mundo. Ese esbozo será retomado en desarrollos ulteriores, en

⁷En el mismo sentido, puede decirse que si bien Tassin encuentra “una misma intención de dominación total de lo humano” tanto en el acosmismo tecnocientífico como en el acosmismo tecnopoiético totalitario, también es cierto que señala que, el primero, a diferencia del segundo, no emprende la dominación como proyecto político sino que se justifica en términos de un avance de la verdad y la ciencia independiente de la política (2003, 151): “Es presentándose como una política que el totalitarismo devastaba el mundo aplicándole una dominación tecnopoiética. Es negándose a someterse a las condiciones de la política que el acosmismo tecnocientífico despliega sus efectos devastadores. El primero responde a una sustitución del actuar por el hacer, el segundo, a una contaminación del hacer por parte del actuar” (Tassin, 2003: 151-152).

particular, la centralidad de la “fuerza acósmica del *process of life* a la cual el mundo no podría resistirse” (2003: 153), la alienación del mundo propia del capitalismo y el predominio del “*animal laborans*”, rasgos que remiten al acosmismo epocal y que permiten comprender que la globalización de las últimas décadas es una expresión contemporánea de éste y que comparte también elementos con el totalitarismo, sin confundirse con ellos (Tassin 2012b; 2003: 152-155).

La especificidad de la globalización económica radica en el modo en que hace del mundo una unidad vital al agrupar a todo el planeta, todos sus pueblos, culturas y sociedades, en un único mundo común movido por la ley del consumo y la ganancia y, como consecuencia, destruye al mundo, lo vuelve invivible, in-mundo. Ni *un* mundo, afirma Tassin, así concebido, único y homogéneo, puede ser considerado mundo una vez perdida la pluralidad, ni el devorador *proceso de la vida* puede producir o preservar un mundo, al que convierte en objeto de consumo (Tassin, 2012b: 207 y ss). En este sentido, en virtud de su carácter hegemónico, la globalización económica conlleva una amenaza de destrucción en tres planos, relativos a las tres condiciones humanas: amenaza la vida planetaria o la ecología (condición de la vida);⁸ amenaza las culturas, o los patrimonios de las sociedades en su diferencia (condición de la mundaneidad); y amenaza la convivencia en libertad igualitaria de las pluralidades (condición de la pluralidad/natalidad) (Tassin, 2012b: 211-216; 2003: 231-233).

Asimismo, la globalización económica produce una forma nueva, paradójica y extrema de exclusión: “una inclusividad sin resto por medio de la

⁸En el mismo sentido, puede decirse que si bien Tassin encuentra “una misma intención de dominación total de lo humano” tanto en el acosmismo tecnocientífico como en el acosmismo tecnopoiético totalitario, también es cierto que señala que, el primero, a diferencia del segundo, no emprende la dominación como proyecto político sino que se justifica en términos de un avance de la verdad y la ciencia independiente de la política (2003: 151): “Es presentándose como una política que el totalitarismo devastaba el mundo aplicándole una dominación tecnopoiética. Es negándose a someterse a las condiciones de la política que el acosmismo tecnocientífico despliega sus efectos devastadores. El primero responde a una sustitución del actuar por el hacer, el segundo, a una contaminación del hacer por parte del actuar” (Tassin, 2003: 151-152).

integración económica de todas las actividades en el circuito de la producción de valor y, por tanto, de todas las poblaciones tomadas como mercados de consumo. Exclusión sin exterioridad que retorna bajo la forma de una exclusión interna”, (2003: 260) de manera que cada vez más individuos experimentan la condición de acosmismo, anteriormente exclusiva del extranjero, en su propio país (Tassin, 2003: 154, 260-264, 278).

Tassin encuentra así una “nueva figura de la dominación” pese a que esta comparta componentes epocales y totalitarios (Tassin, 2012b: 217). Así, pese a su pretensión imperialista y totalizadora, los regímenes totalitarios no dejaban de ser locales, mientras que el acosmismo económico contemporáneo es global o total y no se figura un “otro” sino que invisibiliza la exclusión al producir una inclusión planetaria desde una lógica de mercado. Paralelamente, aun cuando es expresión del acosmismo epocal y, por ello, comparte con éste elementos distintivos, también poner en la escena histórica su propia especificidad, en particular, la homogeneización de las culturas y la destrucción de la ecología.⁹ (Tassin 2012b, 210-219)

En suma, encontraríamos cuatro figuras del acosmismo distinguibles analíticamente. El primer acosmismo es existencial, mientras que los restantes son históricos: uno de ellos describe a toda una época, el siguiente designa a un acontecimiento y el último permite caracterizar el modo en el que el acosmismo se manifiesta en el presente político. En suma, tendríamos un acosmismo existencial, un acosmismo epocal, un acosmismo acontecimental [*événementiel*] y un acosmismo contemporáneo.

⁹Tassin menciona también, en su análisis de la globalización, un doble proceso de domesticación y privatización del mundo (y, por tanto, una pérdida de mundo común) en virtud de la lógica del consumo, y una pérdida de las condiciones para la pluralidad política. Si bien, en términos históricos, estos aspectos cobran una forma específica en el acosmismo de la globalización, también están presentes en el acosmismo epocal y, como consecuencia, nos brindan menos indicios para caracterizar la especificidad del acosmismo económico o la globalización planetaria del mercado.

3. Tipología de los cosmopolitismos

“La acción política”, escribe Étienne Tassin en *Un monde commun*, “tiene al mundo como condición y como horizonte. Tomada en su acepción más elemental, «cosmopolítica» quiere decir entonces: el mundo (cosmos) es el horizonte de la acción (política)” (2003: 145). De allí que haya podido escribir, aun antes de dedicar un libro a ese tema, que “toda política digna de ese nombre es una cosmopolítica” (Tassin, 1999: 430, 552).

Nombre que ha de tener la política en nuestro tiempo acósmico, el objeto privilegiado de una filosofía política del presente, la cosmopolítica, tal como la desarrollara Étienne, es también, como se expresa en las citas anteriores, el nombre de una política que asume el acosmismo estructural, existencial, de la acción y se inscribe en una larga tradición de cosmopolitismo. En dicha tradición, puede reconocerse una vertiente antigua y una moderna. Se trata en suma de tres cosmopolitismos.

El primer cosmopolitismo, antiguo, estoico, nace con el declive de las ciudades como centro de la vida política y, aunque reconoce en los individuos filiaciones comunitarias particulares, piensa la humanidad como una unidad, una *cosmopolis* orgánica a la que pertenecen tanto hombres como dioses. El *oikoumene* desplaza así a la *polis* y el ciudadano, el *polites*, cede su lugar al ciudadano del mundo, el *cosmopolites*, que se desarrolla por fuera de las pertenencias comunitarias en un *politikon systema*, esto es, en una pertenencia a una sociedad mundial que supone la inexistencia de extranjeros (todos son ciudadanos del mundo) y cuyas reglas de convivencia son reglas éticas universales (Tassin, 2003b: 45-47; 2003: 161-164).

El cosmopolitismo moderno, en cambio, marcado por el Renacimiento, el descubrimiento del nuevo mundo, el derecho natural moderno, el espíritu de las

Luces y la formación de los Estados nacionales¹⁰, es concebido como la aceptación de la pertenencia a una comunidad particular que sin embargo reniega de circunscribir el horizonte del mundo a sus fronteras internas. Ello no supondrá considerar al otro como un igual; en cambio, el cosmopolitismo será concebido de acuerdo con el principio de no-clausura de la comunidad sobre sí misma. En este sentido, el segundo tipo de cosmopolitismo asume una actitud de hospitalidad universal en un mundo organizado en comunidades particulares que supone, en contraste con el estoicismo, que solo hay extranjeros (Tassin 2003b, 45-48; Tassin 2003: 161, 164-178). Porque hay fronteras, porque la política se organiza en comunidades particulares, solo hay extranjeros y, en consecuencia, la hospitalidad aparece como principio del cosmopolitismo, en particular como derecho de visita universal. Se es ciudadano del mundo a la par de ser ciudadano de una república, régimen político que traduce políticamente la ley de la Tierra, la pluralidad, en una forma polémica de lo común, en la confrontación de perspectivas, y en base al principio del “derecho a tener derechos” (Tassin, 1999: 554).

En el paso de un cosmopolitismo a otro, se ha producido un cambio de contexto, el cambio propio que se produce en el paso de una época a otra. De este tránsito que va, podría decirse, de un cosmopolitismo universalista a un cosmopolitismo pluriversalista, Tassin extraerá la noción de cosmopolítica:

A este cambio de contexto le corresponde una nueva elaboración del cosmopolitismo. Sugiero interpretarla como *el pasaje de una idea cosmopolita a una idea cosmopolítica*. El mundo no es más una *cosmopolis*, pero la política se despliega dentro de un horizonte de un mundo común: ella pues tiene que ser una “cosmopolítica”. (Tassin, 2003b: 48; cf. 2003: 165)

¹⁰“Así como el mundo estoico forma una única *koinonia*, una *cosmopolis*, el mundo moderno es un campo de batalla donde se enfrentan las potencias fragmentadas y hostiles que darán luego nacimiento a los Estados-nación.” (Tassin 2003b, 47).

Tassin piensa, así, el cosmopolitismo moderno como una cosmopolítica. Pero dará aun un paso más, en un avance necesario correspondiente con la percepción de una nueva época. En efecto, desde que surgiera el cosmopolitismo moderno y encontrara su desarrollo teórico más consistente en su versión kantiana hace más de dos siglos, ha habido una nueva y profunda transformación en el contexto. De allí que Tassin señale la insuficiencia de la cosmopolítica moderna y proponga un cosmopolitismo contemporáneo, una “cosmopolítica de los conflictos”, como reza el subtítulo de *Un monde commun*.

Veamos brevemente en qué consiste en primer lugar este nuevo cambio de contexto.¹¹ Por un lado, las tres condiciones que imaginaba Kant en su filosofía de la historia entendida y orientada en un sentido cosmopolita –siempre según la restitución que de ellas hace Tassin– no parecen encontrar, doscientos años después y abandonada toda fe en la astucia de la Historia, suficiente asidero histórico como para mantener los mismos postulados teóricos. En efecto, la identificación de las repúblicas o las democracias con la paz –primera condición kantiana para el cosmopolitismo– no parece ser del todo conforme a la realidad mundial contemporánea, aun cuando los regímenes autoritarios muestren mayor inclinación a la violencia interna y exterior. La política exterior de Estados Unidos y el modo en que Francia condujo la guerra en Indochina y en Argelia sirven, para nuestro autor, de contraejemplos notables que emparentan a esas repúblicas democráticas con las peores dictaduras del planeta. Por otra parte, los efectos pacíficamente socializadores del comercio internacional, que también aparecía como una virtud involuntaria del mundo moderno y una segunda condición en el camino hacia el cosmopolitismo, parecen desmentidos por las consecuencias en creciente desigualdad producidas por la globalización económica, entre otros efectos destructivos y excluyentes de dicho proceso, tal como fueron descritos en el párrafo anterior. Por fin, la tercera condición kantiana, la confianza en la función reguladora del uso público de la razón,

¹¹Sigo aquí a Tassin (2003: 181-192).

fuertemente anclada en la experiencia de la razón crítica letrada, propia de la opinión pública de fines del siglo XVIII, ha sido en gran parte desplazada por un espacio público virtual y visual no siempre provisto de la razón crítica argumentada (a lo que habría que añadir, por cierto, los efectos perniciosos de una tecnociencia acósmica impulsada por la propia razón).

A estos tres desmentidos históricos de una historia entendida en sentido cosmopolita, se añade, por otro lado, el hecho de que la filosofía de la paz forjada por el cosmopolitismo hace dos siglos no podía conocer la experiencia del nuevo tipo de guerra que conoció el siglo XX y que, cabe agregar, persiste, transformada en algunos aspectos, en lo que va del siglo XXI: la guerra total, como guerra civil mundial, que es llevada adelante contra civiles y en la que el objetivo y el término no es la paz sino la eliminación del otro (Tassin, 2003: 46 y ss., 181-183).

Por esta serie de razones, sugiere Tassin, el cosmopolitismo debe pensarse hoy de una manera nueva¹², como una cosmopolítica contemporánea que ofrezca una respuesta frente a la negación de mundos que supone el nuevo contexto signado por la globalización post-nacional. “Este otro entendimiento del cosmopolitismo que requiere nuestra época”, escribe Tassin en “Exil, hospitalité et... Politique”, “descansa sobre la instauración de un lazo político con el extranjero. No como una decisión ética sino por necesidad lógica e inteligencia política.” (Tassin, 2017: s/n)

¿En qué consiste esta inteligencia política de la cosmopolítica? Para Tassin, supone concebir la cosmopolítica de manera radical como el reconocimiento del derecho de extranjería, un derecho de asilo y un derecho de ciudadanía para todo apátrida que lo solicite, para el otro absoluto. En consecuencia, habrá cosmopolítica en la medida en que se instaure

¹²Ni como “una *cosmopolis* estoica (políticamente imperial)” ni como “una ‘constitución civil perfecta’ que pondría fin a la guerra (pues no es posible una *koinonía cosmopolitike*, pues el horizonte moderno del mundo es conflictivo, polémico, agonístico, violento)”, y por supuesto tampoco un cosmopolitismo basado en el “atomismo liberal moderno, porque éste “descuida la consideración de un mundo común como su condición y su problema, como su razón de ser” (Tassin 2003b, 56; 2003, 176).

un mundo en común, un mundo hospitalario, un mundo abierto al extranjero. El cosmopolitismo sería menos el proyecto de una comunidad política universal, incluso bajo la forma del común reconocimiento de un derecho cosmopolítico, que la orientación mundana de una política que rechaza la propagación de odios. En el seno de cada espacio público instituido por comunidades políticas diferentes se decidirá la perspectiva cosmopolítica, en la manera en que se acoja al extranjero y en la manera de reconocerle, como a cualquier otro, una misma pertenencia al mundo, un mismo derecho a singularizarse. El mundo común es la comunidad de singularidades plurales. (Tassin 2003b, 57; cf. 2003: 177)

En esta “inteligencia política” que Tassin propone de la cosmopolítica contemporánea como respuesta al acosmismo de hoy, dos son las coordenadas distintivas que debemos detenernos a desarrollar: una hospitalidad radical y la centralidad del extranjero.

¿Cómo concibe Tassin la hospitalidad? A partir de una lectura de Jacques Derrida, Tassin piensa una hospitalidad radicalizada y paradójica. Radicalizada porque consiste en recibir a aquel o aquella de quien no tenemos información ni familiaridad alguna y sin solicitar nada a cambio, ni pretender un pacto alguno, tampoco la integración. Paradójica, porque una hospitalidad tal no podría ser fijada en un derecho hospitalario, que sería desafiado cada vez por un nuevo huésped excepcional, fuera de la ley, que tendría un privilegio desde el punto de vista del principio de hospitalidad radical¹³ (Tassin, 2003: 174-175; Tassin, 2003b: 57-58).¹⁴ De allí que sea audaz, riesgosa y genere temores¹⁵, y de allí también que conlleve ruptura, conflictos y no certifique una garantía de éxitos. (Tassin 2017)
En este sentido, Tassin pone de relieve la politicidad de la empresa:

¹³Puede decirse que una hospitalidad así, impensada en la versión moderna del cosmopolitismo, rompe con la idea de un derecho a la hospitalidad aun sin negarlo, con la idea de hospitalidad como norma y normalidad, aun sin dejar de tener esa idea como regla.

¹⁴Ya en su análisis monumental de la obra de Arendt, Tassin ponía de relieve la naturaleza propia de un mundo que no podía ser común sino a riesgo de abrirse también a los enemigos, y sólo a partir de esta comprensión podía concebirse una “percepción política” (Tassin 1999, 67-68).

¹⁵“Aquel a quien acogemos es aquel a quien tememos. ¿No es este temor, por lo demás, lo que requiere de acogimiento? Porque sólo el albergue reservado a aquel a quien tememos merece ser calificado de hospitalidad” (Tassin 2017, s/n).

la hospitalidad no es ni natural ni moral, no es ni caridad ni abnegación, ni estrategia ni sacrificio. Ella es pura inteligencia y sana política. Es la condición y el fin de toda política. Es la *condición* porque es con ella que se inaugura la institución de un lazo con el extranjero. (Tassin 2017, s/n)¹⁶

La potencialidad de tejer nuevos lazos y, con ello, la de generar nuevos mundos, que posee la acción en la concepción arendtiana, cobra así forma cosmopolítica a través del principio de hospitalidad hacia el extranjero. La centralidad del extranjero, la segunda coordenada de la cosmopolítica de los conflictos propuesta por Tassin es a la vez analíticamente independiente de la hospitalidad en virtud de las connotaciones propiamente políticas de la extranjería. Tres son los argumentos que dan cuenta de esta condición política de del extranjero.

En primer lugar, una razón estatutaria: “«[e]xtranjero» no designa una identidad sino que describe una relación que se crea entre comunidades distintas y en la que cada una es siempre y en primer lugar extranjera a la otra.” (Louis y Tassin, 2017: s/n). La política se despliega justamente en esa brecha abierta entre las identidades que designa la extranjería; dicho de otro modo, “toda política es relación con el extranjero” (Tassin, 2017: s/n), toda política comienza allí donde termina una identidad y donde se pone en relación no ya con otra identidad sino con una relación no identificada (una relación de relaciones, podría decirse), pues no hay política en la familia, ni en la tribu, ni en el la comunidad religiosa sino ante lo extraño y el extranjero. (Tassin, 2017)

En segundo lugar, una razón comunitaria: en dicha relación, es históricamente posible la exclusión de los apátridas -el hecho central de nuestro tiempo- porque toda comunidad es irrealizable: lograr la realización plena supondría el fin del trabajo de exclusión; inversamente, la búsqueda de la realización por medio de la exclusión y la depuración opera en el sentido de la negación o el deterioro de esa comunidad al reducirla a una comunidad natural

¹⁶Sobre la naturaleza política de la cosmopolítica y la hospitalidad, y del problema del acosmismo al que dan respuesta, ver también Tassin (2003: 216, 219).

(nacional, étnica, religiosa, etc.) y no política, una comunidad que “ignora la exterioridad” en su doble faceta de exclusión y de eclosión (dos derivaciones de *excludere*) y, por tanto, ignora el “nacimiento y aparición dentro de un espacio de visibilidad común” (Tassin 2003b, 55-56).¹⁷

Finalmente, en tercer lugar, una razón relativa a la situación histórico-política de los extranjeros que hoy encontramos masivamente en las fronteras: debemos reconocer, escriben Tassin y Louis, “su resistencia extraordinaria y su coraje ejemplar, su potencia [*puissance*] de vida y de acción” frente a las violencias y los peligros a los que se exponen para acceder a un mundo (Louis y Tassin 2016b). “Víctimas de conflictos violentos, de dictadores odiosos, de una economía globalizada que destruye su mundo cotidiano: son también, siempre, actores”, y ello “reconfigura nuestro entendimiento de la política” (Tassin, 2017: s/n). Dicho brevemente, los extranjeros, podemos afirmar a la lectura de Tassin, son los actores políticos del momento, pues son los “ciudadanos postnacionales” (Tassin, 2017: s/n) en un mundo post-nacional.

Interpretado a la luz de sus dos coordenadas, puede afirmarse, resumidamente, que el cosmopolitismo contemporáneo o la cosmopolítica de los conflictos, pone al extranjero y a la extrema extrañeza de la extranjería como el centro de la política misma en el mundo de hoy (en una palabra, el centro de nuestra cosmopolítica), una política cuyo principio no puede ser otro que el de la hospitalidad. No se trata, en efecto, de la visión internacionalista orientada a una unificación del mundo como prenda y garantía de la paz mundial, sea fruto de tratados y acuerdos internacionales o de la autoridad de la ONU, que se ha mostrado ineficiente como toda política centrada en las soberanías nacionales. Tampoco se trata del deber de los Estados de otorgar el derecho de visita a los

¹⁷Así puede interpretarse, a nuestro entender, el argumento que Tassin condensa en este fragmento: “La exclusión de los extranjeros, la privación de derechos de los apátridas revela la principal paradoja de la comunidad política: la exclusión es empírica e históricamente posible porque la comunidad es por principio irrealizable. Una sociedad que tenga los medios para realizar la exclusión de los *atimoi*, para completar una depuración étnica, social o confesional, etc., esa comunidad no será más ‘política’” (Tassin 2003b, 55).

extranjeros ni de una concepción liberal de los derechos con fundamento extrapolítico. Se trata, al contrario, siempre según Tassin, de reconocer que la política como generación de mundos ha de tener lugar hoy en la mezcla de pueblos y en el reconocimiento de la virtud de los movimientos de exiliados. (Tassin 2017) En consecuencia, “la hospitalidad puede ser el nombre propio de una cosmopolítica” (Tassin, 2003b: 56); y puesto que el hecho ineludible de nuestro tiempo tiene lugar en las fronteras, “una política de hospitalidad define a la cosmopolítica como una xenopolítica, una política de los extranjeros, no hecha a su voluntad sino elaborada en compañía de ellos” (Tassin, 2017: s/n)¹⁸.

Se trata sin dudas de un proyecto audaz, riesgoso, porque propone no solo recibir a los extranjeros sino también compartir la ciudadanía con ellos puesto que es allí, en ese lazo tejido sobre las divisiones, en la aceptación de las fronteras y, a la vez, en su traspaso, en su atravesamiento, que se hallará, afirma Tassin, a quienes tienen una preocupación por el mundo.

Más en general, puede afirmarse que la cosmopolítica es el nombre de la política posible y deseable *en* el mundo actual, es decir, es la respuesta teórico-política y práctica al acosmismo como dato de nuestra realidad política. Dicho de otro modo: la cosmopolítica es el modo en que Tassin, como antes Arendt, desarrolla una filosofía política desde el “punto de vista de nuestro más recientes temores y experiencias” (Arendt, 1996: 18), esto es, una filosofía política del presente, como ha concebido el propio Tassin a su trabajo, según lo expresara en más de una ocasión.

¹⁸“Una xenopolítica no es una política hecha *para* los extranjeros, el reverso asistencial de la represión policial en la que se agota la práctica y el pensamiento gubernamental de las migraciones. Es una política *con* los exiliados, una co-acción, la fábrica cotidiana de una concidadanía de la que nacen los lazos entre humanos, entre comunidades, entre mundos: politicidad, civilidad, mundaneidad, de las cuales son portadoras, en todo momento, las luchas por la emancipación que son la razón de ser de la política.” (Tassin, 2017: s/n)

4. Un filósofo en la Jungla: la paradoja cosmopolítica de Étienne Tassin

Llegamos aquí al último punto en este recorrido sobre el mundo o el cosmos, la pérdida y la política: en una palabra, sobre la teoría cosmopolítica, en la obra de Étienne Tassin. Examinamos, en un primer momento, el diagnóstico sobre el acosmismo en sus diferentes niveles y, luego, en segundo lugar, la tipología de cosmopolitismos en la que nuestro autor proponía una cosmopolítica de los conflictos cuyo principio era el de la hospitalidad radical y cuyo eje era el extranjero.

Proponemos ahora culminar dicho recorrido poniendo de relieve el énfasis en la dimensión propiamente política que encontramos en la propuesta de Étienne Tassin. Eso supone poner de relieve la pretensión de Tassin de elaborar una filosofía política *del presente* y, por tanto, supone también hacer énfasis en aquello del presente político que informa a su filosofía antes que, por el contrario, restituir la sistematicidad del análisis sobre el acosmismo y la cosmopolítica, la extranjería y la hospitalidad, como hemos hecho hasta aquí. Dicho brevemente, en lo que sigue intentaremos echar luz sobre la irrupción del presente histórico en la obra cosmopolítica de Tassin en los últimos años.

Con ese fin, habremos de detenernos especialmente en sus textos más coyunturales -análisis, cartas abiertas, declaraciones, etc.-, en particular, en aquellos referidos a la situación de los exiliados en Calais, al Norte de Francia, textos escritos en su gran mayoría en colaboración con Camille Louis.

Excede los fines de este artículo abocarse a un análisis exhaustivo de la situación en Calais. Sin embargo, antes de proseguir en nuestra argumentación, conviene hacer una breve nota sobre la así llamada “Jungla de Calais”.

La ciudad portuaria de Calais, puerto de entrada a Gran Bretaña situado en la región de Pas-de-Calais, ha sido receptora de inmigrantes desde hace veinte años, aunque al inicio en menor medida que otras localidades cercanas de la región. La llegada de migrantes creció fuertemente y creció como “problema”,

primero, tras el cierre de un centro transitorio para inmigrantes a principios de este siglo en la cercana comuna de Sangatte y, luego, a partir de 2010, con la multiplicación de las guerras, los regímenes criminales y la miseria que empujaron a grandes masas humanas al exilio. Afganos y sudaneses, en gran número, pero también kurdos, paquistaníes, iraníes, iraquíes, eritreos, sirios, chechenos, entre otros, llegaron hacia el comienzo de la segunda década del siglo a Calais tras meses de errancia, de cruces de fronteras, de peligros, de violencia. Algunos se estabilizaron en la zona pero, para muchos otros, Calais era una pausa en el camino hacia gran Gran Bretaña, donde los esperan familiares o amigos, o adonde elegían ir por la simple y humana razón, escriben Tassin y Louis, en una carta dirigida al Ministro del Interior, de que “hablan inglés y no francés” (Louis y Tassin, 2016c; Davies e Isakjee, 2015; Crusoë, 2018). El hecho de que Gran Bretaña estuviera fuera del Acuerdo de Schengen, que establece la apertura de fronteras entre los países signatarios, sumado a convenios bilaterales con Francia para controlar la inmigración, obstaculizaban (y obstaculizan) fuertemente la circulación de los exiliados hacia su destino británico (Défenseur des droits, 2015).

Calais pasó así a ser un destino privilegiado para hombres, mujeres, niños, sin un lugar en el mundo y también el objeto de una política nacional de control, persecución, represión y expulsión de personas, particularmente agudizada con la declaración de “l'état d'urgence” luego de los atentados del 13 de noviembre de 2015 en París (por lo demás, muestra de oportunismo para aumentar el hostigamiento y la persecución sobre los migrantes y, también, la voluntad de amalgamar el problema del terrorismo con el del exilio). (Crusoë 2018) Frente a esa situación que lleva hoy unas dos décadas sin solución, Étienne Tassin intervino públicamente tras veinte años también de reflexionar sobre el problema del acosmismo y de la cosmopolítica.

Allí entonces, en Calais, en y por la acción, Étienne Tassin y Camille Louis pusieron a prueba una filosofía política. ¿Cómo lo hicieron? A la manera en que lo

hacen los actores políticos o cosmopolíticos: poniendo a prueba, por medio de la polémica, la política del Estado francés hacia los inmigrantes. ¿Cómo pusieron a prueba a la política estatal y a las autoridades? Por medio de un discurso poderoso que puede ser descripto analíticamente en tres movimientos: un primer movimiento de enunciación de la constatación de un hecho ineludible; un segundo movimiento de inversión de la perspectiva que define a ese hecho ineludible como problema; y un tercer movimiento de señalamiento de una oportunidad para la acción y para la creación de un mundo que surge del cambio de perspectiva en la definición del problema y de la aceptación de la inexorabilidad del hecho (lo que denominaremos, “la paradoja de Étienne Tassin”).

El primer movimiento se da, entonces, en medio de la política de desmantelamiento de la “Jungla” de Calais, en un texto titulado “Política (F)rancia: el gobierno y los migrantes”. En él, Tassin y Louis señalan al fenómeno migratorio como un “hecho ineluctable” de nuestro tiempo (Louis y Tassin, 2016b; Tassin, 2017). Un mundo paradójicamente acósmico que expulsa a cientos de miles de ciudadanos de sus comunidades políticas hacia el desarraigo y la condición de apátridas, y los empuja a errar en búsqueda de hospitalidad, de un mundo nuevo. Tenemos así, en la situación política del momento, los términos que, según señalamos al comienzo, marcaron la indagación filosófica de Tassin por veinte años: el *mundo*, un mundo acósmico, la *pérdida*, la de cada migrante como individuo acósmico, y el anhelo de la *respuesta cosmopolítica* (con sus tensiones propias, que darán lugar a la paradoja): la de la hospitalidad hacia el extranjero que ha perdido un mundo, que busca un mundo y que, por tanto, promete mundo.

Desde esa perspectiva, en un segundo movimiento, Tassin y Louis invierten la visión dominante en la política actual. En un gesto que podría definirse como arendtiano, les dicen a las autoridades -a ellas se dirigen

reiteradamente¹⁹ que el problema que están atacando no es el problema real, que el problema es otro y por tanto están ofreciendo una falsa solución a un falso problema.²⁰ Puesto en otros términos, Europa en general y el gobierno de Francia en particular, buscan eludir *el hecho ineludible del presente político*, proponiendo una solución a una realidad que no es y agravando de ese mismo modo el verdadero y real problema. Gesto arendtiano también el de señalar que los problemas políticos graves suelen cristalizar o estallar como consecuencia de malas soluciones a manifestaciones anteriores menores o parciales de ese mismo problema (Leibovici, 1998: 135-136).

El cambio de perspectiva propuesto en este segundo movimiento se desagrega a su vez en tres aspectos: el de la responsabilidad, el de la definición del problema y el de la propuesta de un nuevo punto de vista para la acción, lo que nos conducirá al tercer movimiento (el señalamiento de una oportunidad paradójica). Respecto del primer aspecto, afirma Tassin, corresponde a Europa asumir su gran cuota de responsabilidad en lo que se refiere al pasado colonial, a su actual política externa, a los desastres ecológicos y a la globalización (Tassin, 2017). La realidad ineludible de la migración masiva se debe a razones ecológicas,

¹⁹“La jungla y la ciudad” (Louis y Tassin, 2016) tiene como destinataria a la Prefecta de Pas-de-Calais, Fabienne Buccio; “Monsieur le Ministre de l’Intérieur” (Louis y Tassin, 2016c), como lo indica el título, es una respuesta a un correo electrónico enviado por el ministro Bernard Cazeneuve, quien a su turno respondía al texto “La Jungle et la villes” (Louis y Tassin, 2016); “La República y los exiliados: sobre dos « marchas » contrarias” (Louis y Tassin, 2017) se dirige al Presidente de la República, al ministro del interior, a los prefectos de Hauts-de-France y a la intendenta de Calais.

²⁰Citaremos apenas dos párrafos entre los varios dedicados por E. Tassin y C. Louis a contestar la des-inteligencia política de las autoridades. El primero, de “Politique (F)rance : Le gouvernement et les migrants”: “Este acontecimiento [la destrucción del asentamiento, con una violencia desproporcionada, sin acompañamiento de los menores librados a su suerte, etc.] pone en evidencia un ocultamiento estructural en la política francesa de la cuestión migratoria y una ceguera del gobierno al respecto. Ambos reposan, en primer lugar, sobre una ignorancia, poseen, luego, un servilismo ideológico, se derivan, en fin, de una política suicida.” (Louis y Tassin, 2016b: s/n). La segunda cita es extraída de la carta en respuesta a un mail del Ministro del Interior Cazeneuve: “Calais está rodeado de alambrados infranqueables. ¿Se debe esto a migrantes agresivos o a sus decisiones políticas guiadas por la sola consideración de la seguridad? (...) Resulta notable que mientras que la ‘jungla’ crea un ‘foro’, todo en la ‘ciudad’ se orienta a contrariar la vida en común, a volver imposible una existencia política por medio de la intensificación de una guerra de fronteras entre ‘ellos’ y ‘nosotros’ – guerra que los calesienses (...) nos han dicho no desear.” (Louis y Tassin, 2016c: s/n).

políticas, sociales y bélicas, detrás de las cuales puede reconocerse las acciones u omisiones de los países Europeos.

Respecto de la definición del problema, Tassin y Louis sostienen que el hecho ineluctable de nuestra época designa una pérdida que define a los migrantes o, como prefiere llamarlos nuestro autor por concebirlos como merecedores del derecho de asilo, a los exiliados. Pero ese hecho todavía, dejan ver Tassin y Louis, no describe los contornos del problema para los países receptores de la migración. No se trata de un problema de seguridad, ni de un problema humanitario; tampoco de un asunto del Ministerio del Interior, como lo plantean las autoridades en Francia. Esto quiere decir que no lo resuelve el reforzamiento de los controles de frontera, el mayor número de policías en las calles, o una política de in-migración; tampoco una política “para los extranjeros”, ni la organización estatal de una estructura de supervivencia en “campos” –todas ellas, políticas emprendidas por el estado francés-. (Louis y Tassin 2016c) ²¹ (Louis y Tassin 2016c)

El problema es, por lo tanto, en primer lugar, la perspectiva desde la cual el gobierno francés y Europa toda definen el problema, lo que, entre otros aspectos, lleva a ignorar las múltiples causas de la condición de los migrantes-exiliados y la propia responsabilidad europea en ello. Y en la medida en que hay allí un planteo equivocado, es necesario también reconocer que existe otro punto de vista, que permite comprender mejor la naturaleza del problema.

²¹La argumentación de los autores es extensa y detallada y, como dijimos, abordar un examen detenido excede nuestros fines en estas páginas. Mencionemos sin embargo algunos ejemplos del desmontaje que emprenden de la comprensión gubernamental del problema. Por ejemplo, basado en un informe del Defensor de los derechos (2015), Tassin señala que si la cifra de exiliados que llegarán a Europa en los próximos 25 años se estima será de 16 millones, también es cierto que se calcula que en ese mismo período Europa sufrirá un déficit poblacional de 20 millones de personas (Tassin, 2017: s/n). Asimismo, el visible cálculo político que sostiene a la política anti-inmigratoria en tanto se pretende poner freno al crecimiento electoral del Frente Nacional comete el error, aducen Louis y Tassin, de darle la razón a esa misma fuerza de la extrema derecha. (Louis y Tassin, 2016b). En fin, el hecho de que algunos de los nuevos llegados produzcan hechos de violencia o criminales, no puede opacar que la gran mayoría busca la estabilidad en un nuevo mundo y produce un mundo allí donde se establece (Tassin, 2017).

De allí el tercer aspecto de este segundo movimiento, a saber, el llamamiento a eso que, evocando a M. Abensour, Tassin llama una “conversión utópica”, esto es, un cambio tal de perspectiva que no solo nos permita un mejor diagnóstico del problema sino que, además y especialmente, de lugar a un horizonte de acción aquí y ahora, en el presente político. Para ello, debemos tomar distancia del punto de vista de la estatalidad y de las políticas de inmigración y concebir una cosmopolítica de las transgresiones que de lugar a políticas de las migraciones. “Podemos ver también las cosas de otro modo”, escribe Tassin, “[e]ntonces se puede percibir allí una oportunidad política” (Tassin, 2017: s/n).

Llegamos así al tercer movimiento anunciado, el del señalamiento de una oportunidad para la acción y para la institución de un mundo común, o lo que llamaremos “la paradoja de Étienne Tassin” y que expone, a nuestro entender de la manera más clara posible, una obra que fue concebida como una filosofía política del presente, en particular, en la figura de una cosmopolítica de los conflictos.

Según hemos visto, existe en nuestro tiempo un acosmismo en apariencia ilimitado, irreversible, imprevisible e irreparable, que no parece estar en manos de los hombres poder controlar, revertir u ordenar libremente, es decir, un acosmismo acompañado de impotencia. El cosmopolitismo conocido hasta hoy, como hemos argumentado antes, se muestra también impotente o caduco. Sin embargo, en la centralidad otorgada a la extranjería; en la potencialidad de creación de un mundo según el principio de hospitalidad a todo extranjero; y en la apuesta a un cambio de perspectiva, en la conversión utópica que propone, Tassin invierte las condiciones de nuestra percepción del problema central de nuestra época (el acosmismo en su manifestación de la apatridia migrante).

En efecto, y en esto consiste la paradoja de Tassin, el acosmismo en su manifestación contemporánea tiene como consecuencia la potencialidad de transformar el mundo, la revelación de la posibilidad de invención de un mundo

humano. Debemos asumir la oportunidad, nos está diciendo Tassin.²² Como escribiera ya en *Le maléfice de la vie à plusieurs*: “[h]ay así una manera de pensar filosóficamente la positividad de la experiencia de desarraigo y de alteración, con la condición de reinscribirla en una perspectiva cosmopolítica” (Tassin 2012, 266).

En suma, si nuestra interpretación es correcta, la radicalidad de la apuesta de la cosmopolítica de Étienne Tassin combina utopismo, realismo político y cosmopolitismo en una filosofía política del presente. En efecto, hacia ello confluyen los elementos que dan forma a la paradoja de Tassin: constatar la centralidad de un hecho, proponer una conversión utópica que reconozca la naturaleza política del problema y las responsabilidades de cada quien y señalar allí -indudablemente en la senda de Maquiavelo- una oportunidad histórica única para la acción y la generación de mundo.

El hecho ineludible, que constituye, para decirlo en términos arendtianos, un problema político de primer orden, es justamente que el acosmismo desmesurado e incontrolable nos ha puesto -no sin dificultades y, acaso, solo con dificultades- ante la posibilidad de un mundo nuevo, o un nuevo comienzo *del* mundo y un nuevo comienzo *en* el mundo. Allí donde hombres y mujeres escapan al terror, al miedo, a la miseria y a la mera supervivencia, allí donde el acosmismo cobra la forma ineludible de las migraciones masivas, el mundo aparece como promesa y como posibilidad, y la cosmopolítica como principio político. Dicho brevemente: la respuesta al acosmismo se hallaría en el propio

²²De manera semejante, en lo que podríamos señalar como otra expresión de la “paradoja de Tassin”, en un texto escrito en reacción al ataque terrorista contra integrantes del semanario *Charlie Hebdo* y de las posteriores manifestaciones en las calles de ciudadanos franceses, Tassin ofrece un diagnóstico paradójico y, también, una salida de esa paradoja a partir del reconocimiento de una oportunidad política. Partiendo de la distinción arendtiana entre violencia y poder y de su propia distinción entre éxito político y victoria militar, el autor plantea una paradoja que da lugar también a una esperanza: que la victoria de las armas se paga con la destrucción del poder de aquellos que las utilizan, tanto de aquellos que las usan contra el Estado como del Estado que las usa contra aquellos que las utilizan en su contra. De allí que la expresión callejera de un poder pacífico muestre una alternativa de respuesta (Tassin, 2015b).

acosmismo, si sabemos cambiar la perspectiva, no dejar pasar la oportunidad histórica y asumir el riesgo de la acción.

Concluimos, así, con una cita de Tassin que expresa de manera condensada y ejemplar esta misma idea:

Sin jugar a las Casandra ni a los profetas, tal vez no sea exagerado decir que bastaría hoy con una conversión mental, eso que a su modo Miguel Abensour llamaba una “conversión utópica”, para percibir en los exilios de nuestro tiempo los signos de una revolución política que se anuncia como inevitable y cuya gravedad debemos reconocer para asumir la oportunidad. La posibilidad que evocamos es la de una inventividad democrática prolífica como no ha habido tal vez más que dos o tres en el pasado de la humanidad, una oportunidad de mundialización de la democracia no por medio de la unificación global de las disposiciones del poder en un aparato planetario de gobierno del tipo de la ONU, sino, por el contrario, por medio de la multiplicación de escenas heterogéneas de experimentaciones democráticas más allá de las fronteras y las soberanías, experimentaciones transversales y que atraviesen a los pueblos incoativos pero activos y creativos. Sepamos ver y escuchar en nuestras fronteras a los inventores de mundos. Y sepamos actuar con ellos, no contra ellos. Que una política para el presente por fin comienza... (Tassin, 2017: s/n)

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1996.
- Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Clamann-Lévy, 1983.
- Mankou, Brice Arsène. “Calais, une prison ouverte pour les migrants ». *Hommes & migrations*, 1304 (2013): 35-39. Disponible en: <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/2634>
- Crusoë, Lionel. « À Calais, un état d'urgence opportun ». *Plein droit* n° 117, (juin 2018). Disponible en: <https://www.gisti.org/spip.php?article5963>
- Le Défenseur des droits. « Exilés et droits fondamentaux : la situation sur le territoire de Calais ». République Française, (Octobre 2015). Disponible en: https://juridique.defenseurdesdroits.fr/doc_num.php?explnum_id=16846

- Leibovici, Martine. *Hannah Arendt, une juive. Expérience, politique et histoire*. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.
- Louis, Camille y Etienne Tassin. « La jungle et la ville ». *Mediapart*, 2016. Disponible en: <https://blogs.mediapart.fr/edition/les-invites-de-mediapart/article/150216/la-jungle-et-la-ville>
- Louis, Camille y Etienne Tassin. « Politique (France) : Le gouvernement et les migrants ». *Mediapart*. 2016b. Disponible en: <https://blogs.mediapart.fr/edition/les-invites-de-mediapart/article/030316/politique-france-le-gouvernement-et-les-migrants>
- Louis, Camille y Etienne Tassin. « Monsieur le Ministre de l'Intérieur ». *Mediapart*. 2016c. Disponible en: <https://blogs.mediapart.fr/les-invites-de-mediapart/blog/200316/monsieur-le-ministre-de-linterieur>
- Louis, Camille y Etienne Tassin. « La République et les exilés: de deux « marches » contraires ». *Mediapart*. 2017. Disponible en: <https://blogs.mediapart.fr/edition/la-jungle-et-la-ville/article/100617/la-republique-et-les-exiles-de-deux-marches-contraires>
- Louis, Camille y Etienne Tassin. « Les Justes de Calais ». *Mediapart*. 2017b. Disponible en: <https://blogs.mediapart.fr/jungle-et-ville/editions/articles>
- Tassin, Etienne. *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999.
- Tassin, Etienne. *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*. Paris: Seuil, 2003.
- Tassin, Etienne. «La cosmopolítica a prueba: la cuestión del extranjero». *Postdata*, 9 (septiembre 2003b): 45-58.
- Tassin, Etienne. «El hombre sin cualidad». *Eidos*, n° 2 (2004): 124-149.
- Tassin, Etienne. *Le maléfice de la vie à plusieurs*. Paris: Bayard, 2012.
- Tassin, Etienne. « Hannah Arendt frente a la globalización ». *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*. Eds. Smola, Julia, Bacci, Claudia y Hinziker, Paula. Córdoba: Editorial Brujas, 2012b.
- Tassin, Etienne. «Verbalising violence». *African Yearbook of Rhetoric* (6) 1: 39-50 (2015). Disponible en: <http://www.africanrhetoric.org/pdf/8%20Verbalising%20violence%20-%20Etienne%20Tassin.pdf>
- Tassin, Etienne. «Charlie Hebdo: La violencia y el poder». *Palabras al Margen*. 2015b. Disponible en: <http://palabrasalmargen.com/edicion-52/charlie-hebdo-la-violencia-y-el-poder/>
- Tassin, Etienne. « Dire la violence : de la dictature à la démocratie ». *Haïti. De la dictature à la démocratie ?* Dir. Cénatus, Bérard, Douailler, Stéphane, Duvivier Pierre Louis, Michèle y Tassin, Étienne. Montréal: Mémoire d'encrier, 2016.
- Tassin, Etienne. «Exil, hospitalité et... Politique». *Mediapart*, 2017. Disponible en: <https://blogs.mediapart.fr/edition/la-jungle-et-la-ville/article/080717/exil-hospitalite-et-politique> y <http://www.raison-publique.fr/article/853.html>.