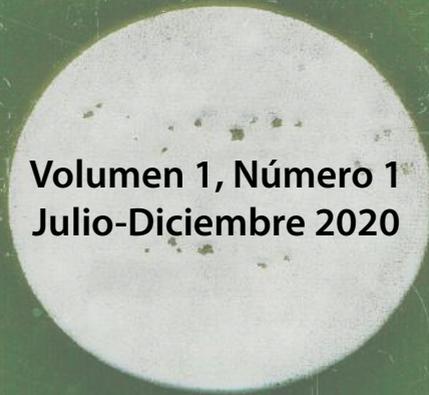


Serie XIX No. 16.

Serie XIX No. 6



Volumen 1, Número 1
Julio-Diciembre 2020

COSMOTHEOROS

Revista Internacional de Epistemología Ambiental
International Journal of Environmental Epistemology



**TRAS LAS MÁSCARAS DE LA NATURALEZA
INMERSIONES EN LO IMPENSADO DEL MUNDO**

Die Sonne und ihre Finsternisse
Serie XIX No. 21

Der Halley'sche Komet 1910
Serie XIX No. 17



Cosmotheoros

Revista Internacional de Epistemología Ambiental
International Journal of Environmental Epistemology



COSMOTHEOROS
Revista Internacional de Epistemología Ambiental
International Journal of Environmental Epistemology



(Bogotá)

Volumen 1, Número 1

Julio-Diciembre 2020

Imagen de Portada

Kosmografie / Een verzameling van 24 diapositieven met grafische voorstellingen uit de kosmografie en van planataria. De diapositieven zijn uitgegeven in een serie met verklarende teksten in het Engels, Frans en Duits: Serie XIX. No.6.: *Größe der Sonne und ihrer Planeten*; Serie XIX. No.7.: *Die Sonne und ihre Finsternisse*; Serie XIX. No.16.: *Der Planet Jupiter*; Serie XIX. No.17.: *Der Planet Saturn*; Serie XIX. No.21.: *Der Donati'sche Komet 1858*; Serie XIX. No.23.: *Der Halley'sche Komet 1910*. Museon (Primeras décadas del siglo XX). Wellcome Collection.

Imágenes en páginas interiores

1. *Chiron the centaur teaching Achilles to use a bow and arrow*. Lithograph after J.B. Regnault (1754-1829). Wellcome Collection.
2. *A toad-fish*. Engraving. Publisher not identified. Wellcome Collection.
3. *Figur, skulptur, fotografi, photograph@eng* (1913-1914). Konrad Theodor Preuss. Världskulturmuseet.
4. *Devil Keeping an Eye on the Earth* (1899). Hugo Simberg. Finnish National Gallery.
5. *Astronomy: a diagram of a suggested explanation of the Aurora Borealis*. Lithograph after Sir J. Ross. Wellcome Collection.
6. *Greenland: above, indigenous fish including seals; centre, three different whales; below, whale fisher in their attire*. Coloured etching. Wellcome Collection.
7. *Charles Robert Darwin*. Photograph by Herbert Rose Barraud (1881). Wellcome Collection.
8. *Astronomy: a chart of the constellation Orion*. Engraving. Wellcome Collection.

Todas la imágenes poseen licencia Creative Commons de Dominio Público: Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Traducción

Nicolás Jiménez Iguarán

Steve Best. *The Politics of Total Liberation. Revolution for the 21st Century* (Chap. 1).

Hub Zwart. *Understanding nature* (Chap. 3).

Yannis Stravakakis. *Green ideology: A discursive reading*.

Carlos Hugo Sierra

Yuk Hui. *On cosmotechnics: For a renewed relation between technology and nature in the Anthropocene*.

Cosmotheoros

Revista Internacional de Epistemología Ambiental
International Journal of Environmental Epistemology

Editor en jefe – Editor in chief

Nicolás Jiménez Iguarán

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV / EHU)

Director

Carlos Hugo Sierra

European Society for History of Science (ESHS)

Diseño y Diagramación

Equipo NIPEA

Comité Editorial

Enrique Leff | Universidad Nacional Autónoma de México -UNAM- (México)

Ignacio Mendiola Gonzalo | Universidad del País Vasco -UPV / EHU- (País Vasco -España)

Omar Felipe Giraldo | Colegio de la Frontera Sur -ECOSUR- (México)

Michel Justamand | Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) (Brasil)

Pierre Madelin | Filósofo, Ensayista & Traductor (Francia)

Santiago S. Hernando | Universidad Estatal de Moscú (Rusia)

Jorge Wilson Gómez | Universidad del Tolima (Colombia)

ISSN: 2744-8924

ISSN (Digital): 2744-9483

Información & Correspondencia de la Revista Cosmotheoros

Núcleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental (NIPEA)

Barrio La Candelaria. Calle 10 N. 2-74 (Bogotá-Colombia)

Teléfonos: 3204512211

e-mail: cosmotheoros.editorial@gmail.com

Volumen 1, Número 1

Julio-Diciembre 2020

ÍNDICE

Presentación de la Revista	XI
Introducción al presente número	XIII
Heráclito: la Φύσις y el desocultamiento de la vida Enrique Leff	1
El punto de vista animal Steve Best	39
Las antípodas de la gobernanza ambiental en el territorio campesino agroalimentario del Macizo colombiano Nicolás Jiménez Iguarán & Jorge Andrés Rincón	59
Métodoestesis: Los caminos del sentir en los saberes de la tierra. Una aventura geo-epistémica en clave Sur Ana Patricia Noguera, Leonardo Ramírez & Sergio Manuel Echeverri	87
Sobre Cosmotécnica: para una relación renovada entre tecnología y naturaleza en el Antropoceno Yuk Hui	113
¿Qué es un animal? Una epistemología comparada de los animales Hub Zwart	137
Un análisis discursivo y crítico de la ideología verde Yannis Stavrakakis	175
Sobre la penumbra terrenal del mundo. Imaginarios cosmológicos de una ecología de la totalidad Carlos H. Sierra	203

PRESENTACIÓN DE LA REVISTA

Se inicia con este primer número, la andadura, que esperamos venturosa, de la revista *Cosmotheoros* (el contemplador de las estrellas). Resulta más que evidente que la alusión indisimulada al célebre tratado del astrónomo, físico y matemático neerlandés Christiaan Huygens no es azarosa y ni mucho menos fortuita. Digamos que, más allá de las perspicaces especulaciones astronómicas, cabe vislumbrar en el trasfondo del programa filosófico contenido en sus páginas una especie de fuerza motriz creativa y desenvuelta, un ánimo intrépido que se alza irreverente frente a toda atadura impuesta al pensamiento, una potencia rectora que auspicia una forma de conocer actualmente en desuso, pero que, pese a todo, es reivindicado con entusiasmo por el espíritu que motiva esta publicación.

Así pues, hay aquí una aspiración y un envite por la reflexión como ejercicio privativo de la existencia que, hoy en día, avasallado en todas direcciones por las severas tutelas de intereses mundanos, por los despóticos imperativos de la razón moderna o por los absorbentes emplazamientos pragmático-instrumentales de la tecnología, se convierte en una peligrosa propiedad subversiva. Pero no sólo eso. Se trata, además, de ponerla al servicio de lo esencial, de lo elemental, de destinar sus virtudes inquisitivas a aquellos aspectos que revisten envergadura, sin someterse a los cantos de sirena de minucias fragmentarias, tópicos ya transitados machaconamente o cercamientos fortificados del saber. Ni más ni menos.

Teniendo lo anterior muy en cuenta, esta publicación que nace ahora busca, ante todo, auspiciar y proporcionar el telón de fondo para adentrarse, desde lo filosófico, lo epistemológico o, por qué no, desde lo eco-político y lo ético, en el nebuloso campo de emergencia de las intrincadas articulaciones de sentido donde se gesta la experiencia proteica de la distancia y de la identidad, donde se afianza la certeza modulada de la exterioridad y, en consecuencia, la historia de las diferentes conciencias del mundo, incluso del universo mismo, y de los lazos desplegados por el hombre para percatarse de lo que se halla "allí". Nuestra pretensión no supone en ningún caso un cometido banal, ya que en las demarcaciones que se han ido perfilando históricamente, dando lugar a diferentes coordenadas ecológicas, el hombre ha podido descubrir múltiples indicios para disponerse a sí mismo y, por lo tanto, para medirse en lo ético, en lo espiritual y en lo social. Lo que se pone encima de la mesa, en suma, es la indagación de las raíces culturales que forjan uno u otro arte de vivir, es decir, la forma de habitar la existencia (*êthopoiein*).

Así pues, únicamente queda esperar que esta nueva singladura que comienza

ahora a dar sus primeros pasos tenga una óptima acogida y arroje luz nueva a los espinosos asuntos que remiten al extrañamiento, búsqueda y creación de mundos.

ανερρίφθω κύβος

INTRODUCCIÓN
Volumen 1, Numero 1
TRAS LAS MÁSCARAS DE LA NATURALEZA
INMERSIONES EN LO IMPENSADO DEL MUNDO

En este fugaz teatro de sombras en que consiste la existencia, donde, como así nos lo hace saber Gabriel Marcel, se pugna por conquistar la hermética y sigilosa vivencia de la “mismidad”, sobrecoge sin embargo una terrible sensación de vértigo, un desasosiego constante que no cabe aplacar con lenitivo alguno...una turbación extraña, abismática, que se agita en nuestro interior toda vez que, en el fondo, nos sentimos oprimidos por una especie de *horror vacui*. Pese a que tratemos de desviar nuestra atención hacia otro incitante reclamo -en un ejercicio evasivo de antemano infructuoso-, nuestro olfato, que a fin de cuentas es el órgano más delicado según Nietzsche, nos persuade, con una precisión sin igual, de que este mundo y los horizontes que impregnan nuestra sensibilidad perceptiva sobrepasan con creces toda capacidad de comprensión racional. Está visto que, después de todo, la legendaria respuesta ante el reto propuesto por la monstruosa esfinge tebana no fue del todo punto satisfactoria, puesto que el hombre sigue hallándose vacilante ante su enigma supremo.

Si uno es lo suficientemente suspicaz, habría que sospechar con fundamento que la naturaleza, agazapada bajo su heterogeneidad rica y multiforme, se solaza jugando al escondite con nosotros, por lo que sería prudente rebajar esos aires de suficiencia con los que los corifeos de la modernidad se emperifollan cuando creen tenerla a buen recaudo. No hay nada nuevo bajo el sol. Se trata de una vieja historia que se vale de nudos argumentales remozados. El figurado contrasentido heraclíteo, que hace alusión a la espontánea querencia de la *physis* por las profundidades (nos referimos, claro está, al archiconocido fragmento 22 DK B 123 evocado por Temistio), alcanza nuevos bríos ya en la “sofisticada” contemporaneidad cuando Martin Heidegger presupone, rescatando del somnoliento olvido su condición bifronte o jánica, que la naturaleza precisamente oculta su esencia en el mismo momento en que se encorseta a las condiciones de manifestación impuestas por el dominio técnico. Esto nos lleva a concluir sin rodeos que la obra monumental erigida por la razón occidental fracasa con estrépito en representar fielmente la “maquinaria escenográfica” del universo natural que se halla tras aquellos fascinantes telones y bastidores operísticos exaltados por Bernard Le Bovier de Fontenelle. Y ni siquiera el hombre del presente, rebajado a simple engranaje o a multitud sin atributos, se siente del todo complacido con el

papel que protagoniza en el proscenio.

Pero no nos apresuremos. Antes de certificar la defunción definitiva de esta naturaleza por aquellos que creen, en su petulancia destotalizadora, sobrepasar los malogrados esfuerzos de la ilustración o por aquellos profetas que auguran un venidero horizonte de transformaciones irreversibles con la tan cacareada y glorificada revolución bio-artefactual, tal vez valga la pena en el ínterin dar otra vuelta de tuerca, disponerse a cultivar la “docta ignorancia” y sumergirse en el tornadizo piélago de su sentido. Pocos han destapado esta necesidad de forma tan elocuente y conmovedora como el poeta romántico John Keats, cuando reivindica el adiestramiento en la “capacidad negativa”, esto es, digerir con serenidad la inestabilidad y fugacidad con que evoluciona todo lo terrestre, habitar confortablemente y sin aspavientos en el misterio del mundo y en la oscuridad congénita de las cosas, celebrar la imperfección, en fin, comprender que lo que se da a la vida resulta incierto e irresoluble.

Hay en todo esto, tengámoslo en cuenta, una incitación a internarse por un sendero turbador, apenas transitado, que se extravía en el punto de encuentro con lo invisible y con lo escurridizo frente a las grandilocuentes ínfulas de la aprehensión intelectual (*per visibilia ad invisibilia* decía Hildegard von Bingen, la sibila del Rin). Y es que pretender lo impensado supone, de alguna forma, pasar por un trance que hace peligrar el suelo firme de la existencia. Ensanchar los horizontes de aquello que en algún instante del tiempo llegó a ser concebido es zarpar en una travesía hacia lo desconocido, en busca del envés de sinsentido que sostiene la arquitectura ordenada de lo real. Ir más allá, hasta alcanzar la fuente inmanente de toda posibilidad que nunca se agota. Entonces el interrogante que se suscita es si habrá suficiente valentía para asumir tal riesgo..., ¿habrá algo más y no la nada?, ¿nos toparemos con algo susceptible de ser pensable allende el orbe de experiencias que hemos arrebatado a la imaginación y ahormado con nuestras manos? Y eso no es todo...¿nos veremos resarcidos de este temerario viaje hasta las costas de lo impensado? ¿retornaremos con perspectivas aún más sombrías de las que ya conocemos?.

No puede pasarse por alto el hecho de que esta inmersión por el trasfondo de lo que se retrae a la dilucidación y que se “resiste a ser explorado” no consiste, en realidad, en un venturoso recorrido físico, ya que en este caso el confín distante, la lejanía misma -disfrazada aquí de una invidencia original- se puede tocar con la punta de los dedos. Habrá que hacerse la idea de que, sumidos en el carrusel carnavalesco al que se consagra la naturaleza (donde todo conserva el señuelo del engaño) sus figuraciones, por muy reservadas que éstas sean, corresponden de alguna manera a los reflejos caleidoscópicos que proyectan las máscaras humanas. Todo se resume en un gesto: levantar dicho molde facial...puesto que “todo aquello que es profundo, ama la máscara” (*Alles, was tief ist, liebt die Maske*).

Pues bien, tiene entre sus manos o ante su vista, querido lector, un compendio dispar de interesantes tentativas (algunas impelidas por la audacia, otras contenidas en una parca cautela) que buscan, ante la insatisfacción con el rumbo que ha seguido nuestra comprensión de la realidad, desplegar desafiantes extensiones, trazar sendas inéditas, cultivar insólitos brotes de sentido, retomar lo que perdura en el olvido, acometer lo que aún no se ha obrado...en última instancia, sumergirse en lo impensado. Sólo por este gesto de atrevimiento, en medio de tanta mansedumbre reflexiva propagada por el yugo de la inmediatez, vale la pena dedicar un tiempo a ojear con sosiego estas páginas.

Para empezar, y no es un asunto menor, el artículo escrito por Enrique Leff (*Heráclito: La Φύσις y el desocultamiento de la vida*) nos invita a retrotraernos al pasado más remoto (concretamente, a las postrimerías de la Grecia clásica) porque allí se sitúa un malentendido crucial en el pensamiento occidental que ha desviado dramáticamente el curso de la actividad humana de los principios básicos que mueven toda expresión de vida. Para ello, se ausulta con una precisión de relojero, eso sí bajo los parámetros interpretativos dejados por M. Heidegger, el trasfondo no-pensado que se halla tras la *physis* formulada por Heráclito de Éfeso, entendida como una intuición primordial sobre el “modo de ser de la vida”. En este ambicioso ejercicio de genealogía epistémica, el autor sostiene que la preponderancia actual de una visión logocéntrica ha impedido explorar la vida en toda su dimensión, en la medida en que este régimen ontológico dominante ocasiona el enterramiento de ciertas vertientes nucleares que están asociadas al desenvolvimiento de la existencia. Y es precisamente esta omisión trascendental la que desemboca en la grave crisis ambiental que se produce hoy en día a escala planetaria.

En un tono notablemente distanciado de la gravedad o sobriedad que se estila por lo general en los escritos gestados desde la academia y más tendente a las formas propias del alegato activista, el artículo escrito por Steve Best (*El punto de vista animal*), trata de salirse del solipsismo característico de la racionalidad occidental y, al mismo tiempo, de suturar el esencial cisma hermenéutico entre hombre y los dispares mundos de la vida natural mediante una estrategia metodológica a la que, tal vez, pueda achacársele cierta falta de sutileza epistemológica, pero no una evidente carga ético-política. En el periodo que caracteriza nuestro presente, resulta obligado realizar un sobresaliente esfuerzo de empatía, aunque sea en realidad un ejercicio de proyección ficcional, e incluir la perspectiva animal, sus vivencias y sufrimientos, en nuestra esfera emocional. Sólo así es posible construir una historia “desde abajo” que reconozca el papel activo del animal, si bien bajo prácticas impuestas de dominación y subyugación universales, en la historia del desarrollo humano.

En el caso particular del contexto colombiano, Nicolás Jiménez y Jorge Andrés

Rincón (*Las antípodas de la gobernanza ambiental en el Territorio Campesino Agroalimentario del Macizo colombiano*) llevan a cabo una aguda y sagaz exploración genealógica del trasfondo ideológico que apuntala ciertas categorías discursivas del relato ambiental contemporáneo con el propósito de encubrir eficazmente los reajustes de los estados en el direccionamiento y control de nuevos escenarios sociopolíticos. Concretamente, se centran en el modo en que la dominancia de los planteamientos asociados al paradigma de la “gobernanza” acarrea, en el fondo, una estrategia de ordenación territorial, afín a las tesis de neoliberalismo globalizado, que pugna de forma subrepticia con otras formas de habitar y coexistir con la naturaleza enraizadas en tradiciones de carácter comunitario (reivindicadas por los movimientos populares campesinos, por ejemplo, a través de la iniciativa de implantación de los TCA -Territorio Campesino Agroalimentario- en el norte de Nariño y en el sur del Cauca).

Este poso crítico adopta una clave de aspiración emancipatoria en el texto escrito por Ana Patricia Noguera, Leonardo Ramírez y Sergio Manuel Echeverri (*Metodoestesis: Los caminos del sentir en los saberes de la tierra. Una aventura geo-epistémica en clave Sur*). Más allá de los consabidos reproches y arremetidas teórico-conceptuales contra el acendrado reduccionismo epistemológico occidental en su sempiterno afán de encuadrar la realidad natural dentro de férreos moldes pre-determinados o de desgarrarla de la dimensión cultural, hay aquí una búsqueda explícita de sendas alternativas y de propuestas disidentes frente al pensar hegemónico. Es por ello que la referencia del pensador Augusto Ángel-Maya no es casual, en la medida en que sus contribuciones sirven de motivante para ahondar y perderse en los caminos ocultos de lo sensible (metodoestesis), como terreno eclipsado tradicionalmente por la razón, desde el cabe reconocer la red invisible que conecta todo lo existente en la Tierra. Se nos habla, en definitiva, de una especie de “geo-filosofía” que parte de la evidencia de un eje cuerpo-tierra en torno al que orbita todo fundamento de nuestra existencia.

El artículo escrito por Yuk Hui (*Sobre cosmotécnica: una nueva relación entre tecnología y naturaleza en el Antropoceno*) viene a constituir una interesante tentativa de re-enfocar la comprensión de las diferentes visiones del mundo que históricamente han regulado la articulación de la humanidad con la naturaleza mediante la incorporación de un componente que casi siempre ha sido ignorado: la tecnología. Desde esta perspectiva y, sobre todo, atendiendo especialmente a las profundas transformaciones del presente, resulta ineludible abordar de una vez por todas la función del fenómeno técnico a lo largo del tiempo y a través de las diferentes culturas humanas. Es por ello que, haciendo suyas determinadas reflexiones devenidas de los debates antropológicos contemporáneos y de la filosofía de la tecnología (G. Simondon) el autor pone sobre la mesa el concepto de “cosmotécnica”, no sólo para evidenciar la fuerza vinculante de lo

tecnológico a la hora de amalgamar los elementos distintos del orden cósmico y el orden moral, sino también para poder entender con rigor la correlación actual entre ambos ya entrados de lleno en la era del Antropoceno.

En el texto escrito por Hub Zwart (*¿Qué es un animal? Una epistemología comparada de los animales*) descubrimos, entre la extrañeza y la fascinación, cómo la incursión por algunos de los más significativos hitos narrativos de la literatura decimonónica (encarnados en Dickens, Melville, Verne o Zola), no sólo permite desvelar el almacén del imaginario positivista que sirve como caldo de cultivo para el asentamiento de la pujante ciencia moderna, sino que otorga, además, una óptica diferencial para aproximarse con mayor profundidad al ser-mismo del animal, esto es, a su enigmática “animalidad”. El autor, así, ve en esta novelística, a medio camino entre la divulgación científica y la aventura de iniciación, una vía preliminar de epistemología comparada desde la que se constata que la imposibilidad de acceder al mundo vivido por los seres vivos no humanos es el principal motivo de incompreensión esencial en el hombre y, en consecuencia, de su constante necesidad de proyectarse en todos los ámbitos del mundo natural.

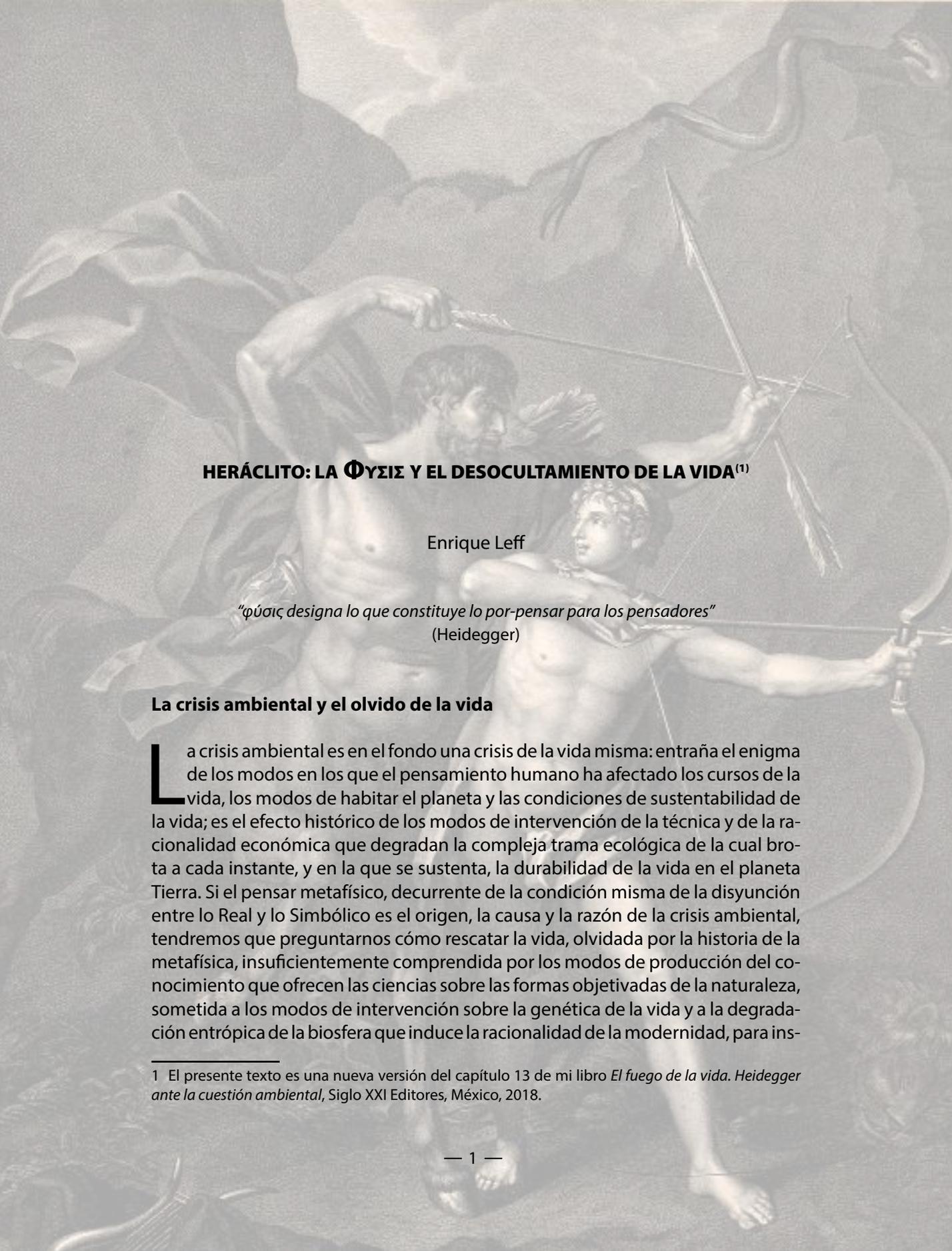
El artículo escrito por Yannis Stavrakakis (*Un análisis discursivo y crítico de la ideología Verde*) examina con ciertas trazas de originalidad la conformación meta-discursiva de los planteamientos ideológicos que caracterizan el escenario político contemporáneo prestando estrecha atención a la denominada “ideología verde”, vista aquí como una perspectiva que se distingue del conservacionismo o ambientalismo tradicional a partir de una particular estrategia de re-composición semántica. Con base en los presupuestos del psicoanálisis francés (Lacan) y de otros autores destacados (Žižek, Laclau o Freeden) el autor demuestra que la trama discursiva de la ideología verde, que en gran medida procede de otras corrientes previas como el marxismo, el anarquismo o el romanticismo, orbita en torno a punto nodal central o significante maestro, esto es, la naturaleza en tanto que realidad holística con un valor intrínseco. Por tanto, no se trata tanto de una especie de collage heterogéneo de propuestas como de un entramado ideológico re-significado, en la medida en que se sitúa en un contexto de articulación novedoso.

Por último, el artículo escrito por Carlos H. Sierra (*Sobre la penumbra terrenal del mundo. Imaginarios cosmológicos de una ecología de la totalidad*) viene a constituir una sugestiva exhortación a rescatar del olvido el trasfondo cosmológico que palpita bajo el corpus representacional del pensamiento contemporáneo hegemónico en torno a la naturaleza y a lo ambiental. Con ello, frente a un presente convulso aferrado a discursos de superficie y ocurrencias delicuescentes, se opta por rastrear aquellos estratos más profundos que han vertebrado, a lo largo de la historia occidental, los horizontes de sentido desde los que se manifiesta el “mundo”. En esta peculiar aventura exploratoria (en la que se pertrecha de al-

gunas de las más perspicaces tesis desarrolladas por Merleau-Ponty, Schelling o Blumenberg), el autor encuentra en lo “terrenal” un subsuelo o latencia arrinconada y silenciada que, sin embargo e incluso bajo los parámetros actuales de una ecología globalizada a escala planetaria, articula constantemente los límites constitutivos del pensar y de nuestra relación con la “apertura exterior”.

En suma, esbozados ya todos estos cautivadores mimbres reflexivos, variados, con marcados contrastes, pero de “aroma fuerte”, dispone ya el aguerrido lector de esta selección de textos que componen el número inicial de *Cosmotheoros*, y que salen a la luz pública con la firme y clara pretensión de representar un desafío ante cualquier presunción y convencimiento asentado, al proporcionar una idea, tal vez levemente aproximada, de los procelosos y laberínticos senderos de la existencia.

Das Denken ist nur ein Traum des Fühlens



HERÁCLITO: LA ΦΥΣΙΣ Y EL DESOCULTAMIENTO DE LA VIDA⁽¹⁾

Enrique Leff

*“φύσις designa lo que constituye lo por-pensar para los pensadores”
(Heidegger)*

La crisis ambiental y el olvido de la vida

La crisis ambiental es en el fondo una crisis de la vida misma: entraña el enigma de los modos en los que el pensamiento humano ha afectado los cursos de la vida, los modos de habitar el planeta y las condiciones de sustentabilidad de la vida; es el efecto histórico de los modos de intervención de la técnica y de la racionalidad económica que degradan la compleja trama ecológica de la cual brota a cada instante, y en la que se sustenta, la durabilidad de la vida en el planeta Tierra. Si el pensar metafísico, decurrente de la condición misma de la disyunción entre lo Real y lo Simbólico es el origen, la causa y la razón de la crisis ambiental, tendremos que preguntarnos cómo rescatar la vida, olvidada por la historia de la metafísica, insuficientemente comprendida por los modos de producción del conocimiento que ofrecen las ciencias sobre las formas objetivadas de la naturaleza, sometida a los modos de intervención sobre la genética de la vida y a la degradación entrópica de la biosfera que induce la racionalidad de la modernidad, para ins-

1 El presente texto es una nueva versión del capítulo 13 de mi libro *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*, Siglo XXI Editores, México, 2018.

taurar en el mundo otra racionalidad: una *racionalidad ambiental* entendida como una categoría disyuntiva en la que se inscriben otros modos de comprensión y de habitabilidad sustentables, conformes con las condiciones de la vida (Leff, 2006).

La crisis ambiental plantea el desafío de pensar la *inmanencia de la vida* y los modos de habitar el planeta dentro de las condiciones de la vida. Ante el imperativo de comprender la vida para habitar el planeta conforme a las condiciones de la vida, se abre la pregunta por la vida: ¿qué es la vida?; ¿cuáles son sus potencialidades, sus condiciones y sus límites?; ¿cuáles son las fronteras y los umbrales más allá de las cuales los gradientes termodinámicos generados por los modos de transformación tecno-económica de la naturaleza llevarían a nuevas configuraciones de la materia, a otros procesos organizativos y de degradación de la vida que desencadena la intervención tecnológica de la vida? Hannah Arendt se refiere así a procesos inéditos, inciertos e impredecibles de la acción del hombre, quien...

ya no contento con observar, con registrar y contemplar lo que la naturaleza estuviera dispuesta a ofrecer en su propio aparecer, comenzó a prescribir condiciones y a provocar procesos naturales [...] que ha terminado en un verdadero arte de 'hacer' naturaleza, de crear procesos 'naturales' que nunca existirían sin el hombre y que la naturaleza terrenal sería incapaz de llevar a cabo por ella misma" [...Las] ciencias de lo potencialmente irreversible, de los irremediables 'procesos de no retorno', es una clara indicación que [...] la capacidad humana subyacente que puede generar este desarrollo, no es una capacidad 'teórica', ni contemplación ni razón, sino la habilidad humana de actuar –de iniciar nuevos procesos inéditos cuyo resultado es incierto e impredecible ya sea que se liberen al dominio humano o natural (Arendt, 1958/1998, pp. 231-232).

El mundo de la técnica abre posibilidades inciertas e impredecibles que confrontan los modos de ordenamiento de la materia en el universo, las condiciones de la vida en la biosfera y las construcciones de mundos de vida en la Tierra. Es la confrontación entre el orden de la vida y el orden de la técnica, donde más allá de la cuestión ética sobre el sentido de la vida humana y de los derechos existenciales de los pueblos a vivir conforme a sus modos propios de ser en el mundo y de construir sus mundos de vida -a vivir conforme a sus identidades y sus tradiciones; a sus cosmovisiones, a sus modos de cognición y a sus prácticas de la vida-, plantea la cuestión de la intervención humana en el metabolismo de la biosfera y en los destinos de la vida.

Ante los desafíos cruciales que plantea la crisis ambiental en el mundo moderno irrumpe la pregunta por la vida, re-abriendo la indagatoria para intentar dilucidar lo por-pensar de la intuición originaria de He-

ráclito sobre la *φύσις* y llevarla hacia la comprensión de la vida. Es este enigma de la vida el que nos lleva a volver la mirada al pensamiento originario de Heráclito, a su comprensión primigenia sobre la *φύσις* y el *λόγος*; no para seguir los caminos de la *destruktion* heideggeriana en búsqueda de los primeros destellos del Ser en el pensamiento presocrático, que serían opacados más adelante por el *ειδος* platónico, la *ενεργεια* aristotélica y el *cogito sum* cartesiano -el mundo construido por la *ratio* y la racionalidad de la modernidad en la época de la *Gestell*-, que abren la indagatoria sobre el ser de los entes dejando en el olvido la "Verdad del Ser", sino para desentrañar el olvido de la vida; para rescatar la comprensión del principio de la vida que quedó atrapado en los laberintos del logos humano y de la voluntad de poder; para reabrir los cauces de la vida hacia horizontes de sustentabilidad de la vida en el planeta Tierra.

El olvido de la vida llama a pensar la vida. Pensar la vida apela al posible saber de la vida; a saber lo que es posible saber y a su imposible saber, a los límites del conocimiento científico objetivo de la vida. Porque los cursos de la vida que nacen desde la inmanencia de la vida -y la vida que brota de la intervención de la técnica sobre la vida- se abren hacia nuevos horizontes de vida -y de muerte de la vida- que van por delante de la posible comprensión humana de sus laberínticos decursos en la evolución creativa de la vida en la complejidad ambiental del planeta Tierra. Derrida reinterpreta y sintetiza el juicio que vertió Heidegger en su obra sobre *Nietzsche*, sobre el imposible pensamiento de la vida en las doctrinas de la *voluntad de poder* y del *eterno retorno*:

Nietzsche es un pensador esencial porque va pensando, en el sentido decisivo y sin eludir la decisión, preparando su llegada sin pretender evaluar su alcance y poderlo controlar. El otro rasgo que marca de manera insigne al pensador es que en virtud de su saber, sepa en qué medida el no puede saber lo esencial. En todo caso, ese saber del no-saber, en tanto que no-saber, no debemos asimilarlo a aquello que en la ciencia se admite como límite al conocimiento e insuficiencia de conocimientos. Vislumbramos así al hecho de que la facultad humana de concebir es finita. Con el no conocer aquello que habría aún por conocer cesa el conocimiento ordinario. A partir del hecho de aquello que no es susceptible de ser sabido comienza lo específico del pensador (Heidegger, *Nietzsche I*, apud. Derrida, 2019, p. 217).

Es en este sentido que habremos de comprender el sentido oracular del fragmento 123 de Heráclito que reza *φύσις κρύπτεσθαι φιλει*.

Φύσις κρύπτεσθαι φιλει: la primera intuición y el no-saber de la vida en el inicio del pensar occidental

Φύσις κρύπτεσθαι φιλει. Heráclito dejó inscrito en ese críptico aforismo la más original intuición de la vida y el mayor enigma del no-saber de la *φύσις*. Para desentrañar el sentido y lo “por-pensar” de la *φύσις* en el pensamiento de Heráclito habré de seguir el texto de la hermenéutica de Heidegger sobre el “pensador oscuro” en sus seminarios de 1943 y 1944 (Heidegger, 2012). Mas no será para rescatar al Ser de su olvido metafísico, sino para vislumbrar en el concepto de *φύσις* la primera intuición del “modo de ser de la vida”, y su diferencia ontológica con el *λόγος* humano, con la falta de saber en el modo originario de comprensión de lo Real de la Vida. Si en un primer análisis del pensamiento de Heráclito -según sus filólogos y Heidegger mismo-, *φύσις* y *λόγος* dicen lo mismo, en el fondo expresan la diferencia originaria y fundamental entre el orden de lo Real (anterior y exterior al orden Simbólico) a que refiere la *φύσις*, y su modo de comprensión a través del *λόγος-λεγειν*, en el modo de “recolectar” y “recoger” la diversidad de los entes, en el modo de comprender aquello que se presencia desde la potencia emergencial de la *φύσις*, en el modo de ocultarse y des-encubrir como *αλήθεια* su “verdad esencial”.

Habremos de coincidir con Heidegger en que en el pensamiento inicial y originario de Heráclito, al tiempo que se abre el pensamiento humano desde la intuición de la *φύσις*, deja a su paso las huellas de lo por-pensar (el Ser, la Vida, la Existencia); señales de una deuda del pensamiento que no ha sido colmada -sino por el contrario, abismada- en la historia de la metafísica. Es esa deuda la que hoy se expresa en la crisis ambiental como un “olvido” del pensamiento humano: una falla en su comprensión sobre los modos de habitar el planeta vivo del cual emerge la vida, y la vida humana, conforme con las condiciones bio-termodinámico-ecológicas y simbólico-culturales, propias de la vida. La cuestión ambiental replantea la pregunta filosófica crucial sobre la relación de co-pertenencia entre el Ser y el Pensar abriendo el enigma sobre su diferencia pre-ontológica entre lo Real y lo Simbólico. Más allá de pretender comprender el por qué y el cómo de la diferencia ontológica entre el Ser y los entes, el pensamiento ambiental indaga las vías que se han abierto -y las huellas que ha dejado en el mundo- la disyun-

ción entre el orden de lo Real y el orden Simbólico; los efectos de las configuraciones del pensamiento humano sobre la potencia emergencial de la φύσις y el devenir diversificante y la evolución complejizante de la vida. Pues “en efecto”, el despliegue de esta diferencia originaria ha conducido hacia la crisis ambiental, en la que la ontología de la técnica y la racionalidad económica que gobiernan los destinos humanos y de planeta, intervienen, contravienen y degradan las condiciones de sustentabilidad de la vida en la Tierra.

En el pensamiento inicial de los griegos, entre los presocráticos, emerge una insólita comprensión de la vida, deslumbrante y abrasante como el fuego: aquello que es designado por Heráclito como φύσις. La φύσις no es un ente iluminado por la luz de la diosa Ártemis. La φύσις es su luz propia. Heidegger ve en la φύσις de Heráclito el modo de presenciarse la verdad en la luz (*Lichtung*) como ἀλήθεια:

La esencia de la luz (*φάος, φως*) es la claridad sin la cual nada aparece, sin la cual nada puede salir de lo oculto a lo desoculto [e inmediatamente agrega:] Pero la esencia de la φύσις es surgir y explayarse en lo abierto y en la claridad. *φως, φάος, luz, y φύσις, surgir, y φαίνω*, brillar y aparecer, poseen raíces en la propia esencia de aquello que ni los pensadores iniciales de los griegos, ni ninguno de los pensadores posteriores llegaron a pensar en la unidad de su riqueza esencial [...] el despejamiento, en el sentido de abrigar que abre y clarifica, es la esencia inicial que se encubre en la ἀλήθεια (Heidegger, 2012, p. 37).

Lo que Heidegger piensa en ese recogimiento del pensamiento de Heráclito, es “esencial”: la φύσις no es un ente que se mira desde una luz externa; no es un ente iluminado por el Ser; no es objeto pensado por la razón. La φύσις no sólo genera la diversidad de los entes que surgen hacia la luz, que se presencian en la realidad impulsados por su potencia emergencial. La φύσις lleva dentro de sí la claridad, es la luz que hace aparecer los entes del mundo. Más allá de que Heráclito hubiera anticipado el origen de la vida impulsado por la potencia de la radiación solar, pensó como φύσις el fuego de la vida que brota del cosmos, anterior al entendimiento humano, esa “esencia inicial” que se encubre en la ἀλήθεια. Las palabras *φως, φάος, φαίνω* refieren a la luz, a la claridad del entendimiento de aquello que brilla y aparece desde la φύσις; pero al mismo tiempo la φύσις oculta su potencia emergencial. Esa “esencia inicial” es interpretada por Heidegger como un a priori del pensamiento humano, como el modo de pensar el ser originario que resguarda su unidad y su riqueza esencial. En este sentido, Heidegger afirma que “en la esencia encubierta de la ἀλήθεια, φύσις (naturaleza) y φάος (luz) tienen el

fundamento de la unidad oculta de su esencia" (Ibid., p. 37)⁽²⁾.

Esta "esencia" no se refiere fundamentalmente al modo en el que se orienta el pensamiento para comprender al ser de los entes que emergen desde la φύσις, sino que es la comprensión de aquello que "por naturaleza propia" hace emerger a los entes; es decir, el modo en que surgen los entes desde la potencia de lo Real que los genera. Lo que dispone el concepto de φύσις al pensamiento -a lo por-pensar-, es la potencia de lo Real que hace surgir a los entes que se presencian en la realidad del mundo griego, que llama al λεγειν a recogerlos, a decirlos; que configuran al λόγος para unificarlos. Φύσις y λόγος-λεγειν se atraen como en la simbiogénesis de la vida; pero donde la potencia generativa de esa realidad surge ya de la disyunción de lo Real hacia el orden simbólico de la vida, en la producción de una realidad que se mantiene oculta al conocimiento. La luz de la φύσις no es (sólo) la del entendimiento y del modo de comprensión de los entes que emergen y se presencian -el modo de des-encubrir la verdad de lo que "es"-, sino el fuego donde se forjan los entes, pero que sólo muestra lo que así aparece, manteniendo oculto el proceso interno de su incandescente creatividad. En ese sentido, φύσις no sólo es una categoría ontológica -un modo de comprender el Ser de aquello que emerge a la presencia al tiempo que mantiene oculta su esencia-, sino un "modo de generación" de los entes caracterizado por su potencia emergencial, que se mantiene oculta al entendimiento humano. Es en este sentido que la φύσις nombra, en su forma originaria, una "ontología de la vida": la intuición y el modo primigenio de comprensión del modo de ser de la vida, y de lo

2 Heidegger vuelve hacia Heráclito luego de su "giro", inscribiendo su hermenéutica del "pensador oscuro" en la perspectiva y sentido de su propio pensamiento sobre el "Acontecimiento del Ser" (*Ereignis das Seyn*): "[El a priori y φύσις significan] το πρότερον τη φύσει. Φύσις es la medida y es 'más temprana que', fuente, origen. Lo más temprano, lo que primero viene a la presencia, presencian-do, es la φύσις misma, aunque inmediatamente sea encubierta junto con la αλήθεια, por la ιδέα. ¿Cómo es que llegamos a plantearnos una pregunta como el πρότερον? Sobre la base de la ιδέα entendida como οντως ον. Lo más temprano en el despliegue esencial es el despliegue esencial mismo como el despliegue esencial del Seyn. A priori -de lo que es anterior-; a priori, es donde la pregunta-guía [domina]: metafísica" (Heidegger, 1999, p. 155). Empero, la φύσις no sólo nombra de manera originaria al Ser. Más temprano que el Ser, antes de ser pensado y dicho como φύσις, antes de con-vocar al λόγος, a la αλήθεια y al ειδος, φύσις refiere a lo Real de la Vida. La intuición de Heráclito dice como Φύσις el impulso y la potencia del caos que genera lo múltiple y lo diverso que emerge desde el cosmos. Pensar la φύσις desde la ιδέα, entendida como οντως ον, es lo que llevó a pensar lo "a priori" -el despliegue esencial de la vida- desde el λόγος que es ya el primer inicio del modo de intervención del pensamiento humano en el devenir de la vida, del *crepúsculo del alba de la vida*. Borges capta esta "sombra", de la que "surgen, fatales e ilusorios los días" en su poema *Heráclito*: "La mañana que ha sido el alba. El día que fue la mañana. El día numeroso que será la tarde gastada. El segundo crepúsculo. Ese otro hábito del tiempo, la noche. La purificación y el olvido" (Borges, 1989, p. 321).

por-pensar de la vida.

En tanto que φύσις designa lo Real de la Vida, configura ya un signo que, antes de describir la vida, que antes de decir qué es y cómo es la vida, se inscribe en la configuración de una intuición del pensamiento, de un modo simbólico de comprensión de la vida. En este sentido, φύσις es el modo en que el λόγος-λεγειν “recoge”, “recolecta” lo Real de la Vida. Pues no hay manera de resolver el dilema de comprender la diferencia entre el Ser, lo Real y la Vida, la Φύσις y el Λόγος, fuera de las configuraciones del lenguaje y del pensamiento. Comprender la diferencia entre lo Real y lo Simbólico es ya un modo de pensar la forja y el devenir de la vida, de situarse ante la imposible traducción de lo Real en los códigos del orden simbólico, del lenguaje y del conocimiento humano. Más allá de toda aporía, este modo de comprensión es ya una condición, un *a priori* del modo de acceso y apropiación de lo Real en la construcción humana del mundo.

Acerquémonos a pensar lo que da a pensar Heráclito al nombrar-pensar la φύσις, a través de la interpretación que hace Heidegger de los “Fragmentos” que nos ha legado Heráclito, ese primigenio y oscuro pensador de la Vida. Heidegger adscribe sobre todo a la noción de ζωή el sentido originario de la vida: “Surgir, despejarse, jugar, caracterizan, sobre todo, el esencia de la ζωή, de la ‘vida’, y del ζωνον, ‘de lo viviente’ [...] La palabra φύσις significa: lo que surge a partir de sí mismo en lo abierto y libre y que, en este surgimiento permanece y aparece, dándose a lo libre en el aparecer, aunque siga siempre una regla. Por tanto, ‘esenciar’ es la esencia del juego” (Heidegger, 2012, pp. 38, 46). Heidegger mira el sentido de la vida en la palabra φύσις a través de la metáfora del arco y la lira de Artemis. En tanto que Heidegger habla de la vida como lo que permanece en su modo de hacer aparecer en lo “libre” del aparecer, “siguiendo una regla”, la φύσις remite a un régimen ontológico: a la inmanencia y el devenir de la vida. Pero al mismo tiempo abre la pregunta sobre su transmutación metafísica, sobre la emergencia desde tal surgir originario de la ontología del ser que viniera a confrontarla dentro de la “lucha de la vida”⁽³⁾. Heidegger afirma así que la φύσις, “que constituye lo por-pensar para el pensador inicial Heráclito, sale al encuentro en la luz y el fuego, en el juego y en la vida y, en todo ello, en la ‘contienda’” (*Ibid.*, p. 47). Las palabras de Heráclito son luces y huellas que llaman a pensar el conflictivo devenir de la vida y lo por-pensar de la vida.

Pensar lo por-pensar de la vida es pues pensar aquello que ha permanecido oculto al pensamiento en el despliegue mismo de la vida; en los modos en los

3 En este sentido, Heidegger señala que “desde Platón el pensar occidental abandona ya su inicio, transfiriéndose a otra esencia que más tarde se consolida en la metafísica” (*Ibid.*, p. 52).

que la vida se ha metaforizado, configurado e instituido en los imaginarios culturales; tanto en la intuición e intencionalidad de la psique humana que busca alcanzar la verdad de la vida a través de la reducción fenomenológica (Husserl, 1936/2008), hasta los modos de inteligibilidad de la vida que han alcanzado a los modos de producción del conocimiento de la ciencia; en el predominio de regímenes ontológicos y paradigmas científicos que han buscado responder a lo Real de la Vida, a sus modos de emergencia y evolución; a su contienda -sus encuentros e hibridaciones- con los regímenes ontológicos a través de la historia de la metafísica. Si la verdad de la vida se oculta, si el ocultarse es su esencia⁽⁴⁾, si hay razones para juzgar la voluntad de certeza objetiva y de un saber absoluto -que desde Descartes y Hegel han impregnado al proyecto de la ciencia-, queda por comprender la incompreensión de lo que por su esencia misma de la diferencia entre lo Real y lo Simbólico hace que la φύσις, la Vida, se oculte al entendimiento humano. Pues en tal oscurecimiento de la razón se ha ocultado al pensamiento la causa originaria de la crisis ambiental de nuestro tiempo.

La cuestión ambiental llama a deconstruir la intuición primera de la vida en el pensamiento originario de la φύσις. Mas, ¿cómo desentrañar el sentido de la oscuridad de lo oculto a través de los clarososcuros del pensamiento que lo piensa, y que nos ha legado Heráclito en textos fragmentarios? Heidegger llama a desconfiar que pueda desentrañarse su verdad a través de una transcripción filológica, donde “dicho conocimiento puede permanecer un mero conocimiento del pasado, sin que la palabra de los pensadores sea despertada en su futuro histórico (*Ibid.*, p. 59); y llama a “relacionarse, aunque sea a distancia con lo por-pensar en el pensar de ese pensador” (*Ibidem.*)⁽⁵⁾.

Se abre así la deconstrucción hermenéutica sobre la palabra y el decir de Heráclito. Mas, como sabemos, tal palabra no lleva ya prescrito ni descrito lo por-pensar de su pensamiento. Toda hermenéutica se inscribe en una estrategia

4 “El universo [...] o κόσμος es en esencia, más bien lo que se oculta, y por eso, la ‘oscuridad’ es esencial [...] Heráclito es el ‘oscuro’ porque él piensa el ser en cuanto a lo que se oculta [...] La palabra del pensar inicial abriga ‘lo oscuro’. (*Ibid.*, pp. 52-53).

5 Heidegger considera que: “En el ámbito de la palabra elevada de la poesía y del pensar, las traducciones siempre requieren del interpretar, porque ellas mismas son una interpretación” (*Ibid.*, p. 66). Por su parte, Jean Brun señala los excesos hermenéuticos de innumerables filólogos: “La crítica y la hipercrítica han buscado purificar los textos que nos ha transmitido la tradición a fin de presentarnos una versión expurgada de toda glosa; pero, tan loable empresa más bien nos sumerge en una confusión. Pues es apenas exagerado decir que no hay una sola palabra en los fragmentos que no haya sido juzgada sospechosa por algún autor. En su investigación no se preocupa tanto por saber lo que justamente ha querido decir Heráclito, sino que se pregunta qué es lo que nos dice” (Jean Brun, *Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour*, Éditions Seghers, Col. Philosophes de tous les temps, Poitiers, 1969, p. 9, Apud. Hülsz, 2012).

de producción de sentido que no escapa a una voluntad de saber. Heidegger declara que “no pretende proponer el ‘único y verdadero’ Heráclito para todos los tiempos” sino “indicar un camino para que la palabra de Heráclito reciba un resplandor de lo verdadero, es decir, una iluminación” (*Ibid.*, p. 60). Sin embargo, la iluminación que aporta Heidegger al resplandor del pensamiento de Heráclito no será otra que el reflejo de su propia mirada: de su voluntad de dejar y hacer brillar la “Verdad del Ser”. Dejemos pues surgir la vida desde el fuego de la vida, desde el no-saber de la potencia de la φύσις.

Λόγος: el ocultamiento de la potencia de aquello que nunca declina, el olvido de la vida por el ser y el dominio de la técnica sobre el mundo

Es bajo el título “La Verdad del Ser” en la Parte Principal de su tratamiento sobre “El Inicio del Pensar Occidental”, que Heidegger aborda el significado del fragmento 16: *το μη δυνόν ποτε πως αν τις λάθοι*: “¿Cómo alguien podría mantenerse oculto frente a lo que cada vez no declina? (*Ibid.*, p. 65). Heidegger advierte: “La sentencia no dice qué es eso que no declina” (*Ibidem.*). En esta sentencia, dice Heidegger, su esencia está determinada por la palabra *δύνειν*. “El declinar, comprendido como *δύνειν* [...] es el desaparecer de la presencia, a saber, en la manera de salir y de penetrar en lo que se encubre, es decir, se oculta [...] el declinar, en el sentido de ingresar en el ocultamiento es ‘un’ ser o, incluso, el ser” (*Ibid.*, p. 71)⁶.

Mas el enigma de la oscuridad de la φύσις, aquello que no declina, aquello que se oculta y que el λόγος no alcanza a iluminar, no es sólomente el Ser, sino la comprensión de la potencia de donde emerge todo lo existente; la fuerza generadora de todo lo que se presenta y que se mantiene aus-ente, oculto a la vista, oscuro al entendimiento: aquello que Heráclito llamó φύσις y que la ciencia moderna denomina autopoiesis o complejidad emergente. Si φύσις designa la emergencia de lo emergente, lo que se oculta es la potencia creativa, generadora de lo ente, y que Heidegger remite al Ser. Mas la φύσις refiere a la potencia emergencial de todos los entes, del orden de la materia y la organización la vida. En ese sentido, la φύσις es un modo de pensar/decir la vida, el modo de ser de la vida. Y es en este sentido que habremos de pensar “lo que no declina”, lo que impulsa y sostiene la vida -el potencial neguentrópico y la resiliencia de la vida- ante el de-

⁶ Esta declinación del sentido de “aquello que nunca declina” hacia la pregunta por la “Verdad del Ser” asciende a través de la grieta abierta por Aristóteles cuando pregunta *τί το ον?*, ¿qué es el ente? (*Ibid.*, p. 75).

clinar de la vida generado por la intervención de la técnica, en la destinación de la vida. Pues lo que tampoco declina en su permanente declinar, es la degradación entrópica de la materia como condición inherente a la propia organización de la vida, esta fuerza negativa de la vida que es magnificada y exacerbada por la intervención de la técnica en el orden de la biosfera, que destina la vida hacia la muerte entrópica del planeta.

Heráclito pregunta ¿cómo podría mantenerse oculta esa “esencia” de la vida, en la que se generan las diversas formas de la vida, la potencia de la vida que impulsa el devenir de la vida, que “cada vez no declina”. Hoy, re-emerge esa pregunta ante la crisis ambiental para cuestionar cómo es que las condiciones de la vida que hasta ahora se mantuvieron en lo oculto de la φύσις, permanecen ocultas al entendimiento humano ante el iluminismo de la razón. Esta pregunta es más que un reclamo a la ciencia por su falta de conocimiento sobre la esencia de la vida. Es, sobre todo, un llamado hacia la comprensión -a una diversidad de modos de comprensión- de las condiciones de la vida. Ese es lo por-pensar que abre la φύσις de Heráclito, hacia la comprensión del fuego de la vida: el orden del cosmos, el metabolismo de la biosfera y las condiciones de la existencia humana ante la intervención del Logos humano en la inmanencia de la vida.

La respuesta que ha dado el pensamiento metafísico al enigma de la vida ha sido a la pregunta por el ser del ente. Esta pregunta no encamina al pensamiento en el mismo sentido que la pregunta científica sobre el modo de ser de la vida, por el funcionar del viviente; por las preguntas ¿Qué es la vida? y ¿Cómo es la vida? La pregunta metafísica es ¿Qué es eso, por lo cual algo es un ente? La pregunta ontológica es la pregunta sobre aquello que “es”, sobre lo que significa que algo “sea”, sobre el Ser del ente. Más allá de preguntar por la entidad del ente, la pregunta ontológica apunta hacia la “ser-iedad”⁽⁷⁾ del ente⁽⁸⁾; de allí abre la pregunta por el Ser del ser, por el Acontecimiento del Ser que conduce la reflexión de Heidegger en el “giro” de su ontología fundamental hacia la «Verdad del Ser» (Heidegger, GA, p. 65, 1999). Pero si la pregunta por el Ser no ha sabido responder por las condiciones de la vida, habremos de deconstruir el origen mismo de esa pregunta: cuestionar la emergencia de la pregunta por el ser que ha

7 Con la noción de “ser-iedad” intentamos indicar el trasfondo de esa pregunta originaria de la ontología; pero al mismo tiempo insinúa la derivación que tendrá la pregunta por el ser en el sentido del εἶδος como ser-iedad y el giro heideggeriano hacia la “Verdad del Ser”, el *Ereignis das Seyn* (Heidegger, GA, p. 65, 1999).

8 Heidegger habrá de remitir el pensamiento de lo oculto y de la φύσις a “la palabra ser [...] la palabra de todas las palabras, la palabra del tiempo inicial. La palabra del tiempo ‘ser’ nombra [...] ‘el tiempo de todos los tiempos’. Ser y tiempo se co-pertenecen de manera inicial” (Heidegger, 2012, p. 80).

obsesionado al pensamiento metafísico, para comprender cómo ha surgido de la diferencia más originaria entre lo Real y lo Simbólico, dejando en la oscuridad a la φύσις; en la incompreensión las condiciones de la vida.

La pregunta ontológica por el ser toma su punto inicial en el pensamiento de Parménides sobre la unidad del Ser y lo Uno, de Ser y Pensar, y se configura propiamente como pensar metafísico con la pregunta por el ser del ente en Platón y Aristóteles. Heidegger busca ir más allá de la pregunta por el ser del ente que nace del hecho humano de decir y pensar que algo es. Heidegger pretende pensar la "ser-idad" del *το ειναι* de la φύσις de Heráclito como *μετα τα φυσικά*, como "el ente que se encuentra a partir de sí mismo, en cada caso, de esta o aquella manera, sin la intervención del hombre: el mar, al montaña, los bosques, los animales, el cielo, pero también los hombres y los dioses, [que] constituyen lo que sucede, lo que surge y, por tanto, lo que está presente, *υποκείμενον*, aquello que concierne a los hombres y sale a su encuentro" (*Ibid.*, p. 78). Mas si es legítimo pensar en el orden de la φύσις el ser de "todo lo que emerge" -de la materia inerte, la organización de la vida y el orden simbólico-, ello no podrá anular la indagatoria sobre la emergencia de la diferencia, la disyunción del orden Simbólico desde el orden de lo Real, desde la contienda entre la φύσις y el λόγος, de la denominación de los entes por la palabra y el recogimiento reductivo de lo múltiple por la unidad del *λεγειν*, hasta la intervención y el dominio de la Técnica sobre el orden de la Vida⁹.

Plantearnos volver al pensamiento inicial para pensar las condiciones del mundo actual -la crisis ecológica y la cuestión ambiental-, lleva a cuestionar si "aquello que es en su modo propio de ser", eso que denominamos lo *Real fuera de lo Simbólico*, lo que "está allí" sin la intervención del hombre -mar, agua, montañas, cielo, aire, tierra; en fin, eso que constituye la biosfera, la vida que surge desde sí misma al modo de *τα φύσει οντα*-, puede pensarse hoy como algo que es "en sí mismo" y "por sí mismo": tal la comprensión de la naturaleza del agua, la composición del aire, el metabolismo de la biosfera; o si por el contrario abre la pregunta sobre los efectos de los modos de intervención del pensamiento humano en la comprensión del "ser" de las cosas del mundo. En efecto, la palabra ser se volvió instrumental, un dispositivo de poder, una voluntad de dominio como el ser de la técnica inscrito en el régimen ontológico de la *Gestell*, como el modo de producción de la totalidad de los entes y de expropiación de la biosfera, instituido como voluntad de poder en el régimen económico del Capital. En este

9 Heidegger señala que "En el mundo griego las relaciones entre φύσις como surgir en lo desoculto y el propio desocultamiento [*αλήθεια*] nunca alcanzaron claridad y fundamentación. Hasta hoy permanecen impensadas (*Ibid.*, p. 202).

sentido afirma Heidegger:

En el ‘proceso’ y en el ‘trabajo’ por la objetivación aseguradora de todo, la palabra se vuelve un instrumento de caza y de pesca. La maquinaria, la cámara fotográfica, la ‘palabra’, el cartel, tienen todas esa función fundamental del aseguramiento de los objetos. La precisión técnica de la palabra es el otro lado de la moneda del abandono y agotamiento del lenguaje en un medio de técnica y de circulación. Desde el punto de vista de la metafísica, ambas referencias se mantienen en el nivel de aquella referencia a lo real que desde Nietzsche se caracteriza como ‘voluntad de poder’, y que experimenta lo real mismo como voluntad de poder (*Ibid.*, p. 93).

Llevar la comprensión ontológica del mundo que define Nietzsche como “voluntad de poder” nos lleva a plantear la diferencia que emerge de la potencia originaria de lo Real que se expresa en la potencia emergencial de la φύσις como una “voluntad de poder” de la vida misma -en la ejecución de un designio que ninguna inteligencia ha concebido, que tiende hacia un propósito que ninguna voluntad ha elegido (Derrida, 2019)-; frente otra voluntad de poder: la que se prefigura desde el primer comienzo en la modalidad del λόγος y se despliega hasta el régimen ontológico de la racionalidad tecno-económica como un “efecto metafísico” que ha sido introyectado en lo Real de la Vida; como la voluntad de dominio de la técnica sobre la vida -sobre el hombre y la naturaleza- que se instaura y se ejerce a través de la institucionalización e instrumentalización de los dispositivos teóricos y técnicos de la racionalidad tecnológica-económica-jurídica de la modernidad; que se constituye y manifiesta desde el modo de ser de la técnica como un régimen ontológico contrario a la inmanencia de la vida; que actúa por encima de la potencia propia de la φύσις -de lo que nunca declina-, desviándola hacia la degradación entrópica de la vida.

En el orden de la φύσις, la entidad del ente emerge de su γένος (génesis) “la arboreidad de los árboles, aquello de donde procede cada árbol como árbol [...] La ουσία, la entidad, es το γένος, la procedencia, de dónde procede cada ente como ente. Dicho en síntesis: en la perspectiva del ser del ente το ειναι, el ser, το ον, el ente, no son pensados sustantivamente, sino verbalmente (Heidegger, 2012, pp. 95-96). Genos remite a lo generativo del ente, como la φύσις, a un orden del ser, a un régimen ontológico generativo del conjunto de entes que emergen en la inmanencia de la vida. Tal es la generatividad de los seres vivos en la *evolución creativa de la vida* (Bergson, 1907) que Heráclito pensó de manera originaria

como devenir de la φύσις, como el “estar siendo del ente”: “Lo que los pensadores piensan es το οντως ον, ‘el ente en el modo del estar siendo’, el ente únicamente con respecto al ser” (*Ibid.*, p. 96), donde el siendo señala tanto la ser-iedad del modo de estar del ente, como su devenir. Este carácter del ser del ente, de su generatividad a su devenir, es indicativo del régimen ontológico de la φύσις, de su potencia emergencial y su evolución creativa como “ontología de la vida”. Esto que emerge y deviene es lo que “nunca declina”: el δυνον de Heráclito ó el ον de Aristóteles:

Podríamos dejar de lado esa duda diciendo que δυνον es algo singularizado en comparación con el ον, o sea que lo que no declina y, oportunamente, lo que declina es sólo un tipo de ente. Así como lo que surge, y como cualquier proceso, el δυνον recae ‘bajo’ el concepto general del ον. Si lo que nunca declina ‘es’ algo, y si el declinar ‘sucede’, entonces aquí está presente un ente y un ser [...] no se ha preguntado si el δυνον, y más propiamente el μή δυνόν ποτε es solamente una aparición singularizada y un caso existente del ον, del ente, o si la relación entre μή δυνόν ποτε y el ον debe ser pensada de modo diferente, para lo cual no se puede encontrar ningún esquema en los modos corrientes de pensar (*Ibid.*, pp. 102-103).

Se abre aquí una pregunta esencial sobre el sentido de aquello que “nunca declina”. Lo que “nunca declina” no es del orden de lo ente, y menos de un ente singular. No es el declinar del sol en el atardecer, o el fenecer de un organismo; menos aún el desgaste de un objeto o la obsolescencia de una técnica o la inutilidad de una mercancía. Lo que “nunca declina” de la φύσις es su *potencia emergencial*, y en ese sentido, lo Real oculto detras de todos los entes que de esa manera emergen a la existencia, que se presencian en la realidad. Lo que no declina es la potencia neguentrópica de la vida, la creación evolutiva de la vida. Pero habremos de comprender al mismo tiempo el carácter de aquello que “siempre declina”, es decir, la ineluctable degradación entrópica como condición de todo proceso de organización neg-entrópica de la materia (Schrödinger, 1944). En esa contienda del nacer-morir en el orden de la vida, entre el no declinar de la φύσις de donde ha surgido y evolucionado la complejidad emergente de la vida y la degradación entrópica producida por la intervención tecno-económica sobre la trama de la vida en la biosfera, se juegan los destinos de la vida.

Heidegger habrá de comprender el “no declinar” de la φύσις como la persistencia del ser. Es lo que afirma al preguntar: “¿Es el nunca declinar sólo un modo de ser entre otros, o la esencia oculta de lo que es llamado ‘ser’ reposa quizás

en el nunca declinar?" Para Heidegger, el olvido de aquello que "no declina" -el Ser-, es lo que desencadena el declinar del ente como un acontecimiento de consecuencias incomparables con la de cualquier "catástrofe en el planeta"⁽¹⁰⁾. Lo anterior abre un enigmático dilema al pensamiento: ¿la crisis ambiental es una catástrofe ecológica, el declinar en el orden de la φύσις por el olvido del Ser como lo que "nunca declina"?; o ¿es la emergencia del lenguaje y de la gramática que se configuran en la disyunción y diferencia del orden cósmico del Λόγος del que emerge la vida, el modo de comprensión del λόγος desde donde ha sido posible decir que el ente que viene a la presencia "es", abriendo así el enigma del ser que sostiene lo que "es"; y el modo de recolección del λεγειν que reduce la diversidad emergente del orden de la φύσις hacia una ontología de lo Uno, el fondo originario del olvido de la vida?⁽¹¹⁾.

Es esto lo que llama a pensar el μή δυνόν ποτε -lo que no declina en el orden emergencial de la φύσις- como *lo inmanente de la vida*. Eso nos devuelve a la pregunta sobre el significado de lo que declina y de aquello que no declina, eso que se ha mantenido oculto a la comprensión humana, que no ha sido descubierto como αλήθεια ni se deja representar por la *Lógica de lo viviente* (Jacob, 1975; Derrida, 2019). Pero lo Real de la Vida no es lo mismo que la Lógica de lo Viviente ni se identifica con la Verdad del Ser. Heidegger afirma que "lo que no declina" es lo que se oculta "aquello que abriga en la declinación o que permanece en el retraimiento [...] el propio declinar es pensado [...] en el sentido griego [...] en cuanto ingresar en un ocultamiento" (Heidegger, 2012, p. 107). Pero, ¿es eso lo que habría afirmado Heráclito en el fragmento 123 que reza φύσις κρύπτεσθαι φιλει?⁽¹²⁾.

10 Heidegger no establece en este texto un vínculo causal explícito entre el olvido del ser y la configuración del orden de la técnica que dispone y destina al mundo hacia la catástrofe planetaria en tanto que el olvido de "lo que nunca declina" provocara la declinación técnica de los entes. Heidegger afirma tan solo la planetarización del olvido como un acontecimiento incomparable (en sus efectos morales, materiales, ecológicos) con cualquier catástrofe en el planeta: "Supongamos el instante en que al hombre se le sustrae toda posibilidad de decir y comprender la palabra 'es' [...] Ninguna catástrofe en el planeta sería comparable a tal acontecimiento [...] La indiferencia frente al 'ser' se extiende por el planeta" (*Ibid.*, p. 105). Más radical que Heidegger, Nietzsche cuestiona la obsesiva indagatoria de la metafísica por el ser cuando asienta que "el 'ser' es el último humo de una realidad evaporada" (*Ibid.*, p. 106).

11 Heidegger diferencia Ο Λόγος del λόγος-λεγειν humano: "El Λόγος no es la palabra. Es más originario que ésta; es la palabra preparadora de todo lenguaje. Su sollicitación para la esencia humana es el silenciamiento de la palabra preparadora, que el ser silencia al hombre" (*Ibid.*, p. 407). Ο Λόγος es la voz cósmica, sin signos ni palabras, la potencia neguentrópica del caos de donde habría de emerger la vida. De su diferencia/disyunción emerge el lenguaje, sus configuraciones simbólicas y sus giros de significancia que no alcanzan a pensar el ser ni a comprender la vida.

12 Φύσις κρύπτεσθαι φιλει ha sido traducido como "la naturaleza ama esconderse", o, "la naturaleza ama lo oculto"; o "la naturaleza ama ser oculta" (Cf. Giorgio Colli, 1975; Enrique Hülsz Piccone,

Volvamos a preguntarnos: ¿Qué es lo que declina y lo que no declina: el ente, o el ser del ente; el ser, o la vida? Y en cualquier caso, ¿qué significa el declinar del ente, del ser o de la vida? Declinar no es ocultarse, no es sólo desaparecer momentáneamente para luego volver a presenciarse, como el sol entre el ocaso y el alba. Lo que no declina, lo que nace permantemente y se sustenta en su ser mismo, que renace continuamente es la Vida. Declina la vida de un ser vivo, de un vivi-ente al fenecer; declina la fertilidad de un suelo al ser erosionado; declina la biosfera al perder su biodiversidad. Pero, ¿declina una roca por el oleaje del mar?; ¿declina el Universo por el juego termodinámico que organiza la materia sideral? La vida como la potencia emergencial de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ es lo que nunca declina. Debemos pues entender el declinar como el desgaste, degradación y evanescencia del ente -del ente en su totalidad o de cada uno de los entes generados por la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -, y pensar lo que no declina como la potencia de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$.

En su meditación ontológica, Heidegger creyó que lo que había quedado oculto en $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ había llevado al olvido del Ser y era la causa de la destrucción del planeta como declinación de la totalidad de lo ente. En la era de la técnica la entropía designa la declinación de lo ente: el desorden del orden físico, la degradación de la biosfera o la muerte térmica del universo. Su “contraparte” son los procesos neguentrópicos de auto-organización de la materia y de evolución creativa de la vida. En esta transposición de epocalidad ontológica del mundo, en esta resignificación del sentido originario de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ de Heráclito en la modernidad, lo que nunca declina es la potencia emergencial de la vida, en tanto que la totalidad de los entes tienen la tendencia a degradarse dentro de los regímenes ontológicos determinados por el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ humano y la racionalidad tecno-económica: la biosfera, la atmósfera, la vida humana. En el régimen ontológico de la técnica se manifiesta y exagera la condición entrópica de la vida. Al tiempo que declina el potencial ecológico de la biosfera ante la degradación entrópica que induce la racionalidad del capital sobre el orden de la vida, permanece lo que nunca declina: la potencia neguentrópica que sostiene y mantiene viva la generatividad creativa de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ⁽¹³⁾. Lo que se ha mantenido oculto, en la oscuridad de la comprensión humana, es el sentido de la neguentropía.

2012). El filólogo Diels-Kranz traduce “La naturaleza (la esencia) ama ocultarse”. Heidegger traduce de manera literal: “la naturaleza se oculta con gusto” (Heidegger, 2012, p. 121). ¿Ocultarse a qué; esconderse de qué? ¡La $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ se oculta (se esconde) al (del) entendimiento humano!

13 Para una comprensión de la neg-entropía en su sentido bio-termodinámico, véase Schrödinger, 1944 y Kauffman, 2003; sobre la confrontación de la potencia neguentrópica de la vida con el declinar entrópico inducido por la racionalidad tecno-económica, véase Georgescu-Roegen, 1971; Leff, 2018, Cap. 29.

Hoy, el Fuego de la Vida de Heráclito brilla con luz renovada en la neg-entropía. Curioso vuelco de la positividad de la vida en la potencia emergencial de la φύσις, hacia ese decir lo mismo, pero en negativo, una vez que la entropía instaaura su pre-dominio científico en el positivismo de la razón moderna. Ya Heidegger se había preguntado por qué el pensar griego habría de afirmar en negativo la positividad de sus conceptos fundamentales:

en la sentencia *το μή δυνόν ποτε*, el *μή* es una partícula de negación. Ella niega de otro modo que el *ου* que sólo constata un no-ser [...] Con ello, de ninguna manera se ha decidido ya si lo nombrado permanece determinado en su esencia, a saber, si 'lo que cada vez no declina' debe permanecer determinado por un declinar [si el no declinar de la neg-entropía es determinado por el declinar de la degradación entrópica]. Pues solamente cuando aparece una huella y una señal del declinar, sólo entonces el *μή* –el 'ya-no' de la exclusión– tiene un sentido y un soporte. El *μή* dice entonces que en lo nombrado actúa y esencia [...] un declinar que no es triunfante en eso que esencia, y eso no solamente en un determinado momento sino esencialmente, y por esa razón, 'nunca' predomina (*Ibid.*, p. 108).

De manera análoga, el concepto de neg-entropía da sentido-soporte al "ya no" del declinar triunfante que expresa la entropía como esencia del orden degradatorio del mundo de la técnica. En la transposición que hace Heidegger del *το μη δυνόν ποτε* de Heráclito, "el nunca declinar" es reemplazado por el "surgir incesante". De igual manera podemos transponer la intuición de la φύσις de Heráclito a una comprensión actualizada sobre la vida como la neg-entropía que surge incesante ante el declinar de la degradación entrópica, como el orden esencial del cosmos y como el proceso determinante del metabolismo de la vida en la biosfera. La huella visible de la entropía generada por la intervención tecnológica del λόγος humano en la φύσις originaria lleva a traducir como neg-entropía el concepto positivo de la φύσις como el "surgir incesante", como lo que resiste y sostiene la vida, como negación de la negación de la vida por la entropía dominante. Desentrañando el sentido del fragmento 123, *φύσις κρύπτεσθαι φιλει*, Heidegger señala:

En griego 'el surgir incesante' es *το αει φύον*. Pero, en lugar de *το φύον* también se podría decir *ή φύσις*, lo que literalmente significa: surgir en el sentido de provenir de lo que se halla encubierto, velado y encapsulado (*φύσις* es la palabra fundamental en el decir de los pensadores iniciales). Dicho 'surgir' se torna inmediata-

mente intuible cuando pensamos en el surgir de la semilla hundida dentro de la tierra, en el brotar del retoño, en el surgir de la flor. La visión del despuntar del sol también pertenece a la esencia del surgir (*Ibid.*, p. 109).

Empero, la actualización de tal concepción de la φύσις -de ese imaginario pensante sobre la potencia creativa de la vida-, con sus analogías en el ocultamiento y surgimiento de lo que germina de la tierra y lo que reaparece en cada giro terrestre en el despuntar del sol, en el ocultamiento y descubrimiento de los entes, adquiere otra dimensión en la comprensión del juego de la entropía y la neguentropía en el surgimiento incesante desde lo Real de la Vida y la declinación ineluctable de la vida ante la intervención tecnológica de la vida: allí donde lo Real de la Vida se oculta al entendimiento humano, más allá de la Verdad del Ser. Empero no podría trasladarse directamente la intuición inicial de la φύσις hacia el modo de inteligibilidad científica de la entropía y la neguentropía. Tal traducción implica la transposición del modo de comprensión de la φύσις en el mundo de la Antigua Grecia hacia el modo de apropiación de la naturaleza objetivada por el orden de la técnica en la modernidad. En ese sentido afirma Heidegger:

Como si lo que llamamos 'naturaleza' no tuviera que mantener su determinación porque no somos ya capaces de comprender la φύσις. La φύσις, el puro surgir, no es solo una abstracción del ámbito restringido que denominamos naturaleza, y tampoco un rasgo esencial transferido posteriormente a hombres y dioses. La φύσις dice, al contrario, aquello en medio de lo cual con antelación tierra y dioses, mar y montañas, árbol y animal, hombre y dioses, surgen y se muestran como lo que surge, de tal manera que ellos son llamados 'entes' en esa dimensión. Lo que para nosotros aparece como procesos de la naturaleza, para los griegos solo se torna visible a la luz de la φύσις (*Ibid.*, p. 110).

Hoy, la comprensión originaria de la φύσις se "actualiza" en la inteligibilidad de la complejidad emergente de la biotermodinámica de la vida. Lo que se gana en esa traducción en comprensión de la determinación causal y la funcionalidad orgánica del orden de la vida, se pierde en el opacamiento del brillo y el eclipsamiento de la aurea luz de la intuición presocrática de la φύσις. Lo que ha quedado oculto en la comprensión de la φύσις como ser-idad de la totalidad de los entes y a la ciencia moderna en sus modos de representación sobre los procesos de la naturaleza, es la Real-idad del orden emergencial y auto-organizativo de la materia. El sentido del ser -el Ser del ente; del Ser de la vida- y la verdad como

adecuación del concepto a la realidad, ha predominado sobre la comprensión de lo Real de la Vida. Así lo confirma Heidegger:

La esencia griega de la φύσις no es, en forma alguna, la experiencia [...] del surgir de las semillas y del despuntar del sol. Antes bien, la experiencia originaria del surgir y del proceder a partir de lo que se oculta y encubre constituye la relación con la 'luz', en cuya claridad son constatadas la cosa que germina y la cosa que retoña en su surgir, viéndose así el modo en que la germinación 'es' en la semilla, el retoño 'es' en el florecer" (*Ibid.*, p. 112).

Aquí se expresa la diferencia fundamental entre la interpretación heideggeriana de la φύσις como la luz del ser -de la germinación como *ser* de la semilla, el retoño como *ser* del florecer-, frente a la comprensión de la φύσις como el pensamiento de lo Real de la Vida. Mas, ¿en qué sentido podríamos decir que la φύσις designa lo Real de la Vida? ¿Se comprende el orden de la vida simplemente en el sentido del surgir incesante la vida? En su hermeneusis de Heráclito, Heidegger señala los siguientes sentidos vinculantes:

Si la expresión *το με δυνόν ποτε* dice 'lo que nunca declina', en el sentido de 'lo que siempre surge', y si φύσις, φύειν, φύον son los términos para decir 'surgir', entonces Heráclito podría haber dicho muy bien *το αει φύον* [...] o incluso *το αειφύον* [...] Para decir esto, Heráclito emplea la palabra *αειζωνον*, esto es, lo que siempre vive. En lugar de φύον se encuentra ζωνον, el participio del verbo ζην [que] acostumbramos traducir simplemente por 'vivir' [...] Así, para Nietzsche también 'la vida' [es] lo más conocido, lo evidente sin más. Puesto que todo se conoce a partir de la 'vida', todos los objetos constituyen objetos 'vivenciados', y la referencia al mundo es, por ello, el vivenciar. Todo proviene de la 'vivencia' [...] Dado que Nietzsche también piensa a partir de la vivencia, no vacila en interpretar la palabra fundamental de todo pensar, la palabra 'ser' como 'vida' (*Ibid.*, pp.112-113)⁽¹⁴⁾.

14 En uno de sus fragmentos póstumos dice Nietzsche: "El 'ser' -no tenemos de él otra representación más que 'vivir'. ¿Cómo puede entonces 'ser' algo muerto?" (Nietzsche, FP (IV), 2[172], p. 130). Contra la interpretación de Heidegger del ocultamiento como esencia propia de la φύσις, Nietzsche habría afirmado "La naturaleza no le oculta [al hombre] la mayor parte de las cosas (Nietzsche, 1969/1991, p. 75, apud. Derrida 2019, p. 189). Derrida elabora: "Aquí ocultar, es *verschweigt*, es decir, no disimular lo que podría mostrarse, dar a ver, sino ocultar lo que podríamos decir: dicho de otro modo, "callar"; *verschweigen*: la naturaleza oculta en el orden del decir, o en todo caso, de dar señal, no oculta velando, sino no diciendo, o más bien, no significando o no escribiendo, es decir, escribiendo [...] otra cosa; es por ello el ocultar supone aquí una operación de cifrar o de de-cifrar y es por ello que se trata de veracidad y de mentira –en sentido extra moral– más que de verdad

De esta manera, Heidegger interpreta 'lo que nunca declina' en el sentido del Ser; mientras que Nietzsche interpreta todo lo existente desde las vivencias de la vida humana y afirma la ontología de la vida como voluntad de poder: del poder del incesante surgir de la vida hasta la voluntad de poder como voluntad de dominio que se cierne sobre la vida. Lo que ha quedado oculto, excluido de la comprensión de 'lo que siempre surge' desde la Inmanencia de la Vida, es la Verdad de lo Real, aquello de dónde emerge y evoluciona la vida -el orden termodinámico del cosmos y la complejidad creativa de la vida-, así como la irrupción del orden Simbólico en su disyunción de lo Real: las configuraciones del λόγος humano que han constituido los regímenes ontológicos que han instituido la voluntad de poder que ha dominado e invadido la vida misma.

Volvamos pues a la enigmática cuestión de desentrañar la verdad de la φύσις -aquello de donde emerge todo lo que "es", todo lo que se presencia; y el modo de su emergencia-, desde las nociones afines que la acompañan, complementan y derivan en sus traducciones metafísicas y sus significaciones analógicas -irrupción, fuerza, voluntad, agencia-, que indican lo Real de la Vida. Cuestionemos si la φύσις remite fundamentalmente al Ser oculto tras los entes, o es un modo de comprensión de lo Real de la Vida, y del sentido existencial y vivencial de la vida. Heidegger señala que:

Zαμενής -'muy fuerte'- designa lo que surge integralmente en la irrupción, como por ejemplo la tempestad en su *μένος* (fuerza). *Μένος* es aquello a lo que corres-

y falsedad; la verdad es primeramente un efecto de veracidad posible, de veridicidad posible, y a causa de la disimulación que la constituye, de mentira, de criptología o de criptografía, de lo apócrifo; y eso desde la relación del cuerpo viviente consigo mismo" (*Ibidem.*). Nietzsche habría anticipado su polémica con Heidegger al afirmar en una de sus máximas sentencias para su proyecto de la *voluntad de poder*: "Este mundo es la *voluntad de poder*- ¡y nada más! Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder -y nada más! (Nietzsche, FP (III), 38[12], p. 831). En este sentido, es necesario deconstruir la Voluntad de Poder que se ha instaurado en la historia de la metafísica que ha silenciado y violentado el cuerpo de la vida, incluyendo la "Verdad del Ser" de Heidegger, su pulsión de verdad, para dar Voz a la Vida y al Canto a la Tierra. En *La Gaia Scientia* Nietzsche habría alertado de cuidarnos contra todo saber preestablecido sobre el mundo, ya sea que "el mundo es un ser vivo" o que "el universo es una máquina", y sentenciado: "¿Cuándo habremos terminado con nuestras precauciones y cuidados? ¿Cuándo todas esas sombras de Dios cesarán de oscurecer nuestras mentes? ¿Cuándo completaremos nuestra de-deificación de la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar a 'naturalizar' a la humanidad en términos de una naturaleza pura, nuevamente descubierta, nuevamente redimida?" (Nietzsche, 1974, pp. 168-169). En otro de sus fragmentos póstumos Nietzsche escudriña en el "error" la verdad de la vida: "La verdad es la clase de error sin la cual una determinada especie de seres vivos no podría vivir. El valor para la vida decide en última instancia" (Nietzsche, FP (III), 34[253], p. 769). En la confrontación de las verdades de la vida se abre el campo de la ontología política (Leff, 2018, 2019).

ponde el μένειν en cuanto esperar, lo que adviene y proviene, lo que irrumpe, un modo de lo que surge y aparece. Sólomente así la palabra μένος puede evidenciar el significado de ira, poder, fuerza, violencia, palabras que solo dicen de manera aproximada lo mismo que irrupción. Μένος es dicho del sol y la tormenta, pero también en la frase: ψυχὴ τε μένος τε (Homero). Desde los romanos y en el mundo moderno se piensan 'alma' y 'fuerza' como acción y dinámica, lo cual sepultó el sentido griego. Al pensar 'excesivamente' la palabra ζα como mera partícula dinámica de refuerzo, tenemos ante nosotros el mismo equívoco que permanece discreto y persistente porque es 'cierto'. La tierra gira en torno al sol. Eso tal vez sea cierto, pero ¿será que por ser cierto es ya por eso verdadero? (*Ibid.*, pp. 116-117).

Heidegger plantea aquí una cuestión crucial en cuanto al sentido y la diferencia entre la certeza objetiva de la ciencia y la verdad significativa de los imaginarios de la vida; entre el ser al cual le es propia una supuesta verdad, y lo Real que reclama un in-cierto saber de la vida. Allí se juega la comprensión de la vida, entre lo Real de la Vida a la que busca acercarse la ciencia sin nunca alcanzar su total certeza, y el sentido vivencial de la vida vivida, la significancia existencial de la facticidad de la vida. Heidegger exige para ello pensar la vida en el modo griego:

En el modo griego del pensar, ζα significa surgir puro dentro de los modos del surgir y el aparecer, como por ejemplo, en el irrumpir. No es en vano que la raíz ζα esté ligada a palabras que, como θεός y μενός, que significan resplandecimiento, penetración, irrupción. Está ligada también al 'juego' y al 'brillo', al 'crecimiento', a la 'tormenta'. ζάω, ζην no significan otra cosa que surgir para..., desencerrarse, abrirse a lo abierto. Este significado fundamental de ζην y ζωή permite interpretar inmediatamente, en la proximidad del decir poético, la esencia de lo que tradujimos por 'vida' como brillo de la luz del sol [...] Para los antiguos griegos, las palabras fundamentales ζωον y ζωέ nada tienen que ver con la zoología, ni siquiera con lo biológico en su más amplio sentido. Del mismo modo, la palabra fundamental φύσις nada tiene que ver con lo que se llama posteriormente lo físico [...] La conexión esencial entre φύσις, ζωή y 'luz' se anuncia en que la palabra griega para 'luz', φάος, φως, tiene la misma raíz que φύσις. También decimos 'luz de la vida' sin pensar la 'vida' o la 'luz' en el sentido propiamente griego, a partir de la φύσις (esto es, a partir de la ἀλήθεια) (*Ibid.*, pp. 117-118).

El Λόγος, el Ser y la Técnica: la lucha de la φύσις ante la degradación de la vida

Lo que Heidegger desentraña en su hermenéusis del sentido griego de las palabras ζων, ζωέ, φύσις, es que todas ellas hablan, señalan, la irrupción, el surgimiento, la aparición de la vida, que al afirmar que, “nada tendrían que ver con lo físico y lo biológico”, las deriva hacia el sentido del Ser. Antes de ceder a tal declinación hacia el Ser, habremos de atraerlas hacia el sentido primigenio de la vida como el ordenamiento termodinámico, biológico y ecológico de la materia, y de la manera como ese Real de la Vida, que fue intuitivo y pre-pensado en la φύσις, se ha internalizado en los imaginarios y prácticas de la vida. Allí se pone en juego el sentido originario de la palabra de Heráclito en la interpretación cultural, del modo primigenio del pensamiento inicial de los *Pueblos de la Tierra* (Leff, 2010, 2016, 2018). Si bien Heidegger sostiene su crítica sobre el declinar metafísico del pensamiento inicial, no deja por ello de inclinar su interpretación hacia la conexión inicial del sentido de la φύσις con el sentido metafísico del Ser que nunca declina, y el declinar del ente (ov):

Si comprendemos το δυνον de modo correspondiente a la concepción metafísica del ov, la palabra significa lo que declina en la perspectiva del declinar. Lo que declina es algo ente. Según la corriente metafísica del ser, si no fuese un ente no podría declinar [...] Como proceso de la pérdida del ser y en la perspectiva de lo que siendo aún declina, el declinar es un modo de ser. En su declinar, lo que declina, el δυνόν pensado metafísicamente, se torna género supremo y el concepto más general del ser del ente. Lo que vale para el ser, vale también para el declinar. Sólo así puede atribuirse al ser ‘lo que nunca declina’, esto es, una constante presencia, la ουσία. Por lo tanto, debemos pensar el δυνόν y το μή δυνόν ποτε en la correspondencia de la concepción metafísica del ov. Esta conclusión se muestra correcta en el supuesto que el pensar de Heráclito y de los pensadores iniciales sea ya (o sólo) un pensar metafísico que pregunta por la entidad del ente (*Ibid.*, p. 122, cursivas mías, EL).

Precisamente, el declinar de la vida es ya un “modo de ser”, es el declinar de la vida inscrita en el régimen ontológico generado por el λόγος humano en su modo de id-entificación del mundo. Mas si llevamos la indagatoria hermenéutica hacia otras lógicas de sentido, el pensamiento inicial de la φύσις y el δυνόν se inscriben y abren otras vertientes ontológicas. Lo que Heidegger piensa en el

horizonte de la verdad del ser nosotros lo pensamos en los sentidos de la vida. La pregunta, dice Heidegger “es si en aquello que Heráclito llama *το μὴ δυνόν ποτε* el propio ser se despeja de tal manera que nosotros también nos encontramos aún en dicho despejamiento, o si este sólo oscurece y desertiza como vapor el horizonte de la existencia” (*Ibid.*, p. 123). Más allá de la sutil ironía con la que Heidegger confronta el decir de Nietzsche sobre la declinación de la metafísica que arrastra con ella al mismo ser⁽¹⁵⁾, lo que allí se juega es comprender si en el decir de Heráclito –en el *το μὴ δυνόν ποτε*– se anuncia la “Verdad del Ser”, en cuyo despejamiento podríamos reencontrarnos; o si en esa intuición se expresa el germen de una comprensión radical de las condiciones de la vida: del juego neguentrópico-entrópico de la termodinámica de la vida; y de la diferencia radical entre lo Real y lo Simbólico que se manifiesta de manera originaria en la tensión entre *φύσις* y *λόγος* en el pensamiento de Heráclito, y habría de extenderse en el devenir de la historia como el conflicto de la vida: entre la potencia emergencial de la vida que irrumpe desde la *φύσις*, en la inmanencia de la vida, que nunca declina; y la entropización del mundo por la intervención del *λόγος*, la ratio y la voluntad de poder inscrita en los regímenes de racionalidad de la modernidad sobre el devenir y los destinos de la vida.

Heidegger se acerca en este punto a analizar la “cercanía esencial entre ‘vida’ y ‘ser’ en el fragmento 30 de Heráclito para intentar despejar de la verdad del ser las interpretaciones metafísicas de la vida. En vez de la expresión *το αει φύον* “el surgir siempre”, Heráclito usa en el fragmento 30 la expresión *το αειζωνον*, “el siempre vivir”. “De esta forma, señala Heidegger, nos encontramos ante una palabra fundamental: *ζωή, ζην* –‘vida’. A lo largo de toda la historia el pensar occidental, y ya en el inicio de ese pensar esta palabra muestra [...] una cercanía esencial de ‘vida’ y ‘ser’⁽¹⁶⁾. Nietzsche fue el último en pronunciar la identidad entre ‘ser’ y ‘vida’

15 Nietzsche habría cuestionado la obsesiva indagatoria de la metafísica por el ser -y a posteriori a Heidegger- al afirmar que “el ‘ser’ es el último humo de una realidad evaporada” (*Ibid.*, p. 106).

16 En la preposición *ζά* se encuentra la raíz griega de la vida. David Farrell Krell considera: “La preposición *ζά* es lo eólico [...] *ζά* implica tanto intensificación como traspasar, aumentar y dividir, mejoramiento y dehiscencia [...] *ζά* lleva al alemán *zer-*, el enfático prefijo [...] *ζά* que sugiere un orden unificado de esencia como tal, el orden unificado de la *φύσις*. *Za*-ología no sería otra cosa que una indagatoria sobre el ser como surgimiento en el desocultamiento” (Krell, 1992, p. 15). Y agrega: “[Heidegger] procede a identificar *ζωή* con *φύσις*, ‘pura emergencia’, definiendo el siempre-emergente (*το αει φύον*) como ‘lo constantemente viviente’, lo dador de vida-fuego, *το αειζωνον* (*Ibid.*, p. 18). Y comenta: “La identidad de *ζωή* con *φύσις* implica la proximidad esencial de vida y ser como tales, ‘a través de toda la historia del pensamiento occidental’, comenzando con Platón y Aristóteles y culminando en Leibniz y Nietzsche. En una palabra, *ζωή* es una palabra para ser, y la ‘segunda’ historia del ser [...] es la única historia del único ser que podría ser” (*Ibid.*, p. 18). La Vida quedó así encapsulada en la meditación del Ser. En esa cooptación de la vida por el Ser, lo que

y, en realidad, en el sentido de que la vida es experimentada como ‘voluntad de poder’” (Heidegger, 2012, p. 126). Ello nos lleva nuevamente a la cuestión de repensar la cercanía entre $\zeta\omega\acute{\eta}$, $\zeta\eta\nu$, $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ y $\delta\upsilon\nu\acute{o}\nu$ como ‘voluntad de poder’, “pues si la voluntad de poder aparece como la realidad de lo real, y debe permanecer determinante, entonces la ‘vida’, esto es, el constante devenir, debe ingresar al rango fundamental del ser y debe querer ese ‘devenir’ -la voluntad de poder como ser” (*Ibid.*, p. 127).

Pensar la Vida como “voluntad de poder”, como un régimen ontológico determinante del devenir de la vida, acarrea consecuencias enigmáticas para un pensamiento ontológico que aspira a tener un sentido consistente con el *modo de ser de la vida*; que no reduce el devenir de la vida a la Verdad del Ser. Pues si la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ entraña una potencia emergencial, el irrumpir de la vida que no declina, surge la enigmática pregunta sobre ¿qué y cómo, en el despliegue de la vida comprendida como puro surgir, se produjo la disyunción de tal emergencia hacia la diversidad complejizante en la evolución creativa de la vida, hasta convertirse en una voluntad de dominio sobre la vida misma? La pregunta crucial busca comprender en qué punto, de qué manera y por cuáles vías, se transmutó la potencia emergencial de lo Real de la Vida en su disyunción hacia el orden simbólico de la vida; cuando la voluntad de vida que emerge de la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ se reconfigura en el orden del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ y del deseo inconsciente humano; cuando la voluntad de poder como potencia emergencial de la vida, como el ser de la vida, se transforma en una voluntad de dominio movilizadora por la “falta en ser” del sujeto humano.

Desde su origen, la potencia emergencial de la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ fue cooptada por el propio pensamiento del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, constituyendo en su devenir metafísico un régimen ontológico en el que se fue configurando el orden de la *ratio* y de la *mathesis universalis* como medida de todas las cosas a ser comprendidas por el *cogito sum* cartesiano. En esa medición y subjetivación del mundo de la representación se fue configurando el orden de la técnica y la *Gestell* en la objetivación y el encuadramiento de la totalidad de los entes que de esa manera fueron dispuestos

no declina es la pulsión inconsciente de la vida, ante la cual Krell especula: “¿Qué, si la esfera de lo esencial unificada en $\zeta\alpha$, el campo unificado de la esencia como tal, el campo de la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, fuera vida daimónica en vez de lo que Heidegger prefiere llamar *Ek-sistenz* o *Da-sein*? ¿Qué si el claro y el darse del ser no tuviera que ver ni con el ‘hombre’ ni con ‘Dasein’ sino con toda la vida que vive y muere en la Tierra, de los perros hasta los dioses, de los renacuajos hasta los pueblos? ¿Qué si el habla no fuera el comienzo y el garante arcaico de la presencia?” (*Ibid.*, p. 17). Krell señala que Heidegger deja irresuelto desde *Sein und Zeit*, y nunca aclararía, “cómo lo viviente podría llegar a ser ‘la otra reverberación de *Dasein*’ (*zum anderen Widerklang des Da-seins*)” (GA-65, p. 276). La ‘vida’ corre y se oculta de la ontología igual que de la biología, precisamente de la manera que el *Seyn* se retrae del pensador” (GA-65, p. 293) (Krell, 1991, p. 208).

para su apropiación, a través del cálculo y la planificación dentro del régimen ontológico de la racionalidad tecno-económica. De esta manera, la historia de la metafísica fue forjando una voluntad de poder que en su alienación y desprendimiento de la vida, ha desencadenado el declinar de la vida, destinando a la biosfera hacia la muerte entrópica del planeta. Hoy, querer la vida no es querer todo lo que surge, emerge, irrumpe como lo posible desde la potencia de la tecnología. Es querer la vida en la inmanencia de la vida; es querer reconducir la vida dentro de las condiciones termodinámicas y simbólicas que sustentan el incesante resurgimiento de la vida.

Estos son los avatares de la vida, el enigma laberíntico de la vida. Heidegger se queja de que “Estamos en el olvido del ser y lo estamos de tal suerte que queremos que la voluntad de poder nos quiera como realidad de lo real” (*Ibid.*, p. 129). Efectivamente, *la vida quiere la vida*. Queremos que la vida responda por el sentido del ser, que sea la verdad del ser; que la φύσις, como impulso emergencial y devenir de la vida, sea en la inmanencia de la vida; no en la voluntad de poder que emerge de la ‘falta en ser’ y el dominio racional sobre la vida que hace declinar la vida, de aquello que “por voluntad propia nunca declina”.

Heidegger analiza la relación entre el surgir y el declinar tomando como referencia los fragmentos 123, 35 y 32 de Heráclito. Si el nunca declinar conduce en su doble negatividad al siempre surgir, si efectivamente “la palabra φύσις designa lo que constituye lo por-pensar para los pensadores” (*Ibid.*, p. 150), habremos de arriesgarnos a pensar aquello a lo que llama a pensar la φύσις y que ha quedado impensado en la historia de la metafísica. Esto impensado de la φύσις no se inclina necesariamente hacia el olvido del ser, sino hacia lo impensado de la vida. La voluntad de poder como voluntad de vida abre el pensamiento a la comprensión de lo Real de la Vida, al proceso originario de la vida desde el orden cósmico en el que irrumpe y se organiza la vida en un juego de la materia y la energía cósmica que no fue pensada por la φύσις, y que sólo hoy podemos acercarnos a comprender desde la bio-termodinámica de la vida: desde el concepto de entropía y su correlato que emerge de su doble negación: la neg-entropía. De esta manera se expresa lo que une lo que nunca declina y lo que siempre emerge: la ineluctable degradación entrópica que acompaña y es condición de la organización de la vida. Entre entropía y neguentropía no existe contradicción lógica, como no la hay entre el día y la noche, ni siquiera entre el nacer y morir de los organismos en la evolución de la vida. Pues ¿no declinamos hacia la muerte apenas nacemos?⁽¹⁷⁾ Entropía y neguentropía son nociones complementarias que dan cuenta

17 Allí se muestra sorprendentemente verídica la aserción de Octavio Paz cuando escribe: “...cada

de la integridad del proceso de organización de la materia que ocurre como un fenómeno cuya condición es la disipación y la degradación de la energía. Tal es la condición, el orden de la vida.

Nietzsche pensó la esencia conflictiva de la vida en su visión de una *Voluntad de Poder* inscrita en la vitalidad de la vida, en la potencia emergencial de la *Physis* y en los impulsos del alma humana: en la insaciabilidad de las fuerzas creativas y destructivas de la vida que Nietzsche identifica con el espíritu dionisiaco que se expresa en el *Eterno Retorno*: “un ímpetu hacia la unidad, un alcance más allá de la persona, la vida cotidiana, la sociedad, la realidad, como abismo del olvido, el apasionado-doloroso henchirse en estados más oscuros, más plenos, más fluctuantes; un extasiado decir-sí al alcance total de la vida, como lo igual en todo cambio, lo igualmente poderoso, lo igualmente feliz; la gran participación panteística en la alegría y en el dolor que aprueba y santifica incluso las propiedades más terribles y más problemáticas de la vida, partiendo de la eterna voluntad de procreación, de fecundidad, de eternidad: como sentimiento de unidad de la necesidad de crear y de destruir...” (Nietzsche, FP (IV), 14[14], pp. 511-512).

Empero, Heidegger pone de lado toda consideración del conocimiento científico y del saber de la vida, remitiendo el sentido de la declinación de los entes al ocultamiento del ser. Mas en el orden bio-termodinámico se abre la comprensión humana de lo Real de la Vida que intuyó Heráclito como φύσις. El ocultamiento solo ocurre como oscurecimiento del saber en los imaginarios de los pueblos, en el des-conocimiento en el orden epistemológico del conocimiento de la vida (Canguilhem, 1977). El fragmento 123 de Heráclito dice φύσις κρύπτεσθαι φιλει, “surgir da su favor al ocultarse”. Mas, ¿qué es lo que de la φύσις se oculta? Siguiendo la interpretación que hace Heidegger de la ἀλήθεια, la esencia de la φύσις muestra que el ser se oculta al dar lo que se presencia y que recolecta el λόγος-λέγειν. Lo que allí se oculta es la comprensión del ser de la φύσις: la potencia entrópico-ne-gentrópica de donde emerge y evoluciona la vida⁽¹⁸⁾. Lo que ha quedado en el

día más joven... la muerte... (“Juventud”, en *Obra Poética*, Barcelona: Seix Barral).

18 Heidegger agrega: “Pero si el siempre surgir, la φύσις, se aparta de algo e, incluso, se vuelve contra algo; si en su esencia el siempre surgir no conoce algo y no puede conocer, entonces el siempre surgir es el ocultar y el ingresar en el ocultamiento” (*Ibid.*, p. 132). En este punto Heidegger señala que: “Heráclito se contradice a sí mismo [al afirmar que] el surgir da su favor al ocultamiento” (*Ibidem*). “¿Sería entonces que en su esencia el surgir es un ocultarse y un declinar?” (*Ibid.*, p. 133). Mas, ¿en qué sentido se contradice Heráclito en la interpretación de Heidegger? Heidegger mismo responde que en la interpretación dialéctica hegeliana, tal “contradicción” no resulta tan extraña. Y enseguida aclara que ésta se basa en los presupuestos del pensar moderno, extraños al pensar inicial de los griegos, y que representa “una fuga y una cobardía del pensar, un apartarse del ser que aquí se despeja” (*Ibid.*, p. 134). Y ¿cuál es el ser que allí se despeja? Más aún, en qué sentido lo que se oculta en ese efectuar de lo que surge y se presencia implicaría un “declinar”? Respondemos: jen

olvido, lo por pensar y descubrir de la φύσις, es la compleja y laberíntica trama de la vida, su despliegue como condiciones de la vida, los modos de internalización y subjetivación en los imaginarios sociales, en las configuraciones del orden simbólico de la vida, de los modos culturales de comprensión de la vida y de comprenderse en la inmanencia de la vida (Leff, 2010).

Lo por-pensar de la φύσις y la recompreensión de la vida

En el pensamiento del pensador “oscuro” brilla el destello de su deslumbrante intuición: la de la diferencia originaria entre lo Real y lo Simbólico, del carácter de la unidad “contradictoria” entre entropía y neguentropía en la organización de la materia que condensa la palabra φύσις. En este sentido, Heráclito adelanta más de dos milenios una crítica radical al Iluminismo de la Razón: la pretensión que a partir del εἶδος platónico hasta el *cogito sum* cartesiano, quisiera ver la materia reflejada en la mente, lo Real representado en el Concepto, la dualidad ontológica reconciliada en el conocimiento verdadero de la ciencia. Al surgir incesante de aquéllo que se presenta a los sentidos y al intelecto le es esencial el ocultamiento de lo Real que lo genera, al cual el entendimiento de la razón podrá solamente aproximarse sin poder llegar a fundirse en la identidad del *adequatio ad res intellectus*. En la sentencia φύσις κρύπτεσθαι φιλει se conjuga la cripticidad del saber de la vida insurgente. El conocimiento de lo presente no alcanza a decir -a predecir- aquello que habrá de emerger: lo por-venir; lo que aún no es. Pero κρύπτεσθαι no sólo indica lo que se oculta, lo impensable: lo que emerge de la profundidad de la φύσις hacia la superficie de la realidad, irrumpe en el “surgir incesante” de la creatividad neguentrópica de la vida, que está marcada para siempre por el declinar ineluctable de la entropía.

En el concepto de entropía que se revela en la actualización de la φύσις se co-funda y se con-funde el caos creativo con la degradación de lo Real: la disipación de la energía con la difuminación de la claridad del intelecto. Lo que ha permanecido oculto en la φύσις -que “nunca declina” pero “ama ocultarse”-, no se aclara otorgándole la categoría del Ser a su “surgir incesante”: “El surgir propicia el ocultarse para que este esencia en la propia esencia del surgir. Pero el ocultarse esencia en tanto favorece el surgir para ‘ser’ el surgir” (*Ibid.*, p. 154), como expresión de la “verdad del ser”. Φύσις κρύπτεσθαι φιλει significa que a la φύσις le es afín e inmanente ocultar lo Real (su ser) al λόγος-λεγειν que busca recogerlo desde

la falta de comprensión humana de la vida!

aquello que de allí surge y se presencia, como el modo de pensar su esencia. Si lo propio de lo Real es su indeclinable diferencia con lo Simbólico, la irrepresentabilidad de su esencia no lleva al elogio de la sin-razón y el des-conocimiento, sino que señala el enigmática razón de la degradación entrópica del planeta ante su imposible saber. En el *φύσις κρύπτεσθαι φιλει* se juega lo por-pensar de la *φύσις* que ha esperado a ser pensado, que avanza hacia la comprensión posible de su “esencia”, como condición de la vida. Lo Real de la Vida es lo que no declina y, en tanto tal, persiste en la necesidad de la vida de ser pensada conforme a las condiciones propias de la vida. El concepto de entropía emerge en la modernidad como la trans-posición en la historia del *φύσις κρύπτεσθαι φιλει*. Desde la negatividad de lo Real que se oculta al entendimiento y se degrada en la realidad -que expresa la entropía como condición de la vida- brillan hoy los destellos de comprensión de la neguentropía: lo “por pensar” de la *φύσις* que ha permanecido oculto al *λόγος* humano.

Hoy, el ocultarse de lo Real de la Vida ya no resguarda su esencia en el surgir de la *φύσις*. Hoy es preciso dar luz nueva a la *φύσις* y detener la entropización de la vida exacerbada por el Iluminismo de la Razón. El *κρύπτειν* asociado a la *φύσις* ya no es solamente un ocultarse, sino un albergar y abrigar, proteger y hospedar la *φύσις* como la potencia de la vida, que ha sido olvidada y secuestrada por la voluntad de poder del capital que impulsa la potencia de la entropía. La insistencia de la esencia de la vida -del sentido de *ζωή* y *φύσις*-, resurge como *φιλει* en los imaginarios radicales como poder instituyente de la vida (Castoriadis, 1975/2010). Ese favor de la *φιλει* habrá de traducirse en *ερις*, en una lucha, en la confrontación entre las diferentes modos de existencia del ser cultural. La *φύσις* irrumpe tras la historia de la metafísica en el campo de la ontología política en el que se encuentran los diferentes sentidos de la vida; donde se confrontan entre sí los derechos de ser-en-el-mundo de los Pueblos de la Tierra con las condiciones materiales y simbólicas de la vida y frente a la voluntad de dominio del capital sobre la vida (Leff, 2019).

Si es verdad que Heráclito atribuye el *κρύπτεσθαι* a la *φύσις*, si *κρύπτειν* tiene allí el significado de abrigar, antes que el sentido críptico del ocultamiento, hoy, albergar, hospedar y proteger la vida implican un saber, una comprensión de los procesos entrópico-neguentrónicos en los que se expresa la intuición de la *φύσις*, de la potencia de la vida que ha sido intervenida, secuestrada, amenazada y degradada por el olvido de la vida. Lo que aquí se juega no es sólo -ni fundamentalmente-, una verdad más originaria que la adecuación del *λόγος* y del *ειδος* a los entes que emergen de la *φύσις*; sino la manera como la ontología misma,

en su modo de comprensión del ser, ha instaurado a lo largo de la historia de la metafísica una razón que funda e instituye la racionalidad tecno-económica, ocultando la potencia emergencial de la φύσις y haciendo declinar la fuerza neguentrópica de la vida, enactuando el metabolismo de la vida en la biosfera hacia la degradación entrópica del planeta.

La reflexión de Heidegger adquiere mayor sentido cuando afirma: “El surgir, la φύσις, sólo se deja pensar como el mencionado ensamblaje si el propio pensar es ensamblable y piensa el ajuste en el ajuste del ensamble y así, y sólo así, sabe del des-ajuste inicial” (Heidegger, 2012, p. 168). Pensar la φύσις como “*Ereignis das Lebens*”, como “Empropiación de la Vida”, exige pensar lo por-pensar de la vida desde la disyunción del orden Simbólico de lo Real de la Vida; del olvido de la vida en el pensamiento metafísico. Hoy, la crisis ambiental llama a pensar el ensamblaje del juego de la entropía/neguentropía que se mantiene oculto en la intuición de la φύσις -lo que nunca declina porque el declinar (entropía) siempre se ensambla en aquello de donde surge (neguentropía)-, desde el des-ajuste inicial que nace del λόγος que piensa la φύσις -del surgir-declinar de la φύσις en las configuraciones del λόγος que se extiende hacia la racionalidad de la modernidad. Allí se juega la posibilidad de desentrañar el enigma de la diferencia originaria entre lo Real y lo Simbólico, de lo que ha permanecido oculto como κρύπτεσθαι:

A lo largo de estas reflexiones nos aproximamos a un enigma que ninguna ‘lógica’ y ninguna ‘dialéctica’ soluciona porque no puede visualizarlo [...] la φύσις designa, por un lado, el surgir en la diferencia como el declinar –la φύσις en su relación con el κρύπτεσθαι– y por el otro, la esencia unificadora del ensamble nombrado de φύσις y de κρύπτεσθαι. ¿Qué significa este doble significar de la φύσις? [...] La φύσις es, por un lado, el nombre de uno de los correlatos, y por el otro, el nombre de la relación (*Ibid.*, pp. 179-180).

La Φύσις expresa lo Real, la fuente de donde emerge todo lo que surge, su potencia que se mantiene oculta y los entes que emergen y se presencian. Φύσις es lo Real fuera de lo Simbólico y al mismo tiempo el pensamiento, el Λόγος de ese Real. Heidegger se enfrenta al enigma: “Si fuéramos capaces de decir inmediatamente lo que se oculta detrás del enigma de la ambigüedad esencial de la φύσις, entonces habríamos logrado nombrar la esencia del origen. Pero quizá tengamos suficiente que pensar, cuando al menos logremos estar ante ese enigma e intentemos mirarlo” (*Ibid.*, p. 180). El enigma conduce al desafío de pensar la diferencia originaria entre lo Real y lo Simbólico que Heidegger habrá de pensar

como la diferencia y la lucha entre Tierra y Mundo⁽¹⁹⁾; pero también como la armonía de los correlatos de su relación:

Así, como *αρμονία*, la *φύσις* des-envuelve el despeje que se envuelve en la simplicidad de lo no-despejado. La *φύσις* es (pensada a partir de su esencia relacional y no más como uno de los correlatos de una relación), como el des-envolvimiento del despejar, el encender de la llama (*Ibid.*, p. 182).

La Responsabilidad Humana: desocultar la Φύσις; encender el Fuego de la Vida

Φύσις es el pro-nombre de la relación neguentropía-entropía. *Φύσις* nombra la relación de la Tierra y el Mundo: lo “Real de la Vida” y la comprensión de la Vida”. La *Φύσις* es el *Fuego de la Vida*. Fuego es *το πυρ*, que para Heráclito es lo mismo que *φύσις*⁽²⁰⁾:

πυρ αείζων es el fuego que surge siempre. Después de todo lo que se ha dicho ahora sobre *φύσις*, *αρμονία*, *κόσμος*, no podemos representar más con la palabra ‘fuego’ cualquier cosa arbitraria, intuitiva y corriente [...] tampoco podemos creer que ya poseemos y pensamos todo lo que dice esa palabra en el decir de Heráclito. Por suerte, ese fragmento que nombra a la *φύσις* como *κόσμος* y a éste como

19 En este sentido Heidegger recuerda que “resguardar es siempre la contienda del conflicto entre mundo y tierra, y que cada uno de ellos, en forma recíproca, enriquece o encubre al otro, y que el resguardo de su verdad tiene lugar sobre todo y antes que nada, en su contracorriente. Mundo es ‘terrenal’ (de la tierra). Tierra es mundana. La tierra es en cierto respecto más originaria que la naturaleza, porque está relacionada con la historia. Mundo es algo más alto que lo únicamente ‘creado’, porque es formador de historia, y así está más cerca de la empropiación (Heidegger, 1999, p. 193). De aquí podemos inferir que la Tierra es lo pre-humano, la *φύσις* no intervenida por el *λόγος*. El mundo es la creación histórica que abre el *λόγος*, desde lo posible de la *φύσις*, que debiera ser conforme con las condiciones de la Tierra.

20 “El sustantivo *πυρ* nombra inmediatamente en el uso cotidiano el fuego de la brasa inmoladora, el fuego de la hoguera, el fuego vigilante del campamento, el fuego del hogar, pero también el fuego de la antorcha y la luz de las estrellas. Pensamos la palabra *ζάπυρος*, ‘muy fogoso’ y observamos que a través del *ζά* (vida) es nombrado lo que surge, lo que emerge, que irrumpe y brota. En el ‘fuego’ son esenciales las referencias a lo que trasluce, a lo que arde y brilla, y también a lo que destruye, abate, sucumbe, extingue y apaga [...] no es solamente por la palabra que *φύσις* es lo mismo que *φάος*, la luz. En su esencia, surgir es lo mismo que inflamar la llama del fuego (*πυρ*) inflamado, pero solo en el supuesto que no permanezcamos sujetos a lo que aparece, en tanto solo proporciona un brillo previo, en lugar de experimentar de manera pensante el brillo puro de lo simple que se inflama en el surgir despejante” (Heidegger, 2012, pp. 183-184).

fuego que surge siempre, acarrea una determinación de ese ‘fuego’ a la que no solamente podemos sino también debemos atenernos de antemano en todo intento de pensarla: ‘Fuego siempre vivo, encendiéndose lo amplio y apagándose lo amplio’ [...] el fuego es aquello que cierra lo amplio, y oculta así todo lo dimensional en que algo puede emerger y esenciar como lo que aparece [...] El fuego que siempre surge no se instaura ‘según’ medidas. Confiere la medida en el sentido bien entendido del μέτρον. El adorno inicial, el κόσμος, es el donador de medida, porque el ‘fuego’ πυρ (φάος) se esencia en sí mismo, como el favor en que surgir y encerrar se otorgan recíprocamente su fundamento esencial (Heidegger, 2012, pp. 190-193)⁽²¹⁾.

21 Heráclito menciona el “fuego” en el fragmento 6 que recoge Aristóteles críticamente: “Son ridículos, entre los de antes, todos cuantos supusieron que el sol es alimentado por lo húmedo. Y algunos dicen que por eso también ocurren los solsticios. Porque el lugar de los solsticios no siempre es capaz de proporcionar alimento al sol. Es necesario que eso ocurra, o [el sol] sería destruido. Pues el fuego que vemos, mientras tenga alimento, en esa medida vive, y lo húmedo es el único alimento del fuego. ¡Como si lo húmedo que se eleva, pudiera llegar hasta el sol, o su ascenso fuera como el de la llama al generarse! Por asumir que ésta es semejante, supusieron que también así [sería] en el caso del sol. Pero no es igual. Pues la llama es producida debido al intercambio continuo de lo húmedo y lo seco, y no es alimentada (pues, por decirlo así, no permanece siendo la misma en ningún momento), pero en el caso del sol es imposible que ocurra eso, ya que, de alimentarse del modo que aquellos dicen, es evidente también que el sol no sólo, como dice Heráclito, es nuevo cada día, sino siempre nuevo, continuamente” (Aristóteles, Meteor, B2 355a 13).

En el fragmento 30, que recoge Clemente, Heráclito habría afirmado: Este cosmos, el mismo de todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido siempre y es y será fuego siempre vivo, que se enciende según medidas y se apaga según medidas (Clemente, Stromateis, V, 105).

En el fragmento 64, que recoge Hipólito, Heráclito habría referido el fuego al juicio del mundo y de todas las cosas en éste que se producen por el fuego: “Pues, dice, al venir, el fuego juzgará a todas las cosas y a todas las condenará” (fr. 66). Afirma también que este fuego es inteligente, y causante del ordenamiento del todo, al expresarse así: “El Rayo gobierna todas las cosas, esto es, las dirige, pues llama Rayo al fuego eterno. (Hipólito, IX, 10).

Giorgio Colli llama a no exagerar la importancia del “fuego” en el sistema heraclíteo. “Lo más extraño es que, aparte de las dos veces mencionadas, sólo sea nombrado en otros dos fragmentos, el 31 y el 9o, que no son sino ampliaciones del 30, cuando es mucho más frecuente que se hable de psíqué o del logos... [Aristóteles] sólo podría estar seguro de una cosa, de la función trascendente del “fuego”. Pero esto era insuficiente: consideraba a Heráclito un monista, como sus predecesores jonios, y precisamente por ello, constatada la insuficiencia del “fuego” para representar la única αρχή, es preciso dar con otro principio, físico siempre, abriéndose paso entre las oscuridades y las aparentes contradicciones del sistema. Ante una personalidad compleja como la de Heráclito, no se podía dar plena confianza a declaraciones aisladas. Era preciso además tener presente que el concepto original aristotélico de αρχή, como ha quedado de manifiesto, implicaba la coincidencia de principio material y eficiente. Y era dudoso que esta condición se aviniera con el “fuego” de Heráclito: el fuego es el sustrato del mundo, e incluso actúa sobre él, destruyéndolo, pero no se sigue de ello que lo cree y lo gobierne” (Colli, 1988/2008, pp. 121-122).

Por su parte, Enrique Hülsz considera: “El logos siempre real-y-verdadero de B1, al que se sujeta todo cambio, apunta al kosmos-fuego de B30 (el único otro caso indiscutible en los fragmentos donde

Mas lo que se oculta y se presencia en la esencia del *φύσις κρύπτεσθαι φιλει*, “lo que ya no declina más”, ¿ante qué o ante quién se abre o se encubre? Si la esencia de la *φύσις* trasparece con respecto al *τίς*, frente a ‘alguien’, ese ‘alguien’ no puede mantenerse oculto ante “lo que ya no declina más”. Ese “alguien” no es lo oculto de la *φύσις*, sino justo lo contrario: es un ente que emerge del surgir de la *φύσις*, y quien debe “responder” por la esencia de la *φύσις*; ese “quien” debe permanecer abierto ante su relación con la *φύσις*.

Al respecto, Heidegger medita: “En el fragmento 30 escuchamos: *ουτε τις θεων ουτε ανθρωπων επιοισησιν*, ‘ninguno de los dioses y ninguno de los hombres ha producido la *φύσις*’. Pero de dioses y hombres, alguno que, como tal, es un ente que puede ser interpelado en el ‘¿Quién eres tú?’, quienquiera que sea, es siempre el que, según el fragmento, no puede mantenerse oculto frente a lo que siempre surge” (*Ibid.*, p. 194). Es este ya el primer llamado al imperativo de pensar, a comprender el enigma de la vida: a responder al modo de comprensión de la *φύσις* por el Logos humano y su transformación metafísica en una razón dominadora de la naturaleza; para llegar a vivir de manera acorde con “lo que nunca declina”, en el fuego de la vida, con la potencia neguentrópica de la *φύσις*. Heidegger interpreta:

Ninguno puede mantenerse oculto frente a la *φύσις*. Cualquiera que sea, debe ser de tal modo que surja frente al propio surgir, de tal manera que cada quien que surja se relacione con la *φύσις*. Cada uno que es como un alguien no aparece solamente dentro del despejamiento (del ser). No está simplemente ‘en’ el despejamiento como una roca, un árbol o un animal montaraz. Es un alguien que mira en el despejamiento, y ese mirar es su *ζωή*; ‘vida’ decimos ‘nosotros’ [...] los griegos piensan con ello el surgir como el ser (*Ibid.*, p. 195).

Ese alguien que piensa la *φύσις* será para los griegos el *λόγος*. Para Heidegger será el *Dasein*. Los Pueblos de la Tierra miran el despejamiento de la *φύσις* como su *ζωή*. Los quechuas y aymaras lo nombran, simplemente, *Pachamama*, *vivir bien*. *Αλήθεια* no es la esencia de la *φύσις* como su ser en sí, sino su desencubri-

ocurre la palabra *αεί*, junto con el neologismo *αείζων*, ‘siempre-viviente’). De ser así, y justo en la medida en que no se reduzca a la dimensión lingüística, logos queda ligado prospectivamente a la identidad del fuego y el cosmos, y su sentido ontológico resulta reforzado” (Hülsz, 2012, p. 102). Y agrega más adelante: “De hecho, al menos según una lectura posible y verosímil, la teoría que Heráclito expone en B30 es incompatible con la idea de una cosmogonía, o una ‘cosmo-génesis’. La idea del logos (la cual no es incompatible con la imagen del fuego) como principio literalmente cósmico es genuinamente heraclitiana (*Ibid.*, p. 148).

miento para 'alguien', *Dasein* o Pueblo, que está allí (*Da-sein*), para comprenderlo. En ese sentido aclara Heidegger:

La *αλήθεια*, el descubrimiento en el desocultamiento, es la esencia de la *φύσις*, del surgir y es, al mismo tiempo, el rasgo fundamental del modo como alguien que es lo que es, dios y hombre, se relaciona con la *αλήθεια* por no ser un *λαξών*, algo que se oculta y se cierra, sino que se descubre. El ente que sólo se deja interpelar por el '¿quién eres tú?' y '¿quiénes sois vosotros?', y nunca por un '¿qué es eso?'; '¿qué es aquello?'; el ente interpelable sólo por el quién es, en tanto es, en la *αλήθεια*, en el desocultamiento (*Ibid.*, pp. 195-196).

Lo que emerge de la *φύσις* genera "algo" para "alguien"; el desocultamiento de la *φύσις* ocurre para un *Dasein* Pueblo que piensa lo Real o el Ser de la Vida; la manera como se oculta y se presencia la vida. Ante este enigma, Heráclito proclama: *το μή δυνόν ποτε πως αν τις λάξοι*, "¿cómo alguien puede mantenerse oculto frente a lo que cada vez no declina, puesto que la *αλήθεια* actúa en el nunca declinar y en la esencia de ese *τις*?" (Heidegger, 2012, p. 196). Lo que aquí abre Heráclito al pensamiento no es el ocultarse mismo del ser, de la *φύσις*, como lo propio de la *φύσις*, sino el enigma de la inaccesibilidad del *λόγος* a la comprensión de la esencia de la *φύσις*. En otras palabras, el enigma del encubrimiento de las condiciones de la vida al *Da-sein*. Pero, ¿cómo entender el lugar (*Da*) de ese "alguien" que nace ontogenéticamente de la *φύσις*, si *αλήθεια*, como verdad del ser, se antepone a la esencia y a la manifestación de la *φύσις* en el *Dasein*? Dice Heidegger: "en el sentido de *αλήθεια*, la 'verdad' es el origen esencial de la propia *φύσις* y de sus dioses y hombres" (*Ibid.*, p. 197). *Ereignis*, como la verdad del ser, estaría en el origen y fundamento de la *φύσις*. Heidegger pretende de esta manera superar la gran intuición de Heráclito: subordinar su pensamiento inicial a la "verdad del ser" a su "otro comienzo" en el giro de la ontología fundamental:

Si [...] el inicio no es aquello que se encuentra detrás de nosotros, sino lo que nos envuelve como lo que, de antemano, atrae en sí y erige en sí todo lo que se esencia, y lo que sólo nos corresponde esenciando primordialmente, entonces se hace necesario para nosotros, para nuestra época presente y para la época occidental, una transformación inicial ante la cual el viraje sucedido en la historia del pensar -copernicana o no- permanece in-finitamente detrás. Se requiere una transformación lenta de la esencia histórica de la humanidad occidental con el fin de que ésta ingrese en su inicialidad y aprenda a reconocer que la reflexión sobre la esencia de

la verdad' es el único pensar inicial en el inicio del propio ser (*Ibid.*, p. 197).

De esta manera, para Heidegger, la esencia de la verdad se antepone a la pregunta por las configuraciones del λόγος y del *Dasein* que emergen de la φύσις, entendida como la vida misma. Heidegger, crítico del saber absoluto de Hegel, "absolutiza" su propio pensamiento: subordina todo pensamiento de la φύσις al *Ereignis das Seyn* como "Verdad del Ser". Empero, la intuición de la φύσις de Heráclito abre e ilumina con el fuego de su antorcha la comprensión de la vida en el sentido del carácter emergencial y auto-organizativo de la vida desde el caos del universo, de la emergencia de la diferencia entre la φύσις como lo Real de la Vida, y el λόγος/λεγειν/κρύπτειν como el modo de comprensión de la diferencia entre lo Real y lo Simbólico que de allí emerge; de su ocultamiento al entendimiento humano configurado como Logos, ratio, cogito, razón; como los modos de significancia del *Dasein*; del imperativo de comprender el efecto de los modos metafísicos del conocimiento de la materia y de la totalidad de los entes en la manera como fue regida la racionalidad que gobierna el mundo moderno globalizado; de la manera como esa racionalidad se refleja, más que en un saber de las condiciones de la vida, en los modos en los que las desviaciones metafísicas de la potencia de la φύσις se manifiestan en el metabolismo de la biosfera: en la inclinación y destinación de la historia hacia el ocultamiento (κρύπτειν) de la vida ante el surgimiento de la φύσις; es decir, en la declinación de la potencia neguentrópica de la vida y la exacerbación de la degradación entrópica del planeta.

Esta indagatoria habrá de llevarnos de vuelta al inicio del pensamiento de Heráclito para indagar la diferencia originaria entre lo Real y lo Simbólico que allí se expresa en la diferencia entre φύσις y λόγος; para comprender su armonía y diferencia en la comprensión de lo que siempre emerge y nunca declina: la Vida. Heidegger habría de observar que

Λόγος [...] no significa para Heráclito ninguna 'doctrina', 'discurso', 'sentido', sino la 'recolección' que se descubre en el sentido de la unidad propia del ensamble inaparente. Λόγος, αρμονία, φύσις y κόσμος, dicen lo mismo, pero cada vez en otra determinación originaria del ser (*Ibid.*, p. 200).

Recapitulando, luego de esta hermenéutica de la φύσις, ¿es justo afirmar la identidad entre φύσις y λόγος? Lo que allí se juega justamente es la expresión inicial de la diferencia originaria entre la φύσις que designa lo Real, y el λόγος como modo de comprensión de lo Real -de lo que de allí emerge, se presencia y se ma-

nifesta-, derivado y configurado dentro del orden simbólico que emerge como disyunción, como diferencia esencial de la φύσις dentro del orden emergencial de todo lo que “es”. Todo lo que es en este planeta, es vida de manera más originaria y fundamental. La vida es de un modo más originario que aquello que puede ser pensado y dicho como aquello que “es”. Llegamos así a la pregunta crucial en nuestra indagatoria controversial con Heidegger y del rescate de la Verdad de la Vida desde la intuición originaria de Heráclito: ¿lo más verdadero es el ser en cuanto ser? La pregunta por la vida viene a cuestionar el pensamiento humano en su indagatoria ontológica del ser, y el giro de Heidegger hacia la “Verdad del Ser” que no responden a la verdad de lo “no-dicho” de la vida, de lo por-pensar de la φύσις. Devolvamos a Heidegger su propia palabra:

Lo verdadero es lo no-dicho, que sólo en un decir riguroso y adecuado sigue siendo lo no dicho que es. Pensar esencialmente quiere decir escuchar eso no-dicho en el pensar que sobrepasa lo dicho y llega así en consonancia con aquello que silencia en lo no-dicho. Mientras la palabra siga siendo otorgada al hombre como la posesión fundamental de su esencia, él no podrá esquivar ya lo no-dicho (*Ibid.*, p. 202)²².

En esta frase se condensa -por un lado- la idea de la verdad como lo indecible e impensable de lo Real; la verdad de la imposible identidad/correspondencia/adecuación entre φύσις y λόγος, entre las palabras y las cosas. Por otro lado, expresa la idea de la verdad como la latencia del descubrimiento de lo encubierto por lo Real mismo, y por lo pensado y enactuado desde ese pensar a través de la historia de la metafísica; señala la responsabilidad esencial del hombre, como ser dotado de lenguaje, de palabra y pensamiento, de ese “alguien”, capaz de escuchar, para quizá algún día alcanzar una comprensión de la “verdad del ser”, de la verdad de la vida oculta desde la φύσις y no des-encubierta por el λόγος; para llegar a habitar el planeta vivo conforme con las condiciones propias de la vida.

Tomemos pues la palabra suspendida para intentar repensar la verdad de la vida. Esa verdad no es la certeza consabida del conocimiento de los entes, sino

22 Heidegger escribe esta reflexión metafísica en 1943, en el apogeo los campos de exterminio: “los alemanes deben enfrentar aún la prueba más decisiva, en la que quizá sean probados contra su voluntad por los que no saben, para ver si ellos, los alemanes, están en consonancia con la verdad del ser, para ver si son suficientemente fuertes para traspasar la disposición hacia la muerte y salvar así, el adorno inaparente de lo inicial contra la mezquindad espiritual del mundo moderno” (*Ibid.*, p. 202). En su irresponsabilidad ante el Holocausto, Heidegger habría decidido salvar la Verdad del Ser y silenciar el exterminio de la vida.

la tendencia hacia la comprensión de las condiciones de la vida; de la vida que habla, más allá de “la cosa”, antes y más allá del Ser, de la condición misma de la vida y del posible saber humano sobre la vida. La prueba decisiva ante la cual nos coloca la crisis ambiental es la de alcanzar una comprensión de la vida que fundamente la sustentabilidad de la vida en las condiciones de la biosfera y en la dignidad de la vida humana. Para ello habremos de comprender de qué modo el λόγος humano significó la φύσις, y de esa manera condujo la historia hacia una crisis civilizatoria: hacia la instauración del orden ontológico de la técnica y del régimen de la racionalidad económica que han llevado la vida hacia la crisis ambiental planetaria.

Lo por-pensar de la φύσις de Heráclito arde en el fuego de la vida. Es la flama que llama e ilumina los caminos de la historia hacia nuevos horizontes de sustentabilidad ecológica y de los sentidos de la vida humana. El erotismo de la φύσις es la pulsión que motiva la voluntad de poder querer la vida; a reaprender a habitar el planeta en las condiciones de la vida. La oscuridad de la φύσις es la voz de Dionisos, que desde el oráculo de Delfos lanza al mundo la Voz del Λόγος; es la flecha del saber cósmico que como advirtió Lucrecio, una vez lanzada al espacio infinito, va buscando la luz escondida detrás de los agujeros negros del Universo para explorar el más allá de la vida posible. La palabra de Heráclito es el hilo de Ariadna que va enlazando los saberes del mundo a través de los laberintos de la complejidad ambiental, tejiendo los imaginarios de los pueblos por entre la trama de la vida, en el metabolismo de la biosfera, hacia la evolución creativa de la vida. Es la voz que se funde en las resonancias de la vida: en el eleteo de las mariposas y el vuelo de los pájaros surcando el cielo; en el susurro del follaje de los árboles movido por el viento; en el salto de los delfines sobre el oleaje de los océanos. Es la música del mundo que va componiendo las armonías posibles entre los contrapuntos de la φύσις y el λόγος humano, poetizando la autopoiesis de la creatividad de la vida; respondiendo a la pregunta sin respuesta del Λόγος Universal en el Canto de la Tierra; territorializando la vida en la inmanencia, en las condiciones de la vida.

Bibliografía

Arendt, H. (1958/1998). *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bergson, H. (1907/1998). *Creative evolution*. New York: Dover Publications.

- Borges, Jorge Luis (1989). *Obra poética*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Brun, J. (1969). *Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour*. Poitiers: Éditions Seghers, Col. Philosophes de tous les temps.
- Castoriadis, C. (1975/2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Colli, G. (1988/2008). *La naturaleza ama esconderse –Φύσις κρύπτεσθαι φιλει-*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Derrida, J. (2019). *La vie la mort (Séminaire 1975-1976)*. Paris: Seuil.
- Georgescu-Roegen, N. (1971). *The entropy law and the economic process*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heidegger, M. (1927/1977), *Sein und Zeit* (GA-2), Fráncfort: Klostermann (Ser y tiempo, Trad. J.E. Rivera, www.heideggeriana.com.ar
- (1953/1994), "La pregunta por la técnica", en Conferencias y artículos, Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 9-37.
- _____. (1994). Basic Questions of Philosophy: selected "problems" of "logic" (GA-45) curso del semestre de invierno de 1937-38, Universidad de Friburgo. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- _____. (1996). *Nietzsche I* (GA-6.1:1936-1939), Trad. David Farrell Krell, San Francisco: HarperCollins.
- _____. (1999). *Contributions to philosophy (from Enowning)* (GA-65:1936-38). Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- _____. (2012). *Heráclito* (GA-55, Cursos de 1943-1944). Buenos Aires: Elhilodeariadna.
- Hülsz Picone, E. (2012). *Λόγος. Heráclito y los orígenes de la filosofía* (Tesis Doctoral). Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- Husserl, E. (1936/2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Jacob, F. (1970). *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité*. Paris: Gallimard.
- Kauffman, S. (2003). *Investigaciones: complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Krell, David Farrell (1992). *Daimon life. Heidegger and life-philosophy*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Leff, Enrique (2002). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (2010), 'Imaginario social y sustentabilidad'. *Cultura y representaciones sociales*, Núm. 9, México, pp. 42-121.

- _____. (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (2018). *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (2019). *Ecología política: de la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (2020). *El conflicto de la vida: la «falta en ser» y la «voluntad de poder»*. México: Siglo XXI Editores.
- Nietzsche, F. (1968). *The will to power*. New York: Vintage Books.
- _____. (1969/1991). *Le livre du philosophe*. Paris: Aubier.
- _____. (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889) Vol. IV*, Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid: Tecnos, 2a edición.
- _____. (2010). *Fragmentos póstumos (1882-1885) Vol. III*, Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Madrid: Tecnos.
- Paz, O. (1990). 'Juventud'. *Obra Poética (1935-1988)*, Barcelona: Seix Barral.
- Schrödinger, E. (1944/1969). *What is life? The physical aspect of the living cell*. London-New York: Cambridge University Press.

EL PUNTO DE VISTA ANIMAL⁽¹⁾

Steve Best

La verdadera prueba de la moralidad de la humanidad, la más honda (situada a tal profundidad que escapa a nuestra percepción), radica en su relación con aquellos que están a su merced: los animales. Y aquí fue donde se produjo la debacle fundamental del hombre, tan fundamental que de ella se derivan todas las demás.

Milan Kundera

Si consideramos la historia desde el *punto de vista animal* [the animal standpoint], es decir, desde el rol que han tenido los animales en la evolución humana y desde las consecuencias que se derivan de su dominación, podemos recoger nuevas y valiosas perspectivas sobre los fenómenos psicológicos, sociales, históricos y ecológicos actuales, así como de las diversas problemáticas y crisis que nos aquejan actualmente. El punto de vista animal busca aportar nuevos elementos sobre los orígenes, las dinámicas y el desarrollo de las culturas dominantes para reorientar los sistemas disfuncionales de poder que configuran, jerárquicamente, nuestras relaciones con otros seres humanos, otras especies y el mundo natural.

¹ Este artículo es una traducción autorizada del primer capítulo del libro, *The Politics of Total Liberation. Revolution for the 21st Century* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), pp. 1-20.

La teoría del punto de vista animal, como se expone a continuación, indaga sobre el lugar que ocupan los animales en el sostenimiento de los ecosistemas y sobre la configuración del mundo humano en el marco de las relaciones co-evolutivas entre las diferentes especies que habitan el planeta. Ahora bien, aunque los animales han contribuido de manera sustancial al bienestar de los seres humanos, éstos rara vez han hecho lo mismo por las otras especies. La tesis principal de la teoría del punto de vista animal se compone de dos afirmaciones centrales: primero, que los animales han sido -y son- fuerzas determinantes en la configuración de la psique humana, la vida socioeconómica y la historia. En segundo lugar, que la dominación de los animales no humanos es la base de otras formas de dominación.

Este enfoque insiste, por consiguiente, en las consecuencias estructurales de la explotación animal, en nuestro destino común y en la profunda necesidad de transformar la forma en que los seres humanos se definen a sí mismos y se relacionan con otras formas de vida. En este orden de ideas, el presente artículo tiene tres propósitos centrales: 1) recoger nuevas ideas sobre las dinámicas históricas, el origen y desarrollo de las culturas dominantes, y las características de la crisis socioecológica contemporánea; 2) contrarrestar el poder del especismo⁽²⁾ y desmentir, en aras de una ética de la liberación, los mitos que insisten en la existencia de una naturaleza/esencia humana benigna; y 3) denunciar la lógica del dogmatismo pacifista para validar tácticas más radicales por la defensa de los animales y la Tierra.

Hacia una nueva perspectiva

La teoría del punto de vista animal se fundamenta en una diversidad de referentes. Pero va más allá. Un primer referente se encuentra en la filosofía perspectivista de Friedrich Nietzsche⁽³⁾. Para el filósofo alemán, la percepción y el conocimiento están siempre en perspectiva. Por eso le resultaba ridícula la idea de un acceso privilegiado a la realidad expresado en verdades y conocimientos “objetivos”. Para Nietzsche no hay hechos, sino interpretaciones, y la ciencia misma es ya

2 El “especismo” es la creencia que afirma que los humanos son superiores a los demás animales por el mero hecho de tener razón y lenguaje (*Logos*). Desde esta perspectiva, los seres humanos son los únicos que poseen estos rasgos, los cuales, supuestamente, les confieren el poder y el derecho a esclavizar, explotar, torturar y asesinar animales.

3 Sobre Nietzsche y la teoría perspectivista, véase Steven Best y Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (New York: Guilford Press, 1991).

una interpretación. Cuando adquirimos algún tipo de conocimiento cargamos ya una multiplicidad de presuposiciones, sesgos y limitaciones. Una perspectiva es una forma de ver el mundo y entre más perspectivas acojamos, tanto mejor. Según Nietzsche, para evitar interpretaciones reduccionistas es necesario emplear una *variedad* de perspectivas. Usualmente nos empeñamos en adquirir sólo *un* punto de vista ante las ocurrencias y eventos de la vida, pero la realidad es demasiado compleja y multifacética como para que podamos comprenderla a partir de uno solo⁽⁴⁾. El punto de vista animal hace énfasis en el hecho de que la historia se escribe siempre desde una mirada particular. Por ejemplo, la historia “oficial” vendría a ser, en este sentido, el resultado de un punto de vista generalmente elitista, patriarcal y racista (y también *especista*).

Un segundo referente lo encontramos en la teoría feminista que busca visibilizar la dominación patriarcal y su devastador impacto sobre las mujeres⁽⁵⁾. Una idea que queremos rescatar de la *teoría del punto de vista* [*standpoint theory*] -que se remonta, por cierto, a la *teoría del amo y el esclavo* de Hegel- es que las personas o comunidades oprimidas, reducidas a una posición social de “inferioridad”, pueden aportar ideas relevantes sobre la realidad social, ideas que, de otro modo, resultarían incomprensibles desde la posición sesgada del opresor. La teoría del punto de vista despliega las perspectivas de quienes están socialmente marginados, con el propósito de identificar los modos de comprensión adoptados por aquellos que se benefician de los privilegios que ofrece la cultura dominante, para afrontar los problemas de orden social que se suelen encubrir y relegar de manera soterrada⁽⁶⁾. De acuerdo con Carolyn Merchant, el *punto de vista feminista* revela cómo la psicología patriarcal da cuenta, también, de la “violación de la naturaleza” y de los circuitos de explotación desde los que se somete a los demás animales⁽⁷⁾. De manera similar, la teoría poscolonial nos enseña que el surgimiento de la modernidad y la configuración del capitalismo están necesariamente articulados con la matriz (neo)colonial, esclavista, patriarcal y racista. De forma paralela, el punto de vista animal nos ayuda a comprender las consecuencias sociales y ecológicas de la explotación animal, así como los nefastos efectos de esa pato-

4 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (New York: Vintage, 1968).

5 Véase, por ejemplo, Nancy Hartsock, “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism”, en Sandra Harding y Merrill B. Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science* (New York: Springer), pp. 283–310.

6 G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

7 Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (New York: Harper & Row, 1983).

lógica pretensión humanista de “dominar” y “controlar” la naturaleza.

En tercer lugar, el punto de vista animal se construye desde la moderna tradición de izquierdas que examina la historia desde la perspectiva de los conquistados y no desde la que promulgan los conquistadores. La historia escrita desde abajo hace parte integral de las teorías marxistas y revolucionarias enfocadas en las luchas campesinas, plebeyas y urbanas de las clases trabajadoras. También inspiró las genealogías de Michel Foucault encaminadas a recuperar las voces marginadas que la historia convencional (y burguesa) y la narrativa totalizante del Marxismo ortodoxo (que redujo toda dinámica social a la lucha de clases) intentaron sepultar⁽⁸⁾. El punto de vista animal ofrece el último y definitivo contraataque narrativo. *¿Hay acaso un grupo más oprimido que el de los animales no humanos?* Si la historia es, como la entendía Marx, la lucha entre amos y esclavos, los humanos somos los amos y los animales nuestros esclavos.

Determinismo ambiental y agencia animal

A mediados del siglo XIX, Karl Marx le dio vida a un enfoque historiográfico que puso el énfasis en la producción, el intercambio, el trabajo y la lucha de clases. Mientras que la historiografía dominante se enredaba en enfoques “idealistas” que afirmaban que la historia estaba determinada por Dios o por las ideas, Marx situaba las fuerzas materiales de la historia en la economía, la producción y el conflicto. Sin embargo, Marx consideró la historia únicamente a través de las relaciones humanas, menospreciando la diversidad y complejidad de relaciones humano-animales y sus implicaciones históricas. Los humanistas radicales (como Marx y Feuerbach, entre otros) se congratularon por desmitificar la historia mediante la conversión científica de la teología en antropología. Pero cuando los historiadores interpretaron las relaciones sociales como fuerzas causales primarias -al margen de los roles que asumen los animales y el medio ambiente- no superaron la mistificación, sino que la trasladaron a otro lugar. Así como la historia de las clases opresoras no puede comprenderse si no se tienen en cuenta sus relaciones con las clases oprimidas, de la misma manera la historia del *homo sapiens* no puede ser captada, en su complejidad, si no se tienen en cuenta las relaciones y dinámicas humano-animales.

Desde el siglo XIX, geógrafos y ecólogos, desde lo que se conoce como “de-

8 Sobre la teoría de la historia de Marx y Foucault, véase Steven Best, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, and Habermas* (New York: Guilford Press, 1995).

terminismo ambiental”, han cuestionado la tesis de la historia constituida, única y exclusivamente, de relaciones humanas. Contrario a los dogmas humanistas, el determinismo ambiental hizo énfasis en que los fenómenos naturales (*no humanos*) inciden de manera decisiva en la historia al dar forma a fenómenos como la bipedestación (que antecede, por lo tanto, a nuestros primeros ancestros), a la organización social y a la constitución de diferentes temperamentos psicológicos humanos. Una vez introducido este enfoque en disciplinas como la antropología, la historia, la sociología y la psicología, el énfasis se trasladó de los humanos, en tanto fuerzas causales primarias del cambio social, al medio ambiente. Si bien hubo avances significativos que permitieron cuestionar y desmontar el antropocentrismo y el teocentrismo (según los cuales el ser humano, “Dios” o el “Motor inmóvil” de Aristóteles son los únicos que determinan la historia), los deterministas ambientales descartaron la importancia que tienen los demás animales en la organización del mundo natural y social. Al igual que los humanistas, los teóricos del medio ambiente a menudo *reifican* la existencia animal reduciéndola a “historia natural” o a un simple conjunto de movimientos engranados en la maquinaria de la naturaleza. No solo son incapaces de explicar la forma en que los animales modifican el medio ambiente, sino que además falsifican la complejidad psicológica, cognitiva, social y moral de los animales.

Los animales han desempeñado un rol fundamental en la diversidad ambiental y en la estabilidad ecológica del planeta: los lobos de Norte América, los escarabajos peloteros de las selvas tropicales de Brasil y los polinizadores que habitan cada rincón del planeta así lo confirman⁹. Los lobos mantienen al límite las poblaciones, ayudan a prevenir el sobrepastoreo cerca a los ríos y arroyos, proveen alimentos para los carroñeros y aumentan la capacidad física de sus presas alimentándose, principalmente, de los individuos más débiles. Los escarabajos peloteros esparcen las semillas en el estiércol que transportan a través de los bosques, mientras que los polinizadores, como las abejas y las mariposas, germinan las plantas (incluyendo al menos un tercio de los alimentos básicos de la dieta humana). Aunque cada especie ayuda a sostener la biodiversidad, los ambientalistas no hacen hincapié, por ejemplo, en que la ganadería intensiva y la agroindustria son las principales causas de los problemas medioambientales que más amenazan la biodiversidad, la sostenibilidad y el equilibrio planetario. La contaminación del agua, el deterioro de los océanos, la destrucción de selvas

9 Véase, por ejemplo, Stephan L. Buchmann y Gary Paul Naghan, *The Forgotten Pollinators* (Washington DC: Island Press, 1996). El rol de los polinizadores es asunto de suma importancia debido a la crisis inmanente generada por el “síndrome del colapso de las colmenas”: un tercio de la población de abejas en Estados Unidos desapareció debido a los efectos letales de los pesticidas.

y hábitats, la desertificación, la reducción de recursos y la modificación del clima, son el resultado, directo, de la explotación animal⁽¹⁰⁾.

Es común que en disciplinas como la antropología, la sociología, la literatura y la filosofía, los animales sean considerados como objetos pasivos -biológica y genéticamente condicionados- sin subjetividad ni cultura propias. Para los representantes de estas disciplinas, los animales son recursos, productos y materias primas del pensamiento y de la acción humana (comúnmente utilizados para aumentar el prestigio académico de los investigadores). Creen que solo los seres humanos son agentes conscientes, autónomos y soberanos, y por eso mismo reducen a los animales a meros instrumentos, relegando a los animales de la experiencia humana.

Sin embargo, durante los últimos años, teóricos de varias disciplinas han empezado a desafiar la ausencia de los animales en la historiografía, repensando nuestras tradiciones culturales en clave de relaciones humano-animales y el rol que han desempeñado los no humanos en la configuración antropológica de nuestras costumbres, experiencias e identidades. La nueva perspectiva, como señala Erica Fudge, rompe con esa forma tradicional de hacer historia que se centra en las ideas y actitudes humanas hacia los animales y que, en tanto presencias pasivas e irreflexivas, los convierte en meras páginas en blanco que los seres humanos, activos y pensantes, dotan de contenido⁽¹¹⁾. Para Fudge, “esta nueva interpretación es una historia que nos exhorta a mirar a los animales y a los humanos de forma articulada; una historia en la que naturaleza y cultura coinciden y en la que reconocemos el modo en que los animales, y no solamente los humanos, dan sentido al pasado”⁽¹²⁾.

La historia no es únicamente una tragedia en el que los humanos subordinan, de forma unilateral, a los demás animales. Estos también modifican el mundo natural y las sociedades humanas. Una de las razones por las cuales se suele negar este hecho, es porque no queremos reconocer las resistencias no-humanas ni la expresión de sus voluntades y deseos. La máxima foucaultiana, “donde hay poder también hay resistencia”, se aplica tanto a animales como a humanos, a pesar del dogma aristotélico según el cual solo los humanos son animales políticos y del error de Kropotkin que ubica la resistencia a la opresión como un rasgo ex-

10 Para un panorama sobre los impactos ambientales de la explotación animal, véase David Kirby, *Animal Factory: The Looming Threat of Industrial Pig, Dairy, and Poultry Farms to Humans and the Environment* (New York: St. Martin's Press, 2010).

11 Véase Erica Fudge, “The History of Animals”, *Ruminations 1* (H-Net, 2006).

12 *Ibid.*

clusivamente humano⁽¹³⁾.

El especismo y el origen de las jerarquías

Como ya se había mencionado anteriormente, el punto de vista animal examina los orígenes y el desarrollo de las sociedades a través de la interrelación dinámica entre animales humanos y no humanos. En esa medida, interpreta la historia, no ya desde un enfoque evolutivo que reifica la agencia humana como una suerte de *sui generis*, ni como las acciones autónomas de una especie prometeica, sino más bien, desde un punto de vista *co-evolutivo* en el que los animales no humanos se perciben como partes inseparables de la historia humana y como agentes autónomos con un destino propio.

Desde un principio los animales han hecho parte integral de nuestra experiencia antropológica estimulando la creatividad mental de nuestros ancestros homínidos y proporcionando las imágenes, los modelos y las metáforas que dieron origen a la organización de la vida social. Los animales eran considerados como dioses y como guías espirituales: eran espíritus que iluminaban el cielo nocturno en un universo animista. Proporcionaron alimentos, vestimenta y recursos a los seres humanos. Fueron integrados a las comunidades a través de la domesticación y evolucionaron con nosotros para nuestro propio beneficio y en detrimento suyo. Durante los últimos 50.000 años, las prácticas violentas contra los animales han determinado nuestra cultura y nuestras prácticas sociales, constituyéndose, así, en uno de los principales detonantes de los procesos que amenazan actualmente la vida en el planeta.

No es posible que la sociedad haya llegado a ser lo que es hoy sin la práctica de la caza a gran escala y sin la domesticación animal. De hecho, el papel de muchos animales (como el “ganado” o el caballo, por nombrar solo algunos) en la historia, la sociedad y la guerra fue decisivo e incuestionable. Quizás la revolución más importante en la historia de la humanidad haya ocurrido hace 10.000 años cuando los cazadores y recolectores se transformaron en sociedades agrícolas. De un modo de vida nómada y recolector, pasamos a asentarnos en lugares concretos por largos periodos de tiempo y a *cultivar* plantas (agricultura) y animales (ganadería). Así comenzamos a domesticar una amplia variedad de

13 Sobre las formas de resistencia animal a la opresión humana, véase Jason Hribal, *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance* (Oakland, CA: AK Press/Counterpunch Books, 2011), y mi reseña en: <http://drstevebest.wordpress.com/2011/01/25/animal-agency-resistance-rebellion-and-the-struggle-for-autonomy>.

especies silvestres. Pero hablar de “domesticación” de animales es, en realidad, un eufemismo que encubre la explotación, cría, confinamiento, castración, violación, mutilación, marcación y matanza de animales. Los pastores desarrollaron técnicas de confinamiento y control, como corrales, jaulas, collares, cadenas, grilletes, látigos, picanas y hierros de marca para conquistar, esclavizar y declarar a los animales como propiedad.

La agricultura surgió en diversas regiones del planeta, pero fue el Oriente Medio, más que cualquier otra, la región que se distinguió mayoritariamente por su compromiso con una forma de vida expansionista y dominante, sostenida por la domesticación de grandes animales como, por ejemplo, el “ganado”, los caballos, las cabras y las ovejas⁽¹⁴⁾. Al domesticar animales y plantas se crearon sociedades agrícolas y culturas gregarias, lo que desató una avalancha de dramáticas transformaciones sociales y epistemológicas que cambiaron, para siempre, la forma en que las personas se relacionaban entre sí, con otras especies y con la naturaleza. En las sociedades agrícolas se produjeron excedentes de alimentos, se incrementó la población, se colonizaron territorios, se emprendieron guerras organizadas a gran escala y se crearon las primeras jerarquías sociales: el patriarcado, el estado, la burocracia y las clases emergieron de una tierra manchada de sangre animal. A medida que las sociedades agrícolas se estratificaban socialmente y se centralizaban políticamente, se volvían económicamente más complejas y tecnológicamente más innovadoras. La caza, el pastoreo y la cría de animales produjo un sentimiento de superioridad en el ser humano.

De este modo, la opresión y la matanza de no humanos abrieron el camino para someter, explotar y asesinar a otros humanos. La opresión sexual de las mujeres, inspirada en la domesticación de los animales, llegó hasta tal punto que los hombres comenzaron a controlar su capacidad reproductiva y a imponerles normas sexuales represivas. La esclavitud surgió en la misma región del Medio Oriente que generó la agricultura, es decir, como una extensión de las prácticas de domesticación animal. En regiones como Sumeria, por ejemplo, los esclavos eran tratados como “ganado” y los hombres, particularmente, eran sometidos a la castración.

El “ganado” y los caballos, entre otros, jugaron un papel decisivo en el surgimiento de las culturas dominantes. A través del arado y la agricultura, la explotación del “ganado” facilitó el “progreso” de la “civilización” humana. Como señala Jeremy Rifkin, la civilización occidental se edificó, en gran medida, sobre el dorso

14 Jim Mason, *An Unnatural Order: The Roots of Our Destruction of Nature* (New York: Lantern Books, 2006).

de la vaca y del toro, cuyos poderosos y masivos cuerpos fueron explotados para proporcionar comida, ropa y fuerza de trabajo⁽¹⁵⁾. Según Rifkin, hacia el año 4.400 a. C., los habitantes de Kurgán condujeron enormes rebaños de ganado hacia al sur y este de Europa sometiendo a las pequeñas y pacíficas comunidades de los pueblos neolíticos con sus violentos ejércitos bovinos. Esto creó el primer gran imperio de ganado nómada en la historia mundial y también puso fin a las pacíficas sociedades agrícolas de Europa. Los kurganes, culturalmente arraigados a la ganadería, fueron principalmente móviles y dinámicos. Sin lealtad por la tierra, su identidad era sinónimo de expansión, explotación y conquista. La independencia, las artes militares, la codicia y las sensibilidades utilitarias estaban por encima de todo lo demás. Introdujeron el pastoreo a gran escala y la tecnología militar en Europa e intensificaron los procesos de movilidad y transformación.

De manera similar, Jared Diamond describió, en su obra clásica, *Armas, gérmenes y acero*, las ventajas militares que, con su fuerza y velocidad, proporcionaron los caballos. Estos animales “pudieron ser el componente militar esencial de la expansión hacia Occidente de hablantes de lenguas indoeuropeas procedentes de Ucrania”⁽¹⁶⁾. El caballo, que ayudó a establecer el dominio europeo a escala global, “permitió que Cortés y Pizarro, al mando únicamente de pequeños grupos de aventureros, derrotasen a los imperios azteca e inca”⁽¹⁷⁾. Para Diamond, Eurasia surgió como una potencia, no tanto por su cultura o superioridad intelectual, sino más bien por la disponibilidad de plantas y animales domésticos. Que diversos pueblos en diferentes continentes se hayan convertido en agricultores y pastores, y cuándo, explica, en gran medida, sus desiguales destinos. “Los pueblos de las zonas que tenían una ventaja de salida en la producción de alimentos obtuvieron una ventaja de salida en el camino que conducía hacia las armas, el fuego, los gérmenes y el acero. El resultado fue una larga serie de colisiones entre los ricos y los pobres de la historia”⁽¹⁸⁾. Las enfermedades que adquirieron los humanos, como resultado directo de la domesticación animal, se convirtieron en un factor decisivo en la historia, toda vez que los agricultores, pastores y colonizadores las diseminaron por otras partes del mundo. De hecho, más que las armas y el acero, fueron los gérmenes de los animales domesticados los que causaron la muerte a aquellas personas que los europeos deseaban conquistar, gérmenes

15 Véase, Jeremy Rifkin, *Beyond Beef: The Rise and Fall of the Cattle Culture* (New York: Plume, 1995).

16 Jared Diamond, *Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies* (New York: W. W. Norton, 2005), p. 91 [Traducción al español de Fabián Chueca].

17 *Ibidem*.

18 *Ibid.*, p. 86.

que, sin duda alguna, tuvieron un factor crucial en la historia⁽¹⁹⁾.

El especismo sirvió, así, como un prototipo de dominación jerárquica y ofreció todo un repertorio de tácticas y tecnologías de control. Los humanos definieron su “naturaleza”, su “esencia” y su identidad como “seres racionales” en oposición directa a los animales no humanos a quienes, erróneamente, definieron como “irracionales”, es decir, completamente desprovistos de los rasgos que, supuestamente, hacen que los seres humanos sean únicos y excepcionales. La racionalidad se considera, usualmente, como un criterio legítimo para instrumentalizar a las demás especies y a la naturaleza. Una vez que los animales se convierten en la medida de la alteridad y en el complemento “irracional” de la “esencia racional” del ser humano, solo hay un paso para que los “otros” empiecen a ser considerados como unas bestias salvajes, irracionales y subhumanas. El criterio creado para excluir a los animales de la comunidad humana se utilizó para excluir, también, a negros, a mujeres, a enfermos mentales, a discapacitados, entre otros.

La dominación entre seres humanos generalmente empieza cuando los otros son considerados como “salvajes”, “primitivos” o “meros animales” que carecen de razón. El discurso, la lógica y los métodos de deshumanización se derivaron de la dominación humana sobre los demás animales. El especismo proporcionó el paradigma conceptual que motivó, sostuvo y justificó la dominación y la matanza de numerosos grupos humanos que no se ajustaban a los criterios racionalistas y patriarcales de las clases dominantes. “En la historia de nuestro ascenso como especie dominante”, señala Charles Patterson, “la victimización de animales sirvió de modelo y de base para victimizarnos entre nosotros mismos. El estudio de nuestra historia revela el mismo patrón: primero los humanos explotan y asesinan animales, luego tratan a otras personas como si fueran animales y les hacen exactamente lo mismo”⁽²⁰⁾. Ya sea que los conquistadores hayan sido imperialistas europeos, colonialistas estadounidenses o nazis alemanes, los agresores occidentales siempre *se dedican al juego de palabras antes de entrar al juego de espadas* con el propósito de difamar a sus enemigos con términos oprobiosos como “ratas”, “cerdos”, “puercos”, “micos”, “bestias”, “alimañas” o “cucarachas”. Al ser percibidos como bestias salvajes o subhumanos evolutivamente inferiores, los pueblos subyugados fueron tratados como tales: animales dispuestos a ser capturados. Los animales, primeros exiliados de la comunidad moral, proporcionaron el pretexto adecuado para la exclusión de otros humanos.

19 Sobre la profunda influencia de los virus animales en la salud humana y en la sociedad, véase, Michael Greger, *Bird Flu: A Virus of Our Own Hatching* (New York: Lantern Books, 2006).

20 Charles Patterson, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust* (New York: Lantern Books, 2002), p. 109.

El colonialismo europeo fue tan sólo una extensión y una de las tantas consecuencias de la supremacía humana. Así como los humanos subordinaron a los animales con las sutiles y avanzadas tecnologías que lograron construir, muchos europeos consideraron que la “raza blanca” era superior precisamente porque podía someter y controlar a las “razas inferiores”. El tráfico internacional de esclavos tomó prestadas, de las tecnologías de dominación animal que surgieron con la domesticación de especies salvajes, las jaulas, las cadenas, las técnicas de marcado y las subastas. Hay conexiones profundas y directas entre la cría de animales y la eugenésica, entre el especismo y el racismo, entre las tecnologías industriales y la división del trabajo -que aparecieron previamente en los mataderos modernos- y el asesinato en masa de seres humanos en los campos de concentración. En palabras de Theodor Adorno: “Auschwitz empieza dondequiera que alguien mira un matadero y piensa: son tan sólo animales”.

Ética, justicia y naturaleza humana

En un sentido ético, el punto de vista animal tiene implicaciones en múltiples niveles: establece nociones de justicia no especistas; permite hacer valoraciones rigurosas sobre el carácter moral de la sociedad; y, por último, aporta una mirada crítica sobre el *Homo Sapiens* (destacando sus tendencias violentas, agresivas, jerárquicas y opresoras). Los seres humanos solemos tener, con frecuencia, una imagen de nosotros mismos absurdamente positiva, hasta el punto de que consideramos a la humanidad como una especie benevolente, digna del señorío que ostenta sobre la Tierra. Ahora bien, no es lo mismo considerar críticamente la naturaleza humana teniendo en cuenta cómo las personas se torturan, se degradan y se asesinan entre sí, que considerarla desde el punto de vista animal. Obviamente los animales no pueden relatarnos, en un *lenguaje* que podamos comprender, lo que realmente piensan de nosotros (de lo contrario nos doblegaríamos ante su justa rabia y sus agresivas diatribas). Pensemos, por ejemplo, en la siguiente frase de William Ralph Inge, profesor y padre anglicano: “Hemos esclavizado al resto de la creación animal y hemos tratado tan mal a nuestros primos lejanos de pelaje y plumas que, sin lugar a duda, si pudieran crear una religión, representarían al Diablo con forma humana”⁽²¹⁾. Consideremos también la visión irónica del novelista Isaac Bashevis Singer: “en su comportamiento hacia

21 Citado en Franklin Le Van Baumer, *Main Currents of Western Thought* (New Haven: Yale University Press, 1978), p. 774.

las criaturas, todos los humanos son nazis"⁽²²⁾. Y, por último, no olvidemos la acertada afirmación del filósofo alemán, Arthur Schopenhauer: "la compasión por los animales está íntimamente conectada con la bondad, y se puede afirmar, con certeza, que aquel que es cruel con los animales no podrá ser bondadoso con los humanos"⁽²³⁾.

La obra clásica de Mary Shelley, *Frankenstein* (1818), es una poderosa denuncia contra la arrogancia humanista, la voluntad de poder de la ciencia y el descontrol tecnológico⁽²⁴⁾. Este libro ofrece, asimismo, una conmovedora y crítica representación de los animales humanos desde la perspectiva de la "criatura" ensamblada con cadáveres humanos, aunque, en realidad, no sea estrictamente "humana". La criatura, que nace inocente y sin maldad, termina siendo sometida a una serie de crueles procedimientos que, al final, la llevan a odiar a la humanidad y a arremeter con odio contra el mundo. Pero en ella brota un desprecio mucho más profundo e informado contra la humanidad cuando encuentra, en un libro de historia, que la violencia, la guerra, el genocidio y la destrucción están estructuralmente presentes en la vida humana. Y ante este descubrimiento, la criatura retrocede aterrorizada.

En *Ishmael*, Daniel Quinn escenifica los grandes defectos ideológicos y estructurales de la humanidad a través de un diálogo socrático entre un gorila de circo y un hombre asombrado⁽²⁵⁾. Con una marcada ironía, el gorila señala que, después de confinar y explotar a otros animales por más de 10.000 años, los seres humanos se han convertido en los verdaderos "cautivos", pues la estructura jerárquica de la sociedad agrícola ha perpetuado cosmovisiones desastrosas con las que los humanos han demostrado estar incapacitados para reflexionar y cambiar su rumbo. Al igual que la criatura de Shelley, el gorila de Quinn nos ofrece una interpretación de la "civilización" a través de su punto de vista (animal), lanzando devastadoras críticas sobre la sociedad agrícola y la cultura occidental que, según él, en lugar de promover formas de vida "avanzadas" y "racionales", promueve formas de vida disfuncionales y destructivas.

Esta suerte de cambio *gestáltico* en la valoración hace que, desde el punto de vista animal, se pueda construir una perspectiva ética mucho más profunda. Los modos en que las personas perciben y tratan a los demás animales se convierte, entonces, en la piedra angular para evaluar el carácter moral de una sociedad, una cultura o un individuo. No es posible estimar, de manera adecuada, el valor

22 Isaac Bashevis Singer, *Enemies: a Love Story* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1972), p. 257.

23 Arthur Schopenhauer, *The Basis of Morality* (Mineola, New York: Dover Publications, 2005), p. 114.

24 Mary Shelly, *Frankenstein* (New York: Penguin Books, 1992).

25 Daniel Quinn, *Ishmael: An Adventure of the Mind and Spirit* (New York: Bantam, 1995).

moral, la profundidad filosófica y el sentido de humanidad de una cultura o un individuo, si no se examina su forma de pensar y de relacionarse con otras formas de vida. Al igual que los estudios étnicos y de mujeres, el punto de vista animal nos exhorta a reconsiderar, no solo la “civilización” y el “progreso” occidental, sino las instituciones humanas en general. Así como a una persona que trafica con esclavos no se la puede considerar moralmente buena, una que abusa y desprecia a los animales no puede ser elogiada. Por lo tanto, el punto de vista animal nos interpela a ver a las personas y a las sociedades sin ingenuidad, pues nos permite reconocer el hecho de que el *Homo sapiens* es la especie más violenta, alienada, trastornada, dominante, asesina y (auto)destructora del planeta.

Un criterio ético relacionado con la toma de decisiones es la Regla de oro, un principio moral común a muchas religiones y culturas del mundo como el judaísmo, el cristianismo, el confucianismo y el estoicismo. De acuerdo con este principio estamos obligados a tratar a los demás como deseamos que nos traten a nosotros mismos. Esta antigua máxima no pierde relevancia, pues se trata de un criterio fundamental para establecer “lo bueno” y “lo malo”. De esta manera se conjugan la empatía con el principio de reciprocidad, el cual, a su vez, está sujeto a un principio de consistencia lógica. Sin embargo, nuestros prejuicios y una alta dosis de inconsistencia lógica nos impiden aplicar la Regla de oro a las demás especies animales. Con razón señala Thomas Hardy que el darwinismo “supone, por lógica, un reajuste de la moral altruista al extender [...] la aplicación de la ‘Regla de oro’ desde el ámbito de la humanidad a todo el conjunto del reino animal”⁽²⁶⁾.

Reformulando el principio de la Regla de oro en un lenguaje más complejo, Immanuel Kant afirmó que las acciones tenían que ser consideradas desde la perspectiva del “imperativo categórico”⁽²⁷⁾. De acuerdo con el filósofo prusiano, debemos actuar de manera que podamos universalizar nuestra acción sin incurrir en una contradicción lógica. Es una contradicción, por ejemplo, exigirle a los demás que acaten la ley mientras que nosotros la infringimos. La consistencia resulta crucial en este punto porque si llevamos la Regla de oro, o el imperativo categórico, un paso más allá, tendríamos que preguntarnos lo siguiente: ¿desearíamos que los animales nos trataran de la misma forma en que nosotros los tratamos a ellos?, ¿nos gustaría que nos asesinaran en un matadero, que experimentaran con nuestros cuerpos en un laboratorio, que nos criaran para utilizar

26 Citado por Hardy en Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1989), p. 43.

27 Véase, Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

nuestra piel o, por qué no, que nos obligaran a actuar en un circo, un ruedo o un acuario? Ya que la respuesta es probablemente un “no” rotundo, aquellos que consideran este principio desde el punto de vista animal están interpelados a confrontar su propia inconsistencia, hipocresía y doble moral. En otras palabras, la injustificable discriminación hacia los demás animales.

Políticas y estrategias

El punto de vista animal resulta crucial para comprender el cambio social y sus formas organizativas, para valorar adecuadamente el carácter de los individuos, las culturas y la humanidad, y para repensar la lucha política y las prácticas de resistencia. Dondequiera que la discusión se reprima, se censure o se entorpezca debido a la hegemonía de los dogmas pacifistas, la teoría del punto de vista nos invita a considerar la táctica y la estrategia desde la perspectiva de los oprimidos y no de los opresores. Puede, por lo tanto, ayudar a restaurar el sentido común, la claridad moral y el pluralismo táctico en una época en la que predominan, por un lado, la violencia estructural y, por el otro, las organizaciones políticas pacifistas, erróneamente consideradas de “oposición”, que generalmente neutralizan la acción política.

A excepción de los pacifistas fanáticos, la mayoría de las personas están de acuerdo en que, en ciertos casos, la “violencia” en defensa propia y como un medio necesario para detener las injusticias resulta legítima⁽²⁸⁾. Sin embargo, cuando se trata de defender animales inocentes sometidos a ataques violentos y sádicos en plantas de beneficio, granjas pecuarias, mataderos, laboratorios de vivisección y otros aposentos del horror, uno se encuentra usualmente ante una descarada *inconsistencia lógica*. Según esta doble moral, la vida humana es la *única* que merece ser defendida y protegida.

Cuando abordamos estos problemas éticos y tácticos, es necesario mantener una distancia con aquellos grupos tradicionales de “protección animal” y con esa opinión pública desinformada que estigmatiza toda acción transgresora y subversiva. En lugar de preguntarnos si una determinada acción es legal, moralmente correcta o públicamente admisible, deberíamos adoptar el punto de vista animal y preguntarnos: *¿qué desearían los animales, oprimidos y torturados, que hiciéramos nosotros?, ¿qué acciones aprobarían y qué otras condenarían?*

28 Aquí quiero utilizar la palabra “violencia” entre comillas para evitar confundir el daño causado a la propiedad privada (sabotaje) con el daño causado a seres sintientes.

Cuando analizó el problema de las megarepresas construidas para beneficiar a las grandes corporaciones a expensas de los animales y la naturaleza, Derrick Jensen, defensor de la ecología profunda, formuló la siguiente pregunta: “¿Qué deberíamos hacer? ¿Nos quedamos parados mirando hasta que el último salmón muera, o destruimos la represa? ¿Escribimos cartas y presentamos demandas o sacamos a las represas nosotros mismos?”⁽²⁹⁾. A quienes promueven, exclusivamente, estrategias pedagógicas y jurídicas, Jensen les responde: “¿Y si aquellos que están en el poder son asesinos?, ¿qué podemos hacer si no tienen la disposición de escucharnos?, ¿deberíamos continuar enfrentándolos de manera no violenta?, ¿en qué momento la violencia se convierte en un medio legítimo para detener las injusticias? Mientras el mundo muere -o mejor, mientras lo están matando- no podemos darnos el lujo de ignorar estas cuestiones”⁽³⁰⁾. Contra las complacencias humanistas y las fantasías pacifistas, Jensen nos invita a construir otro paradigma adoptando la perspectiva de los ecosistemas en riesgo:

Y si, en lugar de preguntarnos “¿cómo debería vivir mi vida?”, le preguntáramos a la Tierra, a ese lugar que habitamos y que nos mantiene vivos “¿qué puedo y qué debo hacer yo para convertirme en su aliado y protector?, ¿qué podemos hacer juntos para evitar que esta forma de vida nos destruya?” Si formulamos estas preguntas y prestamos atención, la Tierra nos responderá lo que ella necesita. De este modo solo nos resta preguntarnos si estaríamos en la disposición de actuar adoptando la perspectiva de la Tierra⁽³¹⁾.

No es poco lo que se logra si se adopta el punto de vista de la naturaleza. Por un lado, ponemos en cuestión la búsqueda individualista de una “buena vida”, definida siempre al margen de lo que es justo para los animales y el planeta, y, por el otro, neutralizamos las alarmas del pacifismo humanista. Si bien es cierto que la naturaleza no puede hablar en un lenguaje que podamos comprender, el punto de vista de la tierra y de la vida no humana nos permite avanzar en algunas cuestiones fundamentales. Al margen de la perspectiva de quienes los explotan y, en lo posible, de la visión humanista, la *teoría del punto de vista* nos invita a tener en cuenta los “intereses” de las formas de vida no humanas: ¿prefieren ellas vivir a merced de las industrias extractivas y de un crecimiento poblacional

29 Derrick Jensen, “What Goes Up Must Come Down,” en Steven Best and Anthony J. Nocella (eds.), *Igniting a Revolution: Voices in Defense of the Earth* (Oakland, CA: AK Press, 2006), p. 287.

30 *Ibid.*

31 Derrick Jensen, “World at Gunpoint: Or, What’s Wrong with the Simplicity Movement”, *Orion Magazine*, May/June 2009 (<http://www.orionmagazine.org/index.php/articles/article/4697/>).

humano descontrolado, o florecer y existir en paz?, ¿desearían ellas que continuáramos siendo fieles seguidores de la ley, aunque eso sólo lleve a un camino de total futilidad o, más bien, que protegiéramos su existencia a través de los medios que fueran necesarios?

En realidad, no podemos llegar a conocer de manera precisa aquello que la naturaleza “desea” o “necesita”. Podríamos estar equivocados o desinformados, y, por eso mismo, no estar en condiciones de inferir algo más allá del axioma general según el cual “la naturaleza desea vivir en lugar de morir”. “Escuchar la voz” de la naturaleza difícilmente guarda alguna relación con cuestiones filosóficas, políticas, tácticas y organizativas de gran complejidad. Además, los actos aleatorios y esporádicos de sabotaje son, en últimas, tácticas *ad hoc*, fragmentadas, defensivas y limitadas, incapaces de contribuir a la construcción de una teoría y una política coherente de transformación social.

En relación con los puntos de vista animal y ambiental, podríamos formular la siguiente pregunta: *¿Qué desearían las futuras generaciones que hiciéramos hoy?* El ambientalista radical, Paul Watson, nos ofrece una perspectiva -a la que llamaré el *punto de vista de las generaciones futuras*- desde la que es posible desafiar las impulsivas y arbitrarias condenas a la acción directa militante y a la lucha revolucionaria. Qué pensarían las generaciones futuras sobre el sabotaje, la considerarían “radical” o insuficiente ante la actual situación de ecocidio. Como sugiere Watson, si bien los ambientalistas actualmente constituyen una minoría, en realidad representan a una amplia mayoría ya que las generaciones futuras no tendrán otra opción que enfocarse en asuntos ambientales. Y aunque los ambientalistas sean hoy en día considerados “locos”, “extremistas” e incluso “terroristas”, aquellos y aquellas que tengan la desdicha de tener que luchar en un planeta degradado a mediados del siglo XXI seguramente considerarán a los “radicales” de hoy como los únicos ciudadanos sensatos y responsables de esta era. Sin duda alguna, denunciarán la cobardía de los pacifistas y moderados de nuestros días por haber sido incapaces de detener el abuso intensivo al que son sometidos los animales y los ecosistemas. Desde la perspectiva de las generaciones futuras, bromea Watson, los ambientalistas “serán nuestros mejores ancestros”.

Al desplegar el punto de vista antiespecista, biocéntrico y de generaciones futuras es posible llegar a abordar, de manera productiva, cuestiones filosóficas y estratégicas de gran complejidad. Esta nueva óptica ofrece un punto de apoyo a los procesos de resistencia, de acción directa y de contraofensiva revolucionaria en defensa de los pueblos, los animales y el planeta. Los movimientos antiespecistas y ambientalistas necesitan ideas, perspectivas y tácticas nuevas. Los pun-

tos de vista animal, ecológico y de generaciones futuras abren nuevas posibilidades de reflexión y nuevos escenarios de acción actualmente reprimidos por los dogmas de la política *mainstream*.

Descifrando el “Enigma de la historia”

El punto de vista animal tiene el propósito, entonces, de contribuir a la evolución biológica y social del ser humano develando los orígenes, las dinámicas y el desarrollo de las culturas dominantes, las jerarquías sociales, las desigualdades políticas y económicas, y las relaciones asimétricas de poder. A través del punto de vista animal es posible aprender sobre los orígenes del odio, la opresión, la violencia, el genocidio, la esclavitud, el colonialismo, el racismo y el patriarcado. Aportando perspectivas y conocimientos que desde otros abordajes histórico-conceptuales no podrían adquirirse, el punto de vista animal analiza cómo las distintas formas de dominación están relacionadas entre sí. Perspectiva que aporta, además, elementos no poco relevantes sobre los impactos ambientales de la explotación animal a gran escala.

Según el punto de vista animal, el especismo, en tanto primera forma de dominación y jerarquización, sentó los fundamentos de otras formas de opresión y violencia. Dado que la explotación y domesticación de animales resultó ser crucial para el surgimiento y sostenimiento de otros sistemas de dominación, nos vemos tentados en afirmar, parafraseando a Marx, que el punto de vista animal, y no el análisis de clase y el comunismo, es “la solución al enigma de la historia”. El punto de vista animal arroja luz sobre problemas que no se pueden ver o identificar a través de los turbios lentes del humanismo en sus distintas vertientes.

Aunque no sea ampliamente conocido, el punto de vista animal puede resultar crucial para la teoría crítica y la política radical, en la medida en que ofrece ideas novedosas sobre la historia humana, los procesos de jerarquización (incluidos el patriarcado y el racismo), la ubicuidad de la guerra y la violencia, la crisis socio-ecológica y las condiciones necesarias para un futuro viable. Así como la teoría crítica de la sociedad se enriquece del punto de vista animal, éste también necesita de una teoría crítica para comprender cómo la explotación animal, en el mundo moderno, está articulada a los intereses de las grandes corporaciones, es decir, al crecimiento económico y a la acumulación de capital, protegidos estos por el aparato estatal y la represión violenta de la protesta social.

Aunque resulta cada vez más importante acoger varias perspectivas teóricas

que permitan cartografiar los orígenes y las trayectorias de los sistemas de dominación, el punto de vista animal continúa siendo ampliamente ignorado. Es cierto que el campo de los estudios animales está dando pasos importantes, pero su aridez, escolasticismo e imparcialidad impiden que se puedan politizar sus ideas sobre las problemáticas más urgentes de nuestra era⁽³²⁾. Pero, a diferencia del campo apolítico de los “estudios humano-animales”, el punto de vista animal no pretende ser “neutral” ni “objetivo” frente a nuestras relaciones con los demás animales. Del mismo modo en que la teoría marxiana no pretende serlo para la clase trabajadora o la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt para los pueblos oprimidos. Se trata de un punto de vista ético y políticamente comprometido que condena la explotación y el asesinato de los animales, y que promueve su emancipación de todas las formas de explotación a las que son sometidos: lo que implica, necesariamente, superar el capitalismo y destruir los sistemas de dominación social.

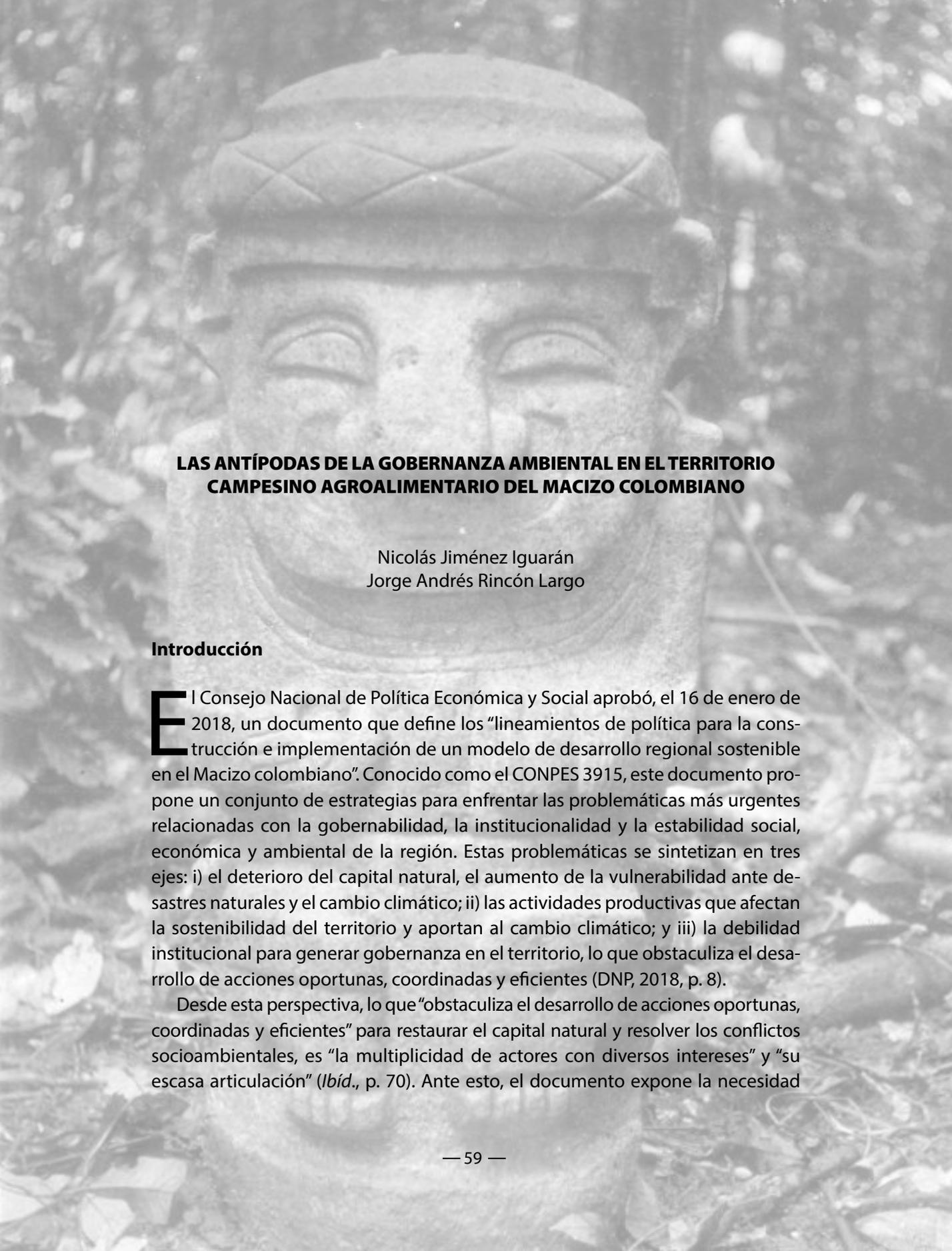
El punto de vista animal es, de este modo, vital para una política de liberación total que promueva la liberación humana, animal y de la tierra como luchas interrelacionadas que necesitan unirse contra un enemigo común como es el capitalismo, el militarismo y el estado. Aboga, además, por una política de alianzas con el objetivo estratégico de transformar los paradigmas dominantes. Su propósito último es contribuir a dismantelar todos los sistemas de opresión y jerarquización disfuncionales que frustran la libertad, la creatividad, la autorganización y la diversificación.

Por lo tanto, el punto de vista animal examina la importancia que tienen los animales no humanos en nuestras vidas. Considera que la libertad y la felicidad de humanos y animales están profundamente interconectados y enfatiza, además, que violentar la vida de los animales acarrea graves consecuencias para los seres humanos a una escala masiva y global, tal y como ocurre actualmente. Desde el punto de vista animal defendemos la idea de que la liberación humana no es posible si se desconecta de la liberación animal: por esta razón, el humanismo colapsa por el peso de sus propias contradicciones lógicas. Si el punto de vista animal analiza cómo la dominación humana sobre los demás animales está íntimamente relacionada con la dominación *del hombre por el hombre*, a la inversa, pone en evidencia que las sociedades humanas nunca van a establecer sociedades pacíficas, justas y sustentables hasta que renuncien a esas identidades arro-

32 Para una crítica de los estudios animales y de su contraparte, los “estudios críticos animales”, véase, Steven Best, “The Rise (and Fall) of Critical Animal Studies”: [http://www.liberazioni.org/articoli/BestS-TheRise\(and%20Fall\)ofCriticalAnimalStudies.pdf](http://www.liberazioni.org/articoli/BestS-TheRise(and%20Fall)ofCriticalAnimalStudies.pdf).

gantes y especistas, y empiecen a reajustar su existencia con la existencia de la vida no-humana. Los horrores que inflige la especie humana contra los otros animales se ven venir, inevitablemente, contra la existencia humana. La explotación de los animales pone en riesgo, sin duda alguna, la existencia de los animales, del futuro de la humanidad y de la estabilidad ecosistémica del planeta.

Si no comprendemos la coevolución de los animales humanos y no humanos, y la crisis estructural que tiene lugar a nivel psicológico, social y ecológico como resultado del especismo, la domesticación animal y el surgimiento de las sociedades agrícolas (propias de nuestras “civilización”), no estaremos en capacidad de formular una teoría coherente de la historia, la dominación y el cambio social. Sin el punto de vista animal, no podremos entender, de manera adecuada, los conflictos socio-ecológicos, la guerra, la violencia, la alienación y los procesos de destrucción ecológica tal y como emergen hoy en día como resultado de los agronegocios y la ganadería industrial a escala global. Y si no podemos *comprender* las causas principales de la actual crisis no podremos, por lo tanto, resolverla, ni forjar un mejor futuro para nosotros mismos y todas las formas de vida que habitan el planeta.



LAS ANTÍPODAS DE LA GOBERNANZA AMBIENTAL EN EL TERRITORIO CAMPEÑO AGROALIMENTARIO DEL MACIZO COLOMBIANO

Nicolás Jiménez Iguarán
Jorge Andrés Rincón Largo

Introducción

El Consejo Nacional de Política Económica y Social aprobó, el 16 de enero de 2018, un documento que define los “lineamientos de política para la construcción e implementación de un modelo de desarrollo regional sostenible en el Macizo colombiano”. Conocido como el CONPES 3915, este documento propone un conjunto de estrategias para enfrentar las problemáticas más urgentes relacionadas con la gobernabilidad, la institucionalidad y la estabilidad social, económica y ambiental de la región. Estas problemáticas se sintetizan en tres ejes: i) el deterioro del capital natural, el aumento de la vulnerabilidad ante desastres naturales y el cambio climático; ii) las actividades productivas que afectan la sostenibilidad del territorio y aportan al cambio climático; y iii) la debilidad institucional para generar gobernanza en el territorio, lo que obstaculiza el desarrollo de acciones oportunas, coordinadas y eficientes (DNP, 2018, p. 8).

Desde esta perspectiva, lo que “obstaculiza el desarrollo de acciones oportunas, coordinadas y eficientes” para restaurar el capital natural y resolver los conflictos socioambientales, es “la multiplicidad de actores con diversos intereses” y “su escasa articulación” (*Ibíd.*, p. 70). Ante esto, el documento expone la necesidad

de construir una “visión compartida del territorio” capaz de propiciar “un sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado” (*Ibid.*, p. 24). La ausencia de “articulación” se presenta, entonces, como una de las principales causas de las problemáticas y conflictos que tiene la región del Macizo colombiano.

Sin embargo, este discurso contrasta con las interpretaciones que realizan algunos sectores y grupos sociales del Macizo colombiano para quienes la escasa articulación se debe, más bien, a la imposición de una *racionalidad política* que prioriza los intereses de las empresas extractivas y no los de las poblaciones que habitan la región. No se trata, entonces, de falta de voluntad política, sino de unos desacuerdos que, por su propia naturaleza, impiden construir una visión compartida del territorio. Tanto a nivel nacional, como en la región maciceña en particular, las consultas populares de los últimos años contra el extractivismo (2013- 2019)⁽¹⁾, así como las masivas movilizaciones sociales de la última década (Cruz, 2017), ponen en cuestión la tesis de un “sano equilibrio” entre los diferentes actores y niveles de gobierno⁽²⁾. Esto obliga a repensar el concepto de gobernanza desde sus propios lugares de enunciación y a partir de los límites que ella misma tiende a producir.

Davies (2011) afirma que la “gobernanza” es una “estrategia hegemónica”. De acuerdo con esta tesis -que se contrapone a los análisis que generalmente se producen en la academia y en las agencia para el desarrollo- la gobernanza es un dispositivo de jerarquización, control y dominio que, de forma sutil, tiende a invisibilizar las contradicciones al tiempo que las profundiza. Para el caso del Macizo colombiano, como en muchas otras regiones del planeta, el discurso de la gobernanza parece estar, en efecto, inclinado a favorecer unos intereses por encima de otros. Más que la participación, la debilidad institucional o la falta de articulación, lo que está en juego es una disputa entre formas de pensar, de ha-

1 Las comunidades de Piedras (2013) y Cajamarca (2017) en Tolima, de Tauramena (2013) en Casanare, de Cabrera (2017) y Arbeláez (2017) en Cundinamarca, de Pijao (2017) en Quindío y de Sucre (2017) y Jesús María (2017) en Santander, adelantaron consultas populares para frenar proyectos extractivos mineros y de hidrocarburos. Sin embargo, la Corte Constitucional tumbó la ley que le otorgaba a estas consultas el poder de veto. La contundencia de estas consultas populares, particularmente la de Cumaral, Meta, fue lo que detonó las modificaciones jurisprudenciales para limitar la participación ciudadana. Algunos municipios, como San Lorenzo (2018) en Nariño y Mercaderes (2019) en Cauca, realizaron consultas populares autogestionadas sin el apoyo de la Registraduría Nacional. En todos estos casos hubo un rechazo enfático a los proyectos extractivos.

2 Este escenario de gobernanza en el Macizo colombiano fue preparado en 1978, por la UNESCO, cuando esta región fue declarada como Reserva de Biosfera. El carácter experimental de esta figura tiene el propósito de conciliar la protección de los ecosistemas con la ampliación de proyectos productivos en el marco del “desarrollo sostenible”. De esta manera, el Macizo colombiano se convierte en una zona de alto valor estratégico y geopolítico a nivel global.

bitar y de ordenar el territorio, entre las que difícilmente podrá llegar a establecerse un “sano equilibrio” o, como mínimo, una alianza.

En este orden de ideas, la gobernanza puede pensarse como una tecnología de pacificación. Quizás tenga razón Duffield (2001, p. 34. *La traducción es nuestra*), en que “la actual preocupación de la gobernanza global gira en torno al establecimiento de la paz liberal en el interior de sus conflictivas fronteras”: evitar o resolver conflictos bélicos de alta intensidad para reestructurar el funcionamiento de la economía de mercado y ampliar la explotación sostenible del “capital natural”. ¿Es la gobernanza, entonces, un conjunto de prácticas de coordinación y cooperación, como suele afirmarse, o un “caballo de Troya” que intensifica y reproduce las contradicciones socioecológicas en los territorios una vez se introduce en ellos?

Teniendo en cuenta estas y otras cuestiones, el presente artículo tiene el propósito de contrastar el proceso de gobernanza ambiental que impulsa el Gobierno nacional, el sector privado y los organismos internacionales en el Macizo colombiano, con una forma de organización ambiental del territorio que se construye a través del proceso conocido como el *Territorio Campesino Agroalimentario* (TCA) del norte de Nariño y el sur del Cauca.

La gobernanza ambiental como racionalidad política

La gobernanza ambiental es uno de esos tantos conceptos polisémicos que inundan nuestro vocabulario político. Su uso está asociado, casi siempre, a las prácticas de «buen gobierno», o «buena gobernanza», estipuladas por organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (IMF, 1997), el Banco Mundial (Lateef, 2016), las Naciones Unidas (United Nations, 2014), la Unión Europea (European Commission, 2014), la Organización Mundial del Comercio (Sampson, 2008) o la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (Schuler, 2008). En general, la gobernanza hace referencia a una nueva fase política que se caracteriza por propiciar la creación de “redes” de compromiso, cooperación y coordinación entre los actores sociales. Esa capacidad, casi performativa, de construir redes, le está garantizada por su propia naturaleza o, como mínimo, legitimada. Por eso se valora positivamente que el Estado organice su propia retirada del escenario público porque permite que los demás actores determinen, en un juego relativamente ecuánime, las relaciones sociales, económicas y políticas. En este sentido, la gobernanza puede entenderse como una práctica de

gobierno (en tanto actividad) liberada de los excesos y abusos que suele tener el gobierno (en tanto institución). Lo que este concepto viene a indicar, en otras palabras, es que la sociedad civil se está liberando del poder soberano y, por lo tanto, opresor, que sobre ella ejerce el Estado.

Esta concepción de gobernanza da por sentado un relativo equilibrio político e institucional al considerar, a priori, la existencia de una cierta estabilidad social, política, económica, cultural y emocional³. De acuerdo con la teoría de la gobernanza⁴, esta estabilidad produce las condiciones para que todas las partes puedan tener las mismas oportunidades y acordar un proyecto común. Desde el punto de vista socioeconómico, la gobernanza no determina los resultados, pero sí permite equilibrar los poderes para que todas las personas tengan la posibilidad de alcanzar un nivel de vida óptimo (Berggruen y Gardels, 2013; Dominguez, 2015; Drobot, 2010; Kooiman, 2003; Stoker, 2019). ¿Qué hace posible este equilibrio? Una economía de mercado que, guiada por el principio del *laissez-faire*, genera mejores oportunidades de empleo y riqueza. Además, somete al gobierno (léase, el Estado) a los designios de la gente (léase, la sociedad civil), y no al revés. Como señalan Berggruen y Gardels (2013, p. 105. *La traducción es nuestra*), “la competitividad obliga al gobierno a ser más disciplinado”. Por esta razón, la «buena gobernanza» se convierte en el fundamento para una «buena sociedad», y la «buena gobernanza ambiental» en la base para construir una «buena sociedad sostenible». La gobernanza es, entonces, el resultado de un desplazamiento que, desde las formas tradicionales de poder político, produce nuevos estilos de gobierno motivados por la aparición de unas “redes” (*governance networks*) que permiten que las instituciones estatales y no estatales puedan coordinarse de forma fluida, horizontal y justa⁵.

Para Laval y Dardot (2015, p. 278) “la polisemia del término es una indicación de su uso”. Un uso que revela dimensiones que generalmente se ocultan bajo el prisma de interpretaciones demasiado ingenuas que consideran que la gober-

3 Richards (2007) realiza una aproximación a la gestión social y a la administración pública desde el concepto de gobernanza emocional que implica, en pocas palabras, tomar el conocimiento intuitivo que utilizan los medios masivos de información para fortalecer procesos de comunicación emocional y crear marcos cognitivos que permitan promover los principios de la buena gobernanza. El discurso del “terrorismo” es un buen caso de gobernanza emocional que, como argumenta el autor, tiene la capacidad de crear una suerte de “seguridad ontológica” por medio de las redes que los medios masivos de información, articulados en este tipo de discurso, tejen a modo de una “matriz psicosocial” que absorbe la subjetividad. Véanse, para un contraste crítico, las reflexiones de Foucault en *Seguridad, Territorio y Población*, en particular las clases del 18 y 25 de enero de 1978.

4 Para un análisis minucioso sobre la evolución teórica y práctica de la gobernanza, véase Beunen *et al.* (2015).

5 Como afirma (Rhodes, 2017), las redes son la *Primarii Lapidis* de la gobernanza.

nanza es el resultado lógico de ciertas condiciones materiales y simbólicas. El término proviene del latín *gubernantia* (siglo XIII) que designa el hecho y el arte de gobernar (Gaudin, 2002). Sin embargo, el uso de este concepto, que coincide, actualmente, con la traducción del término anglosajón “governance”, se desdobra en las nociones de soberanía y gobierno. En este sentido, la gobernanza desplaza el principio de soberanía popular para instalar las prácticas de “buena gobernanza” heredadas del *management* empresarial. La “gobernanza corporativa”, es decir, la forma que toma la política interna de las empresas se convierte, paulatinamente, en una metáfora de la política al extenderse al dominio de lo público (Brown, 2001). La gobernanza no supone, como suele afirmarse, el retroceso del Estado sino más bien “la transformación de la acción pública, haciendo del Estado una esfera regida, también ella, por reglas de competencia y sometida a exigencias de eficacia semejantes a las que conocen las empresas privadas” (Laval y Dardot, 2015, p. 275). Abordar la gobernanza desde la metáfora de las redes contribuye muy poco, por no decir nada, a su comprensión política⁽⁶⁾. Como señala Brown (2001) la gobernanza hace referencia “a aquellas formas de gobierno que no se atreven a llamar «gobierno»”. La gobernanza no sería, por lo tanto, una cuestión en sí misma, sino una de las formas que toma el problema del Estado, que, como señala Foucault no es más que “el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples” (2007, p. 96).

En este sentido, la gobernanza ambiental vendría a ser una suerte de estrategia para homogenizar, a través de la competencia económica, un proyecto socioecológico específico y una forma de organización territorial concreta. Un régimen gubernamental que, a través de una modalidad específica de administración estatal, produce un cierto tipo de subjetividad. En otras palabras, una racionalidad política (Foucault, 2007). Como afirma Backer, “mientras los actores no gubernamentales ejercen el poder de gobernanza, ninguno de estos sistemas ha logrado alcanzar la velocidad de escape suficiente para alejarse de la órbita del Estado” (2012, p. 89. *La traducción es nuestra*). Más allá del debate sobre las posibilidades de un gobierno sin Estado (o de una gobernanza sin gobierno como lo plantea Backer), un análisis menos ingenuo sobre la gobernanza delata una práctica de gubernamentalidad o, si se quiere, un nuevo modo de gobierno que busca resolver las tensiones entre legitimidad, gubernamentalidad y soberanía⁽⁷⁾.

6 Para un análisis crítico sobre la gobernanza, véanse Monedero (2003, 2008), Davies (2011), de Sousa Santos y Garavito (2007) y Jessop (2016). Para una crítica del concepto de “redes de gobernanza”, véase Davies (2011, 2014a, 2014b). En lo sucesivo, el artículo toma algunos elementos de estas fuentes.

7 Como afirma Monedero, “si la tesis crítica en los años setenta era la legitimidad y la antítesis ca-

Como señala Foucault en *Nacimiento de la Biopolítica*, en “la distinción entre Estado y sociedad civil” es posible ver “una forma de esquematización propia de una tecnología específica de gobierno” (2007, p. 361). Y esto es precisamente lo que oculta la gobernanza: si en un principio la virtud de este desplazamiento era justamente destacar la novedad política de una forma de gobierno en gobernanza (*governing as governance*)⁽⁸⁾, lo que realmente se revela es que la gobernanza es una forma específica de gobierno (*governance as governing*) que no está desvinculada del Estado⁽⁹⁾. Ahora bien, lo que aquí consideramos problemático, no es el inevitable vínculo entre gobernanza y Estado, sino más bien las transformaciones que se producen en el interior de este último y sus efectos en la acción pública. Las condiciones sobre las que se fundamenta la gobernanza son, en realidad, los modos en que se expresa la racionalidad neoliberal en su búsqueda por generalizar la competencia como norma de conducta y la empresa como modelo para la acción pública. En términos foucaultianos, la configuración biopolítica que se despliega con la gobernanza no sólo implica un ejercicio del poder pastoral sobre individuos, sino también, sobre territorios. Es decir, un poder capaz de crear las condiciones adecuadas para que los territorios puedan ser ordenados en clave de “capital natural”.

Lo que resulta interesante de la gobernanza es justamente lo que se oculta bajo su tutela, es decir, las contradicciones⁽¹⁰⁾ que mágicamente cree superadas. Sousa Santos y Garavito aluden, con razón, a “los silencios” de la gobernanza y a la falta de mención de conceptos como “transformación social, participación popular, contrato social, justicia social, relaciones de poder y conflicto social” (2007, p. 36). Algunos autores consideran que no es apropiado aplicar el concepto de

pitalista la gobernabilidad, en los años noventa la gobernanza se presenta como una falsa síntesis, toda vez que no cuestiona en modo alguno el modelo que generó la protesta” (2008, p. 158). Y Jessop, en esta misma vía, señala que, a principios de los años 60 del siglo XX, las elites nacionales y transnacionales “expresaron una enorme preocupación [...] sobre varios de los problemas que estaban empezando a enfrentar las democracias liberales, como la sobrecarga gubernamental, la crisis de legitimidad y los problemas de ingobernabilidad, situación que condujo a la búsqueda de arreglos políticos y sociales para enfrentarlos” (2016, p. 164. *La traducción es nuestra*).

8 Véase Kooiman (2003).

9 Estamos de acuerdo con Davies en que “las teorías postradicionales tienen una lectura errada de la supuesta transformación del gobierno en gobernanza”. Y que “una tarea central para repensar la gobernanza implica, por lo tanto, determinar por qué ‘las redes de gobernanza’ no cumplen con las promesas de una ‘gobernanza en red’” (2011, p. 3. *La traducción es nuestra*).

10 Nos referimos, principalmente, a las dos contradicciones del capital interpretadas desde el marxismo: la contradicción capital-trabajo (Marx, 2014) y la contradicción capital-naturaleza (O’Connor, 1991). Véase, para un análisis más amplio, el libro *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo* de David Harvey (2014).

gobernanza en otros contextos (Bassols y Mendoza, 2011), pero esa es justamente su función: ser un universal político, una nueva racionalidad gubernamental a nivel global capaz de desplegar “la lógica del mercado como lógica normativa generalizada, desde el Estado hasta lo más íntimo de la subjetividad” (Laval y Dardot, 2015, p. 25). Como vemos, las contradicciones que se creían superadas parecen más bien reforzarse. Por eso el desplazamiento conceptual y político al que alude la gobernanza, más que describir analíticamente un estado de cosas, lo proyecta normativamente. La gobernanza es, en este sentido, una forma de gatopardismo⁽¹¹⁾.

Ahora bien, para introducir nuestro análisis, es necesario contar con una definición de gobernanza ambiental que destaque, precisamente, su carácter agnóstico y geopolítico. Una definición que permita ubicar, dialécticamente, su función en el marco de los entramados asimétricos de las relaciones de poder que se acumulan dinámica e históricamente en los territorios. La ecología política es, en este orden de ideas, un buen punto de referencia. Según De Castro *et al.*, la gobernanza ambiental es “el proceso de formulación y refutación de imágenes, diseños y ejecución de los procedimientos y prácticas que configuran el acceso, control y uso de los recursos naturales entre actores diferentes” (2015, p. 18). Más allá de la retórica oficial -normativa y maniquea- este concepto también se suele utilizar, en menor medida, para hacer referencia a las disputas políticas que se libran en el terreno de las relaciones socioambientales. Desde esta perspectiva, la gobernanza ambiental está asociada a los modos contemporáneos en que se reorganizan y reconfiguran los procesos de gestión de los «recursos naturales» a distintas escalas y entre actores muy diversos. O, como señala Davies (2011), a las disputas por la hegemonía. Por eso aquí utilizamos la gobernanza, no solo como un concepto (Jessop, 2016; Kooiman, 2003; Ostrom, 2014) o como un proceso social (Gabriel, 2014; Robbins & Luginbuhl, 2007; Rueda, 2012; Weston y Bollier, 2013), sino, y sobre todo, como un escenario explícito de confrontación política y de reproducción semiótico-material de la naturaleza (Davies, 2011, 2014a, 2014b; De Castro *et al.*, 2015; Hogenboom *et al.*, 2012).

11 Monedero desarrolla la discusión sobre el Estado en relación con la gobernanza y la globalización en *Disfraces del Leviatán*. El Estado, señala, “en modo alguno está desapareciendo, sino que, debido principalmente a la debilidad de las clases populares -o, desde su reverso, a causa de la hegemonía clara y consciente de las élites globalizadas-, se están superando elementos de la forma Estado nacional keynesiano para adaptarlo a la necesidad de una estatalidad funcional al capitalismo globalizado” (2008, p. 60). Como afirma Jessop, el neoliberalismo “disfraza la naturaleza del poder de clase mucho mejor que cuando el aparato de Estado está abiertamente controlado por las clases dominantes o por los gerentes estatales” (2016, p. 211. *La traducción es nuestra*).

Conflicto, desarrollo y gobernanza en el Macizo colombiano

Teniendo en cuenta estas definiciones es posible ubicar la problemática del Macizo colombiano en clave de gobernanza. Como otras regiones rurales del país y del mundo, la estrella fluvial más grande de Colombia está siendo sometida a un modelo de «ordenamiento» que no está en sintonía con los intereses y anhelos de sus pobladores, y que guarda poca o ninguna coherencia con los reajustes metabólicos que necesita el planeta. Desde la década de los 90 del siglo pasado, esta región ha experimentado un proceso de transformación muy profundo y doloroso que está modificando sustancialmente su geografía física y política. En el Macizo colombiano las lagunas, los cerros, las montañas y los páramos están experimentando cambios geofísicos muy intensos y en algunos casos irreversibles. Asimismo, los pobladores campesinos, indígenas, negros y mestizos de esta región están siendo sometidos a condiciones de pobreza, despojo y lumpenización que incuban nuevos conflictos y profundizan la violencia. En efecto, los ríos y tierras del Macizo corren el riesgo de seguir deteriorándose como consecuencia de la presión tecnológica del modelo extractivista que, además, amenaza los sistemas agroecológicos de las comunidades.

De acuerdo con los “Lineamientos de política y estrategias para el Ordenamiento territorial y el desarrollo sostenible del Macizo colombiano (2015-2018)” del Departamento Nacional de Planeación, las principales problemáticas del Macizo están asociadas a la “sostenibilidad ambiental”, a las “actividades productivas” y a la “gobernanza multinivel” (DNP, 2015). Pero ¿cuáles son los principales detonantes de estas problemáticas? Para los pobladores, el modelo de ordenamiento territorial, que responde al Plan Nacional de Desarrollo y a sus estrategias transversales de política⁽¹²⁾, es la principal causa.

Contrario al espíritu de descentralización y autonomía consagrado en la Constitución Política de 91 y en la ley 388 de 1997, el modelo económico subordina los procesos de ordenamiento territorial a los planes de desarrollo del Gobierno Nacional. El CONPES 3915, aprobado el 16 de enero de 2018, subordinó el ordenamiento territorial a la estrategia de «crecimiento verde». De entrada, el ordenamiento y la gobernanza del territorio están enraizados en la matriz desarrollista que promueve la inversión, el control territorial por parte del Estado central y la mercantilización de los ecosistemas (DNP, 2018; Mantilla, 2012). Como afirman de Sousa Santos y Garavito, la globalización neoliberal “no le quitó al Estado su centralidad, sino que, en lugar de ello, lo reorientó para que fuera más útil a los

12 Entrevista a R. Elio Delgado, 2017.

intereses del capital global” (2007, p. 24).

Este modelo de organización del territorio impone un orden que tiende a desconocer, excluir y criminalizar otros modelos como los Resguardos Indígenas, las Zonas de Reserva Campesina o los Territorios Campesinos Agroalimentarios, por nombrar solo algunos. El ordenamiento territorial promovido por el Gobierno funciona como un mecanismo geopolítico que intensifica los conflictos por el uso, la distribución y la apropiación de los bienes comunes o vitales⁽¹³⁾. Incluso en los casos donde la misma ley ampara la autonomía territorial, como en los Resguardos Indígenas, los Territorios Ancestrales o los Territorios Colectivos Afrocolombianos, no dejan de presentarse conflictos como consecuencia de las huellas que van dejando las locomotoras del desarrollo, una metáfora perversa pero muy apropiada para describir la forma en que opera la gobernanza en Colombia ⁽¹⁴⁾.

Ahora bien, para el campesinado colombiano el problema es mucho más complejo debido a que el modelo de desarrollo rural no lo reconoce como sujeto político. Hoy en día el campesinado carece de las herramientas jurídicas necesarias para proteger sus derechos frente a un modelo de desarrollo basado en un reordenamiento de los territorios que favorece los intereses del capital en detrimento de las economías locales. De ahí que el ordenamiento territorial en Colombia sea un escenario de disputa permanente, no sólo por los medios técnicos e ideológicos para su producción y reproducción, sino por el sentido mismo de su función pública.

Bebbington e Hinojosa (2007) identifican cinco campos temáticos bastante útiles para entender la lógica actual de los procesos de ordenamiento territorial y gobernanza. Estos campos introducen unas condiciones materiales y simbólicas que profundizan las contradicciones y que la teoría de la gobernanza siempre aborda a través de rodeos. El primero de ellos es la neoliberalización, que supone un rediseño institucional para modificar los derechos de acceso y control de los bienes comunes. En segundo lugar, y como complemento del anterior, está la transnacionalización de la economía y de la política donde los actores globales se introducen en territorios locales modificándolos de múltiples maneras. El siguiente campo temático es el de la movilización social que emerge como consecuencia de los dos anteriores. Este campo permite reconocer los procesos de ac-

13 De ahora en adelante utilizaremos el concepto de bienes comunes o bienes vitales, salvo que sea pertinente utilizar otras acepciones. Véase Mattei (2013).

14 Como señala Mantilla, “no es una metáfora inocente la usada por el Gobierno Santos para hablar de su plan económico. La locomotora es la imagen por excelencia para mostrar la ideología de progreso, la máquina que vence la naturaleza, que no tiene reversa, que transporta mercancías y personas, y que se mueve con regularidad” (2012, p. 12).

ción colectiva encaminados a contrarrestar las formas en que la neoliberalización y la transnacionalización configuran el territorio rural.

Ahora bien, la intensidad con que se desarrollan los procesos extractivos genera las condiciones para un cuarto campo temático: el de la desintegración de las estructuras sociales locales, sus costumbres, sus formas de gobierno y sus economías propias. El siguiente y último campo es el de la reterritorialización, que tiene lugar cuando se logra configurar un «orden» territorial determinado por la correlación de fuerzas. Hoy el proceso de reconfiguración territorial en el país está generando profundas transformaciones ecosistémicas y sociales. El Estado y el mercado, que son los que, en últimas, lideran los procesos de gobernanza, tienen la capacidad de “producir estructuras nacionales con territorios locales incorporados a circuitos económicos internacionales” (Bebbington e Hinojosa, 2007, p. 303).

Ahora bien, los esquemas de gobernanza ambiental suelen enfocarse en los dos primeros campos a través de la proliferación de marcos internacionales en materia de medio ambiente, de la intervención y transformación estatal, y del incentivo para la cooperación internacional. Esto explica, en buena parte, por qué la política ambiental en Colombia es disfuncional y por qué ha conducido a la consolidación de un proceso de ordenamiento territorial que deteriora la naturaleza y el tejido social⁽¹⁵⁾. Ante esta realidad, surge la necesidad de producir otras formas de reterritorialización sobre la base de la protección y dignificación de la vida en todas sus formas.

Es importante aclarar, en todo caso, que la gobernanza ambiental no es únicamente una estrategia retórica. Desde la ecología política latinoamericana lo que se constata es la introducción de otras lógicas de gobierno tendientes a desarticular los procesos endógenos de organización política. Esto coadyuva, entre otras cosas, a potenciar los procesos de transformación del Estado, especialmente en Colombia y América Latina, donde la gobernanza no encuentra los mismos factores que propiciaron su aparición.

15 Como señalan Guhl Nannetti y Leiva (2015, p. 32), nos encontramos en un nuevo paradigma del desarrollo “en el que el medio ambiente sano deja de entenderse como un límite racional a los impactos de las actividades del desarrollo y se convierte en un espacio para la gestión del sector privado y la realización de negocios”.

El giro eco-territorial en el Macizo Colombiano

...hemos seguido los pasos de los pueblos indígenas

Robert Daza

Líder Campesino del CIMA

El Macizo colombiano se extiende por 89 municipios en los departamentos de Nariño, Putumayo, Huila, Cauca, Caquetá, Tolima y Valle. En Cauca y Nariño, donde se está implementando el Territorio Campesino Agroalimentario, se concentran, respectivamente, el 25% y el 14% de los 481 títulos mineros que tiene esta región. Hay al menos 134 permisos para exploración minera de los cuales ya se han otorgado más de 4 títulos a las empresas Anglo Gold Ashanty y Gran Colombia Gold (Duarte, 2017; DNP, 2018). Los títulos y solicitudes en el territorio muestran el cruce entre distintas territorialidades: unas de carácter popular, campesino, indígena y agroalimentario que entran en conflicto con otras de carácter corporativo, extractivo y desarrollista. Empresas como Continental Gold, Anglo Gold, Carbo Andes, entre otras, acaparan más de 30.000 hectáreas de tierra para proyectos extractivos a gran escala (Mantilla, 2017; Agencia Prensa Rural, 13 de julio de 2017).

Estos proyectos están amenazando la vida campesina de la región donde prevalece el minifundio (de máximo 4 hectáreas) para el desarrollo de actividades principalmente agrícolas. El Macizo colombiano ha perdido más de 500.000 mil hectáreas de bosques a causa de las actividades agroindustriales y mineras (IGAC, 2015). Por esta razón, las comunidades campesinas de la región han tenido que confrontar la penetración violenta del capital, principalmente transnacional. Y si esto las ha llevado a generar ciertos niveles de inestabilidad política e institucional, o a rechazar los pactos que proponen el Estado y las empresas, no es precisamente por capricho. Se trata de un conflicto entre dos modelos de gobernar y organizar el territorio donde se pone en juego la vida misma.

Algunas autoridades locales del Macizo, como Miller Eloy Muñoz, exalcalde de Villanueva, Nariño (2016-2109), han sido enfáticas en recordarle a la Agencia Nacional de Licencias Ambientales (ANLA) y a la Agencia Nacional de Tierras (ANT) que la comunidad no está de acuerdo con las concesiones mineras en el territorio. Frente a la grave situación ecológica y humanitaria que vive la región, las comunidades han tenido que repensar la región, o como diría Noguera (2004), repoetizar y reconstruir su mundo. Con el propósito de neutralizar esa racionalidad, extractivista y desarrollista, las comunidades insisten en la construcción

desde lo local, en la adopción de marcos cognitivos biocéntricos y en la articulación de las luchas populares por la justicia social y ecológica. En este proceso se hace visible, constantemente, la contradicción entre gobernanza y soberanía que mencionamos anteriormente.

La llegada de las empresas transnacionales de minería a la región, el narcotráfico y las dinámicas del conflicto armado, han provocado fuertes tensiones, no sólo por las alteraciones que han sufrido los ecosistemas, sino también por los cambios que han provocado en la geografía política⁽¹⁶⁾. Desde 1975 hasta el día de hoy, ha habido un ascenso significativo de las luchas socioecológicas en el Macizo, particularmente en el norte de Nariño y el sur del Cauca. Dentro de las reivindicaciones principales se encuentran: el rechazo a la industrialización de la agricultura, la exigencia de reformas a la política agraria para favorecer al mediano y pequeño productor, el respeto a la soberanía territorial y alimentaria, el pago cumplido de salarios a médicos y enfermeras y la suspensión de proyectos mineros (García, 2017, p. 9).

Para las comunidades maciceñas, este modelo de desarrollo es una estrategia para territorializar las políticas económicas neoliberales y propiciar la inversión extranjera por medio de la regionalización, los planes de consolidación y la mercantilización de los ecosistemas (Mantilla, 2012, pp. 15-18). Esta estrategia de territorialización tiene como consecuencia la desterritorialización del campesinado como sujeto político. En tanto discurso, el desarrollo “termina transversalizando todas las dimensiones de la vida, surgiendo como principio rector una lógica lineal donde no queda espacio para la diferencia” (Rincón, 2012, p. 64). El actual desconocimiento del campesinado como sujeto de derechos colectivos impide que se le reconozca su derecho individual y colectivo a la tierra, a sus formas autónomas de construir el territorio y al establecimiento obligatorio de mecanismos de participación (Castilla, 2016). Pero el orden que buscan imponer las empresas mineras, los organismos económicos internacionales, las instituciones del Estado y los actores armados, no solo pretende modificar sustancialmente el metabolismo socioeconómico de la región, generando condiciones de desigualdad social e inseguridad alimentaria, sino también la propia subjetividad política de la comunidad.

Con el TCA las comunidades del norte de Nariño y el sur del Cauca construyen un proceso de organización ambiental del territorio que articula la lucha por la

16 El 5 de diciembre de 2011, organizaciones campesinas de la región denunciaron que “la empresa Gran Colombia Gold, con el apoyo del Gobierno Nacional, llegó a San Lorenzo y Arboleda a fabricar un conflicto que no había” (REDHER).

justicia ambiental (derechos humanos) con la lucha por la justicia ecológica (derechos de la naturaleza) (Rincón, 2017, 2017a; Cruz, 2017a). La imposición del modelo de desarrollo capitalista ha incitado nuevas formas de participación y movilización social que focalizan sus esfuerzos en la defensa de lo común y de los derechos humanos en un contexto de violencia socioeconómica muy intenso. Estamos ante un caso de ambientalización de las luchas indígenas y campesinas (Leff, 2003, p. 37-38); o lo que Svampa (2012, p. 190) denomina un *giro eco-territorial* “que da cuenta cada vez más del cruce innovador entre matriz indígena-comunitario y el discurso ambientalista”.

Durante sus tres décadas de lucha, el Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA) ha ido introduciendo en la región la temática ambiental a través de la lucha por el reconocimiento del campesinado como sujeto político y la configuración de un pensamiento agroambiental que desafía los esquemas desarrollistas, antropocéntricos y patriarcales del modelo hegemónico. Como podrá apreciarse más adelante, lo agroambiental cumple un papel muy importante en la configuración del TCA, ya que determina su carácter articulador y su función protectora (Duarte, 2017).

La gobernanza ambiental en el Territorio campesino agroalimentario

¡Cuando las transnacionales mineras amenazaron con llevarse el agua, reaccionamos!

Amanda Martínez

Lideresa Campesina del Macizo

Si los movimientos de oposición quieren ser algo más que estrellas fugaces que se consumen cual fogonazos en el cielo nocturno, tendrán que propugnar un proyecto bastante integral de lo que debería implantarse en lugar de nuestro deteriorado sistema, así como estrategias políticas serias para alcanzar esos objetivos

Naomi Klein

Esto lo cambia todo: el capitalismo contra el clima

Aunque la gobernanza ambiental tenga la apariencia de una red conformada por interacciones horizontales entre los diferentes actores sociales para gestionar ambientalmente el territorio, desde una mirada crítica surgen otros elementos que suelen ocultarse bajo la retórica del discurso hegemónico. Por eso resulta apropiado utilizar, en adelante, la definición de De Castro *et al.*, según la cual la

gobernanza ambiental es, más bien, “el proceso de formulación y refutación de imágenes, diseños y ejecución de los procedimientos y prácticas que configuran el acceso, control y uso de los recursos naturales entre actores diferentes” (2015, p. 18). Entendida de este modo, la gobernanza ambiental hace referencia a la configuración de un espacio político donde se disputan las diferentes estrategias para ordenar ambientalmente el territorio. Por eso el TCA es un proceso que instala mecanismos de participación popular, pero que propende también por instancias de decisión jerárquicas que garanticen el control y la protección del territorio. Solo en clave de “control territorial” es posible afirmar que el TCA es un proceso de gobernanza ambiental:

Quando decimos control territorial, estamos hablando entonces de cerrarle filas a las multinacionales para el extractivismo, porque estos territorios que hoy pensamos configurar como Zonas de Reserva o como Territorios Campesinos Agroalimentarios son los más solicitados por multinacionales para minería (CNMH y FUNDESUMA, 2017, p. 483).

Esta es una de las razones por las cuales el TCA es una amenaza para el *establishment*. No solo pone en cuestión el supuesto de un “sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado”, sino que además profundiza sus contradicciones. No cabe duda de que la represión, persecución y estigmatización del movimiento social, ambiental y popular se debe, justamente, al avance que han tenido las comunidades en materia organizativa y al contrapeso que han hecho a los esfuerzos de la gobernanza neoliberal por llenar los vacíos que ha producido la violencia estructural. En entrevista con Desde Abajo, Víctor Collazos, líder regional del CIMA, señala lo siguiente, a propósito de la muerte de cuatro indígenas y tres campesinos en Cauca y Nariño durante el mes de agosto de 2016:

Durante el tiempo de la campaña, había una posición muy férrea de la organización comunitaria por construir planes de vida desde las localidades y por la defensa del territorio. Se había hecho un foro grande y en el foro se había determinado que el territorio de Almaguer era para que la gente conviviera, para sembrar alimentos y para cuidar el agua y la diversidad del medio ambiente. Había cierta oposición comunitaria a la minería por el grado de contaminación que genera la minería ilegal, aunque Almaguer está siendo solicitado también por la minería transnacional. Entonces miramos ese proceso electoral cruzado por presión de grupos armados y por todo lo de la minería que se impidió en defensa del territorio y del

medio ambiente, y por eso creemos que en alguna medida éstas son circunstancias determinantes de estas muertes (Bolívar, 2016).

El asesinato, persecución y criminalización son algunas de las estrategias usadas para acabar con las comunidades y sus protocolos sociales de ordenación del territorio. Las comunidades campesinas de la región del norte de Nariño y el sur del Cauca han tenido que resistir la penetración violenta del capital extranjero en su territorio. Sin embargo, han utilizado esta situación para repensar su territorio, sus relaciones políticas y en general, su propia existencia. Como diría Álvaro García Linera, se produjo una tensión creativa que ha dado origen a un quehacer político en el que las capacidades individuales y colectivas se orientan hacia la construcción de valores y prácticas transformadoras del territorio.

Esta creatividad es la respuesta política a una forma de organizar el territorio que está en contradicción con la vida misma y que requiere, sin lugar a duda, de soluciones radicales y profundas en diferentes dimensiones: epistémicas, sociales, políticas, culturales, tecnológicas y económicas. Como lo han manifestado las diferentes organizaciones que hacen parte de la Cumbre Agraria:

El país necesita un proceso de Ordenamiento Territorial donde sean las comunidades quienes redefinan la manera como se organiza la producción, se distribuye el uso del suelo, se gobierna el subsuelo, y se protegen el aire, el agua, los ecosistemas estratégicos y los medios de vida de las comunidades agrarias. Ese ordenamiento apuntará a armonizar la conservación del medio natural con el aprovechamiento para la pervivencia de las comunidades agrarias (Cumbre Agraria, 2014).

Este mandato colectivo ha sido asumido con creatividad, organización y compromiso por las comunidades del norte de Nariño y el sur del Cauca que construyen Territorio Campesino Agroalimentario. La disputa consiste, entonces, en refutar y reformular colectivamente las prácticas que configuran el acceso, control y uso de los bienes comunes en el marco de las contradicciones que produce el modelo de desarrollo capitalista. Es decir, en confrontar la racionalidad política propia del neoliberalismo que se intenta introducir por medio de los esquemas dominantes de gobernanza. Como fue reconocido por la Agenda Común para la Paz desde los Territorios:

Estas luchas han dado origen a una discusión en torno a lo común, entendido en un sentido educativo como la capacidad de salir de la comprensión clásica de lo

gremial y lo político e ir más allá del diálogo de saberes para construir negociaciones interculturales entre los actores sociales populares, de tal manera que sea posible definir estrategias de organización y trabajo que representen una salida del antropocentrismo y androcentrismo hacia el biocentrismo y el Buen Vivir - Vivir Bien y se conviertan en factores fundamentales de unidad, articuladores de agendas y constructores de las nuevas formas de los movimientos sociales (Mejía, 2017, p. 13).

Las luchas sociales no sólo tienen el propósito de abrir espacios de negociación: buscan también afirmar la legitimidad de sus territorialidades, de sus acuerdos, de sus formas de vida. Como el Estado, en su forma actual, carece de voluntad para intervenir en conflictos sociales y atender las demandas de las poblaciones excluidas, no basta con exigir y negociar, es menester desplegar todo un proyecto territorial de «nueva hegemonía» que reivindique otros significados, otros sentidos, otras relaciones socioambientales y otros diseños productivos que garanticen la defensa y protección de los bienes comunes. Como afirma Duby Ordoñez, lideresa campesina del TCA en el Macizo colombiano y habitante de San Pablo, Nariño, «la construcción de territorio tiene que contar con todos y todas, y los gobiernos tendrán el deber y la obligación moral de recogerse en esa ruta»⁽¹⁷⁾. Pero mientras el Gobierno no asuma esa obligación moral, la protesta social continuará siendo uno de los mecanismos más efectivos para proteger los territorios.

Esta es una de las diferencias entre la gobernanza y los procesos de autonomía y soberanía territorial: la primera surge para negar e invisibilizar el conflicto, mientras que los segundos para afirmarlo y superarlo. Las comunidades saben que deben ir mucho más allá de la negociación, de lo contrario el proceso puede quedar enredado en las redes de gobernanza que el modelo hegemónico de desarrollo ha creado para mantener el *statu quo*⁽¹⁸⁾. La gobernanza ambiental que se lleva a cabo desde el Territorio Campesino Agroalimentario se convierte en una «geopolítica de la resistencia», en la medida en que «las comunidades participan de las rivalidades de poder en los territorios que habitan y que son asediados por otros

17 Entrevista. Archivo personal, Vereda Alto Llano, San Pablo, Nariño, 14 de diciembre de 2016.

18 El concepto de «red» es el que permite realizar las modificaciones semiológicas para desplazar los conceptos que tienden a problematizar el orden social: «resolución de problemas» en vez de «transformaciones sociales»; «participación de los interesados» en vez de «participación popular»; «auto-regulación» en vez de «contrato social»; «juego de suma positiva» y «políticas compensatorias» en vez de «justicia social»; en vez de «relaciones de poder», «coordinación». En definitiva, «cohesión social y estabilidad» donde ayer se primaba la idea de «conflicto social» (Monedero, 2008, p. 158).

actores geopolíticos” (Portillo, 2016).

En Colombia la protesta social, así como los actos de sabotaje popular, no son solo mecanismos de presión para abrir procesos de negociación, son también acontecimientos que provocan rupturas que potencialmente pueden subvertir el orden establecido. Las protestas pueden instalar instancias de gobierno a futuro solo si sus protagonistas son capaces de construir poder e instituirse como autoridad territorial. De esta manera, soberanía y gobierno hacen parte de un mismo proceso. El caso de las Rosas, Cauca, en 1991, ilustra muy bien este punto. Frente a la negativa del Gobierno de atender a las necesidades de la población maciceña, la comunidad organizó un paro en la Panamericana que obligó al Gobierno a sentarse a negociar. Este hecho político activó procesos de articulación que permanecen vigentes hasta el día de hoy y que han sido mucho más importantes que los propios escenarios formales de negociación que llegaron a generar (Rincón, 2017)⁽¹⁹⁾.

Para finalizar este apartado, es importante hacer una breve reflexión sobre la dimensión temporal en los procesos de gobernanza. Mientras que la gobernanza funciona a corto plazo, porque responde a la visión cortoplacista de la acumulación de capital, las modalidades de gobierno de los procesos de autonomía y soberanía del Territorio Campesino Agroalimentario se proyectan a largo plazo, en la medida en que se enmarcan en los procesos orgánicos de la vida. Tiene razón Riechmann cuando afirma que “la sustentabilidad puede pensarse como una nueva relación con el tiempo” (2011, p. 134). La temporalidad de la gobernanza es una temporalidad de la gestión eficiente, es decir, económica, de los recursos naturales, mientras que la temporalidad agroalimentaria/agroambiental está orientada por un conjunto de relaciones y disposiciones muy complejas entre los elementos humanos y no humanos que componen el territorio. Cuando se reconoce la finitud de la naturaleza y su relación con la dimensión temporal de las interacciones socioecológicas, se comprende que los cambios que se proyectan para superar el desfase deben ser superiores a los que lo generaron.

19 Otro ejemplo son las propuestas de articulación que se forjaron en el marco la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular como resultado de las protestas que se llevaron a cabo entre el 19 de agosto y el 12 de septiembre de 2013. A pesar del incumplimiento del gobierno de Juan Manuel Santos, continúa madurando una apuesta de organización territorial coherente con los reajustes metabólicos que necesita el planeta y con el anhelo de justicia social al que aspiran las comunidades.

El agua como principio organizador del territorio

El agua es un principio ordenador del territorio, por lo que mandatamos una verdadera soberanía territorial donde las comunidades ejerzan su gobierno propio sobre las fuentes hídricas y recuperen las tierras originarias arrebatadas. Mandatamos que se reconozcan las comunidades y organizaciones legítimamente constituidas como autoridad ambiental, social y comunitaria, sujetos activos en la construcción y puesta en práctica de las normas y mandatos sociales.

Mandato “En materia de agua” del Congreso Nacional de Tierras, Territorios y Soberanías

La riqueza del Territorio Campesino Agroalimentario está en su dinámica organizativa y en su horizonte estratégico. Por un lado, porque está configurando todo un poder político y simbólico para expulsar a las multinacionales del territorio y para impedir el avance agresivo de la racionalidad neoliberal. El TCA ha sido capaz de articular a la comunidad, organizada y no organizada, en la construcción de un metabolismo socioeconómico basado en el principio agroalimentario/agroambiental⁽²⁰⁾. Por el otro, porque constituye una apuesta novedosa por una organización ambiental del territorio mediante un instrumento de planeación autónomo conocido como el Plan de Vida, Agua y Dignidad (PVAD).

Este plan de vida es un conjunto de propósitos, políticas, objetivos y estrategias comunitarias para el gobierno de los bienes comunes (CNA, 2015; Cuenca, 2017). Los autores de este plan son las propias comunidades que, al margen de los discursos dominantes, viven en permanente diálogo construyendo los lenguajes de valoración con los que interpretan y transforman su territorio. El lenguaje de la comunidad maciceña es el reflejo de un saber contraexperto (Svampa, 2012), contrahegemónico (de Sousa Santos y Garavito, 2007) y decolonizado (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), que visibiliza aquello que los lenguajes de valoración monetaria quieren silenciar: transformación social, conflicto, participación popular, crisis civilizatoria, revolución, justicia, lucha de clases, relaciones de poder, protesta social, organización política, cultura campesina, sistemas agroalimentarios, madre tierra, buen vivir, mejor estar, bienes comunes, entre otros.

20 Para el caso del Macizo colombiano, ha venido tomando forma un Marco Cognitivo Agroambiental impulsado, principalmente, por el Comité de Integración del Macizo Colombiano -CIMA- y el Coordinador Nacional Agrario. Para la comprensión del este Marco Cognitivo, recomendamos consultar los dos tomos del libro *Crecer como un río. Jornaliando cuesta arriba por vida digna, integración regional y desarrollo propio del Macizo Colombiano* (Rincón, 2017, 2017a), y la tesis de maestría de William Bernardo Macías Orozco, “Configuración, dinámica y elementos del Marco Normativo Agroambiental del Comité de Integración del Macizo Colombiano – CIMA” (Macías, 2016).

Sin embargo, esto no quiere decir que estas organizaciones estén exentas de incoherencias y contradicciones, pues en su interior se reproducen también dinámicas que están bastante alejadas de los ideales políticos. Son, en otras palabras, procesos dinámicos y heterogéneos marcados por una conflictividad que es inherente a la propia vida; conflictividad que, para la gobernanza, resulta demasiado incómoda.

El plan de vida con el que se construye el TCA tiene cinco ejes: un eje de identidad, relacionado con la memoria viva de la comunidad, sus saberes y su cultura propia; un eje de territorio, relacionado con el espacio en el cual se satisfacen las necesidades vitales y espirituales de la comunidad; un eje de organización social, que hace referencia a los procesos organizativos orientados por intereses comunes; un eje de producción agroalimentaria/agroambiental, que tiene que ver con las actividades productivas orientadas a fortalecer la soberanía alimentaria, la economía solidaria y las relaciones no instrumentales con el medio ambiente; y finalmente, un eje de ordenamiento territorial propio. Como puede observarse, el PVAD es una ruta de acción para una gestión comunitaria del territorio.

Que el primer mandato del PVAD sea sobre el agua no es una casualidad. El Macizo es el centro de la red hidrográfica de Colombia y cuenta con 65 cuerpos lagunares responsables del nacimiento de los ríos Magdalena, Cauca, Patía, Caquetá, Putumayo y Saldaña. Los nombres con los que se conoce esta región destacan la importancia de este bien común: la Estrella Fluvial de Colombia, el Nudo de Almaguer, la Esponja Hídrica de Colombia y la fábrica de agua del país, entre otros.

Con el pasar de los días, las comunidades han ido notando una intensa disminución del agua como resultado de prácticas antrópicas que disminuyen la cobertura vegetal produciendo disminución de caudales y pérdida de agua por escorrentía y evaporación. Asimismo, la contaminación que causan los pobladores y las empresas está amenazando este importante bien vital. La minería ha sido, en todo caso, su principal amenaza y el detonante de una conciencia generalizada sobre la importancia de su protección (Garay, 2014). Alrededor de este bien común y vital han ido surgiendo múltiples conflictos. Como ya se ha constatado, estos conflictos son el resultado de posiciones antagónicas entre diferentes formas de comprender el territorio.

El choque entre ambas perspectivas ha generado un conflicto muy fuerte en la región por el control del agua. Las autoridades ambientales, por ejemplo, no sólo han sido incompetentes, sino que han contribuido a profundizar el modelo extractivo y privatizador en la región. A pesar de la creación del Ministerio del Medio Ambiente y del Sistema Nacional Ambiental en 1993, se crearon diversos

planes, entidades y estrategias como las Corporaciones Autónomas Regionales, los Planes de Ordenamiento y Manejo de las Cuencas Hidrográficas, el Viceministerio de Agua y Saneamiento, los Planes Departamentales de Agua y la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales. Para el caso del Macizo colombiano se creó el Sistema Regional de Áreas Protegidas del Macizo (SIRAP Macizo) pero los resultados no han sido los esperados. Los campesinos y campesinas no confían en la voluntad de las autoridades ambientales. La gobernanza que éstas han ejercido no recoge los sentimientos de las comunidades.

En el año 2017 se hundió un proyecto de Acto Legislativo que pretendía elevar como norma constitucional del derecho fundamental al agua en directa oposición a las políticas neoliberales del Banco Mundial acogidas por el Gobierno nacional. El debate sobre cómo se entiende este bien común refleja los diferentes mecanismos que lo amenazan. El problema del agua en el Macizo es bastante complejo, involucra a diversos actores y se expresa de diferentes maneras. Lo que es importante destacar en el marco de este artículo es la tendencia a privatizar este bien conforme acuerdos y tratados comerciales. Los Planes Departamentales de Agua, y sus esquemas de gobernanza, han sido los canales principales a través de los cuales se está territorializando esta política. Por eso para las comunidades, principalmente para el movimiento social campesino de la región, hay una necesidad de construir una legalidad local, regional y nacional subalterna, como plantean De Sousa Santos y Garavito (2007). José Leonardo Molina Muñoz, vocero de la Mesa Departamental Agraria en Nariño, explica esto de la siguiente manera:

En lo local estamos tratando de vincular a las autoridades municipales. Nosotros le damos participación, a través de las diferentes asambleas que organizamos en la región, a los alcaldes, a la UMATA, a las entidades ambientales como la CRC y CORPONARIÑO, y les hacemos saber a ellos qué es lo que estamos haciendo y en qué estamos trabajando. Nuestro sueño es construir un territorio agroalimentario acá en el norte de Nariño y sur del Cauca. Para eso los estamos vinculando, aunque algunos hacen caso omiso. Hay otros que sí están dispuestos a colaborar en este ejercicio, están con nosotros y nos apoyan. Ellos están entendiendo que, si siguen trabajando solos, nunca van a poder salir adelante; ellos tienen que trabajar con nosotros, con los campesinos, para poder construir la región que todos queremos⁽²¹⁾.

21 Archivo personal, Entrevista realizada en el Encuentro de Autoridades Campesinas del norte de Nariño y el sur del Cauca en Colón-Génova, 7 de mayo de 2017.

A diferencia del discurso dominante de gobernanza, la legalidad aquí no es el resultado de un consenso, sino de una disputa abiertamente política. Hay un aprendizaje permanente, un diálogo de saberes, un intercambio para aprender a ser gobierno y autoridad en el territorio entre los pobladores. Pero en el intercambio con las autoridades estatales, o con las empresas, los campesinos y campesinas son autoridad. El territorio es, en este orden de ideas, una propuesta político-comunitaria que transita hacia lo político-institucional. Como señalan Granados y Houghton, “la disputa central de las comunidades y organizaciones de base con el Estado y el mercado tiene que ver con la imposición [...] de una «territorialidad corporativa» que expropia el derecho a decidir, al tiempo que expropia los recursos, al vaciar de contenido las democracias liberales” (2017, p. 14).

En el marco de la construcción del TCA en el norte de Nariño y el sur del Cauca, queda claro que para defender los bienes comunes y vitales no basta con ganar capacidad organizativa: es necesario crear los organismos y las instituciones adecuadas para fortalecer el gobierno y la soberanía locales. Una gobernanza ambiental implica, de este modo, un tránsito organizado desde la resistencia activa hacia la construcción de propuestas capaces de organizar el territorio de acuerdo con los mandatos construidos por las propias comunidades. El agua ha sido, en el caso del Macizo, el detonante de ese tránsito, ya que desató una potencia creadora muy importante que movilizó a la comunidad. Al igual que en otras regiones del país, en el Macizo las autoridades han demostrado ser incapaces de gestionar de manera “sustentable” el agua. Esto lo han denunciado ampliamente las organizaciones comunitarias. Como lo señaló Duby Ordóñez en el II Encuentro de Autoridades del Territorio Campesino Agroalimentario en Colón-Génova, Nariño el 7 de mayo de 2017:

El Plan de Vida, Agua y Dignidad orienta que en 10 años debe haber un plan coherente de gestión ambiental comunitaria, con indicadores sociales y ambientales fuertes, garantizando la oferta sustentable de buenos servicios ambientales. Señala que el agua es de la gente y no de las empresas privadas y recuerda que la región debe avanzar en un ejercicio de administración pública / comunitaria en estos temas. El eje principal de integración y gestión ambiental en el territorio es el manejo comunitario del agua⁽²²⁾.

22 *Ibidem*.

Palabras finales: ¡Omnia sunt communia!

[La gobernanza es] un concepto nacido para regular, para disciplinar y ocultar el conflicto que atraviesa a las sociedades occidentales (estatistas, capitalistas, modernas), pero que deja abiertas puertas –si bien pocas y estrechas – para convertirlo en un concepto emancipatorio.

Juan Carlos Monedero

El gobierno de las palabras

Yo creo que el desafío que hacemos al sistema, al modelo, es en el sentido de que nosotros nos empoderamos; la idea es empoderarse, ser gobierno en nuestros territorios y determinar lo que nosotros queremos hacer en ellos. Entonces cuando hacemos el Plan de Vida, su sentido es totalmente opuesto al extractivismo, porque nosotros queremos la vida, queremos la agricultura, queremos la alimentación, queremos los bienes vitales como el agua. El neoliberalismo no ve esto, ellos ven solamente la ganancia, extraer los minerales para exportarlos, mientras que nosotros, por el contrario, defendemos es la vida: esa es la forma de confrontar el modelo neoliberal.

Robert Elio Delgado

Líder campesino del CIMA

Es común que, contra toda evidencia, los diagnósticos de coyuntura y contexto anuncien condiciones más democráticas y más apropiadas para la disputa política. Para algunos, el siglo XXI es el siglo de la paz y del fin de los conflictos (o de la posibilidad de tramitarlos por medios no violentos). Una mirada a las prácticas contemporáneas de genocidio revela todo lo contrario (Feierstein, 2014). Ni los procesos de paz del siglo XX y XXI, ni la instauración de gobiernos progresistas en América Latina durante las últimas dos décadas, pueden tomarse como instancias de una apertura democrática en el continente y en el mundo. Como señalan Laval y Dardot (2015, p. 29), “el profundo error cometido por quienes anunciaron la «muerte del liberalismo» fue confundir la representación ideológica que acompaña la instauración de las políticas neoliberales con la normatividad práctica que caracteriza propiamente al neoliberalismo”. Es cierto que el vocabulario político cambia (tanto en la derecha como en la izquierda), pero este no se corresponde necesariamente con los procesos sociopolíticos que estamos viviendo. No estamos, precisamente, entrando en un periodo de ‘larga paz’ (*the long peace*) como señala Steven Pinkard⁽²³⁾.

23 Una lectura articulada de Davies (2011) y Gray (2003, 2015) puede servir para comprender cómo

La política ambiental en Colombia ha conducido a la consolidación de un modelo de gobernanza orientado por políticas neoliberales. Estas políticas están encaminadas, exclusivamente, a ordenar los territorios en función del crecimiento económico. Como consecuencia, se ha impuesto un patrón de gobernanza que pasa por alto los acuerdos locales con la pretensión de reemplazarlos por “acuerdos” funcionales a la privatización y mercantilización de los ecosistemas, so pretexto del desarrollo sostenible. La gobernanza neoliberal despoja a las comunidades de sus medios de vida y deteriora sus mecanismos de participación para apropiarse de sus bienes comunes. Con esta modalidad de gobernanza, la política y la economía quedan sustraídas y separadas de la comunidad: de la primera se encarga el Estado, de la segunda el Mercado. Por eso la construcción de la territorialidad campesina agroalimentaria presupone una articulación entre producción, naturaleza, política y cultura campesina.

A diferencia de la gobernanza neoliberal, que tiene como punto de partida la privatización de la gestión ambiental, el Territorio Campesino Agroalimentario constituye un sistema de gobernanza que hunde sus raíces en los vínculos comunitarios. Ante el avance violento de la racionalidad extractivista, el fortalecimiento organizativo para la defensa y construcción de lo común, y la creación de estructuras legales e institucionales subalternas que estén en capacidad de protegerlos, se convierten en un imperativo.

La construcción del TCA es una lucha por el reajuste de los sistemas productivos con los sistemas naturales ante al desajuste metabólico estructural causado por el modelo de desarrollo capitalista. Un primer escenario para llevar a cabo este reajuste es el local, donde se llevan a cabo luchas muy importantes por el reconocimiento del campesinado como sujeto político y por la implementación de un Plan de vida campesino. Ahora bien, Las soluciones tienen que trascender este escenario. Se requieren cambios también desde arriba⁽²⁴⁾. La gobernanza no sólo se disputa a nivel local. Si esta quiere convertirse en un proceso emancipatorio debe confrontar la institucionalidad estatal en todos sus niveles, dentro y fuera de ella. No se trata de una lucha por el acceso libre de los recursos (del todo para todos) sino por la protección organizada de lo común (del todo para la comunidad).

Las formas de gobierno a escala local deben contar con el apoyo de instituciones comunales en el marco de una alianza, ya no público- privada, como actualmente

los discursos de ‘paz’ y ‘gobernanza’ terminan funcionando más como mecanismos homogenizadores que neutralizan los procesos de cambio social.

24 La disputa por el Estado siempre debe estar presente en el horizonte de acción de las luchas socioambientales. Véase Harvey (2011).

se quiere, sino pública-comunitaria. Una alianza que permita generar instituciones sólidas que garanticen una organización ambiental del territorio respaldada por un Estado realmente funcional a los intereses populares y comunitarios, y a los reajustes metabólicos que se requieren para proteger el planeta. La construcción de la territorialidad campesina agroalimentaria se basa en la articulación de producción, naturaleza, política y cultura campesina. En la misma vía de la proclama de los campesinos alemanes durante las guerras en el Sacro Imperio Germánico, “¡Omnia sunt communia!”, el TCA es un proceso de producción semiótico-material del territorio que se construye desde la recuperación política de lo común.

Bibliografía

- Agencia Prensa Rural (13 de julio de 2017). “Macizo colombiano: entre la explotación minera y la lucha por los recursos hídricos”. Recuperado de: <https://prensa.rural.org/spip/spip.php?article21766>.
- Backer, L. (2012). “Governance without government: An overview”. En G. Handl, J. Zekoll, y P. Zumbansen (Eds.). *Beyond Territoriality: Transnational Legal Authority in an Age of Globalization*, 87–123.
- Bassols, M., y Mendoza, C. (Eds.). (2011). *Gobernanza. Teoría y prácticas colectivas*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Bebbington, A. e Hinojosa, L. (2007). “Conclusiones: minería, neoliberalización y reterritorialización en el desarrollo rural”. En A. Bebbington (Ed.). *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas*. Lima: IEP, CEPES.
- Berggruen, N. y Gardels, N. (2013). *Intelligent governance for the 21st century*. Cambridge: Polity Press.
- Beunen, R., Assche, K., y Duineveld, M. (Eds.). (2015). *Evolutionary Governance Theory*. New York: Springer.
- Bolívar, A. (2016). “Líderes indígenas y campesinos asesinados en la antesala de la ‘paz’”. En *Desde Abajo*. Recuperado de: <https://www.desdeabajo.info/colombia/item/29614-lideres-indigenas-ycampesinos-asesinados-en-la-antesala-de-lapaz.html>.
- Brown, J. (2001). “De la gobernanza o la constitución de la política del neoliberalismo”. Recuperado el 25 de enero de 2018, de France.attac.org: <https://france.attac.org/archives/spip.php?article3284>
- Castilla, A. (2016). “Proyecto de acto Legislativo. Cartilla pedagógica & ABC del Proyecto”. [Archivo personal].
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial*. Bogotá: El Siglo

- del Hombre Editores.
- Coordinador Nacional Agrario (CNA). (2015). "Territorios Agroalimentario". *Biodiversidad*, No. 85. pp. 13-15.
- Cruz, E. (2017). *Caminando la palabra*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Cruz, E. (2017a). "Justicia ambiental, justicia ecológica y diálogo intercultural". *Elementos* (105), pp. 9-16.
- Cuenca, T. (2017). "Los Territorios Campesinos Agroalimentarios, una apuesta por la construcción de paz desde los territorios". *Revista Cien Días* (89), pp. 29-30.
- Cumbre Agraria (11 de abril de 2014). "Pliego de peticiones de la cumbre agraria". Recuperado de: <https://www.cumbreagraria.org/1-tierras-territorios-colectivos-y-or-denamiento-territorial/>.
- Davies, J. (2011). *Challenging Governance Theory: from network to hegemony*. Bristol: The Policy Press.
- Davies, J. (2014a). "Contesting governance hegemonies: Developments in critical theory and practice Part 1". *Critical Policy Studies*, 8(1), 1-4.
- Davies, J. (2014b). "Contesting governance hegemonies: Developments in critical theory and practice, Part 2". *Critical Policy Studies*, 8(2), 129-132.
- De Castro, F., Hogenboom, B., y Baud, M. (2015). *Gobernanza ambiental en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- De Sousa Santos, B., y Garavito, C. A. R. (Eds.). (2007). *El derecho y la globalización desde abajo Hacia una legalidad cosmopolita*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2014). Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018: Todos por un nuevo país. Congreso de la República de Colombia. Ley 1753 de 2015.
- Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2018). CONPES 3915: Lineamientos de política y estrategias para el desarrollo regional sostenible del Macizo colombiano. Bogotá.
- Dominguez, R. (2015). "Environmental governance in the EU-Latin American relationship". *Regions and Cohesions*, 5(3), 63-82.
- Drobot, G. A. (2010). The Issue of Global Governance in the Context of International Relations Theory. *Globalistics and Globalization Studies* 300-308. Recuperado de: http://www.sociostudies.org/books/files/globalistics_and_globalization_studies/300-308.pdf.
- Duarte, C. (2017). "Los Territorios Campesinos Agroalimentarios". En *lasillavacia.com*. Recuperado de: <http://lasillavacia.com/silla-llena/redrural/historia/los-territorios-campesinos-agroalimentarios-59671>.
- Duffield, M. (2001). *Global governance and the new wars*. London: Zed Books.
- European Commission (2014). "Promoting good governance – European Social

- Fund thematic paper". Publications Office of the European Union.
- Feierstein, D. (2014). *Genocide as Social Practice*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gabriel, N. (2014). "Urban Political Ecology: Environmental Imaginary, Governance, and the Non- Human". *Geography Compass*, 8(1), 38–48.
- Garay, L. (Dir.). (2014). *Minería en Colombia*. Contraloría General de la Nación.
- García, M. (2017). "Una mirada a la trayectoria de las luchas sociales en tres subregiones nariñenses- Informes DHESCA". Fundación Humanismo y Democracia H+D, la Fundación FUNDESUMA/CIMA Nariño, y el Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz.
- Gaudin, J-P. (2002). *Pourquoi la gouvernance?* Paris: Presses de Sciences-Po.
- Granados, D. y Houghton, J. (2017). *De lo políticocomunitario a lo político-institucional: Reflexiones sobre experiencias electorales de los procesos comunitarios en el Cauca*. Bogotá: CDPAZ-PLANETA PAZ.
- Gray, J. (2003). *Straw dogs*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gray, J. (2015). "John Gray: Steven Pinker is wrong about violence and war". The guardian.Com. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/books/2015/mar/13/john-gray-steven-pinkerwrong-violence-war-declining>.
- Guhl Nannetti, E., y Leyva, P. (2015). *La gestión ambiental en Colombia, 1994-2014*. Bogotá D.C.: FESCOL.
- Harvey, D. (2011). "The Future of the Commons". *Radical History Review*, (109), 101-107.
- Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hogenboom, B., Baud, M., & De Castro, F. (2012). "Gobernanza Ambiental en América Latina: hacia una agenda de investigación integradora". *Comentario Internacional*. Revista Del Centro Andino De Estudios Internacionales, (12), 57-71. Recuperado de: <https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/comentario/article/view/63>.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC). (2015). "Macizo colombiano se desangra: en los últimos 20 años ha perdido cerca de 500 mil hectáreas de bosques". Recuperado de: <https://igac.gov.co/noticias/macizo-colombiano-se-desangra-en-los-ultimos-20-anos-ha-perdido-cercade-500-mil-hectareas>.
- International Monetary Fund (IMF). (1997). "Good Governance, the IMF's Role". Publication Services, Washington.

- Jessop, B. (2016). *The state: past, present, future*. Cambridge: Polity Press.
- Jiménez, A. (2008). *Democracia y Neoliberalismo*. Medellín: La Carreta Editores.
- Klein, N. (2015). *Esto lo cambia todo* (Trad. Albino Santos Mosquera). Barcelona: Paidós.
- Kooiman, J. (2005). "Gobernar en gobernanza". En *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia*. Catalunya: Estudios Goberna.
- Lateef, K. (2016). *Evolution of the World Bank's thinking on governance*. Washington: Background Paper.
- Laval, C., y Dardot, P. (2015). *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Leff, E. (2003). "La ecología política en América Latina: un campo en construcción". *Sociedad e Estado*, 18, 17–40.
- Macías, W. (2016). "Configuración, dinámica y elementos del Marco Cognitivo Agroambiental del Comité de Integración del Macizo Colombiano – CIMA". Universidad del Valle: Tesis de Maestría.
- Mantilla, A. (2012). *Estas locomotoras necesitan frenos. Entre los espacios basura y el mandato popular*. Bogotá: CED-INS.
- Mantilla, A. (2017). "La hipótesis del Estado corporativo". En *Palabras al Margen* edición No. 100. Recuperado de: <http://palabrasalmargen.com/edicion-100/la-hipotesis-del-estado-corporativo/>
- Marx, C. (2014). *El capital*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mattei, H. (2013). *Bienes Comunes. Un Manifiesto*. Madrid: Trotta.
- Mejía, M. (Coord.). (2017). *Agenda Común para la Paz desde los Territorios*. Bogotá: Planeta Paz y Oxfam.
- Monedero, J. (2003). "La trampa de la gobernanza: nuevas formas de participación política". *Plataforma 2015 y Más*, 76–86.
- Monedero, J. (2008). *Disfraces del Leviatán*. Caracas: Centro Internacional Miranda.
- Noguera, P. (2004). *El reencantamiento del mundo*. México, D.F.: PNUMA.
- O'Connor, J. (1991). "On the two contradictions of capitalism". *CNS*, 2(3), 107–109.
- Ostrom, E. (2011). *El gobierno de los bienes comunes* (Trad. de Leticia Merino Pérez). México, D.F.: Universidad Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica.
- Portillo, A. (2016). "Comunalidad y Geopolítica de la Resistencia". *Fermentun* (26), pp. 168-172.
- Rincón, J. (2012). "Una mirada al discurso del desarrollo". *Revista Académica e Institucional*, Arquetipo (4), pp. 61-70.
- Red de Solidaridad y Hermandad con Colombia (REDHER) (5 de diciembre de 2011). "Denuncia pública a la empresa Gran Colombia Gold de los municipios de Arboleda y San Lorenzo". Recuperado de: <http://www.redcolombia.org/index.php/regiones/sur-occidente/narino/1660-denuncia-pca-a-la-empresa-gran-colombia-gold-de-los->

municipios-dearboleda-y-san-lorenzo.html.

Rhodes, R. A. W. (2017). *Network governance and the differentiated polity*. Oxford: Oxford University Press.

Richards, B. (2007). *Emotional Governance*. New York: Palgrave Macmillan.

Riechmann, J. (2011). *Tiempo para la vida*. Bogotá: Bolsillo de Duende.

Rincón, J. (2012). "Una mirada al discurso del desarrollo". *Revista Académica e Institucional, Arquetipo* (4), 61-70.

Rincón, J. (Ed.). (2017a). *Crecer como un río Vol.2. Jornaliando cuesta arriba por vida digna, integración regional y desarrollo propio del Macizo Colombiano, Cauca, Nariño y Colombia (Vol.2)*. Bogotá D.C.: CNMH-CIMA-FUNDESUMA.

Robbins, P., & Luginbuhl, A. (2007). "The last enclosure: Resisting privatization of wildlife in the western United States". *Neoliberal Environments: False Promises and Unnatural Consequences*, 5752(May), 25–37.

Rueda, D. (2012). "Gobernanza y subpolítica en la teoría política crítica de Boaventura de Sousa Santos". *Perspectivas Rurales*. Nueva Época, 11(21), 1409–325.

Sampson, G. (Ed.). (2008). *The WTO and global governance: Future directions*. Tokyo: United Nations University Press.

Schuler, G. (2008). "Effective Governance through Decentralized Soft Implementation: The OECD Guidelines for Multinational Enterprises". *German Law Journal*, 9(11), 1753–1778.

Stoker, G. (2019). "Governance as theory: five propositions". *International Social Science Journal*, 68(227–228), 15–24.

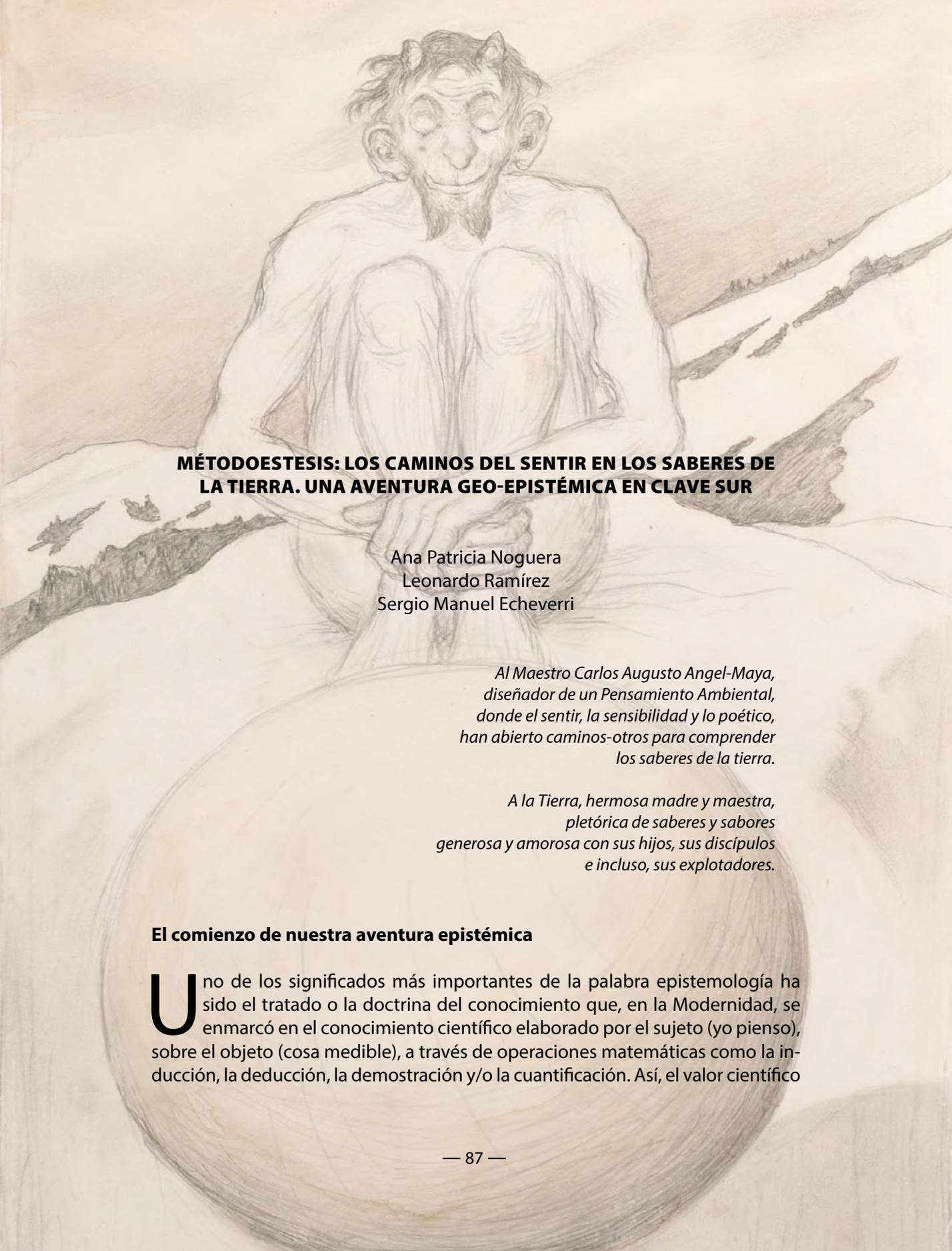
Svampa, M. (2012). "Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas?". En *Más allá del desarrollo*. Lang, M. y Mokrani, D. (Compiladora). Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.

Szalkowicz, G., & Solana, P. (Eds.). (2017). *América Latina. Huellas y retos del ciclo progresista*. Bogotá: La Fogata Editorial.

United Nations (2014). "Global governance and global rules for development in the post-2015 era". *Sales No. E.14.II.A.1*.

Vásquez, D. (2017). "Conflictos territoriales y derechos al territorio y al agua en el Macizo andino nariñense – Informes DHESCA". Fundación Humanismo y Democracia H+D, la Fundación FUNDESUMA/ CIMA Nariño, y el Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz.

Weston, B., y Bollier, D. (2013). *Green Governance ecological*. Cambridge: Cambridge University Press.



MÉTODOESTESIS: LOS CAMINOS DEL SENTIR EN LOS SABERES DE LA TIERRA. UNA AVENTURA GEO-EPISTÉMICA EN CLAVE SUR

Ana Patricia Noguera
Leonardo Ramírez
Sergio Manuel Echeverri

*Al Maestro Carlos Augusto Angel-Maya,
diseñador de un Pensamiento Ambiental,
donde el sentir, la sensibilidad y lo poético,
han abierto caminos-otros para comprender
los saberes de la tierra.*

*A la Tierra, hermosa madre y maestra,
pletórica de saberes y sabores
generosa y amorosa con sus hijos, sus discípulos
e incluso, sus explotadores.*

El comienzo de nuestra aventura epistémica

Uno de los significados más importantes de la palabra epistemología ha sido el tratado o la doctrina del conocimiento que, en la Modernidad, se enmarcó en el conocimiento científico elaborado por el sujeto (yo pienso), sobre el objeto (cosa medible), a través de operaciones matemáticas como la inducción, la deducción, la demostración y/o la cuantificación. Así, el valor científico

de un saber debía validarse matemáticamente para llegar a ser conocimiento científico en sentido estricto. La verdad se redujo a esta operación matemática sujeto-objeto, dejando por fuera otras maneras de creación o construcción de verdad. La realidad se convirtió en objetiva, dejando por fuera los sueños, la imaginación, la sensibilidad, el sentir de los cuerpos vivos, existentes y existenciales. El sujeto adquirió una fuerza profunda en las operaciones de construcción de conocimientos en las ciencias sociales, y el objeto, externo al sujeto, se convirtió en *mathesis universalis* explicada por la racionalidad lógica del sujeto. La inteligencia del universo se redujo a la inteligencia humana, lo humano a sujeto y éste, a la razón lógica. Incluso esta reducción geográficamente se centró en Europa excluyendo a los indígenas, negros y amarillos pobladores de América, África, Asia y otros lugares de la tierra, no europeos ni europeizados.

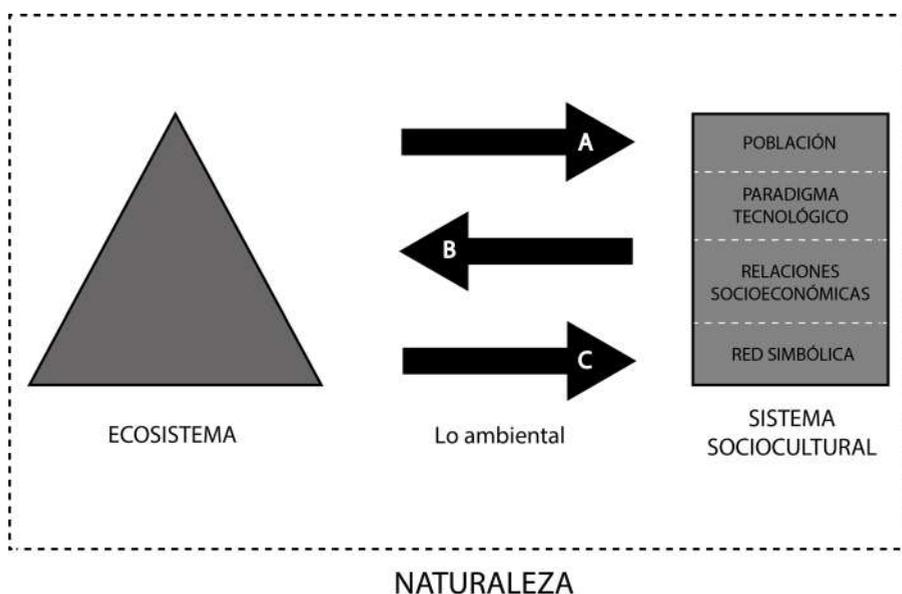
La epistemología, originaria de Europa, heredó y mantuvo el reduccionismo filosófico, geográfico y cultural, imponiéndose como única forma de conocimiento que conduciría a la verdad universal.

En este texto, exponemos nuestras andaduras por caminos-otros que han abierto fisuras a la epistemología a través de la crítica al sujeto y al objeto, tarea central de la filosofía ambiental latinoamericana propuesta por el filósofo colombiano Carlos Augusto Ángel-Maya. Los nombres de estas andaduras han emergido de las relaciones ecosistema-cultura, relaciones que constituyen lo ambiental, según lo propuso Ángel-Maya en su libro *El Reto de la Vida* (1996). Andaduras que contemplaban la interdisciplinariedad y el diálogo de saberes dentro de la dialéctica materialista y el materialismo histórico de Marx (1994a, 1994b, 1994c), que siendo modernos, sin embargo, fueron interpretados ambientalmente por Ángel-Maya en la expansión del cuerpo del hombre como naturaleza.

En nuestra aventura epistémica, iniciada cuando comenzamos a salirnos de la relación sujeto-objeto (Noguera, 2000), fuimos encontrando que los saberes ambientales no emergían solamente de una relación racional dialéctica-compleja, sino que en este afuera, lo sensible era lo que conectaba el todo de la tierra; era el contacto entre cuerpo-mundo-de-la-vida-simbólico-biótico; era la piel de la tierra en su diversidad óptica (Noguera, 2004); era la tierra misma en un entramado tal que lo viviente y lo inerte no estaban separados sino absolutamente unidos en contactos creadores de nuevas emergencias vitales que superaban toda forma de racionalidad, lógica, método, verdad y realidad (Noguera, 2007).

Este tejido de tejidos, este entramado de vida, esta tierra sintiente y sentida por comunidades originarias como madre, como su ley de origen común, no era una operación de la razón, ahora compleja y siempre universal; era anterior a toda operación de la racionalidad compleja en un *apriori* que estaba por fuera de la

ontología, la epistemología, la ética y la estética modernas, kantianas y post-kantianas; este tejido no era, estaba. No era, porque el ser de la filosofía eurocentrista, suponía un tiempo donde el ser, para ser, tenía que pasar por el no-ser. Estaba, porque el estar solo era posible en un lugar, una geografía, un suelo, un aquí, acá, allá; esta geo-filosofía situaba los cuerpos en la tierra como emergentes de ella y la situación de los cuerpos en la tierra, sobre la tierra, de la tierra y de tierra, eran maneras diversas de nombrar las relaciones cuerpos-tierra: ónticas, epistémicas, éticas, estéticas y políticas.



Propuesta de interpretación ambiental. (Ángel-Maya, A.1996, p. 96).

Decidimos entonces que *cuerpo-tierra* (Noguera, 2012) sería el nombre que nos permitiría coligar todas las relaciones emergentes de la relación fundacional ecosistema-cultura que configuraran el acontecimiento; realizamos una *epojé* de las conexiones entre ecología-política, economía-ecológica, antropología-ecológica, bio-arte, educación-ambiental, ciencias-ambientales, no porque estas relaciones no fueran constitutivas del pensamiento ambiental, no solo latinoamericano, sino europeo, asiático o africano, sino para salirnos a la exterioridad habitada por comunidades de vida, sin disciplinas, interdisciplinas, ni metadisciplinas, pues éstas tienen en común la emergencia de diversas relaciones sujeto-objeto:

intersubjetividad-objetividad, subjetivo-relativo, objetivo-relativo y la presencia de un método de investigación sujeto-objeto donde el sujeto (racional analítico, lineal, dialéctico o complejo,) se relaciona con el objeto (medible, cuantificable, deducible, explicable, claro, distinto o complejo).

El camino que nos permitiría pensar lo ambiental desde sus enigmas, enredos, encrucijadas, texturas, sinuosidades, sonoridades, polifonías, polirritmias, sentires, sentidos y sentimientos, sería el camino del sentir lo sensible. A ese camino lo llamamos *metodoestesis*, que de ninguna manera está separado de los caminantes; por el contrario: es el camino del cuerpo-tierra, geo-episteme, que es el contacto de todos los contactos.

La aventura ambiental de Augusto Ángel-Maya. Interpretación de la crisis ambiental desde la episteme ecosistema-cultura

Carlos Augusto Ángel Maya (1932-2010), planteaba con la pasión de quien amó la tierra, la naturaleza y la vida, que sin un pensamiento ambiental sistémico, ecológico y complejo, las investigaciones ambientales serían investigaciones sobre un ambiente reducido a objeto, a dato, a externalidad.

Augusto Ángel-Maya comenzó a inquietarse por lo ambiental en los años setenta, movido, como la mayoría de los pensadores de su tiempo, por un profundo compromiso con los graves problemas sociales producidos por el capitalismo, el desarrollo y la explotación del hombre por el hombre, y de la naturaleza por el hombre; su desbordante imaginación creadora, le permitió pre-sentir que la sociedad sería genuinamente justa, si la justicia se extendía a la naturaleza. Ángel-Maya se dedicó a investigar por más de veinte años el origen de dos de los más importantes escollos originadores de la crisis social y ecológica: la escisión cultura/naturaleza y el desarrollo, ya que estos constituyeron, y siguen constituyendo, imaginarios y símbolos de la cultura occidental moderna absolutamente antiambientales.

En su riguroso, cuidadoso y amoroso trabajo investigativo, Augusto Ángel encontró que la escisión hombre-naturaleza se configuró gracias a la escisión entre alma y cuerpo, cielo y tierra, sujeto y objeto, cultura y naturaleza, sociedad y naturaleza, sociedad y comunidad, hombre y mundo, que aconteció durante las travesías geográficas investigativas del pensamiento occidental angelino, por más de dos mil quinientos años. Adentrarse en los vestigios, hurgar en las huellas-territorios del pensamiento occidental, partiendo de Grecia como referente

de la Filosofía Occidental, fue una de las aventuras del pensamiento de Augusto Ángel, que se expresaría bellamente en *La aventura de los Símbolos. Una visión ambiental de la historia del pensamiento* (2000) y en *El retorno de Ícaro* (2001 y 2002) obra cumbre de la Filosofía Ambiental, en la que Ángel-Maya insistiría en la urgencia cultural de retornar a la tierra antes de que, como Ícaro, esta cultura “ingrata y sin paz” (Hölderlin en Noguera, 2004, p. 18), desaparezca, llevándose por delante millones de especies más y dejando una tierra devastada.

De *La Aventura de los símbolos* y *El retorno de Ícaro* han emergido polifonías atonales, tonales, dodecafónicas, seriales y experimentales que, siguiendo la analogía musical, estamos llamando PAS: *Pensamiento Ambiental Sur*.

Epistemes coligadas con el ethos, lo sensible, lo poético-estético y lo político, expresan diversidad de voces y silencios que configuran en resonancia con la episteme-ético-estética-política ‘Ecosistema-Cultura’ (1996, p. 96), importantes voces sur que piensan lo ambiental como complejo, enigmático y denso contacto entre lo ecológico y lo económico, lo ecológico y lo político, lo antropológico y lo ecológico, lo artístico y lo biótico, lo estético y lo ecológico, lo biótico y lo simbólico.

Lo ambiental comenzó a pensarse como una relación de contacto interdependiente entre sociedad y naturaleza, cultura y naturaleza, comunidad y naturaleza. Voces de comunidades-otras, silenciadas por los violentos y atroces procesos de colonización que Europa emprendió con América, Asia y África, desde el siglo XV hasta el presente. Voces que comenzaron a salir al afuera de la modernidad ensimismada, industrializada y neocolonizadora, y al afuera del sujeto-objeto de la epistemología moderna convertida en una única manera de conocer y de saber.

Progresivamente, en el Pensamiento Ambiental Sur (PAS), el sujeto se ha colocado en sospecha, duda, pausa, crisis, disolución, crítica radical. La miseria del objeto se ha develado lentamente, en la profunda crítica a la industrialización, mercantilización y mercadeo de la naturaleza, la tierra y los entramados de la vida (Noguera, edit., 2016). La Verdad con mayúscula ha tenido que recogerse, aceptar que no es única, universal, ni tautológica. Las disciplinas se han venido in-disciplinando a pesar de la insistencia de los estados-nación modernos-colonizados y al mismo tiempo colonizadores a través de la Educación Oficial, la Investigación y otras instituciones políticas que buscan mantener maniqueísmos donde las fuerzas y las oposiciones no se solucionan en el justo medio de la complementariedad, en el camino de la diversidad, en el Tao, camino que es el encuentro del Yin y el Yang, y de muchos entrecruzamientos, sino que se declaran la guerra, para dominar uno al otro. Pero los saberes-otros han colocado en cuestión

la universalidad del conocimiento emergente de la relación sujeto-objeto, y han mostrado cómo ellos se configuran como las pinturas de Jackson Pollock, Frida Kalho, Tarsila do Amaral o Joaquín Torres García: sorpresiva y aleatoriamente, en la exuberancia de la experiencia existencial que transgrede todo orden refijado, o en la subversión del orden epistemológico imperante en la constitución de las geografías, donde el norte es el camino y el sur se muestra inferior y pequeño.



Torres-García, transgrede las geografías políticamente correctas y en su obra *La América Invertida* (1943)⁽¹⁾, logra seducirnos a pensarnos como sur, desde el sur, como saberes-sur, epistemes sur, que se alejan de los conocimientos medibles, explicables, deducibles, validables, válidos y validados experimentalmente, creados por el logocentrismo europeo.

El sur se torna una plétora de mundos-otros, abismalmente diferentes e incluso opuestos al norte epistemológico. Así, el Pensamiento Ambiental construido por Augusto Ángel-Maya y continuado críticamente por el Grupo de Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia, asume la transformación de

1 <https://blogs.20minutos.es/codigo-abierto/2012/03/.../america-invertida-america-libre/>

los símbolos de la cultura en clave de lo ambiental.

Ángel-Maya, sabía que la crisis ambiental no se solucionaría con un cambio de modelo de desarrollo económico, ni con un modelo epistemológico que les diera cimientos a las ciencias ambientales; la transformación de los símbolos de la cultura, en clave ambiental, es decir en clave de la episteme-ética-estética-política, ecosistema-cultura, sería la tarea prioritaria del pensamiento, la educación, la ética, la estética y la política ambiental. Si con Marx, Augusto había comprendido que no era la conciencia social la que determina las relaciones sociales y económicas de producción, sino que eran las relaciones económicas de producción las que determinaban el ser social, ahora, y a partir de un profundo y riguroso estudio sobre Ecología y Teoría de la Complejidad, Augusto Ángel comenzaría a darle un interesante doblez ambiental al pensamiento de Marx. La interdependencia económica de la que hablaba el informe del Club de Roma fue mirada por el maestro en su libro *Hacia una sociedad ambiental* (1990) como una interdependencia radical. Era una interdependencia no por ser los recursos naturales limitados frente a una sociedad adicta a la producción y al consumo sin límites..., sino porque los humanos, con nuestra cultura como una intrincada red de símbolos, éramos emergencia estética-autopoiésica de la naturaleza.

La cultura se amplificó. Ya no era solamente arte: comenzó a pensarse como maneras de adaptación humanas a los ecosistemas. Fue ahí, en ese instante de pensamiento, que los artistas, los poetas y los profetas comenzaron a realizar una profunda crítica a la cultura occidental-moderna que había construido una plataforma tecnológica alejada de una comprensión profunda de las lógicas y sensibilidades de los ecosistemas, y cercana al éxito industrial y mercantil consistente en el crecimiento y en la acumulación de capitales. Los artistas y poetas románticos, así como los filósofos de la sospecha ante tanta "ilustración", percibieron mucho antes que los movimientos ecologistas y ambientalistas, el fracaso de una cultura absolutamente antiambiental y metafísica que había asumido una relación de dominación del sujeto sobre la tierra, los ecosistemas, los entramados de vida, objetivándolos.

La potente clave de esta propuesta para los estudios ambientales, que Augusto Ángel llamaría "Ecosistema-Cultura", es que coloca por primera vez en la historia del joven pensamiento ambiental, los problemas ambientales y lo ambiental como pensamiento, como propuesta y como trayectoria en las transformaciones de la cultura que Augusto definiría como plataforma instrumental y simbólica adaptativa. Lo que debe transformarse, para que el ambiente se sostenga en una tensión equilibrada entre la cultura y el ecosistema, son las formas y maneras

de ser de la cultura. Ecosistema-Cultura es una propuesta óptica-epistémica-ética-estética. Óptica, porque inicia la disolución del ser en el estar. Epistémica, porque interroga la escisión entre hombre y naturaleza, clave en la configuración del sujeto y del objeto. El sujeto que conoce al objeto, no lo conoce para nada: lo conoce por algo y para obtener algo. El conocimiento se torna teleológico, palabra que significa estudio de los fines, lógica de los fines lejanos, de los fines últimos. En la Modernidad, el sujeto como razón universal, opera sobre el mundo-objeto, para develar sus leyes, advertir sus comportamientos, conocer todos sus secretos y, así, dominar ese mundo objetivado; someter la naturaleza ecosistémica gracias al uso de la razón para obtener de ella resultados, para conseguir unos fines que serán justificados por la razón ética cuyos postulados universales tienen que ver exclusivamente con el bien universal. Ética, porque la relación sujeto-objeto se convertirá en la base epistemológica del desarrollo que será la única forma como habitamos (*ethos*) esta tierra como modernos que somos. Desarrollo y conocimiento configurarán conjuntamente el proyecto moderno que a su vez configurará el sentido (único y universal) del conocimiento y el desarrollo. Este momento, este tiempo, que Heidegger describía como un tiempo que está dando tanto qué pensar, será, sin duda, el momento en que la incandescente luz de la razón producirá la ceguera blanca de la ciencia y la tecnología. Las dos tendrán una finalidad universal: el dominio total del mundo de la vida por la razón científico-técnica, lo cual constituye el objetivo geo y bio-político de las guerras modernas.

Augusto Ángel advirtió que su campo de despliegue era una geografía: Latinoamérica, que más tarde renombraríamos como América-Abya Yala. El pensamiento latinoamericano emergente de la colonia había sido una réplica del pensamiento europeo: centrista, único, excluyente, homogeneizante y universalista. El pensamiento ambiental latinoamericano no tendría que seguir cánones, ni modelos, ni paradigmas europeos; el Pensamiento Ambiental tendría que comenzar a construirse por medio de la educación, y no en, ni para la investigación en ciencia y tecnología dentro del paradigma dominante: el Desarrollo. El Pensamiento Ambiental tendría que transgredir las relaciones epistemológicas sujeto-objeto; tendría que disolver al sujeto y al objeto, y a todas las formas de relación presentes en estas dos ficciones lógicas; el Pensamiento ambiental tendría que asumir los caminos de diálogo y encuentro de saberes en el afuera de las disciplinas, en la conversación solidaria, en la alteridad radical de saberes-sabores-olores-texturas, en el revés de la epistemología.

Así, la ciencia y la tecnología tendrían que ser motivo de conversación en la

educación, como acontecimientos de esta cultura que modificaron la diversidad de la vida, pero no serían el objetivo de la educación; la educación buscaría comprender el lenguaje de la naturaleza para habitar poéticamente la tierra. Si embargo, la salida del sujeto y del objeto al afuera del pensamiento, donde no hay origen, fin ni cimientos, solamente flujos rizomáticos, la salida de una epistemología donde la nostalgia de dominio del hombre sobre la naturaleza sigue presente a pesar de la crisis ambiental planetaria, ha sido profundamente difícil. La ruptura de los obstáculos epistemológicos no ha podido realizarse plenamente por temor a romper el piso que hace de la ciencia moderna una Ciencia: el sujeto-yo-razón, el objeto claro y distinto, y las relaciones de poder-dominio-explotación del sujeto sobre el objeto, presentes tanto en las ciencias sociales como en las ciencias naturales y en la plétora de metodologías instrumentales e instrumentalizadas construidas a partir del siglo XVII, cruzadas por la escisión de los flujos de la vida en dos mundos categoriales e inmersas en las relaciones sujeto-objeto.

Sin embargo, el poeta Hölderlin, que se había disuelto en la naturaleza, escribía en su Hiperión: “¡Oh, sí! El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona” (Hölderlin, 2007, p. 26). ¿Qué estaba diciendo el poeta? ¿Que el pensar se oculta ante la razón veleidosa? ¿Que es necesario pensar de otra manera para comprender que el pensar mismo aún está por desplegarse? ¿Que la condición del pensar es su ocultamiento ante la razón que lo quiere develar? Augusto abre el Pensamiento Ambiental a una nueva manera de imaginar, soñar, existir, nombrar, pensar. No solo razonar; ante todo crear una *colere*. Ante Ícaro, devenido náufrago: Prometeo, Frankenstein, Pandora y Fausto (Pineda en Noguera (Comp.) 2016); Pitágoras-Parménides-Platón, ilusorios modelos universales de una cultura esquizofrénica que ha creído poder conocerlo todo. El mundo dicho en la mitología griega; el pensamiento devenido de Grecia; los dioses creados por Occidente que a su vez crearon a Occidente..., las bases fundacionales de Occidente se desmoronan ante la crisis cultural, ecológica, ambiental, que expresa el colapso civilizatorio.

Solo queda refundarnos en la tierra, recogerlos y abrigarnos en ella; volver al vientre mismo de la madre, en un segundo comienzo, como diría Martin Heidegger. En una comunalidad ambiental; en una nueva cultura; en la tierra natal, madre y maestra.

La aventura ambiental de la episteme cuerpo-tierra

El habitar de los cuerpos mezclados (Serres, 2002) es el habitar en el contacto y la disolución. Es un acto amoroso que se repite incesantemente en el estar-cuerpo-tierra. Todo en la tierra se mezcla para emerger otra. La tierra se transforma porque se crea, se diseña y rediseña para permanecer.

“El verbo se hace carne.

Evocación: alguna cosa o la carne sale de la voz.

Orfeo invoca, su voz y las cuerdas tiemblan, él llama, grita, canta, se entrega al reencantamiento. Compone la música y a Eurídice.

La mujer restituida resucita, ella sigue la vocación.

La voz da carne al nombre, libera la palabra de la muerte, la luz se desprende de la noche, la música agrega su carne, endurece lo suave: ¿hasta dónde va la encarnación?” (Serres, 2002, p. 173)

Crear, diseñar, encarnar, mezclar-se los cuerpos con la tierra; los cuerpos como mezcla de carne y tierra, carne y piedra, voz: mezcla de palabra y mundo. En todos y en todo. La palabra, la *poiesis* amorosa entre los cuerpos-tierra, cuerpos-mundos-de-vida mezclados, es el permanecer.

“Pero lo que queda lo instauran los poetas” (Hölderlin en Heidegger, 2006, p. 107) decía Hölderlin, el poeta que logró disolverse en la naturaleza; ser uno con ella. El poeta que se apartó de Hegel para alejarse definitivamente del sujeto-objeto y decir bellamente que dejar de ser uno mismo (sujeto que piensa) era el paso crucial para que la vida permanezca (por fuera del objeto y la objetividad), nos sedujo a abandonar la epistemología y nos acompañó en la aventura de crear-diseñar-configurar la episteme cuerpo-tierra (2012).

Para llegar a ella, tuvimos que caminar el trecho del contacto cuerpo-tierra, trecho o camino que no queríamos denominar metodología por el cansancio y aridez propios de la época de la luz de la razón. De estos andares, de estas caminatas por las espesuras de lo sensible, emergió la palabra *metodoestesis*⁽²⁾ que

2 Encontrar este vocablo ha sido nuestra aventura. Las espesas pieles, plexos, texturas que configuran la metodoestesis no son producto de un ejercicio de la razón reflexiva, que dentro de sí misma busca una coherencia meramente lógica y formal. Han sido emergencias acontecimentales de los contactos espesos, profundos, dolorosos, armónicos, violentos, afectuosos, amorosos, cuidadosos, devastadores... pero siempre metamórficos y transformadores de mundos de vida, entre las variaciones infinitas de cuerpos y las variaciones infinitas de tierra. Desde los cuerpos coreo, que emergen de la danza, el ritual fundacional de lugares habitados por dioses y diosas indecibles (Agamben, G y Ferrando, M. 2014), hasta los cuerpos violentados, aquietados, silenciados, desa-

nos permitió reencantarnos con una investigación donde el contacto, la marca, la huella, el tatuaje, la caricia o la violencia, permitieran expresar la imposibilidad de existir por fuera de la tierra-que somos. La piel se convirtió para el Pensamiento Ambiental en el lugar de expresión primordial. El lugar diseñado y diseñando maneras de habitar. La piel se tornó camino, saber, sabiduría. Contacto. No mi piel con tu piel, no mi piel con la piel de la tierra, sino piel como inmensidad diversa de texturas, diseños, contactos; piel metamórfica, cambiante, compleja. Piel-sabiduría; piel-conocimiento; piel sentipensamiento.

Con el arquitecto y esteta Carlos Mesa González, nos sumergimos en los tejidos pieles que conforman las geografías, las geopoéticas, las geopolíticas y las geoestéticas, nos llevó a la aventura de las Superficies de Contacto (Mesa, 2010), como maneras de sentir-nos-tierra. Fuimos encontrando en cada tejido de pieles *mundovitales*, diseños extraordinarios que nos enseñan cómo diseñar nuestras maneras de habitar humanas. Así, emergieron con el filósofo Jaime Pineda Muñoz una serie de hermosas investigaciones, aún inéditas, sobre geopoéticas del habitar humano (2009 y 2014), donde proponemos que un habitar humano poético se caracteriza por el cuidado de la tierra en su plétora de complejidades y alteridades posibles. Ese *colere* palabra latina que significa cuidar, cultivar, implica un habitar como si estuviéramos creando, co-creando, diseñando o re-diseñando obras de arte. Así, el artista no es sólo quien compone música o crea obras pictóricas, escultóricas o literarias. El artista también es aquel que habita la tierra como obra de arte. ¿Y en dónde está esa obra de arte? ¿Es quien habita, o es la tierra habitada? La obra de arte está en la manera del contacto. No está en el habitante ni en el hábitat, sino en el habitar. La tierra, en tanto es habitada poéticamente, se deja habitar poéticamente. Ella se muestra a quien la ama, porque el amor es saber escuchar, comprender, hacer pausa, acompañar, hacer que la tierra germine y florezca. Para ello, el habitar poéticamente hace de la tierra una obra de arte y del habitante, un artista.

Fue emergiendo la episteme cuerpo-tierra en variaciones importantes. Los saberes construidos en estas superficies de contacto dejaban atrás el adentro y el afuera; el umbral, la frontera afectiva, el contacto, serían esa potente, densa, singular y vital conexión. La tarea de disolución sujeto-objeto para pensar lo ambiental, que había surgido de las relaciones ecosistema-cultura propuesta por Augusto Ángel-Maya (1996), llegaba a un momento importante con la episteme cuerpo-tierra (2012). Había pasado por un trabajo filosófico-estético-complejo

parecidos, masacrados, encuadrados, cuantificados, reducidos a mano de obra y consumo de la guerra-capitalista transmoderna (Foucault, 2008).

en el año 2000, cuando publicamos *Educación Estética y Complejidad Ambiental*, libro emergente de la tesis doctoral de Ana Patricia Noguera. En el año 2004, otro libro de Noguera: *El Reencantamiento del mundo: Ideas filosóficas para la construcción de un Pensamiento Ambiental Contemporáneo*, publicado por la Universidad Nacional de Colombia y el PNUMA, desplegaría lo estético-complejo como el contacto entre las pieles de los cuerpos y las pieles del mundo de la vida. Las pieles de natura con las pieles de cultura. Natura y Cultura contactadas *siempre*, porque las dos emergen y se transforman permanentemente en ese contacto; porque el cuerpo humano es siempre biótico-simbólico, y porque la naturaleza ya no será únicamente biótica, sino simbólica gracias a que es nombrada.

Sin embargo, aún había, en *El Reencantamiento del mundo*, una especie de antropocentrismo estético-poético. La complejidad de la vida, los entramados y redes de vida eran poéticos, pero el sentir aún estaba originado por lo humano. Sin embargo, los diálogos de saberes, las perspectivas abiertas en esta *episteme* de pensamiento ambiental, permitieron cada vez más comprender que la conexión cuerpo-tierra es estética y no está ni en el cuerpo ni en la tierra, en tanto sujeto y objeto, sino precisamente allí: *en el contacto*. En cuerpo-tierra, Noguera descentró y desantropologizó lo estético, dándole a esta *episteme* un carácter estético en tanto sensible. Otra manera también de sentipensar (Escobar, 2014), palabra que conecta lo sensible con un pensar que no solo es razonar, sino imaginar, soñar, crear, diseñar, construir, habitar y estar (Heidegger, 1997; Kusch, 1976).

Lo estético en las epistemes ambientales trama-red-de-vida y cuerpo-tierra

Lo estético retorna a la reflexión para hacer frente a los paradigmas que han creado monstruosidades expresadas en la crisis ambiental que emerge de la crisis civilizatoria; es imprescindible vincular lo estético en las reflexiones académicas para configurar posturas-otras que permitan despertar del sueño de la razón. Es importante recordar la contundente frase de Francisco de Goya, escrita en uno de sus grabados: "El sueño de la razón produce monstruos" (1797-1799)⁽³⁾. Por ello la urgencia de un despertar de la razón misma, pero, sobre todo, de un despertar de lo sensible, sometido por siglos al imperio verdugo de la razón in-do-lente (De Souza Santos, 2003, Vol. 1).

Para colocar la racionalidad moderna en la sombra y construir el senti-pensar ambiental urge la necesidad de desprenderse de las lógicas modernas y fundar

3 Fuente: <https://www.museodelprado.es/.../obra...arte/...razonproduce-monstruos/e4845219-9>.

nuevas inteligencias que permitan el florecimiento de la vida y no la devastación de la naturaleza. Comprender la capacidad para sentipensar la tierra como madre y maestra, no como objeto sometido a la manipulación y control del sujeto, es urgente y necesario, porque nos hemos extraviado en la idea de que el ser humano es una cosa que piensa y la naturaleza, la tierra, el mundo, la vida, son otra cosa: sustancias extensas, medibles dispuestas a la mirada totalizante y unificante de la razón moderna. En ese sentido, estar conectados con los árboles, con los animales, con la tierra, con la atmósfera, es un saber que deviene en tanto hay comprensión de la lengua de la tierra y de nuestro ser naturaleza. El espíritu es entonces ese saber en expansión, que sin embargo se nombra escindido de la tierra, por fuera de la naturaleza, en los cielos de la metafísica. Ignorar que nosotros somos naturaleza, es negar la relación profunda entre espíritu y naturaleza. En ese sentido, el poeta colombiano William Ospina recupera, en su magistral obra, lo espiritual no como lo opuesto a la naturaleza, sino como aquello que la constituye, la fuerza de la vida y su potencia creadora:

Pero no es por salvar las reliquias del pasado, de las edades heroicas y de los bellos sueños de una humanidad más lenta y más sencilla por lo que hay que resistir y buscar el renacimiento de lo sagrado: es porque en el vértigo de este remolino de desmemoria y de escombros, cada vez parece más cercano el colapso. Y si bien el planeta podría persistir sin nosotros, girando con su cementerio de hazañas, de inventos y de cosas bellas en las tinieblas de la noche cósmica, algo en nosotros se resiste a aceptar que renunciaríamos a tanto por tan poco, y que habiendo tenido en nuestras manos el mundo generoso de Whitman y de Shakespeare, nos hayamos resignado al mundo mezquino de la vida sin sueños y de la muerte a plazos (Ospina, 2018, p. 35).

Etimológicamente la palabra “estética” proviene del griego y se refiere al agente de percepción o sensibilidad (*aisthe* percepción o sensibilidad y el sufijo *tés* agente o sujeto). Según Mandoki, desde Baumgarten “se puede pensar en el ser humano como sujeto con capacidad de un conocimiento sensible el cual se caracteriza por vincular los sentidos sin agotarse de ellos” (Mandoki, 2008, p. 64), lo cual implica el reconocimiento de lo sensible como manera de ser del humano. La estética se separa de la reflexión debido a una vocación racionalizante propia de la modernidad, pero Augusto Ángel-Maya, en su libro *El retorno de Ícaro: una propuesta de filosofía ambiental*, afirma que para conocer el sentido frutivo que tenían los griegos, quizás se deba acudir más a los poetas que a los filósofos. El

encanto maravilloso de una poesía como la de Safo o Ibyco, se debe a su capacidad de acercarse en forma inmediata a la naturaleza a través de la sensibilidad. No hacen filosofía de la naturaleza, sino que se deleitan con ella. La viven sin barreras ideológicas. Ello se debe posiblemente a que no necesitan justificar su actitud porque no encuentran nada reprobable o vergonzoso en la sensibilidad (Ángel Maya, 2002).



El sueño de la razón produce monstruos, Francisco Goya (1797 - 1799)

Lo anterior, evidencia cómo el menosprecio por lo estético fue y aún es, una condición de la modernidad. Discutir la dicotomía razón-sensibilidad fue siempre importante en los filósofos griegos, pues no existía condicionante desde la ra-

cionalidad para evocar la sensibilidad, es decir, no existía una separación entre razón y sensibilidad, sino una diferencia que no hacía a la razón superior a la sensibilidad. Eran maneras de ser y estaban presentes siempre en el contacto. En la Modernidad, la dicotomía razón-sensibilidad se disuelve en una especie de escisión en la que la razón adquiere poder epistemológico sobre la sensibilidad, que termina siendo sometida a las operaciones del sujeto cognoscente. Así, la sensibilidad sólo se acepta como Arte en tanto cumpla con leyes universales, al igual que la verdad científica, constituida ésta por la epistemología cartesiana y kantiana. Las leyes universales del arte están anunciadas en las teorías clásicas de Baumgarten y los demás estetas que buscan otorgarle al arte el mismo nivel epistemológico que a la ciencia en tanto universalidad de los juicios.

Por ello, el único arte reconocido como arte por la visión euro-racional-centrista del mundo, es el arte clásico, cuyo origen geográfico es Europa. Sin embargo, esta concepción sobre el arte se expande en el mundo que colonizó Europa, hasta el punto de que aún hoy la colonización de lo estético es tal que las escuelas de arte y de estudios culturales continúan enseñando – ¡colonizando! – a los estudiantes en la idea de que el arte es el arte europeo y/o el que cumple con las leyes universales de lo clásico.

En medio de esta colonización que no cesa y que cada vez más se expande a través de los procesos de globalización, no sólo del mercado, sino de los cuerpos y las sensibilidades, surge, –pese a esta homogenización y aquietamiento de los cuerpos–, la expansión de lo estético y de las estéticas en la diversidad de sensibilidades, de lo sensible, del sentir, de lo sentido y de los sentidos.

La verdad universal construida a partir de los procesos de colonización europeos en los siglos XVII, XVIII y XIX, comienza a derrumbarse lenta, dolorosa, sangrienta y melancólicamente. Desde el Romanticismo, especialmente el de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX en el seno de una Europa-otra, artistas, naturalistas, científicos y pensadores comenzaron a colocar en tela de juicio la escisión sociedad-naturaleza, la reducción de la verdad a precisión y exactitud, la escisión entre razón subjetiva y razón objetiva, la negación de la sensibilidad y lo sensible (para hacernos creer en verdades ilusorias no provenientes de las operaciones del sujeto sino de las maneras de sentir de los humanos), la universalidad de la verdad (tanto científica como estética, ética o política) y en general, las leyes universales impuestas por la razón. Poetas como Hölderlin, naturalistas como Humboldt, poetas científicos como Goethe, pintores como Goya, Caspar David Friedrich, Turner, compositores como Chopin, Debussy, Ravel, Schönberg, Webern y Berg, configuraron en sus obras rupturas maravillosas con lo clásico, lo

formal y lo figurativo, no para negar estas tendencias del arte, sino para hacer un llamado a otras maneras del arte en el afuera del sujeto legislador. Por supuesto, el arte moderno realizó rupturas importantes con las leyes universales del arte clásico, mostró caminos-otros de creación artística y, en el alba del siglo XX, percibió que otros mundos habían realizado, siglos antes, lo que él consideraba una novedad: la atonalidad musical presente en músicas asiáticas, australianas, africanas o americanas ancestrales, la difuminación de la forma presente en texturas orientales ancestrales, la abstracción presente en muchas obras de arte de mundos no eurocentristas. Se inició así la expansión de las estéticas artísticas que luego giró a la expansión de lo estético en clave de cuerpos, texturas y sabores donde lo *háptico* comenzó a tener gran importancia ante la sorpresa de un mundo afe-rrado a lo óptico-acústico (Leroi-Gourham, 1971).

Los contactos de las pieles y las texturas de la tierra comenzaron a valorarse estéticamente. Pero no solo esto: la *tecné* presente en las maneras de hacer de la tierra, la naturaleza... incluso el universo, comenzaron a tomarse en cuenta como estéticas, en tanto creadoras. La revolución surrealista con escritores como André Bretón, pintores como Salvador Dalí, René Magritte, Marcus Cornelius Escher ó Frida Kalho, abrieron puertas inmensas a la Imaginación como transformadora de mundo, creadoras de mundos otros, y potente desde la relación entre lo estético y lo político. Los caminos de un pensamiento estético expandido y de una manera de construir saberes desde la capacidad creadora de lo vivo se abrieron generando así lo caminos del sentir, saberes sensibles y, por supuesto, esa conexión entre el pensar y el sentir que Arturo Escobar (2014) nombra como *sentipensar con la tierra*.

En el texto *Estética cotidiana y juegos de la cultura: Prosaica I*, Katya Mandoki (2008) expresa, como tesis central, que no solo es posible sino indispensable abrir los estudios estéticos –tradicionalmente restringidos al arte y a lo bello– hacia la riqueza y complejidad de la vida social contemporánea. Eso es precisamente la *Prosaica*: la estética de la vida cotidiana que evidencia la expansión de lo estético al mundo de la vida.

Así mismo, Michel de Certeau (1996) habla de la estética de lo cotidiano al evidenciar que, a diferencia de la teoría, existe convicción ética y política que se nutre de una sensibilidad estética expresada mediante la capacidad en vigor por maravillarse. Lo cotidiano está sembrado de maravillas, espuma tan deslumbrante como la de los escritores o los artistas. Sin nombre propio, toda suerte de lenguajes dan motivo a estas fiestas efímeras que surgen, desaparecen o recomienzan. Lo anterior se transforma en invitación a maravillarse en lo cotidiano

desde su conexión estética.

En nuestro libro *Voces del pensamiento ambiental: tensiones entre desarrollo y Abya Yala* (Noguera, 2016), resaltamos que, si el ambiente es lo que emerge de la relación entre las culturas y las tramas de la vida, el pensamiento ambiental se ocupa de esas relaciones en su densidad, en su complejidad, en sus estéticas, en sus movimientos y en sus transformaciones.

¿Cómo, o de qué maneras, se han relacionado las diversas culturas con los diversos ecosistemas? se convierte, entonces, en la pregunta ruta, en la pregunta océano, la pregunta obsesiva del pensamiento ambiental. La relación entre las culturas y los ecosistemas es el habitar-hábitat de la potente evocación que Leonardo Boff (2001) hace de Homero. Esa relación es el *ethos* (Noguera, edit., 2016).

Aquí la estética expandida no se refiere al modo de apreciación que se realiza sobre la producción de la obra de arte dentro del campo condicionado de lo artístico, quizás racionalizado por el experto, trátase del crítico o del artista. Se refiere, más bien, a la capacidad que tiene todo cuerpo para percibir-sentir el mundo de la vida. Es una co-creación como re-creación constante en el sentido de construir la realidad desde el contacto cuerpo-entre-cuerpos en un habitar-hábitat (Noguera, 2004).

Estética expandida: los saberes de la tierra

Aunque no se conozcan las ideas estéticas de los filósofos Jonios, en ellos podemos encontrar los fundamentos filosóficos de la capacidad fruitiva que expresan los poetas. El sentido de la filosofía presocrática es que el ser humano pertenece al mundo. Así, si el ser humano es el mundo que habita se puede sumergir en su goce. La experiencia estética no tiene superficie ni profundidad: fluye en el todo del existir-estando. No es un fenómeno que tenga como esencia un *nóumeno*. Es. Y todo lo que se diga de la experiencia estética no logra explicarla, porque ella es enigmática, sagrada.

La sensibilidad permite conocer el mundo. La verdad no es una manifestación trascendente sino una percepción inmanente que atraviesa la sensibilidad hasta ser captada por la inteligencia. Así, los saberes no emergen de operaciones del sujeto racional escindido de la tierra, sino de los contactos permanentes entre los cuerpos. En nuestro Pensamiento Ambiental el camino de lo estético es el camino del sentir, de lo sentido, de lo sintiente y de lo sensible: la metodoestesis ha abierto un diálogo entre los saberes construidos a partir de lo sensible, los

saberes emergentes del contacto entre las pieles de las culturas y las pieles de las naturalezas, y los saberes encontrados en las geografías, conformando así polifonías, polirritmias, inter-corporalidades, cuerpos-tierra.

La experiencia del habitar está en el contacto entre las geografías –habitadas por los humanos y los humanos por ellas– y las geopoéticas, palabra que expresa las maneras del habitar humano en las geografías (Pardo, 1991). Así, ellas colocan límites, ofrecen posibilidades nutricias en esa relación trófica-amorosa que comunica vida desde sus orígenes. Las voces emergentes de las diversas geografías emergen en resistencias polifónicas ante la debacle creada por la homogenización alimentaria, el monocultivo, la monocultura, el extractivismo en todas sus formas, la devastación y la esclavización de la tierra-madre.

Las voces, las polifonías, los cuerpos entre-cuerpos, habitando-se, configuran saberes que no pueden ser apresados en ninguna lógica; son saberes en el afuera del logos. Ancestrales, los saberes que habitan y configuran el afuera del sujeto y del objeto se ocultan ante la razón ilustrada porque los saberes saben que su reducción los introduce en la epistemología occidental moderna cuya base es, precisamente, el sujeto y el objeto. Así como el ser se oculta ante la positivización del mundo de la vida y ese ocultamiento genera la nostalgia de la unidad en la multiplicidad, la herida producida por la escisión fundacional de occidente y de la modernidad, los saberes también se ocultan ante la luz de la razón ilustrada. Por ello, urge salir de las lógicas que redujeron el ser a razón y la tierra a objeto; fundar un afuera de las epistemologías, un afuera que estamos nombrando *cuerpo-tierra* (Noguera, 2012).

En *Cuerpo-Tierra*, escritura que realizamos para no morir, meditamos sobre la relación profunda con la naturaleza-tierra que somos en la sensibilidad y cómo los sentidos enlazados al mundo de la vida fundan un pensamiento sensible con la tierra que habitamos. Lo sensible no está en la piel de los cuerpos, ni en la piel de la tierra: lo sensible se configura como acontecimiento en el contacto permanente de los cuerpos-entre-cuerpos-tierra. La piel es contacto acontecimental, expansión de los cuerpos, entrelazamiento, coligación, conexión. La estética se expande, el sentir conecta y la sensibilidad se expresa en lo sensible, no como un *a priori*, como algo previo a la experiencia sensible, sino como la única posibilidad de ser sensibilidad. En la expansión ambiental de la estética se configuran los saberes -las *epistemes*-, una palabra importante para comprender el tránsito de la epistemología ambiental a los saberes ambientales. La tierra sabe, se sabe y se saborea; siente, se siente y es sentida; ese saber se siente en los sabores, olores, texturas, colores y lenguajes de las geografías, las naturalezas, los tejidos de vida.

No es un saber emergente de una deducción lógica. Es un saber presente en el despliegue, la diáspora de la vida misma. Es un saber cuyo *a priori* no es el “yo pienso”, sino el tejido de la tierra-naturaleza-vida; y no es un *a priori* epistemológico, sino óptico.

Los cuerpos-entre-cuerpos: el estar-siendo-sur

Estar-ahí-no-más. Los cuerpos-entre-cuerpos-sur no desean más de nada. Su existencia no tiene objetivos, metas, indicadores, planes de desarrollo. No se funda en el futuro. Es un presente circular, molecular, que se expande en un común-estar, en una común-unidad estando. Es una permanente acción que no aspira al más, sino al *ahí*. Al lugar geográfico-geopoético entramado por los cuerpos en sus coligaciones, contactos, conexiones, relaciones. Los cuerpos son cuerpos en tanto relaciones, conexiones, contactos y coligaciones; así, el lugar es tejedura de los cuerpos-entre-cuerpos estando. Y en ese estando los cuerpos van diseñando su lugar y son diseñados por él. El diseño emergente de los cuerpos-entre-cuerpos diseña la tierra, que a su vez diseña los cuerpos. En culturas no occidentalizadas ni modernizadas los diseños no tienen objetivos ni metas. Son estando y están siendo. El diseño se realiza en el estar ahí, no más. No hay desarrollo, ni crecimiento, ni innovación. Solamente creación, fruición, goce, ritual, lugar sagrado, presencias inenabarcables de fuerzas mundovitales. No se diseña el futuro, sino los tiempos por venir.

Mientras la sociedad moderna en Europa se funda en el siglo XVIII para responder a la ciudad moderna industrial, sociedad y ciudad configuradas por humanos que deciden migrar de la ruralidad, a ese lugar que comienza a seducirlos con las utopías de libertad –como ruptura con su connaturalidad con la tierra– y progreso –como despliegue de ciencia y tecnología bajo el signo del capital-dinero producido por la industria–, las comunidades continúan atendiendo a su origen común, la tierra, como madre, casa común, ley de origen, lugar de la gente.

En *América-Abya Yala*, comunidades originarias como son los Hopis, Lakotas, Mayas, Aztecas, Quimbayas, Uwas, Aruacos, Wayú, Nasa, Mizak, Ingas, Caribes, Pastos, Guahibos, Empera, Guambianos, Huitotos, Ticunas, Nukak Makú, Mapuches, y miles de comunidades más, persisten en diseñar sus lugares, sus vidas, sus rituales, sus artefactos, su organización política y su economía pese a la crueldad y atrocidad cometidas contra millones de personas nativas por la Europa colonizadora entre los siglos XVI y XIX, y pese a los procesos de neocolonización del

siglo XX y XXI. Comunidades originarias del planeta han configurado resistencias y re-existencias hermosas y profundamente comprometidas con la defensa y liberación de la tierra-madre, de sus saberes ancestrales, epistemes sur-sur, aún ocultadas por un Pensamiento Crítico Latinoamericano que se resiste a reconocer que la tierra, la naturaleza y la vida tienen saberes, memorias, inteligencia y maneras de comunicación. Sin duda alguna, ya hay algunas tendencias del pensamiento crítico latinoamericano que están reconociendo otras *epistemes*, aunque continúan siendo aún fuertemente antropocentradas.

Nosotros venimos construyendo el paso, sin duda tortuoso por los mismos obstáculos epistemológicos que dichas epistemes mantienen, de unas epistemologías del sur a unas epistemes sur-sur. El énfasis del sur lo estamos sentipensando geográfica y geopoéticamente.

Hoy, como nunca antes, urge no solo el giro crítico de la epistemología a las epistemologías del sur, sino la salida del pensamiento ambiental al afuera de las epistemologías, no como un ejercicio para construir discursivamente un *frente a*, o un *en contra de*, sino para encontrar en esos saberes, que aún se ocultan a la mirada biopolítica, incluso a la del pensamiento ambiental noroccidental, la posibilidad de resistir y de diseñar otra cultura, pues ésta, la moderna, la del desarrollo (incluso la del “sostenible/sustentable”, la del capital social, natural y económico como relación que se debe sostener equilibradamente, y que, desde la publicación en 1987 de “Nuestro Futuro Común” propone un capitalismo verde), ha fracasado. Ha sido un ERROR con mayúsculas sostenidas, porque desde ese momento la preocupación por lo ambiental se abandonó para persistir en la preocupación por cómo sostener el desarrollo. El desarrollo sostenible ha creado conocimientos, ha investigado y producido modelos tecnológicos, empresariales e industriales, para explotar la tierra cosificada y no para cuidar la tierra-madre.

Geodiseño: Diseño de transición de y desde la tierra

Los diseños de la tierra han sido extraordinarios: geografías asombrosamente bellas, sistemas de vida de una complejidad enigmática, seres de todas las formas y diseños extraordinarios... , rocas, plantas, animales, ríos, montañas, aire, agua. Todo ha emergido del saber diseñar y crear de la tierra en clave de vida. Aprender cómo la tierra ha realizado estos diseños es tarea nuestra y a través de ella podemos enfrentar la crisis ambiental como expresión del colapso civilizatorio; también podemos construir otros símbolos, otras redes, otras relaciones, otras

conexiones, otros saberes, otros valores, otras formas de conocimiento, otros métodos: otra cultura que permita el florecimiento de la vida. Cuando Augusto Ángel-Maya afirmaba “La vida, si no florece en poesía, no vale la pena” (Pineda y Noguera, 2009) estaba haciendo un llamado urgente para darle sentidos-otros al vivir la vida. *¿Cómo hemos vivido los humanos modernos y modernizados, la vida que nos creó simplemente para vivirla, en ese milagro que permanece, pese a la guerra?*

El geo-diseño para la transición deambula, nomadea, camina en el sentir la tierra. Escucha las sonoridades de los paisajes; siente las pieles de la tierra en sus enigmáticas profundidades; conversa con la tierra a partir de las geopoéticas del habitar que el sur-sur ha sostenido en otros mundos que creíamos imposibles (Escobar, 2016 y 2018). Aprende de lo que significa educar en el florecimiento de la vida (Noguera, 2016a); se aleja del desarrollo en todas sus formas, incluso se lanza al afuera de este dogma que se ha convertido en el único camino del mundo moderno o violentamente modernizado, para sentir la vida y comprender desde lo sensible que el florecimiento de la vida solo es posible en el buen vivir. Si las epistemes sur-sur permiten tomar decisiones que protejan la vida en toda su complejidad, el geodiseño presente en el milagro permanente de la singularidad de la vida, permite la expansión de lo sensible, metodoestesis que abre caminos para que la vida permanezca.

El florecimiento como saber originario de la vida, potencia un pensamiento vital: florecer implica una metamorfosis que permita una configuración de relaciones que son aperturas a nuevas maneras de la vida. La metodoestesis permite encontrar la infinita variedad de maneras de la vida para pensar-se, diseñar-se, y permite comprender la inteligencia de las flores (Maeterlinck, 2007) para que acontezca el florecimiento.

La metodoestesis presente en los diseños de artistas como Vincent Van Gogh hace que obras como *Los Girasoles* en sus siete versiones, no sean solamente cuadros para ser colgados en museos, sino la comprensión misma de las metamorfosis de las flores que se preparan para dar fruto en la primavera de las regiones de latitudes medias; la primavera es el tiempo del amor, del crear, del dar a luz, del disfrute del aroma de las flores; es el canto de las aves porque de las flores emergen los frutos y de los frutos las semillas...y de las semillas, las plantas. La realidad emerge en cada momento de distinta manera; se modifica y es metamorfosis, creación permanente de sí misma-otra, la realidad de la vida es emergencia en diseño y creación; autodiseño y autocreación; rediseño y recreación. Pero la *florescencia* no solo es creación de sí misma gracias al geodiseño. Es creación de sí misma como otra que se conecta con otra, alterándose a sí misma,

creando una tercera que ya no es ni el sí misma ni la otra, sino sí-misma-otra.



Los Girasoles, Vincent van Gogh (1888).

Van Gogh, que decidió enloquecerse para poder pintar sin comprometerse con los gustos de la aristocracia aferrada a lo clásico, o de la burguesía preocupada por el capital, en *Los Girasoles* comprende el juego de alteridades no humanas. Las corporalidades presentes en cada una de las siete variaciones de los Girasoles que realizó el pintor en 1888 mientras esperaba exultante la llegada de su amigo, el pintor Paul Gaughin, expresa lo que percibiría el director de cine Akira Kurosawa casi un siglo después: que Van Gogh no pintó cuadros sobre la naturaleza puesta a su disposición, como un sujeto pintando un objeto, sino que la naturaleza plétórica de variaciones se pintaba en los lienzos de Van Gogh, muchas veces a pesar de él mismo.



Los Girasoles, Vincent van Gogh (1988).

En esta versión, los girasoles están en la sombra. Los girasoles a veces están bajo la luz del sol, a veces en la sombra. Cada estar los hace distintos, siendo los mismos. Por eso se pintan de siete maneras distintas, siete veces distintas en un mismo año con la esperanza de vivir con su amigo Gaughin en un diseño y creación sin límites, día y noche, como las flores, como la vida.

Ningún diseño se repite en la creación de vida. Todo lo que existe es singular, único, diferente. El geodiseño comprende este saber, esta *geo-episteme*. No repite, no calca, no copia, no acude a modelos. El geodiseño, el diseño de transición, hace resistencia a la homogenización del mundo de la vida en clave fabril, industrial, serial. El geodiseño aprende de la tierra una ecología de las poéticas del habitar, una manera de crear que permita la vida, un reciclaje de todo lo creado en el re-diseño y la re-creación; una autonomía comunal que emerge de saber los saberes de la tierra natal. Así, el geodiseño, basado en las estéticas de la tierra, es comprensión de las maneras de ser para así construir maneras de estar-ahí-no más, según la potente frase acontecimental de los mapuches.

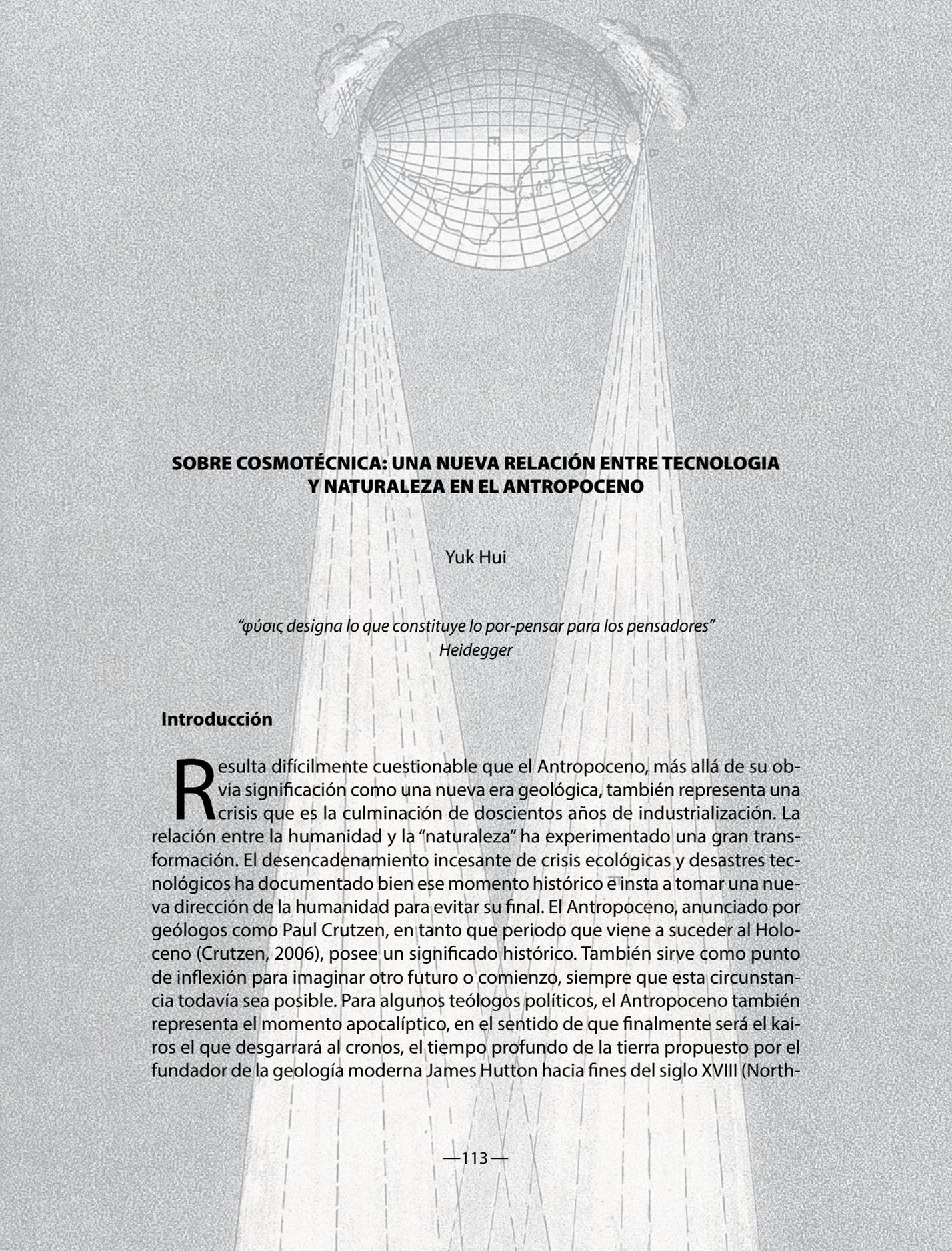
Bibliografía

- Agamben, G; Ferrando, M. (2014). *La muchacha indecible. Mito y Misterio de Kore*. México: Editorial Sexto Piso.
- Ángel-Maya, A. (1991). *Hacia una sociedad ambiental*. Bogotá: Editorial Labrador.
- Ángel-Maya, A. (1996). *El Reto de la Vida*. Ecosistema Cultura. Una introducción al estudio del Medio Ambiente. Bogotá: Ecofondo.
- Ángel-Maya, A. (2000). *La Aventura de los símbolos. Una visión ambiental de la historia del pensamiento*. Bogotá: Ecofondo.
- Ángel-Maya, A. (2001). *El Retorno de Ícaro. La razón de la vida. Muerte y vida de la filosofía: Una propuesta Ambiental*. Cali: Corporación Universitaria Autónoma de Occidente CUAO.
- Ángel-Maya, A. (2002). *El Retorno de Ícaro. La razón de la vida. Muerte y vida de la filosofía: Una propuesta Ambiental*. México: PNUMA-Bogotá: IDEA -ASOCARS-PNUD.
- Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid: Editorial Trotta.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. I. Artes del hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Sousa Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente. Para un nuevo sentido común: La Ciencia, el Derecho y la Política en la transición paradigmática*. Volúmen 1. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer S.A.
- De Sousa Santos, B. (2014) "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes". En, B. Santos y M.P. Meneses (eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Ediciones Akal S.A. (pp. 21- 66).
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y Diseño. La construcción de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala-Afro- Latino-América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el College de France*. Buenos Aires: FCE.
- Heidegger, M. (1997). *Construir, habitar, pensar*. Córdoba, Argentina: Alción.
- Heidegger, M. (2006). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En: Arte y Poesía. México: Fondo de Cultura Económica. (p.p. 105 -124).
- Hölderlin, F. (2007). *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Kusch, R (1976). *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires: Fernando García Gambeiro.

- Leroi-Gorurham, A (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Mandoki, K. (2008). *Estética cotidiana y juegos de la cultura*. Prosaica I. México: Siglo XXI Editores.
- Mandoki, K. (2013). *El Indispensable exceso de la estética*. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (1994a). *Manuscritos de 1844 de Economía y Filosofía*. En Karl Marx. La cuestión judía y otros escritos. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Marx, K. (1994b). *Manifiesto del Partido Comunista*. En Karl Marx. La cuestión judía y otros escritos. Barcelona: Planeta- Agostini.
- Marx, K. (1994c). *El Capital*. En Karl Marx. La cuestión judía y otros escritos. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Maeterlinck, M. (2007). *La inteligencia de las flores*. Bogotá: Taller de edición Rocca.
- Mesa, C. E. (2010). *Superficies de Contacto. Adentro en el Espacio*. Medellín: Mesa Editores.
- Noguera, A.P. (2000). *Educación estética y complejidad ambiental*. Manizales: Centro de Publicaciones Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, A.P. (2004). *El reencantamiento del mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo*. Manizales: Centro de Publicaciones Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, A.P. (2007) "El paso del Sujeto/Objeto al bucle-red-trama-de-vida. Disolución de la Epistemología moderna y emergencia de la Filosofía Ambiental". *Hojas de Sol en la Victoria Regia*. Manizales: Centro Editorial de la Universidad Nacional de Colombia Sede Manizales (pp. 15-53).
- Noguera, A.P. (2012). *Cuerpo-tierra: el enigma, el habitar, la vida. Emergencias de un pensamiento ambiental en clave del reencantamiento del mundo*. Berlín: EAE.
- Noguera, A.P. (ed.) (2016). *Voces del pensamiento ambiental. Tensiones críticas entre desarrollo y Abya Yala*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, A.P. (2016a) "Paisajes del Desarrollo: Evocación, conmemoración, conmemoración y reencantamiento". En: Noguera, A.P. (ed.) (2016). *Voces del pensamiento ambiental. Tensiones críticas entre desarrollo y Abya Yala*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia (pp. 69-122).
- Ospina, W. (2018). *El Taller, el Templo y el Hogar*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.S.
- Pardo, J. L. (1991). *Sobre los espacios pintar, escribir, pensar*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Pineda, J. & Noguera, A. P. (2009) Entrevista a Augusto Ángel-Maya. Manizales-Bogotá: IDEA – Grupo de Pensamiento ambiental. Archivo de video. <https://>

youtu.be/45-LooST9MI Visitado el 19 de agosto de 2019.

- Pineda, J. A. (2009a). *Geopoética del Habitar Humano* (Tesis de Maestría). Universidad de Caldas, Manizales.
- Pineda, J. A. (2014). *Geopoética de la Guerra. He oído música en el estruendo del combate y he hallado paz donde las bombas escupían fuego* (Tesis doctoral). Universidad de Manizales, Manizales.
- Pineda, J. A. (2016) "Paisajes del Desarrollo. Desilusión, disolución, devastación y desolación". En: Noguera, A.P. (ed.) (2016). *Voces del pensamiento ambiental. Tensiones críticas entre desarrollo y Abya Yala*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Serres, M. (2002). *Los cinco sentidos. Ciencia, Poesía y filosofía del cuerpo*. México: Taurus.



SOBRE COSMOTÉCNICA: UNA NUEVA RELACIÓN ENTRE TECNOLOGIA Y NATURALEZA EN EL ANTROPOCENO

Yuk Hui

*“φύσις designa lo que constituye lo por-pensar para los pensadores”
Heidegger*

Introducción

Resulta difícilmente cuestionable que el Antropoceno, más allá de su obvia significación como una nueva era geológica, también representa una crisis que es la culminación de doscientos años de industrialización. La relación entre la humanidad y la “naturaleza” ha experimentado una gran transformación. El desencadenamiento incesante de crisis ecológicas y desastres tecnológicos ha documentado bien ese momento histórico e insta a tomar una nueva dirección de la humanidad para evitar su final. El Antropoceno, anunciado por geólogos como Paul Crutzen, en tanto que periodo que viene a suceder al Holoceno (Crutzen, 2006), posee un significado histórico. También sirve como punto de inflexión para imaginar otro futuro o comienzo, siempre que esta circunstancia todavía sea posible. Para algunos teólogos políticos, el Antropoceno también representa el momento apocalíptico, en el sentido de que finalmente será el kairos el que desgarrará al cronos, el tiempo profundo de la tierra propuesto por el fundador de la geología moderna James Hutton hacia fines del siglo XVIII (North-

cott, 2015). Pongo la palabra “naturaleza” entre comillas, ya que será importante aclarar primero su significado antes de poder iniciar una discusión sobre una relación renovada entre tecnología y naturaleza. Desde hace mucho tiempo se ha construido una oposición incuestionable entre la tecnología y naturaleza, lo que fomenta la ilusión de que la única forma de salvación será renunciar o, más bien, mitigar el desarrollo tecnológico. También cabe encontrar la posición opuesta. Por ejemplo, en los diversos discursos asociados al transhumanismo, a la singularidad tecnológica y al eco-modernismo se presenta una idea bastante ingenua y favorecida por las corporaciones de que será posible mejorar nuestras vidas, reparar la destrucción ambiental con tecnología más avanzada, e incluso intervenir en los procesos de la creación (por ejemplo, a través de la manipulación del ADN). Dentro de estos discursos no hay prácticamente ninguna cuestión en torno a la “naturaleza”, ya que la naturaleza será simplemente una de las posibilidades de las tecnologías avanzadas y la tecnología; ya no será meramente próstética, es decir, un mero reemplazo o suplemento artificial; en cambio, bajo esta perspectiva el orden de las cosas parece haberse invertido. La tecnología no solo es complementaria, sino que se convierte en el *terreno* que se contrapone a la *figura*.

En décadas recientes, incluso antes de que el concepto del Antropoceno se hiciera popular, antropólogos como Philippe Descola han estado impulsando una agenda para superar la oposición entre cultura y naturaleza, como así se comprueba en su brillante y sistemático trabajo titulado *Más allá de la naturaleza y la cultura* (2013). Sin embargo, este intento de superar la oposición entre la naturaleza y la cultura, en mi opinión, abandona la cuestión de la tecnología con demasiada rapidez y facilidad. La propuesta para superar el dualismo está de acuerdo con la urgencia de desarrollar un programa para la coexistencia entre humanos y no humanos, pero tiene un enfoque bastante simplista y, por lo tanto, puede que no reconozca el problema real del Antropoceno, en tanto que se entiende como un gigantesco sistema cibernético en ciernes. Al presuponer esto, algunas preguntas profundas quedan ocultas, y el Antropoceno continuará la lógica del desarrollo, -una “metafísica sin finalidad”, como lo expresó Jean-François Lyotard (Lyotard & Brügger, 1993, 149)-, hasta que llegue el punto de auto-destrucción. Este artículo intenta contribuir a aclarar la relación entre tecnología y naturaleza, y asume la tarea inevitable para la filosofía de la tecnología de reflexionar sobre el futuro desarrollo tecnológico planetario. También tiene como objetivo resolver la tensión antes mencionada a través del concepto de *cosmotécnica*, con la esperanza de ir más allá del límite de la noción de tecnología (Heidegger, 1977)⁽¹⁾ y de entenderla desde una perspectiva verdaderamente cosmopolítica.

1 Dado que el concepto de “técnica”, -un término que uso aquí para abarcar todas las formas de actividad técnica-, es muy limitado, probablemente cabe afirmar, siguiendo a Martin Heidegger, que hay dos conceptos de técnica: en primer lugar, la noción griega de *technē*, que significa *poiesis* o “llevar adelante” (*Hervorbringen*); y, en segundo lugar, la tecnología moderna, cuya esencia según

De la Primera Naturaleza a la Segunda Naturaleza

En las dos actitudes extremas mencionadas anteriormente, -una que se enfoca en lo sagrado y en la pureza de la naturaleza, y la otra en su dominio-, hay una falta de comprensión de la cuestión profunda relativa a las diferentes formas de participación de humanos y no humanos. La participación de los no humanos se ve eclipsada por la cuestión del dominio tecnológico y, por lo tanto, se convierte en algo insignificante; o, por otro lado, la cultura es vista como una mera posibilidad de la naturaleza en el sentido de que la naturaleza es la madre que da origen a todos y a la que todos regresarán. Me gustaría dejar de hablar de una *segunda naturaleza*⁽²⁾ para evitar caer en la ilusión de la existencia de una *primera naturaleza* pura e inocente, así como para evitar encarcelarnos en una racionalidad tecnológica pura.

Quizás sea demasiado obvio mencionar que el mundo está compuesto por humanos y no humanos, y que participan de diferentes maneras en diferentes culturas. La pregunta es más bien: ¿deberíamos tomar este hecho en serio y, de ser así, cómo? Conocerlo y tomarlo en serio son dos cosas diferentes. El fracaso del constructivismo social del siglo XX, tal y como lo sugirió el sociólogo Andrew Pickering (2017), debería enseñarnos a tomar estas ontologías en serio, ya que no son simplemente “construidas” sino “reales”. La participación de los no humanos cambia de una cultura a otra según las diferentes cosmologías. Estas cosmologías no son solo esquemas que definen los modos de participación, sino que también corresponden a los fundamentos morales de dicha participación. Para dilucidar esto, tan solo debemos recordar el papel de *hau* y *mana* en la etnografía de Marcel Mauss sobre los intercambios del don (Mauss, 2013), donde la obligación moral tiene su origen en la cosmología. Una forma particular de

Heidegger ya no es *technē*, sino *Gestell*, esto es, “reserva permanente” o “stock” (*Bestand*). El límite aquí es que no hay lugar para ningún concepto no europeo de técnica una vez que esta teorización sea aceptada globalmente, como es el caso actual.

2 Tomo el concepto de segunda naturaleza de Bernard Stiegler y su diálogo con Elie During en *Philosopher par accident* (Stiegler & During, 2004), así como de Gilbert Simondon, para quien (de igual modo que para Blaise Pascal) la segunda naturaleza tiene más relación con el *habitude* (Simondon, 2012, 128). Bruno Latour, en su *Políticas de la Naturaleza*, propone abandonar el concepto de la naturaleza: “Cuando el más frenético de los ecologistas grita, tiembla: ‘La naturaleza va a morir’, no saben cuánta razón tienen. Gracias a Dios, la naturaleza va a morir. Sí, el gran Pan está muerto. Después de la muerte de Dios y la muerte del hombre, la naturaleza también tuvo que renunciar al fantasma. Ya era hora: estábamos a punto de no poder participar más en política” (Latour, 2004, pp. 24-25). En oposición a Latour, creo que sólo se puede abandonar la noción de primera naturaleza como algo totalmente inocente y puro, pero no se puede abandonar el concepto de Naturaleza, ya que es lo que nos vuelve a conectar con la cuestión del cosmos.

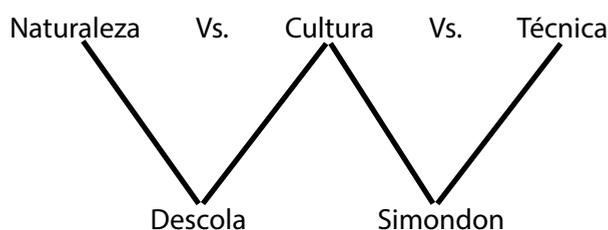
participación se justifica únicamente en la medida en que cumple o ilumina la moral -lo que no significa necesariamente armonía, sino que más bien tiene que ver con los códigos y creencias que constituyen la dinámica de la vida individual y comunitaria-. Podemos hablar de la moral solo en la medida en que los seres humanos existen en el mundo; y el mundo es precisamente un mundo y no un mero entorno cuando está de acuerdo con tales creencias. Es en la idea de la *segunda naturaleza* donde podemos ubicar la cuestión de la moral, ya que la moral solo se revela a través de cierta interpretación de la naturaleza; o para decirlo de otra manera, la naturaleza se conoce de acuerdo con órdenes y excepciones. En la antigua Grecia se la conoce como cosmología: *kosmos* significa orden y la cosmología, el estudio del orden. La naturaleza, por tanto, no es independiente de los humanos, sino más bien su otredad. La cosmología no es un conocimiento teórico puro. De hecho, las cosmologías antiguas son necesariamente *cosmotécnicas*. Permítaseme dar en este punto una definición preliminar de cosmotécnica, esto es, la unificación del orden cósmico y el orden moral a través de actividades técnicas. Las actividades humanas, que siempre están acompañadas por objetos técnicos (como las herramientas), son en este sentido siempre cosmotécnicas. La tecnología moderna ha roto la relación tradicional entre cosmos y técnica; se convierte en una fuerza gigantesca que transforma a cada ser en una mera "reserva permanente" o "stock" (*Bestand*), como observa Martin Heidegger en su famosa conferencia de 1949/1954, *La pregunta sobre la tecnología* (Heidegger, 1977).

Sin intentar agotar los ricos materiales que encontramos a lo largo de la historia de la filosofía, comenzando con la noción griega de *physis* y *technē*, nos remitiremos, en primer lugar, a la noción de naturaleza a la luz del reciente "giro ontológico" en la antropología, un giro asociado con figuras como Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro y Bruno Latour, entre otros. Este giro ontológico es una respuesta explícita a la crisis ecológica o *mutación ecológica* según Latour, quien propone tomar en serio estas ontologías diferentes y socavar o ajustar el discurso dominante europeo del naturalismo a fin de buscar otra forma de coexistencia. En segundo lugar, me gustaría complementar esta vía antropológica con la conceptualización de una coexistencia entre naturaleza y tecnología moderna desarrollada en el trabajo del filósofo francés Gilbert Simondon. En ese sentido, nos centraremos en las obras póstumas de Simondon que han sido recientemente publicadas. Intentaremos demostrar, tanto en el trabajo de Simondon como en el de la corriente antropológica, que la relación entre naturaleza y tecnología tiene una raíz moral que ha sido suprimida por la industrialización

planetaria; y teniendo esto en cuenta, intentaremos abordar la posibilidad de una relación renovada entre tecnología y naturaleza para, de ese modo, arrojar algo de luz sobre el concepto de cosmotécnica.

Entre la tecnología y la naturaleza

En los escritos de los pensadores mencionados anteriormente, podemos encontrar dos grupos de registros opuestos -lo que a primera vista parece bastante intrigante, como si hubiera una brecha entre ellos-. Descola habla del dualismo entre cultura y naturaleza; Simondon habla del antagonismo entre cultura y técnica. El dualismo cultura-naturaleza de Descola parece haber asumido que las técnicas caen del lado de la cultura, mientras que está claro que para Gilbert Simondon las técnicas no están -al menos, a tenor de sus escritos-, plenamente integradas en la cultura. Para Simondon hay un malentendido e ignorancia de las técnicas en la cultura (Simondon, 2012, p. 10), lo que supone una de las causas de una doble alienación: la alienación de los seres humanos en el sentido otorgado por Marx y la alienación de los objetos técnicos -por ejemplo, al ser tratados como esclavos o productos de consumo, como los esclavos de la época romana que aguardan indefinidamente en el mercado a la llegada de un posible comprador (Simondon, 2014, pp. 58-60)-. De hecho, podemos ver un paralelo bastante intrigante entre Descola y Simondon, tal y como se esquematiza en el siguiente diagrama:



¿Estas configuraciones diferentes (naturaleza versus cultura, cultura versus técnica) resultan de diferencias entre las disciplinas respectivas de Descola y Simondon, o por el contrario de sus diferentes diagnósticos sobre los problemas de su tiempo? Es notable que Descola, el antropólogo de la naturaleza, rara vez se dirigió al paleontólogo y antropólogo de la tecnología André Leroi-Gourhan, quien es una figura importante para el pensamiento de Simondon sobre la tec-

nología ⁽³⁾. Mi opinión es que la antropología de la naturaleza y la filosofía de la tecnología deberían hablar entre sí para abordar el asunto del Antropoceno. Algunos lectores pueden dudar si estas dos escuelas de pensamiento pueden unirse: la escuela antropológica está en gran parte arraigada en el trabajo de Lévi-Strauss, quien adopta una perspectiva trascendental cuasi-kantiana sobre mitos y cosmología, mientras que el pensamiento de Simondon podría caracterizarse como un empirismo trascendental en el sentido de Deleuze, que se sitúa en la inmanencia de las relaciones, las energías y la información. Sin embargo, esta oposición solo es aparente, ya que, por un lado, en la Parte III del *Modo de existencia de objetos técnicos* (2012) Simondon planteó una manera de situar el progreso técnico más allá de la realidad técnica (por ejemplo, la dinámica interna de los objetos técnicos), es decir, en una realidad cósmica; por otro lado, la cuestión de la relación (aunque algo esquematizada) juega un papel central en la concepción del modo de operación dentro de diferentes ontologías en *Más allá de la naturaleza y la cultura* de Descola (sin mencionar que la *Metafísica Caníbal* de Viveiros de Castro (2014) es un tratado antropológico post-estructural inspirado en el concepto deleuziano de intensidad). Nuestro objetivo esta vez es cambiar el contexto; es decir, facilitar un diálogo entre la antropología postestructuralista y la filosofía de la tecnología.

Dualismo entre cultura y naturaleza

La oposición entre cultura y naturaleza corresponde a una postura “naturalista”, es decir una de las ontologías que Descola identifica junto con el “animismo”, el “totemismo” y el “analogismo” (Descola, 2013, p. 122). En el naturalismo encontramos la división naturaleza / cultura, que se manifiesta también como una división entre lo humano y lo no humano. Tal división se caracteriza por la continuidad física y por la discontinuidad espiritual entre humanos y no humanos, de tal modo que la participación de los no humanos se limita a ser objetos de control y dominio por parte del humano. Sería demasiado fácil atribuir todos estos pro-

3 Es relevante señalar que, en un diálogo con Pierre Charbonnier, Descola habló de la existencia de dos escuelas de antropología en Francia durante sus años de formación: por un lado, la *Formation à la recherche en Anthropologie Sociale et Ethnologie* (FRASE), fundada por Lévi-Strauss; y, por otro lado, el *Centre de formation à la recherche ethnologique* (CFRE), fundado por Leroi-Gourhan. Descola dice que “esto corresponde a dos estilos de pensamiento antropológico que no son totalmente contradictorios, pero que en gran medida se han mantenido separados en el mundo de las universidades, debido a la personalidad y a los intereses de sus dos fundadores” (Descola, 2014, pp. 31-32).

blemas a la división cartesiana entre sujeto y objeto. Sin embargo, es igualmente difícil identificar el origen de este pensamiento sin recurrir al esquema filosófico dominante de la filosofía moderna europea temprana. Es importante reconocer que el naturalismo no ha existido desde el comienzo de la cultura europea; en realidad es un producto “reciente”, o según Bruno Latour, un producto “incompleto” en el sentido de que “nunca hemos sido modernos” (Latour, 1993). Descola demostró que el analogismo, más que el naturalismo, estaba significativamente presente en Europa durante el Renacimiento, y si este es el caso, el “giro” que tuvo lugar durante la modernidad europea parece haber proporcionado una epistemología completamente diferente con respecto a la relación entre lo humano y lo no humano, la cultura y la naturaleza, el sujeto y el objeto, y el cosmos y la física; una epistemología que podemos analizar retrospectivamente en el trabajo de Galileo, Kepler, Newton y otros. Si el naturalismo ha logrado dominar el pensamiento moderno es porque una imaginación cosmológica tan peculiar como la que contiene es compatible con su desarrollo tecnológico: la naturaleza debe dominarse y puede dominarse de acuerdo con las leyes de la naturaleza.

Interioridad similar Fisicalidad disimilar	Animismo	Totemismo	Interioridad similar Fisicalidad similar
Interioridad disimilar Fisicalidad disimilar	Naturalismo	Analogismo	Interioridad disimilar Fisicalidad disimilar

Tabla 1: *El esquema de las cuatro ontologías de Descola*

El Antropoceno es a la vez la crisis del naturalismo y la crisis de la modernidad. Es en tal crisis cuando la modernidad se cuestiona a sí misma nuevamente (Latour, 2013), esta vez por antropólogos. El giro ontológico en la antropología es un llamamiento a realizar una política de ontologías. A lo que conduce esta política es principalmente a un pluralismo que ha sido puesto en peligro por la naturalización que se extendió por el mundo a través de la colonización. En el centro de tal política está el reconocimiento de una pluralidad de ontologías en las que las naturalezas desempeñen diferentes roles en la vida cotidiana. El reconocimiento es, sin embargo, sólo el primer paso, ya que la política surge en el encuentro entre estas ontologías. ¿Qué tipo de política se verá? Durante la conferencia “*Comment penser l’Anthropocène*”, Descola se refirió al asunto de que Bolivia había incluido los derechos de los no humanos en su constitución (Desco-

la, 2015). Podemos entender esto como una institucionalización de ontologías. Sin embargo, la pregunta que queda por responder es ¿cuál será el destino de estas ontologías y prácticas indígenas cuando se enfrente a la tecnología moderna, que es la manifestación del naturalismo? ¿O cabe la posibilidad de que estas “prácticas” sean capaces de transformar la tecnología moderna para que esta última adquiera una nueva dirección en su desarrollo, un nuevo modo de existencia? Esta es una de las preguntas más cruciales, ya que también incluye la cuestión sobre cómo escapar tanto del colonialismo como del etnocentrismo. Descola utiliza con frecuencia la palabra “práctica” en lugar de técnica o tecnología (Descola, 2013). Podemos entender que él desea evitar un antagonismo entre la técnica y la naturaleza; sin embargo, al hacerlo también esconde la cuestión de la tecnología. Esto no supone reprochar a Descola el haber olvidado la cuestión de la técnica, ya que él es ciertamente consciente de ello cuando escribe:

La “naturaleza” animista y lo “sobrenatural” están así pobladas de colectivos sociales con los cuales los humanos establecen relaciones que se ajustan a las normas que se supone que comparten todos, porque cuando esto sucede, los humanos y los no humanos no se contentan simplemente con intercambiar perspectivas. También, y sobre todo, intercambian signos, lo que a veces conduce a un intercambio de cuerpos o, al menos, de indicaciones de que, en sus interacciones, se entienden entre sí. Esos signos no pueden ser interpretados por ninguna de las partes a menos que estén respaldados por instituciones que los legitimen y los hagan significativos, logrando con ello que los malentendidos en las comunicaciones entre las dos especies se mantengan al mínimo. (Descola 2013, p. 249)

Hay códigos e instituciones; los códigos son técnicos como los “protocolos”. Sin embargo, aquí se esconde otro problema, uno menos estratégico que el ontológico. Habrá que reconocer que la tensión entre ontología y técnica no es claramente manifestado en el pensamiento de Descola. Al hablar de una tensión entre ontología y técnica quiero decir que estas ontologías solo son posibles cuando ya son cómplices de la vida técnica -que van más allá de la invención, la producción y el uso diario-. Como resultado, cualquier transformación de esta última alterará directamente la primera. La llegada de la tecnología moderna a países no europeos durante los siglos pasados ha creado una transformación impensable para los observadores europeos. El concepto de una ‘ontología indígena’ debe ser cuestionado primero, no porque no existiera, sino porque está situada en una nueva época y transformada de tal manera que casi no hay modo de

volver a ella y recomponerla. Esta es precisamente la razón por la que tenemos que concebir un pensamiento cosmotécnico desde el punto de vista de estas ontologías sin caer en un etnocentrismo⁽⁴⁾. La transformación provocada por la tecnología moderna no solo ocurrió en las culturas no europeas en el curso de la colonización, sino también en la cultura europea, con la diferencia significativa de que, para el primer caso, es a través de la importación de aparatos tecnológicos tan avanzados como las tecnologías militares, y para el segundo, principalmente a través de la invención tecnológica.

Lo que es central para el concepto de “naturaleza” y “ontología” de los antropólogos es la cosmología, ya que dicha “naturaleza” se define de acuerdo con diferentes “ecologías de relaciones” en las que observamos diferentes constelaciones de relaciones -por ejemplo, la relación parental entre las mujeres y los vegetales, o la hermandad entre cazadores y animales-. Estas relaciones se pueden encontrar en actividades técnicas tales como la invención y el uso de herramientas. Esa es la razón por la que es necesario concebir una cosmotécnica en lugar de hablar simplemente de una cosmología, ya que puede limitar la discusión a un asunto sobre conocimientos y actitudes teóricas. La modernización globalizada, como sugirió Claude Lévi-Strauss en sus *Tristes Tropiques*, aporta un nuevo significado al estudio de la *antropología*, es decir, la *entropología* -téngase en cuenta que ambas palabras se pronuncian igual en francés (Lévi-Strauss, 1992, p. 414)- (entrópico en el sentido de la “desintegración” de las formas de vida a través de la transformación tecnológica, que homogeneiza silenciosamente las diferentes relaciones cosmológicas en una (cosmología) compatible con la tecnología moderna). Este es el problema de la modernidad vista desde fuera de Europa, y es innegable que la globalización ha tomado tal ritmo que lo que se llama conocimiento indígena está siendo marginado y la situación continuará deteriorán-

4 En La pregunta sobre la tecnología en China: un ensayo en cosmotécnica (Hui, 2016b), utilizo a China como ejemplo para explicar cómo se destruyeron o socavaron los conocimientos tradicionales durante el proceso de modernización. Sin embargo, también sostengo que un “regreso” ya no es una opción real, ya que es imposible en vista de la situación geopolítica y socioeconómica actual. Propongo desarrollar un pensamiento cosmotécnico de la filosofía china para demostrar cómo una línea ancestral de pensamiento tecnológico, extraído del pensamiento chino, puede contribuir a reflexionar sobre el problema y el desarrollo futuro de las tecnologías globales. Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, en su libro *The Ends of the World* (2016), criticaron el hecho de que Latour no haya reconocido las ventajas y los recursos de las “pequeñas poblaciones y de las tecnologías” relativamente débiles “de los indígenas” (p. 95), y me parece que uno puede fácilmente ser presa del etnocentrismo al creer que la solución ya existe en el pensamiento occidental o indígena, y que ha existido en cierto sentido desde el principio. La pregunta principal para nosotros es de qué manera las ontologías indígenas pueden entrar en diálogo con la tecnología y la metafísica occidentales y, de ese modo, transformar la tendencia actual de las tecnologías globales.

dose. Si queremos concebir el futuro de la filosofía de la tecnología, debemos asumir la tarea de pensar más allá de la tradición occidental. Y para abordar esta tarea, no debemos estar satisfechos con cuán útil es la filosofía para el desarrollo tecnológico y cómo la filosofía puede dar cuenta de la ética de una tecnología en particular. Más bien, debemos concebir una filosofía de la tecnología que aborde el dualismo fundamental entre la naturaleza y la tecnología, los seres humanos y los no humanos (animales, plantas, máquinas), modernos y no modernos, y que vaya más allá de ellos frente a una globalización dominada por el mero discurso de la economía o de la economía política.

Podemos identificar un énfasis en el papel de la cosmología en el trabajo de antropólogos y filósofos como Viveiros de Castro, Déborah Danowski (cf. Danowski & de Castro, 2016), y Tim Ingold (2014), entre muchos otros⁵. Me limitaré a abordar una interesante propuesta de Donna Haraway. En su trabajo reciente *"Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene"* (2016), cabe encontrar una estrategia similar, que también aborda indirectamente la cuestión de la tecnología. Aunque no hace referencia a Descola, aborda el problema del Antropoceno de una manera afín a la propuesta de Descola. Si éste ve la política como el momento de encuentro y negociación de diferentes ontologías, en un sentido más o menos latouriano, Haraway no se centra en una presentación esquemática de las ontologías sino en una concepción más generalizada de la política no humana. Haraway caracteriza al Chthuluceno como la siguiente etapa después del Antropoceno y el Capitaloceno. Chthuluceno, según Haraway, es un compuesto de dos raíces griegas -*khthôn* y *kainos*- que significa mirar desde abajo desde la perspectiva de otras formas de seres vivos (Haraway, 2016, p. 2). Como bióloga y científica social, Haraway propone pensar la política como una forma de "crear parentesco", de concebir una *simpoiesis* entre diferentes especies. Este neologismo, "simpoiesis", se relaciona tanto con la simbiosis como con la autopoiesis. Sin embargo, difiere de ellos ya que, en primer lugar, no significa simplemente que es mutuamente beneficioso (Haraway, 2016, p. 61); y, en segundo lugar, enfatiza el hecho de que la relación entre los seres humanos y otros seres es altamente interdependiente, por lo que problematiza el "auto":

La simbiosis crea problemas para la autopoiesis y para la simbiogénesis, siendo un problema aún mayor para la autoorganización de unidades individuales. La simbiogénesis más ubicua parece estar en los procesos dinámicos de organización

5 Los lectores podrán encontrar mucha literatura sobre las políticas de ontologías que no es posible enumerar aquí (cf. Kohn, 2015; Skafish, 2014).

de los seres vivos, mientras que los procesos en bucle, trenzados, extrovertidos, involucrados, y simbólicos pertenecen al mundo terrano (Haraway, 2016, p. 61).

Se trata, pues, de una “biopolítica” por excelencia, ya que Haraway escribe que “las biología, las artes y la política se necesitan mutuamente; con el impulso involutivo, se animan a pensar / hacer de modo simpoiético en pos de mundos más habitables que denomino como Chthuluceno” (Haraway, 2016, p. 98). Probablemente podamos resumir la propuesta de Haraway como una “biología en contra de la tecnocracia”, de modo que cada vez que los humanos desarrollen tecnologías tendrán que evaluar su impacto en otras formas de seres vivos. El enfoque de Haraway es profundamente ético y tiene la ventaja de proporcionar una política y ética ontológicas generalizadas para superar el Antropoceno. El concepto de simpoiesis es un intento de establecer límites al desarrollo tecnocrático, y la posibilidad de simpoiesis se convierte en la condición para proteger a las especies de la destrucción. Al hacerlo, Haraway no aborda directamente la cuestión de la tecnología; más bien, como Descola, abstrae la tecnología como cultura, y por lo tanto evita una confrontación directa con la cuestión de la tecnología. Al abordar, no obstante, el trabajo de Simondon hacemos que la cuestión y la confrontación con la tecnología sean explícitas.

Antagonismo entre cultura y técnica

El trabajo de Gilbert Simondon trata la cuestión de la tecnología moderna con rigor. También influyó notablemente en otros pensadores como Gilles Deleuze y Bernard Stiegler (este último aplica significativamente las investigaciones de Simondon en el ámbito de las tecnologías digitales contemporáneas y el Antropoceno; cf. Stiegler, 2015). Es cierto que en la obra de Simondon uno encuentra una menor reconciliación entre la naturaleza y la tecnología que entre la técnica y la cultura. Como hemos señalado anteriormente, en las primeras páginas de su libro *Sobre el modo de existencia de objetos técnicos* (2012), Simondon ya había diagnosticado el problema de nuestra sociedad: la existencia de un antagonismo de la cultura y la técnica que proviene de la ignorancia y la mala interpretación de esta última. No sería prudente tratar de exponer con exhaustividad el pensamiento tecnológico de Simondon en este breve artículo; es suficiente señalar que este malentendido de las técnicas conduce a la dolorosa dificultad de establecer una coexistencia entre el ser humano y las máquinas. Simplemente cabe

entenderlo de la siguiente manera. Por un lado, las máquinas se vuelven opacas para sus usuarios, y solo los especialistas entienden cómo reparar sus piezas (y, cada vez más frecuentemente no toda la máquina). Esta es una de las fuentes de alienación en los siglos XIX y XX: los trabajadores que están acostumbrados a trabajar con herramientas simples no pueden hacer frente a las nuevas operaciones o entender la realidad técnica. Por otro lado, las máquinas se tratan como objetos meramente funcionales, es decir, como utilidades; son productos de consumo secundarios en referencia a objetos estéticos, y en casos extremos, esclavos, como se expone en la concepción pública de los robots. Es por esta razón que, ya en la segunda página de *Sobre el modo de existencia de objetos técnicos*, Simondon escribe:

Precisamente nos gustaría mostrar que un robot no existe, y que no es una máquina, tanto como una estatua no es un ser vivo, sino un producto de la imaginación, de la fabricación ficticia y del arte de la ilusión. (Simondon 2012, p. 18).

Simondon se refiere aquí a una relación operativa y ética entre el ser humano y la máquina. La cuestión de la coexistencia o del ser-con es de suma importancia a este respecto. Haraway y Descola tienen razón al señalar la necesidad de reconsiderar la cuestión de la coexistencia con la naturaleza. Sin embargo, tal coexistencia solo es posible cuando reflexionamos sobre el papel de los objetos técnicos que no solo tienen su propia existencia, sino que también funcionan como relaciones con otras existencias. La cuestión de la coexistencia, por lo tanto, no concierne simplemente a las relaciones entre lo humano y lo no humano. También debemos introducir la cuestión de los objetos técnicos, o máquinas. Nuestra tarea aquí es señalar un planteamiento que está presente en el trabajo de Gilbert Simondon sobre la naturaleza y la tecnología, sobre cuya base podemos concretar la tarea de una filosofía de la tecnología en la era de la Antropoceno. Es posible considerar el pensamiento de Simondon como una aproximación ecológica que concierne a diferentes modos de reticulación. O dicho de otra manera, si hay una ecología en Simondon, ésta entiende la tecnología en términos de modos de reticulación y el progreso tecnológico como la transformación constante de las formas de reticulación. Este enfoque es evidente cuando pensamos en el surgimiento de diferentes redes de comunicación, analógicas y digitales, en el siglo XX, y ahora con todo tipo de redes sociales. Sin embargo, no todos los modos de reticulación conducen a una reconciliación entre la naturaleza y la técnica; o tal vez cabe sostener que, en el pensamiento de Simondon, todo ello se caracteriza

por ser una *cosmopoiesis*⁶. Para profundizar en esto, debemos observar la historia especulativa de Simondon con respecto a la génesis de la tecnicidad.

Antes de continuar con nuestra exposición en relación con el pensamiento de Simondon, resumamos lo que hemos argumentado anteriormente. Sugiero, en primer lugar, considerar lo técnico a priori dentro del concepto de naturaleza, puesto que nos permite abandonar una imagen pura e inocente de la naturaleza y nos da una “segunda naturaleza”; y, en segundo lugar, es preciso tener en cuenta a priori lo *cósmico* en el desarrollo tecnológico, lo que significa que las técnicas siempre son cosmotécnicas desde el principio. Estas son las dos caras de la misma moneda que llamamos existencia humana y progreso humano. Si podemos reprochar algo a Descola, a Haraway y a otros es por el hecho de que no prestan suficiente atención a la primera. También se ha de reprochar a los tecnócratas por ignorar a esta última, en la medida en que el cosmos se convierte simplemente en una reserva permanente para la explotación o, dicho de otro modo, que la cosmología se convierte en mera astrofísica. Demostraré en este segundo apartado que lo que llamo un a priori *cosmogeográfico* en el pensamiento de Simondon es crucial para la construcción del entorno *tecnogeográfico*.

El Priori Cosmo-Geográfico y la Co-Naturalidad

En primer lugar, debemos abordar la pregunta: ¿qué es la naturaleza para Simondon? En *L'individuación à la lumière des notions de forme et d'information* (Simondon, 2005), la naturaleza es considerada como lo pre-individual, algo así como el *apeiron* de Anaximandro, un potencial inagotable (Simondon 2005, p. 358). Lo pre-individual es lo que permite una mayor individuación. Sin embargo, no significa que la naturaleza sea un depósito de energía, sino que es lo que siempre es anterior al ser ya individualizado y lo que da lugar a una segunda individuación cuando se cumplen las condiciones. Para Simondon, la historia de la tecnología puede verse como un progreso constante de los modos de reticulación de las fuerzas espirituales. El comienzo de la historia de la tecnología comenzó con lo que él llama “la fase mágica” (2005, pp. 227-28). La reticulación de la fase má-

6 En *Sobre la existencia de objetos digitales* (Hui, 2016a) reproché a Simondon por el hecho de limitar demasiado su noción de reticulación a las restricciones geográficas, y argumenté que su teoría de la reticulación, por lo tanto, no puede proporcionar un orden de magnitud apropiado para comprender los objetos digitales. Sin embargo, en lo que respecta a las crisis ecológicas y ambientales, su énfasis en la compatibilidad entre el entorno geográfico y el entorno técnico sigue siendo significativo.

gica se caracteriza por lo que él llama claves (*points clés*): por ejemplo, un árbol gigante, una roca enorme, un pico alto o un río. Estos puntos geográficos son los puntos clave que mantienen la reticulación de fuerzas; o más precisamente, no es que estos puntos clave sean el origen de las fuerzas, sino que estas fuerzas están reguladas de acuerdo con los puntos clave. En la fase mágica, Simondon plantea la existencia de una forma de unidad donde no hay distinción entre sujeto y objeto; el terreno y la figura se apoyan entre sí, lo que significa que el terreno da forma y las figuras limitan el terreno, como vemos en los ejemplos típicos de la psicología de la Gestalt.

El universo mágico ya está estructurado, pero de acuerdo con un modo anterior a la separación de objeto y sujeto; este primitivo mundo de estructuración es el que distingue figura y fondo, indicando los puntos clave en el universo...de hecho, se instituye, con anterioridad a la escisión de unidades, una reticulación del espacio y el tiempo que enfatiza los lugares y momentos privilegiados, como si todo el poder de la acción humana y toda la capacidad del mundo para influir en los humanos se concentrase en este lugar y momento (Simondon 2012, pp. 227-28).

La desaparición o la eliminación gradual [*déphasage*] de la fase mágica se produce a partir del desarrollo de las técnicas y de la religión. Las vasijas del rito -que son objetos técnicos- se convierten en los puntos clave de otro modo de reticulación (Simondon 2012, p. 227). Este es el punto de partida desde el cual podemos tematizar el concepto de *cosmotécnica*. Esta etapa marcó un pensamiento estético que fue capaz de crear una convergencia tras de la bifurcación de la religión y la técnica, pero que posteriormente se descubrió que era insuficiente. En la Parte III de *Sobre el modo de existencia de objetos técnicos* de Simondon, existe una tensión intrigante y algo problemática entre lo que Simondon denomina pensamiento estético y pensamiento filosófico (cf. Duhem, 2009). El pensamiento estético no fue capaz de hacer frente a la bifurcación constante, porque el pensamiento estético es todavía situacional, lo que significa que su papel se circunscribe a servir como "el paradigma para orientar y apoyar el esfuerzo del pensamiento filosófico" (Simondon 2012, p. 276), lo que implica que el pensamiento filosófico tendrá que intervenir para lograr un mayor orden de convergencia. Al igual que en Heidegger, en Simondon encontramos otra versión sobre la ruptura de la relación entre la técnica y la naturaleza durante la modernidad europea. Simondon concuerda con la crítica de Jean-Jacques Rousseau sobre los enciclopedistas Denis Diderot y Jean le Rond D'Alembert por su tendencia a separar la técnica de la

naturaleza -o, en palabras de Simondon, de “los elementos” en el sentido de los presocráticos (por ejemplo, el agua de Tales, el fuego de Heráclito y el *apeiron* de Anaximandro (Simondon 2016, p. 380)). El desprendimiento de las técnicas respecto a la naturaleza continuó durante la modernidad europea, y tal como sostiene Simondon, la ruptura se amplificó a finales del siglo XVIII en la medida en que se reprimieron las técnicas antiguas, se perdió la relación con el mundo natural y los objetos técnicos se convirtieron en objetos “artificiales” -artificiales en el sentido de que no tienen nada que ver con la naturaleza- (Simondon 2012, p. 126). Este período corresponde a “una noción dramática y apasionada de progreso, que se convierte en una violación de la naturaleza, en la conquista del mundo y en el emblema de las energías” (Simondon 2012, p. 17).

Es este hecho lo que lleva a Simondon a mediar en la cuestión de la convergencia y la posible reconciliación entre la naturaleza y la tecnología como una tarea del pensamiento filosófico en lugar del pensamiento estético. Sin embargo, no sería correcto afirmar que Simondon se opone al pensamiento estético y al pensamiento filosófico. La crítica de Simondon consiste en que, al glorificar el valor estético de los objetos (lo que él llama “objetos estéticos” (Simondon 2012, p. 10)), uno tiende a reducir el papel de los objetos técnicos como mera utilidad y, por lo tanto, ignora el significado de su realidad técnica; con todo, siempre será necesario un pensamiento estético, ya que complementa el pensamiento filosófico. Dado que la técnica es fundamentalmente una cuestión de modos de reticulación, siempre existe la posibilidad de reconstituir diferentes puntos clave. De esta forma, esta imaginación filosófico-antropológica de unidades, que caracteriza el comienzo de la génesis de la tecnicidad, exige una búsqueda de la convergencia que reúna a las diferentes profesiones y diferentes especialidades en la historia humana. A este respecto, Simondon invoca a Martin Heidegger en su *Du mode d'existence des objets techniques*:

En la tecnicidad integrada en el mundo natural y en el mundo humano, estas formas de respeto y falta de respeto manifiestan la inherencia de valores que exceden la utilidad; el pensamiento que reconoce la naturaleza de la realidad técnica es aquello que, según la expresión de Heidegger, al ir más allá de los objetos separados, los utensilios, descubre la esencia y la capacidad de la organización técnica, más allá de los objetos separados y las profesiones especializadas (Simondon 2012, p. 303).

No se indica claramente dónde fue encontrada la referencia a Heidegger. Sin

embargo, probablemente podemos identificar una alusión al ensayo de Heidegger, *The Thing* (1971), en el que propone la idea de cuaternidad [*das Geviert*], a saber, el cielo, la tierra, los mortales y Dios, para caracterizar tal convergencia en la Cosa⁷. En tal sentido, considero significativo reformular la génesis de la tecnología de Simondon como un pensamiento *cosmotécnico*, e iría más allá incluso que Simondon al añadir que en esta búsqueda de convergencia también debería mediar lo moderno y lo tradicional, lo que en el proceso de modernización se convirtió en algo extraño entre sí -este fue el caso en Europa, y ha sido mucho más grave en China, Japón y otros países no europeos en los últimos dos siglos-. Esta es también la razón por la que debemos estudiar las reticulaciones de fuerzas de acuerdo con sus propias historias filosóficas y políticas para abordar el problema del Antropoceno. Sin embargo, sería una ilusión substancializar las cosmologías antiguas en contra de la tecnología, y el reto aquí consiste en renovar un pensamiento cosmotécnico para buscar una continuidad entre lo moderno y lo tradicional mediante la apropiación de tecnologías.

En lugar de ver el desarrollo tecnológico como una violación de la naturaleza, Simondon tiende a descubrir una crisis en cierto desarrollo de la tecnología, que tiene tanto una dimensión estética como una dimensión productiva. Sin embargo, debemos señalar que en el pensamiento de Simondon, la reticulación siempre se da como una forma de a priori cosmo-geográfica, y es el punto de partida que cabe describir como un medio tecno-geográfico de conjuntos técnicos, como las redes de ferrocarril y determinados espacios de entretenimiento. Al referirse a la mentalidad técnica de la industrialización, Simondon propone que:

No se trata aquí de la violación de la naturaleza o de la victoria del ser humano sobre los elementos, porque en realidad son las propias estructuras naturales las que sirven como punto de unión para la red que se está desarrollando: los puntos de relevo de los "cables" hertzianos, por ejemplo, se unen con los emplazamientos más altos de sacralidad ancestral existentes sobre los valles y los mares (Simondon 2009b, p. 22).

Simondon analiza la relación tecnología-naturaleza dando un rodeo en torno al antagonismo entre cultura y técnica. La tecnología no es violar la naturaleza, como se afirma a menudo; tal percepción surge de un malentendido e ignoran-

7 La cosa para Heidegger se opone al objeto en el sentido de *Gegenstand* -oponerse; cosa, o en alemán *Ding*, proviene del verbo *dinc*, que significa reunir, reunir-; en la política del objeto, hay un dualismo entre sujeto y objeto, mientras que en la política de la cosa, se trata de pertenecer juntos; una cosa, por lo tanto, tiene la función de reunir los cuatro aspectos (cf. Hui 2016a, pp. 161-64).

cia en relación con la tecnología. El objetivo del pensamiento de Simondon es proponer un programa a través del cual la cultura pueda reintegrar la tecnología al volver a conectar la naturaleza con la técnica. Al hacerlo, se puede resolver el antagonismo entre tecnología y naturaleza. La pregunta que debe estudiarse de manera más sistemática es ¿de qué manera el pensamiento y el deseo son aplicables a las tecnologías modernas? Esta pregunta merece un análisis mucho más profundo. Solo daremos aquí una idea del tipo de posibilidad que Simondon propuso en diferentes contextos. Este apriori *cosmo-geográfico* de la reticulación, cuando se adopta en el curso del desarrollo tecnológico, expresa una *poiesis* de la unión de lo humano y la naturaleza. El siguiente ejemplo que dio Simondon durante una entrevista filmada con el periodista Jean Le Moyn ilustra adecuadamente cómo lo cosmo-geográfico podría ser compatible con el tecno-geográfico⁽⁸⁾.

Mira esta antena de televisión tal como es...Es rígida pero está orientada; vemos que mira a la distancia y que puede recibir [señales] de un emisor lejano. Para mí, parece ser más que un símbolo. Parece representar un gesto significativo, un poder de intencionalidad casi mágico, una forma contemporánea de magia. En este encuentro entre el lugar más alto y el punto nodal, que es el punto de transmisión de las hiperfrecuencias, hay una especie de "co-naturalidad" entre la red humana y la geografía natural de la región. Tiene una dimensión poética, así como una dimensión que tiene que ver con la significación y el encuentro entre las significaciones (Simondon 2009a, p. 111).

En esta cita podemos ver la unidad entre el medio geográfico y el medio técnico, en el que la cosmopoiesis se presenta como "co-naturalidad". La pregunta es, en primer lugar, ¿de dónde proviene este apriori *cosmo-geográfico*? No es puramente universal, ya que varía de una cultura a otra y condiciona diferentes formas de vida; sin embargo, a pesar de no ser universal es trascendental y posee una dimensión empírica; por lo tanto, está sujeta a la renovación. En segundo lugar, ¿cuál es el sentido del término "poiesis" tal y como es experimentada en diferentes culturas? El sentido de la experiencia poética de los griegos no es necesariamente la misma que la de los chinos. Simondon no era antropólogo, aunque era un gran conocedor de la cultura griega y romana. Él propuso una teoría general de la génesis de la tecnicidad que puede complementarse con los debates actuales en antropología sobre el papel de la naturaleza y la cosmología. Y las cosmologías, cuando se manifiestan como cosmotécnicas, nos permitirán ir más allá de

8 El video se puede recuperar de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=VLkjl8U5PoQ>

los límites del sistema técnico que está en curso de realizarse, así como ver cómo el pensamiento cosmológico puede intervenir en la imaginación del desarrollo tecnológico.

Más allá de la naturaleza y la tecnología

La pregunta que se plantea de inmediato es la siguiente: ¿Es la estética, entonces, la solución al problema que hemos discutido anteriormente? Esta es la pregunta que nos lleva a la relación entre el apriori *cosmo-geográfico* y la construcción del entorno tecno-geográfico, y al papel del pensamiento cosmotécnico. Para investigar esto, tendremos que ver otro ejemplo que dio Simondon, en relación con la conexión entre el entorno técnico y el medio natural, asociado a la turbina Guimbal (Simondon 2012, pp. 66–67). Con este ejemplo, también queremos impulsar esta línea de pensamiento más allá de lo que hizo Simondon. Las turbinas anteriores a la turbina Guimbal sufrieron el problema del sobrecalentamiento: la turbina producía tanto calor que se destruía. La invención de Guimbal consistió en un paso muy importante hacia la integración del “mundo natural” en el funcionamiento de la turbina. El “mundo natural” está, por ejemplo, en un río. La turbina se encuentra bien envuelta y aislada con aceite y colocada en el río. La corriente del río impulsará la turbina para moverse; al mismo tiempo, también se lleva el calor producido por la turbina. Teóricamente, cuanto más rápido discorra el agua, mayor será la cantidad de calor producido. Como el agua es rápida, el calor se disipará rápidamente. En este caso, el río se convierte en parte de la operación, aunque no es realmente un componente en el interior de la turbina; más bien es lo que Simondon llama un medio asociado (*milieu associé*) (Simondon 2012, p. 70). Un medio asociado se define por una causalidad recurrente entre la salida y la entrada, de una manera que, en el campo de la cibernética, cabe entender como “retroalimentación”⁽⁹⁾. Sin embargo, Simondon también va más allá del mecanismo de “retroalimentación” de la cibernética y considera la formación del entorno asociado dentro de un proceso técnico general de *concretización*. El medio asociado es en este caso también un medio tecno-geográfico. La máquina exige un medio asociado, que forma parte de un mecanismo que permite a la máquina reanudar su estado de trabajo normal ante las perturbaciones externas

9 En la colección póstuma de artículos de Simondon, *Sur la philosophie* (Simondon 2016, p. 51) encontramos varias traducciones para el término “retroalimentación”, por ejemplo, “résonance interne”, “contre-réaction”, “réurrence de causalité” y “causalité circulaire”.

e internas.

Podemos querer considerar que aquí el a priori *cosmo-geográfico* no es meramente estético, no es un fondo, sino que también es operativo. Tiene su *significado*, no simplemente como un objeto estético, sino también como un esquema interior del objeto técnico, y no simplemente como la función exterior del objeto. Sin embargo, podemos problematizar este ejemplo dado por Simondon: en el caso de la turbina y la integración del mundo natural como parte de su operación, ¿qué hay de esos otros seres vivos, por ejemplo, los peces que nadan en el río? Esta es una pregunta que Simondon (2012) no abordó en su *Sobre el modo de existencia de objetos técnicos*, y también está fuera del alcance del antagonismo que Simondon establece al comienzo de su trabajo: cultura frente a técnica. Como tal, puede servir como un ejemplo negativo en la obra de Haraway (2016) *Staying with the Trouble*. Es por esta razón que es importante complementar el análisis de Simondon con los debates actuales en antropología, para concebir una *cosmotécnica* que enfrente la actual explotación tecnológica global.

La noción de a priori *cosmo-geográfico* es fundamental para varias cosmotécnicas, y la organización de tal a priori varía de una cultura a otra. Las diferentes "cosmotécnicas" pueden analizarse más detalladamente según sus especificidades culturales y entenderse en términos de epistemologías diferentes o alternativas, así como epistemes en el sentido propuesto por Michel Foucault (1970), es decir, como relaciones entre diferentes dominios científicos que definen el régimen de la verdad. Mencionamos al principio de este artículo que el Antropoceno se refiere a menudo como un sistema cibernético gigantesco o desde la perspectiva de los biólogos, un sistema complejo, que se ilustra de modo brillante en la portada del *Catálogo de la Tierra Entera* de Stewart Brand (1968), donde se observa la tierra azul desde el exterior. Desde ese punto de vista, la tierra estudiada como un sistema cibernético completo responde a una epistemología específica, expresada por el final del cosmos⁽¹⁰⁾ y el comienzo de la ecología, tal como lo propone Marshall McLuhan, es decir, la realización del cosmos como un objeto tecnocientífico gigantesco.

El Sputnik creó un nuevo entorno para el planeta. Por primera vez, el mundo natural estaba completamente encerrado en un contenedor hecho por el hombre. En el momento en que la Tierra entró en este nuevo artefacto, la Naturaleza terminó y nació la Ecología. El pensamiento "ecológico" se hizo inevitable tan pronto como el

10 Historiadores como Rémi Brague (2006) y Alexandre Koyré (1957) en sus trabajos sobre la cosmología occidental han concluido la muerte del cosmos en la modernidad europea.

planeta ascendió al estado de una obra de arte (McLuhan 1974, p. 49).

De igual modo, la globalización tecnológica solo exporta tecnologías homogéneas integradas en una epistemología muy estrecha y predefinida, y otras culturas se ven obligadas a adaptarse a esta tecnología o, de otro modo, a replicarla. Cabe denominar a este proceso modernización. El proceso de modernización impulsado por la competencia económica y militar nos ha impedido ver la multiplicidad de cosmotécnicas o, más bien, nos ha compelido a identificar toda la cosmotécnica como parte de un proceso tecnológico universal. Es necesario abordar la cuestión del Antropoceno interior y exterior al sistema técnico al que nos enfrentamos, para mejorarlo desde dentro y para apropiarnos de nuevas epistemes.

La introducción del concepto de cosmotécnica responde al intento de explorar el límite del concepto actual de tecnología y reafirmar la relación entre cosmología, moralidad y tecnología que ha desaparecido con el sistema tecnológico asociado al Antropoceno. Tal vez la noción de cosmotécnica permita aproximarse a la tecnología moderna de dos maneras esquemáticas. Aquí sólo puedo proporcionar algunos pensamientos preliminares. En primer lugar desde la interioridad, deberíamos cuestionar la epistemología de las aplicaciones tecnocientíficas para repensarlas críticamente y desarrollar alternativas. Este aspecto parece evidente cuando examinamos sistemas de conocimiento establecidos, como la medicina, que se han mantenido separados en el proceso de modernización, o uno está subordinado al otro; por ejemplo, la medicina china solo puede aprobarse cuando se demuestra que los ingredientes contienen los tipos de sustancias químicas legitimadas en la medicina occidental. Sin embargo, la cuestión de la epistemología no está meramente dentro del dominio de la ciencia, sino que este tipo de epistemologías son puestas en práctica y universalizadas por el capital, lo que, en consecuencia, conducen a una racionalización ingenua. Las tecnologías industriales capitalistas son eficientes porque son en su mayoría homogéneas y regidas estrictamente por el cálculo. Son homogéneas porque evitan las epistemologías y prácticas heterogéneas. Estas tecnologías industriales tienen la tendencia a universalizarse, es decir, que pueden ir más allá de las fronteras culturales nacionales, un proceso conocido como globalización. Sin embargo, es necesario reflexionar críticamente estos modelos industriales y proponer alternativas⁽¹¹⁾. Un ejemplo concreto que me gustaría brindar es un

11 Podemos referirnos a las propuestas y prácticas de Bernard Stiegler (2016), así como a Geert Lovink (2013).

proyecto que lideré con el informático Harry Halpin para desarrollar un modelo alternativo a plataformas como Facebook. Al rastrear la historia de la red social hasta el psicólogo social Jacob Moreno y su invención de la sociometría, demostramos que dicha red social se basa en un concepto individualista, a saber, los átomos sociales, con lo que cada individuo es un átomo social y la sociedad es un agregación de átomos sociales (Hui y Halpin 2013; cf. Hui 2015). Propusimos desarrollar otro modelo basado en grupos en lugar de individuos, en la colaboración frente a actividades individuales. Ciertamente, los ejemplos no se limitan a las redes sociales (por ejemplo, en este caso, el concepto de relaciones sociales, individuos, grupos, colectivos). En cualquier caso, nadie debe sentirse desamparado frente a la totalidad de la tecnología moderna, sino que se debe buscar la posibilidad de reapropiarla, como el famoso comentario de Gilles Deleuze “no hay necesidad de temer o esperanzarse, sino solo para buscar nuevas armas” (Deleuze 1992, p. 5).

En segundo lugar, desde la exterioridad, debemos concebir el cosmos como una exterioridad del sistema tecnológico, en lugar de la visión antropocéntrica que relaciona las actividades humanas con el centro de la universidad, para tener en cuenta el límite de dicho sistema, más allá del cual acontece lo desconocido y lo misterioso⁽¹²⁾. Sin embargo, esto no significa de ninguna manera mistificar el cosmos nuevamente, o una propuesta para volver a la cosmología premoderna, sino más bien desarrollar nuevas sensibilidades epocales que nos permitan reapropiarnos de la tecnología moderna, no solo para reutilizarla (tal y como lo que hemos mencionado arriba), sino también para inventar la cosmotécnica de nuestra época. Pongo los términos sensibilidad y la cosmotécnica en plural para enfatizar que no es solo una sensibilidad o una cosmotécnica, sino una reapertura de la cuestión de la tecnología a través de la afirmación de culturas no modernas. Para permitir que esto ocurra, cada cultura tendrá que recuperar y formular su propia historia de la cosmotécnica y solo a través de un estudio histórico de este tipo es posible revelar una nueva cosmotécnica. El Antropoceno presenta la necesidad de volver a concebir la relación entre los seres humanos y la Tierra / cosmos, aspecto que se refleja en las controversias entre antropólogos, el pluralismo ontológico de Descola, el multinaturalismo de Viveiros de Castro y la teoría de Gaia de Latour (2015). Sin embargo, esta nueva relación no puede evitar la cuestión de la tecnología, ya que la naturaleza no es un puerto seguro y esta es la tarea que creo que la filosofía de la tecnología necesita abrir, -es decir, redes-

12 Me refiero aquí a Martin Heidegger con respecto a la anticipación de lo Desconocido como tarea de los poetas, en oposición a la fuerza tecnológica que lo encierra (cf. Hui, 2017).

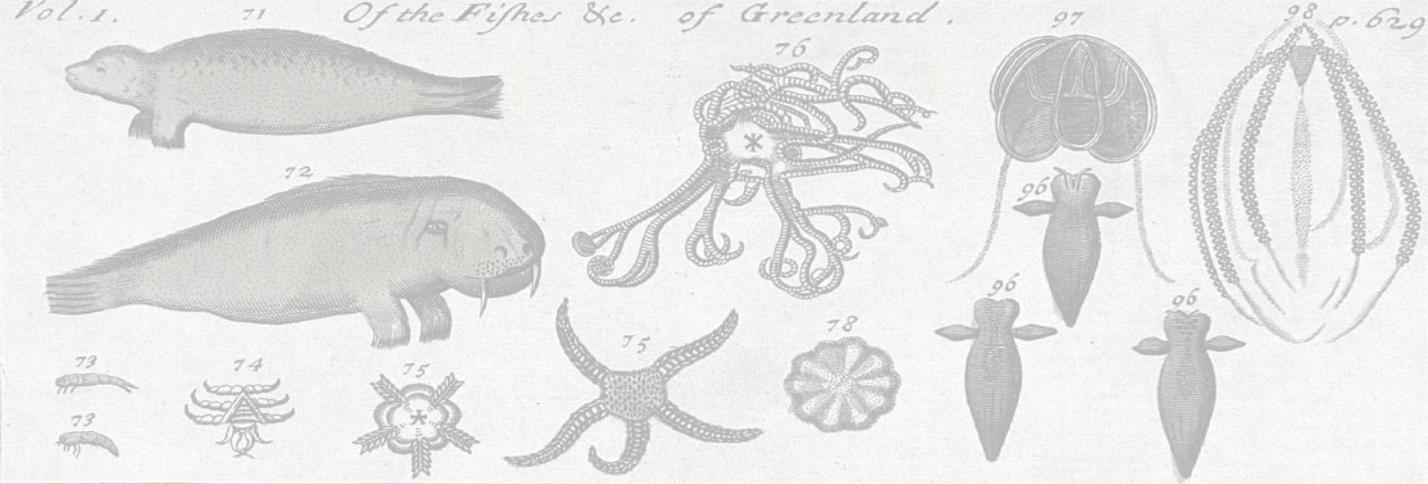
cubrir múltiples cosmotécnicas más allá del discurso actual de la tecnología, limitada a la *techne* griega y a la tecnología moderna que surge de la modernidad occidental-. De esta forma, podría desarrollarse un marco teórico que posibilite una apropiación de tecnologías modernas, en tanto que *Ereignis*, en el Antropoceno y una superación de las oposiciones entre cultura y naturaleza, y cultura y técnica.

Bibliografía

- Brague, R. (2006). *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brand, S. (1968). Whole Earth Catalog Fall 1968. <http://www.wholeearth.com/index.php>.
- Crutzen, P. J. (2006). 'The Anthropocene'. In Eckart Ehlers & Thomas Krafft (Eds.), *Earth System Science in the Anthropocene*, (pp. 13-18). Berlin: Springer.
- Danowski, D. & Viveiros de Castro, E. (2016). *The Ends of the World*. London: Polity.
- Deleuze, G. (1992). 'Postscript on the Societies of Control'. *October*, 59, pp. 3-7.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Descola, P. (2014). *La Composition des Mondes-Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Paris: Flammarion.
- Descola, P. (2015). 'Humain, trop humain'. https://www.youtube.com/watch?v=_EKlazzkW-Is.
- Duhem, L. (2009). 'La tache aveugle et le point neuter (Sur le double « faux départ » de l'esthétique de Simondon)'. In Jean-Hugues Barthélémy (Ed.), *Cahiers Simondon*, Numéro 1, (pp. 115-35). Paris: L'Harmattan.
- Foucault, M. (1970). *The Order of Things*. New York: Pantheon Books
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, NC: Duke University Press.
- Heidegger, M. (1950) (1971). 'The Thing'. In Albert Hofstadter (Transl.), *Poetry, Language, Thought*, (pp. 163-80). New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper and Row.
- Hui, Yuk. (2015). 'Modulation after Control'. *New Formations*, 84-85: 74-91. <https://doi.org/10.3898/NewF:84/85.04.2015>.
- Hui, Yuk. (2016a). *On the Existence of Digital Objects*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hui, Yuk. (2016b). *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cos-*

- motechnics*. Falmouth: Urbanomic.
- Hui, Yuk. (2017). 'Rhythm and Technics: On Heidegger's Commentary on Rimbaud'. *Research in Phenomenology*, 47: 60–84.
- Hui, Yuk, and Harry Halpin. (2013). 'Collective Individuation: The Future of the Social Web'. In *Unlike Us Reader*, ed. Geert Lovink, 103–16. Amsterdam: Institute of Network Cultures.
- Ingold, T. (2014). 'A Circumpolar Night's Dream'. In Clammer, J., Poirier, S. & Schwimm, E. (Eds.), *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, (pp. 25–57). Toronto: University of Toronto Press.
- Kohn, E. (2015). 'Anthropology of Ontologies'. *Annual Review of Anthropology*, 44: 311–27. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>
- Koyré, Alexandre. (1957). *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2015). *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Tristes Tropiques*. New York: Penguin Books.
- Lovink, G. (Ed.) (2013). *Unlike Us Reader*. Amsterdam: Institute of Network Cultures.
- Lyotard, Jean-François & Brügger, N. (1993). 'Examen oral—Entretien avec Jean-François Lyotard'. In Brügger, N., Frandsen, F. & Pirotte, D. Lyotard. *Les déplacements philosophiques*, (pp. 137–53). Brussels: De boeck-Wesmael.
- Mauss, M. (2013). *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.
- McLuhan, M. (1974). 'At the Noment of Sputnik the Planet Became a Global Theatre in Which There Are No Spectators but Only Actors'. *Journal of Communication*, 24(1): 48–58. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1974.tb00354.x>
- Northcott, M. (2015). 'Eschatology in the Anthropocene: From the Chronos of Deep Time to the Kairos of the Age of Humans'. In Hamilton, C., Bonneuil, C. & Gemenne, F. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, (pp. 100–12). London: Routledge.
- Pickering, A. (2017). 'The Ontological Turn: Taking Different Worlds Seriously'. *Social Analysis*, 61(2): 134–50. <https://doi.org/10.3167/sa.2017.610209>
- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Million.

- Simondon, G. (2009^a). 'Entretien sur la méchanologie'. *Revue de synthèse*, 130(1): 103-32.
- Simondon, G. (2009b). 'Technical Mentality'. *Parrhesia*, 7: 17–27.
- Simondon, G. (2012). *Du Mode d'Existence des Objets Techniques*. Paris: Aubier.
- Simondon, G. (2014). *Sur la Technique*. Paris: PUF.
- Simondon, G. (2016). *Sur la Philosophie*. Paris: PUF.
- Skafish, P. (2014). 'Anthropological Metaphysics / Philosophical Resistance'. Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology website, January 13. <https://culanth.org/fieldsights/464-anthropological-metaphysics-philosophicalresistance>.
- Stiegler, B. (2015). 'Sortir de l'anthropocène'. *Multitudes*, 3(60): 137-46. <https://doi.org/10.3917/mult.060.0137>
- Stiegler, B. (2016). *Dans la Disruption*. Paris: Les liens qui libèrent.
- Stiegler, B. & Elie D. (2004). *Philosopher par accident*. Paris: Galilée.
- Viveiros de Castro, E. (2014). *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: Univocal Publishing.



The Whale Bone whence taken.

¿QUÉ ES UN ANIMAL?

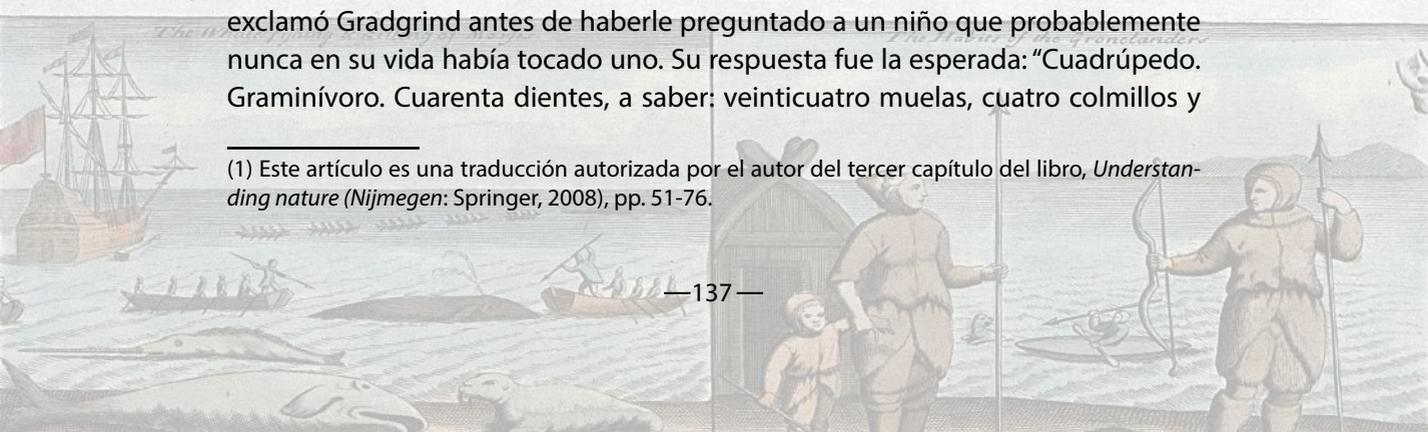
UNA EPISTEMOLOGÍA COMPARADA DE LOS ANIMALES¹

Hub Zwart

El animal racional: sobre la veracidad de la literatura y la ciencia

“Lo que quiero son hechos reales... No enseñes a estos niños y niñas nada que no se base sino en hechos reales, pues en la vida sólo hay una cosa necesaria: los hechos. No siembres otra cosa y arranca de raíz todo lo demás. El espíritu de los animales racionales solamente puede educarse ateniéndose a los hechos”. Estas fueron las palabras del terrible profesor Gradgrind en la novela de Charles Dickens, *Tiempos difíciles* (1854/1974), luego de que le informaran que el padre de Sissy era un domador de caballos y poco antes de haberle pedido a la niña que definiera uno. Aunque Sissy estaba íntimamente familiarizada con los caballos, ya que compartía con ellos a diario, quedó sorprendida con la pregunta y sin saber qué responder. “¡La niña número veinte es incapaz de definir un caballo! ¡La niña número veinte no posee ningún hecho relativo al más común de los animales!”, exclamó Gradgrind antes de haberle preguntado a un niño que probablemente nunca en su vida había tocado uno. Su respuesta fue la esperada: “Cuadrúpedo. Graminívoro. Cuarenta dientes, a saber: veinticuatro muelas, cuatro colmillos y

(1) Este artículo es una traducción autorizada por el autor del tercer capítulo del libro, *Understanding nature* (Nijmegen: Springer, 2008), pp. 51-76.



doce incisivos. Muda de pelo en primavera..." (1974, p. 5).

No hace falta decir que la "niña número veinte", debido a su silencio, es la heroína de Dickens. Sabe demasiado sobre caballos -sobre su *ser-en-el-mundo*- como para reducir su conocimiento a una mera definición factual. Es decir, se niega a ser un "animal racional" al estilo de Gradgrind, que define el mundo en términos estrictamente objetivos y factuales. Ella reconoce que este lenguaje no le permite expresar con claridad lo que realmente es un caballo. Este lenguaje restringido y empobrecido de los hechos, en lugar de develar el modo de ser de los animales, lo encubre por medio de los cálculos y las definiciones. Por eso, en vez de abrirnos a la posibilidad de comprenderlos, este lenguaje nos obliga a distanciarnos de ellos.

La naturaleza *cómica* de esta escena reside en el hecho de que Gradgrind exige que un cierto tipo de discurso (el lenguaje objetivo y científico de los hechos y las definiciones) sea automáticamente aplicado a cualquier objeto (cf. Bergson, 1940/1969). Sin embargo, son los seres humanos, y no los caballos, los que usualmente terminan empobrecidos por este absurdo procedimiento. De hecho, en la novela de Dickens, a la definición de caballo le precede la definición de hombre como "animal racional". Si queremos estar en la capacidad de percibir el mundo fácticamente, es en esto en lo que debemos convertirnos (privándonos a nosotros mismos de otras posibilidades de interacción y coexistencia). Según Dickens, mientras sigamos definiendo a los animales en términos estrictamente "objetivos", seguiremos privándonos de la posibilidad de una relación más íntima y genuina con ellos. La definición que ofrece Gradgrind de un caballo es tan cómica como la famosa definición del hombre como "bípedo implume" atribuida a Platón y parodiada por Diógenes el Cínico cuando, en una de sus lecciones, desplumó un gallo diciendo: "Aquí está el hombre de Platón". Como consecuencia de esta broma se agregó, a la definición de hombre: "... y de uñas planas" (Diogenes Laertius, 1925/1979, 6:40).

La razón por la cual hago referencia a este pasaje de *Tiempos difíciles* es porque remite a una cuestión fundamental desde el punto de vista de la epistemología comparada, a saber, que la supuesta auto-evidencia del conocimiento científico del mundo (objetivo y factual), defendida por Gradgrind, puede reducir nuestra capacidad de comprender aquello que es, en realidad, un animal. Cuando depositamos nuestra confianza en estos discursos, terminamos distanciándonos de la posibilidad misma de desarrollar una relación más profunda con los animales, una comprensión más íntima con su modo de ser. Se trata, pues, de una conexión muy fuerte entre conocimiento e interacción; entre la pregunta por aquello que

es un animal (el modo de *ser-en-el-mundo* del animal) y la pregunta por cómo podemos acercarnos a ellos y cómo debemos tratarlos (la cuestión de la *ética animal*). Aparentemente, la ciencia ha oscurecido nuestra proximidad con los animales, así como la diferencia fundamental entre su modo de *ser-en-el-mundo* y el nuestro. En otras palabras, ha distorsionado nuestra comprensión de la *animalidad* de los animales.

Este parece ser un verdadero problema filosófico. Sin embargo, cuando se trata de redescubrir y sacar a la luz la animalidad de los animales, la filosofía no parece tener mucho que ofrecernos. Hasta hace poco tiempo la cuestión sobre la condición animal empezó a ocupar un lugar prominente en su agenda. Podríamos decir con seguridad que, durante dos milenios y medio de reflexiones filosóficas en Occidente, los filósofos han evitado el tema con una extraordinaria obstinación. Ha sido notablemente escaso el interés filosófico por los animales, lo que resulta sorprendente teniendo en cuenta que nosotros también lo somos. Durante siglos, los filósofos estuvieron principalmente interesados en animales *racionales*, pero justamente por el hecho de que eran racionales y no porque fueran animales. Históricamente, los filósofos han estado tan obsesionados con la condición humana que, al hablar o escribir sobre (otros) animales, lo hacen con el propósito de describir al ser humano para *distanciarlo* de ellos². La condición animal fue escasamente considerada como un tema digno de reflexión. El reino animal se utilizó, básicamente, como telón de fondo para enfatizar la singularidad del *animal racional*: los otros animales solo tenían un valor “instrumental” por lo que su animalidad no era un asunto legítimamente filosófico. La humanidad de los seres humanos era considerada como algo que se “poseía” más allá y por encima de la mera existencia biológica, animal. Las especies no humanas estaban, casi por definición, por fuera del ámbito de la epistemología. Aunque los filósofos construyeron no pocas afirmaciones sobre los animales (al considerarlos, por ejemplo, como *máquinas*), la mayoría de estas surgieron a partir de investigaciones científicas o de reflexiones filosóficas sobre el ser *humano* (al considerarlo, por ejemplo, como un sujeto racional que ocupa, y ha sido encargado de gestionar, un cuerpo “animal”). Casi nunca la animalidad, o la condición animal, se ha abordado de manera directa.

¿Será posible corregir este defecto, es decir, construir una genuina filosofía de lo animal? Si queremos saber algo sobre los animales *como tal*, el filósofo no es la

(2) Incluso el término “animal” está afectado por el antropocentrismo filosófico. Cuando los animales son mencionados en los textos filosóficos, el término usualmente tiende a hacer referencia a animales más o menos similares a nosotros mismos, principalmente mamíferos.

persona más apropiada para decirnos algo al respecto. Un animal es, de acuerdo con Kant, un “trozo de naturaleza”, por eso se espera de los filósofos que reflexionen críticamente sobre las *disciplinas* que se ocupan de los animales (como la zoología y la fisiología) y no sobre la existencia de los animales como tal. No es apropiado que la filosofía hable directamente sobre la naturaleza o los animales. La filosofía se ha convertido en una reflexión crítica sobre los puntos de vista y las experiencias de otros géneros discursivos, principalmente en la ciencia y la literatura. Sin embargo, en estos grandes discursos la condición animal no ha sido del todo descuidada. De hecho, durante muchos siglos, científicos y novelistas escribieron prolíficamente sobre animales, a menudo de forma bastante detallada. Si queremos abordar las cuestiones epistemológicas y ontológicas de la animalidad, los textos científicos y literarios constituyen, sin duda alguna, el punto de partida más adecuado. Una epistemología comparada debe acudir a estos autores para recoger los contenidos y las argumentaciones que ellos, intencionadamente o no, realizaron. Es necesario, entonces, abordar críticamente estas fuentes. Hasta qué punto nos permiten ellas determinar lo que es un animal y en qué medida nos pueden ayudar a comprender el mundo y la existencia de los animales. Y, finalmente, cómo pueden ayudarnos a que los animales lleguen ser verdaderamente discernibles.

Históricamente los seres humanos han estudiado y descrito a los animales de múltiples maneras. Como resultado de este proceso surgieron una gran variedad de géneros científicos y literarios. Es una regla, por ejemplo, que las prácticas de investigación científica con animales se documenten de manera rigurosa y extensa. Los escritos de investigadores como Charles Darwin o Ivan Pavlov no son solo relevantes por la riqueza de los datos que contienen, sino también porque incluyen detalles relevantes relacionados con las formas en que estos investigadores interactuaron con los animales. Así mismo, las fuentes biográficas y autobiográficas pueden decirnos algo sobre las relaciones cotidianas entre humanos y animales (domésticos o salvajes). Finalmente, la novela, la poesía y el teatro nos ofrecen elementos muy valiosos sobre la vida de humanos y animales, la forma en que interactúan con sus mundos y la evolución de sus relaciones.

Hay, en todo caso, una disputa muy intensa y prolongada sobre el valor comparado que tienen estas fuentes. ¿Cuáles de ellas representan a los animales de manera más genuina? En ciertos aspectos, las fuentes científicas parecen más confiables y adecuadas, pero en otros, las fuentes literarias pueden ser mucho más reveladoras y justas con sus vidas. Sería un error intentar responder a estas cuestiones de manera categórica y general. Podemos distinguir entre diversos

tipos de textos literarios y científicos. Todos ellos, a pesar de sus limitaciones, aportan elementos significativos para responder a la pregunta por la “condición animal”. Con el propósito de determinar su estatus epistemológico, su valor relativo, debemos evaluar comparativamente las fuentes científicas y literarias relacionadas con los animales. La cuestión que debe orientar esta tarea debe tener en cuenta la siguiente pregunta: *¿hasta qué punto pueden estas fuentes dar cuenta, de forma convincente, de la “animalidad” de los animales, es decir, de su ser-en-el-mundo?* Parece estar claro que los animales, principalmente los animales “superiores” (como las aves y los mamíferos), no son meramente “objetos”, sino organismos vivos que habitan en un mundo propio. Ellos, sin lugar a duda, perciben el mundo a su alrededor e interactúan con su ambiente. ¿Pueden científicos y novelistas ingresar al mundo de estos animales o este les resulta, en principio, inaccesible? ¿Estamos en condiciones de imaginar, al menos, cómo son sus mundos (el mundo de las ballenas, de los perros o de los caballos, por ejemplo) “desde adentro”? ¿Y qué hay de los mundos de las ranas o de los caracoles?, ¿qué tipo de mundo habitan estos animales? ¿Son sus mundos pobres en comparación con los nuestros o es posible imaginar que, en ciertos aspectos, ellos pueden llegar a tener acceso a dimensiones de la realidad que están más allá de nuestra propia imaginación y comprensión?.

Este artículo pretende de ser una introducción a una epistemología comparada de la condición animal. En la próxima sección ubicaremos a la ciencia y a la literatura en una perspectiva mucho más amplia, histórica y, si se quiere, “diacrónica”. Pondré en discusión una serie de géneros bastante influyentes que articulan algunas visiones más o menos representativas sobre los animales. Es importante señalar que tanto el género científico como el literario han permanecido notablemente estables durante largos periodos de tiempo. La *Historia Animalorum* de Aristóteles sentó las bases de la investigación animal durante varios siglos, siendo Grecia la cuna de su homólogo literario: la fábula. Todos los subgéneros literarios que surgieron durante estos siglos tienen una cosa en común: tienden a representar a los animales de maneras sorprendentemente estereotípicas y antropomórficas. Pero *¿qué nos dicen de la condición animal estas antiguas tradiciones discursivas?*

Esta “diacrónica” presentación servirá como trasfondo para las siguientes secciones en las que empezaremos a desarrollar una aproximación más “sincrónica”, enfocada en la segunda mitad del siglo XIX. Es durante este periodo que las ciencias de la vida se “emancipan” de la influencia de la filosofía especulativa, es decir, del idealismo alemán. Que la biología se haya convertido en una ciencia experi-

mental y que el concepto de evolución haya transformado radicalmente nuestra mirada, fue la causa de que las investigaciones sobre animales encontraran una base científica más firme.

Desde la perspectiva de la epistemología comparada, no es una casualidad que esta misma época haya sido la “Edad de Oro” de la novela como género literario. Al describir a los animales, los novelistas del siglo XIX estaban más allá de los limitados estereotipos utilizados por la fábula del siglo XVIII. En otras palabras, durante este periodo de tiempo, científicos y novelistas descubrieron que la condición animal era una cuestión fundamental, razón por la cual desarrollaron poderosas técnicas para explicar, de forma verídica y precisa, la vida de los animales. Esto también explica por qué, en la segunda mitad del siglo XIX, aparecen algunos documentos que explícitamente respaldaban o desafiaban la veracidad de las reflexiones literarias y científicas sobre este tema. La ciencia y la literatura estaban, en cierto sentido, compitiendo.

Aparecen, en primer lugar, algunos escritos literarios que cuestionan, de manera enfática, el modo impreciso en que la ciencia trata y describe a los animales. *Tiempos difíciles* pertenece, justamente, a esta tendencia. De hecho, fue durante la década de 1850 que la disputa epistemológica sobre la condición animal alcanzó su punto más alto. Explicaré esto más adelante cuando haga referencia a una de las novelas sobre animales más populares de todos los tiempos: *Moby-Dick*, publicada por Herman Melville en 1851.

Por lo pronto, nos enfocaremos en la postura contraria que surge, más o menos, durante estos mismos años. Los protagonistas de la visión científica afirmaron que los estilos literarios y filosóficos tradicionales llegaron a producir representaciones exageradas y extremadamente estilizadas de los animales. Por muy interesantes que sean, estas representaciones poéticas resultaron ser demasiado imprecisas y sesgadas hasta el punto de llegar a impedir una comprensión más adecuada de la vida animal. La iconografía poética de la condición animal era un obstáculo para construir representaciones más realistas y veraces.

En este orden de ideas, presentaremos a dos novelistas que defienden este punto de vista: Julio Verne y Emile Zola. El primero escribió una serie de novelas (por ejemplo, *20,000 leguas de viaje submarino*) que pueden ser consideradas como intentos prominentes para fortalecer, epistemológicamente, la comprensión científica de la naturaleza. En el mismo sentido, *La novela experimental* de Emile Zola (La roman expérimental, 1880) constituye un aporte fundamental en la medida en que destaca las semejanzas *estructurales* entre la producción de los textos literarios y la producción de los textos científicos. Este ensayo será discu-

tido más adelante.

Posteriormente, daremos especial atención a las obras de Charles Darwin que, además de ser consideradas, y con buenos argumentos, como documentos científicos, también están cargadas de un importante valor literario. Estas obras, al ubicarse en una línea fronteriza entre ciencia y literatura, ocupan, sin lugar a duda, una posición también intermedia en la disputa que describimos anteriormente. ¿En qué medida una investigación como esta nos puede ayudar a comprender a los animales en tanto animales?

Finalmente, y como lo señalamos más arriba, los animales no son meramente *objetos* (científicos o literarios), sino que emergen también como *sujetos* de sus propios mundos. Por lo tanto, en la sección final de este artículo, llamaré la atención sobre varios documentos que sugieren que los animales son, epistemológicamente hablando, seres privilegiados que viven en un mundo completamente diferente al nuestro y en unas dimensiones de la experiencia a las que, en principio, *nosotros* no podemos acceder.

La visión cómica, trágica y bíblica de los animales

En el año 405 a. C. fue presentada, por primera vez, *Las ranas*, una comedia escrita por Aristófanes. El coro inaugural de la obra empieza del siguiente modo:

Brekekeke ko-ax ko-ax
Brekekeke ko-ax ko-ax

Este es considerado como el primer intento en la historia por capturar, fonéticamente, los sonidos de los animales. En otra obra del mismo autor conocida como *Las aves*, sucede algo similar:

Tio tio tio tiotinx

Estas obras son un claro ejemplo de cómo los textos literarios contribuyen a nuestro conocimiento sobre los animales y su comportamiento. Sin embargo, las obras como tal no resultan demasiado atractivas para aquellos lectores que están interesados, concretamente, en los animales. En estas obras, tanto las ranas como las aves aparecen representadas de formas evidentemente antropomórficas. Los seres humanos están disfrazados, figurativa y literalmente, de aves y

ranas que hablan un lenguaje humano y están guiados por motivos y deseos humanos. Escuchamos sus voces animales por un breve instante antes de que empiecen a proferir palabras (humanas). Es por esto por lo que, en las obras de Aristófanes, los animales entran en un verdadero diálogo “humano” con los humanos. Las aves de su obra no hacen nidos en las nubes, sino que están involucrados en establecer la *polis*, una colonia griega en el aire. En síntesis: estos animales no se comportan *como* animales.

Mientras que en estos textos literarios los humanos difícilmente se distinguen de los animales, algunos filósofos del mismo periodo tienden a *enfaticar* radicalmente sus diferencias. El discurso filosófico iniciado por Sócrates, Platón y Aristóteles se caracteriza, justamente, por insistir en la singularidad del hombre. El lenguaje, la razón y la *polis* son posibilidades (o líneas de acción) de las que, en principio, no participan los animales. En *La política* Aristóteles afirma que, de todos los animales, el hombre es el único que por naturaleza es una animal *político* en el sentido de que él, y solo él, posee lenguaje (1932/1967; 1253 a3). Los animales, aunque tienen la capacidad de producir sonidos, no tienen voz; aunque son capaces de aullar, chillar, rugir y gemir, no pueden, en sentido estricto, producir palabras; aunque pueden dar señales de miedo o de dolor, no tienen la capacidad de expresar significados. Desde una perspectiva aristotélica, las obras de Aristófanes lo que hacen es negar y ocultar la “animalidad” de los animales en lugar de describir, de forma concreta y directa, el comportamiento humano. Aristófanes representa una visión popular y precientífica sobre el comportamiento animal y las relaciones humano-animales.

Pero Aristóteles no fue solamente el filósofo más importante de su tiempo, sino también el biólogo más destacado por sus aportes a las prácticas científicas de clasificación animal. Mientras que su maestro Platón introducía la técnica dicotómica de clasificación en especies y géneros (hoy en día vigente), Aristóteles estaba describiendo y clasificando más de quinientas especies, la mayoría de ellas marinas. Esta clasificación estaba fundamentada en investigaciones anatómicas. En lugar de ver a los animales desde la distancia, como si fueran meras *imágenes*, la mirada científica se introducía en las profundidades ocultas de la vida animal con el propósito de encontrar estructuras básicas. No era una mirada puramente empírica, sino una perspectiva pre-estructurada de la misma forma en que lo está la perspectiva filosófica. El punto de partida para Aristóteles fueron las dicotomías que él mismo descubrió y que hoy en día continúan aceptando los biólogos. Un ejemplo de esto es la distinción entre animales de sangre caliente y animales de sangre fría. Su pensamiento está determinado, como puede verse,

por una lógica dicotómica. En este orden de ideas, las prácticas de clasificación de Gradgrind son una parodia, o si se quiere, una “desviación”, de un estilo de discurso que fue inaugurado hace siglos por Aristóteles y que dominó las ciencias de la vida, y en particular la ciencia animal, durante el siglo XVIII.

Que Aristóteles combinara la investigación científica con la contemplación filosófica era muy común en su época. Por eso no resulta sorprendente que las reflexiones filosóficas y científicas sobre los animales hayan seguido líneas muy parecidas. De hecho, la distinción entre ambos discursos solo se puede realizar en retrospectiva. Las obras de Aristófanes son una antípoda muy común, y en absoluto académica, a esta clase de discursos científico-filosóficos sobre los animales. De hecho, en una de sus obras, el comediógrafo griego se burla explícitamente de Sócrates juzgando su trabajo desde el punto de vista de una persona poco entendida en cuestiones filosóficas. Desde una mirada académica, Aristófanes estaba claramente al margen de las discusiones científicas y filosóficas de la época. Su obra hace parte, más bien, de un contexto literario mucho más amplio que, respecto a su método de representación, está relacionado con el género literario de la fábula, cuyos orígenes se encuentran, en cierta medida, en Esopo (620 - 560 a. C.). Aunque algunos de los rasgos más estereotípicos de los animales que aparecen en sus fábulas hayan sido tomados del repertorio conductista (como, por ejemplo, la astucia proverbial del zorro), los animales involucrados tienden a actuar y a pensar como seres humanos y no como animales. Como estos rasgos estaban basados en observaciones, tuvo que haberse tratado de observaciones incidentales y anecdóticas altamente dependientes de los prejuicios del observador, así como de sus tradiciones culturales y expectativas sociales. Los resultados difícilmente se corresponden con el comportamiento animal tal y como lo describen los etólogos modernos. Las fábulas no contienen moralejas sobre cómo debemos comportarnos los seres humanos con los demás animales, sino con nosotros mismos.

Pero la “imagen” que la fábula había construido de los animales se había extendido más allá de la era cristiana. *Androcles y el león*, una conocida leyenda que llegó a ser bastante famosa en su versión cristiana, fue escrita, precisamente, en clave de fábula. El relato se desarrolla en el Imperio Romano en los primeros años de la era común cuando Androcles, un prófugo cristiano, se encuentra con un león herido por una espina clavada en una de sus garras. Cuando Androcles ayudó al león a extraer la espina que tanto dolor le causaba, el león le ofreció su amistad. Días después Androcles es capturado y llevado de vuelta al Coliseo con un grupo de prisioneros cristianos donde termina condenado a luchar contra los

leones. Una vez en la arena, se da cuenta de que el león con el que debía enfrentarse era el mismo que había ayudado unos días antes. El león, luego de darse cuenta de que su rival es el joven esclavo que días antes lo había auxiliado, se arroja sobre él para besarlo como muestra de agradecimiento. Se trata, sin duda alguna, de una encantadora y noble historia. Sin embargo, esta clase de relatos, en lugar de describir interacciones auténticas, ocultan y embellecen relaciones humano-animales que, en realidad, no fueron tan encantadoras ni nobles. En el Coliseo Romano asesinaron y torturaron a miles de animales de carne y hueso que fueron contemporáneos del amistoso pero imaginario amigo de Androcles. En aquellos días, las relaciones humano-animales no solían expresar demasiada *caritas*.

Otro género bastante influyente, que surgió también en la antigua Grecia, es el de la tragedia, antípoda de la comedia y, aparentemente, mucho más realista que ésta. *Antígona* de Sófocles contiene, por ejemplo, un famoso coro dedicado a representar las actitudes que tienen los seres humanos con la naturaleza y, particularmente, con los animales. En este coro, la naturaleza aparece como *δεινός*, es decir, como una entidad aterradora, imponente y descomunal. Pero hay una fuerza más poderosa que la naturaleza: el hombre. De acuerdo con Sófocles, nuestras relaciones con los animales siempre estarán determinadas por la violencia. Como especie, nuestro comportamiento siempre será violento y agresivo, y no de otra forma. Obligamos a los animales a hacer cosas que no harían por su propia voluntad y, al final, siempre terminamos sacrificándolos. Incluso a aquellos animales que son superiores a nosotros por sus habilidades físicas (como los caballos o los toros), los capturamos y los sometemos por la fuerza³. Por miles de años la relación entre humanos y animales ha estado mediada por la argucia y por la agresión, principalmente con garrotes, látigos, redes, nudos y sogas. Ésta es, en gran medida, la perspectiva trágica de las interacciones humano-animales. Y es que, si bien la domesticación implica paciencia, observación y experiencia, termina siendo, en últimas, un proceso poco caritativo. En síntesis, hay un contraste profundo entre la actitud cordial (aunque antropomórfica) de Androcles hacia su aterrador (*δεινός*) pero amistoso león, y la desalentadora imagen de las relaciones humano-animales que Sófocles representa con sus coros.

Una explicación mucho más atractiva sobre las interacciones entre humanos y animales la encontramos en el *Génesis*. Al inicio de este libro, el hombre es ele-

(3) "Por su mañas se apodera del animal del campo que va a través de los montes, y unce al yugo que rodea la cerviz al caballo de espesas crines, así como al incansable toro montaraz" (Sophocles, 1962, pp. 340, 341-352).

gido protector del Paraíso, un lugar idílico y tranquilo en el que moran todos los animales. Uno de los acontecimientos más importantes en esta historia es el del diluvio universal, cuando el hombre surge como el gran salvador de los animales; el que ampara su supervivencia ante el eminente peligro de una catástrofe ambiental causada por un intenso cambio climático provocado por unos estilos de vida antrópicos que resultan insustentables ante los ojos de Dios. A pesar de lo dramática que resulta este momento de la historia (que, después de todo, es la historia de una extinción masiva), la moraleja que nos deja es que el bienestar y la vida de los animales dependen, principalmente, de los seres humanos. Nosotros, como protectores, somos tan responsables de su extinción como de su potenciación. Según este relato, los animales entraron al Arca de Noé desde los primeros tiempos, mucho antes de que fueran formalmente considerados como “especies en peligro extinción”. Esta perspectiva nos muestra, básicamente, una forma de dependencia mucho más profunda y fundamental entre los animales y los seres humanos.

Ahora bien, la idea cristiana de una coexistencia pacífica entre humanos (protectores) y animales (protegidos), puede encontrarse en diversos textos sobre la condición animal, y no en leyendas e historias únicamente, sino también en obras de arte. En los paisajes de Paulus Potter, para mencionar solo un ejemplo, encontramos, exclusivamente, animales alegres. Estos animales, que solo quieren vivir en paz, aparecen bajo nuestra protección. Esta concepción de las relaciones humano-animales como *armónicas* y pacíficas seguía vigente cuando, en el siglo XIX, los teólogos practicaban la biología: una disciplina que llegó a ser considerada, por muchos, como una suerte de teología aplicada, un “hobby clerical” o, si se quiere, una forma práctica de reverencia religiosa. Claro está, hasta que Darwin hizo su aparición. De pronto, la naturaleza empezó a ser percibida en términos de violencia y conflictividad. Volveremos sobre esto más adelante.

Los textos literarios descritos anteriormente se basan en un tipo estilizado de clasificación *moral* de los animales que terminó normalizándose culturalmente. Esta clasificación contiene un número limitado de especies donde se describen una serie de rasgos de personalidad que están determinados por convenciones literarias. Estos animales se parecen más a las representaciones heráldicas que aparecen en escudos y pendones, que a los animales que uno suele encontrar en el mundo real. Las estrategias de clasificación utilizadas en la fábula (y por otros estilos literarios de su influencia) no parecen hacer justicia a los animales de carne y hueso. Aun así, este género continuó creciendo durante la Edad Media, es decir, durante una época en donde las personas, principalmente en áreas ru-

rales, estaban involucradas en relaciones muy intensas y cotidianas con los animales (principalmente de granja). Sin duda, estas relaciones permitieron que las personas adquirieran un amplio repertorio de representaciones sobre el comportamiento animal. Este conocimiento, fundamentalmente empírico, ha sido transmitido a través de formatos orales de generación en generación.

Pero también empezaron a aparecer documentos mucho más realistas que se apoyaban en experiencias e interacciones mucho más estables y duraderas. Un ejemplo interesante de este género es *De arte venandi cum avibus* ("El arte de la cetrería") del Emperador Frederik II von Hohenstaufen (1194 -1250). El halcón, símbolo de la nobleza, era un animal cortesano *par excellence* y durante siglos cazar en compañía de ellos fue el pasatiempo favorito de los aristócratas medievales. Era un arte complejo y refinado que exigía paciencia, conocimiento y astucia. El emperador von Hohenstaufen fue, ciertamente, un científico y un artista talentoso. Su libro sobre la cetrería contiene información relevante sobre el comportamiento y el diseño corporal de las aves de presa, y es considerado, además, como una de las obras más destacadas de la ornitología medieval, entre otras cosas porque fue mucho más allá de las representaciones heráldicas o míticas del halcón.

La ciencia cortesana de von Hohenstaufen terminó convirtiéndose en el homólogo académico de la fábula medieval, aunque esta última tuvo mayor incidencia en la representación de los animales durante los siguientes siglos. En las fábulas de la Edad Media, los animales aparecen como modelos de moralidad o como monstruos extraños que provienen de regiones distantes. Comúnmente, estas ideas ganaban legitimidad utilizando otra clase de discursos. Sin embargo, las clasificaciones medievales de animales se fundamentaban en fuentes escritas y no en observaciones empíricas. Los animales míticos, como el unicornio, fueron contruidos y descritos con la misma honestidad y erudición que las especies de carne y hueso. Este es el caso de obras literarias como *Der naturen bloeme* escrita por el poeta flamenco Jacob van Marleant (c.1225–c.1300), o de obras más académicas como la de Albertus Magnus, *De animalibus* (1999). La fábula continuó haciendo presencia en círculos plebeyos y cortesanos. Como señala Morus (1953), esta narrativa literaria se fortaleció cuando los europeos adinerados, al inicio de la edad moderna, empezaron a explorar el mundo. En los informes escritos por estos primeros exploradores aparecen numerosos y asombros animales como, por ejemplo, los tiburones, las ballenas gigantes y las serpientes marinas. Estas representaciones estaban, al parecer, basadas en estereotipos culturales y no en investigaciones empíricas. Cuando el cortesano francés Jean de

la Fontaine (1621-1695) compuso sus cautivadoras fábulas en el siglo XVII, había escrito sobre animales que difícilmente habría podido llegar a conocer personalmente. Su “zoología”, por así decirlo, fue construida a partir de fuentes literarias, más que de una observación directa o de una investigación sistemática. Durante varios siglos, las corrientes más populares y literarias de la zoología continuaron aceptando la existencia de estos fantásticos y míticos animales (como las monstruosas serpientes marinas o los unicornios), incluso tiempo después de que los naturalistas profesionales rechazaran estas ficciones por tratarse de objetos ilegítimos de reflexión. La fábula fue derrocada por tres movimientos científicos muy poderosos que la relegaron al ámbito de la literatura infantil y la reemplazaron por enfoques más rigurosos, a saber, la filosofía mecanicista, la psicología experimental y las técnicas de clasificación.

Clasificar, diseccionar y matar animales

Una respuesta muy común, y también muy influyente, a la pregunta por el estatus ontológico de los animales tiene que ver con la idea de que un animal es idéntico a una máquina. Para Nietzsche, Descartes fue el primero que, con una audacia asombrosa, se atrevió a considerar a los animales de este modo. De acuerdo con el filósofo alemán, desde entonces los fisiólogos han trabajado arduamente para probar esta hipótesis⁴.

Mientras vivía en los Países Bajos, Descartes, además de utilizar cadáveres humanos durante sus estudios de anatomía, estaba muy comprometido con la disección y el análisis del cuerpo animal, particularmente de ojos y piernas. Se había acostumbrado a visitar mataderos con el propósito recolectar el material apropiado para los estudios anatómicos que realizaba en su propia casa (Lindeboom, 1979). En 1629 vivió en Kalverstraat (Calle Ternero) en Ámsterdam, una calle de carniceros. “Hubo un invierno en Ámsterdam -declaró Descartes en una de sus cartas- en el que iba casi todos los días a casa de un carnicero para verle sacrificar los animales y hacerme llevar a mi alojamiento las partes que quería anatomizar con mayor tranquilidad” (Watson, 2002, p. 166). Como resultado de estas diligencias, elaboró una ontología a partir de la siguiente hipótesis: los ani-

(4) “Was die Tiere betrifft, so hat zuerst Descartes, mit verehrungswürdiger Kühnheit, den Gedanken gewagt, das Tier als machina zu verstehen: unsre ganze Physiologie bemüht sich um den Beweis dieses Satzes” (Nietzsche 1980, 13, § 14).

males, como los seres humanos, son principalmente máquinas, *automata*⁵. Pero no son *como* máquinas en un sentido metafórico. Para Descartes el animal es, en realidad, una máquina. El modo de ser de un animal es básicamente el mismo que el de una máquina, que no es otra cosa que un instrumento construido por el hombre. Como consecuencia, se daba por hecho que los fenómenos de la vida animal podían llegar a ser conocidos en términos estrictamente mecanicistas.

Sin embargo, Nietzsche se equivoca al interpretar el planteamiento de Descartes como una visión *moderna* sin precedentes. En gran medida, las ideas ontológicas de Descartes estaban subordinadas a eso que él mismo pretendía desafiar y reemplazar: el escolasticismo. De hecho, la idea de que los animales son similares a los artefactos humanos está también presente en la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, una de las obras más destacadas de la filosofía escolástica. En *Pars 1a 2ae*, el segundo artículo de Quaestio XIII está dedicado a la cuestión de si los animales tienen la facultad del libre albedrío ("*Utrum electio conveniat brutis animalibus*"), es decir, de si pueden orientar su comportamiento hacia objetivos concretos. Para el filósofo y teólogo italiano, a primera vista este parece ser el caso, pues ellos se comportan como si intentaran determinar ciertos objetivos de una forma consciente y activa. Más aún, da la impresión de que tienen la habilidad de elegir, de tomar decisiones. Una vaca, por ejemplo, consume una cierta clase de hierbas mientras que evita otras. Algunas veces se dice, incluso, que los animales son sagaces. Cuando un perro persigue un venado parece estar eligiendo entre diferentes opciones de una manera silogística y calculadora. Sin embargo, de Aquino sostiene que, eventualmente, terminamos reconociendo que el comportamiento animal está totalmente predeterminado. Los animales están por naturaleza equipados con una serie de posibilidades más bien limitadas que, en ciertas situaciones, resultan bastante predecibles. Esta perspectiva les niega a los animales la facultad de elegir libremente. Pero, aunque son seres sensibles, los objetos de su sensibilidad están predeterminados por naturaleza y no son el resultado de una elección intencionada y autoconsciente, orientada en función de algún bien. El movimiento de los animales, según este punto de vista, puede compararse con el de las flechas. Aunque parezca que es la flecha en sí misma la que intenta dar en el blanco, es de hecho el arquero el responsable del trayecto de la flecha. El movimiento de los animales es parecido al de la *horologia*

(5) A pesar del hecho de que por algún tiempo tuvo un perro llamado Monsieur Grat (Watson, 2002, p. 167).

-el mecanismo de los relojes- o demás artilugios similares⁶, con la diferencia de que, mientras la *horologia* hace referencia a artefactos fabricados por el hombre, las entidades naturales son artefactos fabricados por Dios⁷. Aunque aparentemente los animales se mueven de forma voluntaria e inteligente, en realidad están predeterminados para actuar de la forma en que lo hacen. La sabiduría y la sagacidad que supuestamente ostentan los animales corresponde, más bien, a la sabiduría y sagacidad del Creador divino que los trajo al mundo.

Al asumir esta línea de argumentación, de Aquino no solo toma distancia de las relaciones cotidianas con los animales (“a primera vista este parece ser el caso...”), sino también del punto de vista de la fábula (en el que los animales, entre otras cosas, piensan y toman decisiones).

Durante los siguientes siglos, el mecanicismo, además de ganar legitimidad, se mantuvo firmemente *en oposición* a lo que se podría considerar como una perspectiva “del mundo de la vida” [a “life-world” perspective] sobre los animales. De hecho, desde esta perspectiva la idea del cuerpo animal como máquina (y esto incluye el cuerpo *humano*) siguió siendo tan misteriosa que terminó inspirando las historias de terror de Ernst Theodor Amadeus Hoffmann como, por ejemplo, *Der Sandmann* [El hombre de arena 1817/1991]. Sin embargo, la atmósfera gótica de estas historias demuestra que la idea del cuerpo animal como máquina solo llegó a ser aceptada en el interior de los círculos académicos, principalmente escolásticos. Se trató de una imagen más bien abstracta que evocaba molestia, e incluso temor. Entender el cuerpo como un aparato era una idea sumamente *extraña* (ξενοϋ) que inspiraba horror. La difusa distinción entre cuerpo y artefacto se solía experimentar, incluso en la época moderna, como *unheimlich* (Freud, 1919/1947).

Los filósofos, particularmente del siglo XX, hicieron grandes esfuerzos por liberarse a sí mismos de esta concepción mecanicista preparada por los escolásticos y elaborada de manera más rigurosa por los neoclásicos (desde René Descartes hasta Julien Offray de La Mettrie). Los fenomenólogos fueron, tal vez, los primeros que intentaron expulsar al mecanicismo con el fin de recuperar perspectivas científicas y filosóficas más próximas a las interacciones cotidianas con el mundo animal.

(6) “Sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipse rationem haberet dirigentem; et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum quae arte fiunt” (Summa Theologica, Prima Secundae, Quaestio XIII, Art. II, p. 82).

(7) No es una casualidad que Tomás de Aquino utilice el reloj para apoyar sus argumentos. Téngase en cuenta que el mecanismo de este aparato fue un producto, precisamente, de la tecnociencia gótica del siglo XIII (Cipolla 1967/2003).

Pero además del mecanicismo hubo otro discurso científico que resultó ser muy influyente. Se trata de la recuperación neoclásica de la práctica de clasificación animal aristotélica que mencionamos anteriormente. En los siglos XVII y XVIII, los naturalistas empezaron a estudiar rigurosamente la fauna del antiguo y nuevo continente de forma sistemática. Linnaeus (1707-1778) y otros construyeron una clasificación *científica* de las especies animales mucho más detallada y precisa, pero también mucho más “crítica” y realista, que la popularizada perspectiva instaurada por la fábula. De acuerdo con Foucault (1966), las ciencias de la vida fueron inspiradas repentinamente por un nuevo tipo de curiosidad, un anhelo de “precisión” sin precedentes (p. 136)⁸. Querían restaurar el orden en un mundo animal que se propagaba rápida y poderosamente debido al descubrimiento de nuevas especies en continentes muy remotos, pero también debido a la introducción de nuevos artefactos como el microscopio. ¿Cómo organizar a los seres vivos? ¿Cómo representar el mundo animal de una manera ordenada y razonable? Estas cuestiones se resolvieron cuando se introdujo, de manera rigurosa, un marco epistemológico (o taxonómico) organizado espacialmente en tablas y matrices, como en las colecciones zoológicas o en el *Jardins des Plantes*. Las especies fueron descritas y clasificadas en un lenguaje extremadamente *técnico* y neutral de acuerdo con los formatos y procedimiento establecidos. Estos procedimientos eran estrictamente iconoclastas: la imagen visual -la *impresión* visual de los animales-, que en algún momento fue tan importante en las fábulas, terminó relegada por aspectos cuantitativos. La nueva taxonomía ignoró y erradicó despiadadamente un sinnúmero de leyendas, historias, apodos, emblemas, moralejas, reminiscencias épicas y anécdotas que antes habían estado asociadas a varios animales. En cierta medida, y por primera vez en la historia, los académicos empezaron realmente a estudiar las entidades naturales de forma cuidadosa, prestando atención a los pequeños detalles⁹. De hecho, estos sistemas de clasificación estaban basados en aspectos morfológicos muy específicos y no en convenciones literarias. Su punto de partida fue un gesto de exclusión tan

(8) Michel Foucault (1926-1984) considera a Gaston Bachelard como uno de sus maestros (1994, p. 56). Aunque su arqueología del saber (principalmente sus trabajos publicados en la década de 1960) puede ser considerada como una epistemología comparada, esto no implica que se haya llevado a cabo una comparación entre diferentes formas de conocimiento (entre, por ejemplo, el conocimiento literario y el conocimiento científico), sino más bien entre construcciones discursivas separadas en el tiempo (como son las comparaciones, por ejemplo, entre el Renacimiento y el periodo neoclásico).

(9) “L’âge classique donne à l’histoire [naturelle] un toute autre sens: celui de poser pour la première fois un regard minutieux sur les choses elles-mêmes, et de transcrire ensuite ce qu’il recueille dans des mots lisses, neutralisés et fidèles” (Foucault 1966, p. 143).

dramático como *iconoclasta*¹⁰. Al parecer, esta perspectiva es más objetiva que las estrategias previas de investigación y tiene más capacidad para lidiar con la prolífica riqueza de la vida animal.

De hecho, las técnicas de clasificación adquirieron rápidamente un cierto nivel de popularidad. Empezaron a difundirse a través del mundo de la vida. Los naturalistas novatos empezaron a explorar y a clasificar animales (y plantas también) con los criterios establecidos por Linnaeus y sus colegas. Incluso Rousseau se convirtió en un aficionado de la “herborización”, aunque en su caso esta práctica estaba restringida al reino vegetal -hasta que finalmente la “epidemia” alcanzó a individuos como Gradgrind-. Fue precisamente debido a estos métodos técnicos e imparciales de clasificación y descripción que este tipo de conocimiento terminó, en pleno siglo XIX, siendo objeto del descontento literario. El lenguaje técnico de clasificación parecía conducir al empobrecimiento del mundo animal, a una suerte de violencia epistemológica. La naturaleza animal, llena de creatividad y brío, parecía estar sometida y opacada por un sistema sin vida de distinciones estrictamente formales.

En *Moby-Dick*, la clasificación taxonómica de los animales es objeto de crítica por tratarse de un procedimiento que contradice la vida misma. En esta novela, los conceptos y tipificaciones del discurso biológico sobre los animales, y en particular sobre las ballenas, son cuestionados explícitamente por Ishmael quien asegura representar, basándose en el conocimiento empírico, el punto de vista del hombre-ballena. Como afirma Ishmael, solo “en el profundo mar sin límites” podemos estar en condiciones de encontrarnos, de un modo “vivo y verdadero”, con una ballena (Melville, 1851/1931, p.1032). Solo los hombres-ballena, afirma el narrador de esta historia, saben realmente lo que es una ballena. Muchos hombres han escrito sobre ballenas, pero sólo unos pocos las han llegado a conocer. La única forma de hacer justicia a las ballenas, de adquirir un conocimiento confiable acerca de ellas, es a bordo de un barco ballenero. Un barco ballenero, señala Ishmael, fue “mi Yale College y mi Harvard” (*Ibid.*, p. 826). Cuando estos inmensos organismos vivos son extraídos del inmenso ambiente marítimo en el que habitan, entran inmediatamente en un proceso de agresión para ser diseccionados y clasificados. Es decir, dejan de habitar su propio mundo. Las ballenas son atacadas ontológicamente para ser transformadas en objetos de investigación. Pero el conocimiento experiencial resulta mucho más deseable que el conocimiento que se deriva de la lectura de libros o de la disección de cadáveres. Un síntoma

(10) “Observer, c’est donc ce contenter de voir. De voir systématiquement peu de choses” (*Ibid.*, p. 146).

excesivo de estas estrategias científicas es el hecho de que los académicos tiendan a referirse a las ballenas como mamíferos y no como peces.

En todo caso, la “cetología” alternativa de Ishmael no constituye, desde un punto de vista epistemológico, un avance realmente significativo. Para poder construir su propio punto de vista, Ishmael tuvo que acudir a menudo a la vieja imagen estereotípica, mítica y arquetípica de la ballena gigante, a la que suele referirse con nombres tomados de fuentes tradicionales como Leviatán. Aunque, a primera vista la novela de Melville parece expresar, a expensas de la pericia científica, una preferencia más bien honesta a favor del conocimiento práctico y experiencial, un análisis más profundo pone al descubierto que la presentación que hace Ishmael del punto de vista del hombre-ballena es, a menudo, irónica. De hecho, su discurso cuasi académico sobre la cetología práctica es tan crítica (de la ciencia establecida) como autocrítica. Él es consciente de que, en ciertos aspectos, la información que tienen los balleneros sobre las ballenas resulta poco confiable. Mientras que la mayoría de los hombres-ballena muestran un extraordinario desinterés por las ballenas *como animales* (aparte de su valor económico), otros están muy interesados en asumir esa mala reputación que caracteriza a los marineros, por la exageración y la mistificación, exhibiendo una predilección por lo sorprendente, lo legendario y lo grotesco. Aun así, Ishmael asegura que, aunque la perspectiva que tiene un cazador profesional “puede estar colmada de exageraciones”, lo que en apariencia se presenta como mítico algunas veces se equipara completamente con la avasalladora realidad de estas enormes ballenas (*Ibid.*, p. 869).

Pero la relación humano-animal que nos permite adquirir estos conocimientos tan vivaces, concretos y valiosos es, más bien, una práctica animal extremadamente violenta: la caza de ballenas, una práctica despiadada en la que estos sublimes animales, que el mismo Ishmael asegura admirar tanto, son asesinados. En este sentido, *Moby-Dick* parece suscribirse a la trágica visión expresada por Sófocles. La experiencia nos dice, básicamente, que el hombre y la naturaleza están en un conflicto constante. A la ballena, ese enorme y fascinante animal (*δεινος par excellence*), la clasifican y la diseccionan los investigadores, la transforman en estereotipos literarios los poetas y, al final, la asesinan los hombres de negocios. Este formidable animal termina siendo una víctima más de la inteligencia y la astucia humanas. Surgen, de este modo, varios problemas éticos, entre ellos el de la extinción de las ballenas, un asunto que Melville discute extensamente en su novela. Esta obra maestra es, por lo tanto, una fuente incuestionable para una epistemología comparada.

Sería demasiado injusto afirmar, en todo caso, que la relación entre ciencia y literatura durante el siglo XIX estuvo marcada por una disputa permanente, como si tratara de dos “culturas” completamente extrañas e incompatibles entre sí. Algunos novelistas de la época fueron afines y empáticos con el enfoque científico. Por ejemplo, en *Vingt miles lieues sous les mers* (20.000 leguas de viaje submarino), Julio Verne (1870) aborda la comprensión científica de las ballenas de una forma mucho más respetuosa que Melville. El primer capítulo de la novela es sorprendentemente similar a *Moby-Dick*: siguen, por decirlo de alguna manera, un mismo patrón. Ambos relatos dan cuenta de una expedición organizada para cazar a una enorme ballena *δεινος* (un inmenso monstruo, una “cosa enorme”), que desconcierta al mundo científico. De hecho, desde el punto de vista científico descrito por Verne, la única forma de conocer y apaciguar a una criatura como ésta es diseccionándola¹¹. La misteriosa ballena provocó un retorno de lo reprimido que terminó confirmando, al fin y al cabo, la visión mítica de los animales marinos: una *ichthyologie fantastique* (Verne, 1992, p. 17). Mientras que al inicio de la novela las ballenas (como animales) y el océano (como ambiente natural) jugaban un papel tremendamente importante, al final se describen desde una perspectiva estrictamente científica. La atmósfera melvilleana del primer capítulo rápidamente se abre paso hacia al enfoque científico moderno. Los términos y conceptos biológicos, ictiológicos, maquinales y oceanográficos son utilizados para apoyar observaciones y descripciones literarias. Para escribir esta novela, Verne se preparó rigurosamente estudiando los discursos científicos más frecuentes de su época. El profesor Aronnax de París, paleontólogo y oceanógrafo experto en los fenómenos extraordinarios de la naturaleza, representa en la novela justamente esta perspectiva. Era a este profesor a quien buscaban cuando alguien encontraba algo desmedidamente grande y extraño (vivo o fosilizado).

Ahora bien, si hay algo más aterrador (*δεινος*) que una ballena natural es una ballena artificial, como el asombroso y gigante submarino construido por el científico Capitán Nemo. La fuerza, la inteligencia y la velocidad de esta máquina sobrepasa, de manera considerable, cualquier cosa que una ballena real pueda realizar. Aunque están presentes en los primeros capítulos de la novela, los cuentos y las historias místicas sobre ballenas desaparecen tan pronto queda claro que la

(11) En la novela de Verne, el mundo de la ciencia está dominado por las mismas categorías que en *Moby-Dick* son desafiadas: “Si c’était une cétacé, il surpassait en volume tout ceux que la science avait classés jusqu’alors. Ni Cuvier, ni Lacépède, ni M. Dumeril, ni M. de Quatrefages n’eussent admis l’existence d’un tel monstre” (1870/1977, p. 10). En efecto, se dice que la única vía para poder adquirir un conocimiento confiable sobre la misteriosa ballena es a través de la disección: “il fallait disséquer ce monstre inconnu” (*Ibid.*, p. 36).

ballena gigante es, en realidad, una máquina. Estas referencias literarias fueron rechazadas como primitivas y falsas mientras que las referencias científicas, en principio irrelevantes, terminan ocupando un lugar de enorme prestigio. Aun así, esta novela de Verne constituye un ejercicio de epistemología comparada. En esta obra de la literatura universal hay una diversidad de juegos del lenguaje y de formas de conocimiento (estereotipos literarios, saberes prácticos y experticias científicas) que están mutuamente expuestas entre sí.

Para finalizar esta sección, es importante mencionar a un defensor incuestionable del punto de vista científico: Emile Zola. En *La novela experimental* [Le roman expérimental, 1880] el escritor francés hace énfasis en la *simpatía* epistemológica que comparten la ciencia, la literatura, la fisiología experimental y la novela. De hecho, este ensayo describe una práctica científica con animales que fue clave durante el siglo XIX: la experimentación con animales. En el marco de la fisiología experimental, también conocida como “vivisección”, los animales no se clasifican ni se diseccionan, sino que se experimenta con ellos. El organismo de los animales es sometido a un deterioro artificial con el propósito de observar cómo reacciona. Según Zola, la estructura de una novela debe equipararse al diseño y a la lógica de un experimento fisiológico. Como el fisiólogo experimental que trabaja con animales, el escritor de novelas debe determinar y transformar las condiciones a las que están expuestos los personajes para poder observar qué tipo de comportamientos se originan o se refuerzan en determinados contextos. Los personajes son sometidos a ciertas experiencias traumáticas con el propósito de observar el tipo de respuestas comportamentales que desarrollan. Una influencia fundamental en la obra literaria de Zola es el trabajo de Claude Bernard (1813-1878), uno de los vivisectores más prominentes de la época, que en su juventud consideró, incluso, llevar a cabo una carrera literaria. Zola se basa, principalmente, en su clásico, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865/1976).

Darwin: preludio, auge y resultados

La polémica epistemológica en la novela de Melville, en la que desafía los procedimientos pueriles, pedantes y técnicos de la clasificación académica, constituye una parte importante del trasfondo de lo que quizás fue el evento científico más importante del siglo XIX: la publicación de *El origen de las especies* de Charles Darwin en 1859. Lo que resulta interesante de este libro, desde la perspectiva de

una epistemología comparada, es que, en primer lugar, se fundamenta ampliamente en el conocimiento *experiencial*, es decir, en relaciones prácticas con el mundo natural no humano (por ejemplo, en el marco de la cría de palomas). En segundo lugar, que se trata de un cuento de aventuras, de la narración de un viaje a través del mundo natural (parecido, en muchos sentidos, a *20.000 leguas de viaje submarino* o a *Moby-Dick*). Y, en tercer lugar, que se lee como si se tratara de una novela -una historia fascinante y cuidadosamente escrita-, con un argumento conmovedor, un héroe y una trama. Como señala Ilse Bulhof (1988), Darwin tenía unos dotes literarios excepcionales con los que lleva a sus lectores por expediciones fascinantes a través de asombrosos paisajes. Esta obra no contiene resultados de disecciones anatómicas o de investigaciones experimentales. Se trata, más bien, de un ejercicio de *imaginación científica* que, sobre la base de numerosas observaciones, invita al lector (o lo compele, mejor) a ver el mundo de una forma diferente. El libro contribuyó a crear una perspectiva completamente nueva sobre mundo natural. "Cuando leemos *El origen de las especies* tenemos la sensación de estar experimentando la naturaleza al aire libre y no en un museo o en una mesa de disección. Este libro es sensible a los animales y a su entorno, una cualidad que se pierde en el mismo instante en el que la biología se profesionaliza y se encierra en el laboratorio" (Burrow 1985, p. 14). En esta sección abordaré, desde una perspectiva más amplia, las cualidades literarias de este *best seller* que se ubica, a nuestro modo de ver, en un lugar intermedio entre el discurso científico y el discurso literario.

Según De Beer (1964/1976, p. 138) hay tres momentos clave en la biografía científica de Darwin y cada uno de ellos representa un estilo y un perfil metodológico propios. En un primer momento Darwin fue un naturalista aficionado, interesado principalmente en la recolección de escarabajos y otros hobbies propios de un clérigo (tal y como estaba destinado a convertirse). Fue invitado a integrar la expedición *Beagle* porque, además de ser un experimentado naturalista, era un *caballero* [*gentleman*] bien educado, es decir, una persona que no solo tenía la capacidad de analizar lugares interesantes (mientras el Capitán Robert FitzRoy y su tripulación realizaban encuestas hidrográficas), sino de bromear y conversar civilizadamente con el capitán.

El segundo momento tiene que ver con los viajes que, como naturalista, realizó alrededor del mundo a bordo del H.M.S. *Beagle*. Darwin estaba abrumado por la exuberancia de la vegetación tropical, las lúgubres pero sublimes costas litorales de Tierra del Fuego y las condiciones prístinas de las Islas Galápagos. Pero, antes que nada, la experiencia *Beagle* supuso para él un salto epistemoló-

gico, principalmente en términos de *escala*. Antes de embarcarse en este viaje, advierte Darwin a sus lectores, no se había percatado aún de lo *grande* que era el mundo, no solo en su dimensión espacial sino también, y, sobre todo, en su dimensión temporal. De hecho, en *El origen de las especies* insiste en esto una y otra vez: el tiempo humano es insignificante en comparación con el tiempo que la naturaleza tiene a su disposición. “Amplios intervalos de tiempo...”, “Vastos intervalos de tiempo...”, “Vastos lapsos de tiempo...” son algunas de las frases que utiliza Darwin en este contexto: “[Los] lapsos de tiempo involucrados en el proceso evolutivo son tan grandes que resultan casi inaprensibles para el intelecto humano” (Darwin, 1859 / 1985, p. 439). A esto se refería Darwin cuando, al final de su libro, hizo énfasis en la majestuosidad de ese nuevo conocimiento que se había llevado consigo a casa. En otras palabras, *El origen de las especies* no es realmente un depósito de datos y “hechos”, sino más bien una invitación a apreciar la *escala* integral de la naturaleza para observar el mundo natural, no en términos de armonía y equilibrio, sino más bien como un proceso de millones de años determinado por una incesante lucha por la supervivencia. De hecho, la evolución en sí misma no es un “hecho” sino una perspectiva, una forma altamente reveladora y desafiante de ver a la naturaleza y a las especies que en ella habitan. La naturaleza no es un ecosistema estable y armonioso, sino un mundo colosal en constante cambio en el que los animales (como individuos y como especies) están permanentemente luchando por sobrevivir. La idea de una naturaleza armoniosa es solo posible dentro de los confines de una escala temporal más bien restringida: la escala del tiempo humano, medida en días, años y siglos, o milenios como mucho. Tan pronto como miramos la naturaleza en su propia dimensión temporal, el perfil ontológico del mundo natural cambia dramáticamente. En síntesis, el libro de Darwin no sólo nos trasmite una diversidad de observaciones, sino que también nos invita a ver el mundo que habitamos de *una cierta manera*. Por esta razón podemos leerlo como si se tratara de una obra de arte, ya que abre nuevas y extraordinarias posibilidades para la experiencia. Leer *El origen de las especies* nos prepara para una nueva forma de percibir: es un acontecimiento epistemológico capaz de activar ciertas formas de percepción y de investigación. Este *best seller* no contiene, *strictu sensu*, una teoría, sino más bien, un programa de investigación, una manera particular de ver el mundo natural. Y esta es, justamente, una condición epistemológica importante para aceptar la idea de evolución. La escala temporal de la acción humana es tan limitada (comparada con las dimensiones temporales de la naturaleza), que la idea de evolución difícilmente puede resultar plausible. Aunque nos es posible

producir, en el mundo de la vida, nuevas variedades, está más allá de nuestro poder producir nuevas especies. Las especies continúan siendo lo que son -son aparentemente inmutables-: una paloma, por ejemplo, siempre será paloma, sea cual sea su color. Solo en una escala mucho más amplia, en la escala temporal de la naturaleza, la idea de evolución puede ser factible.

Finalmente, hay un tercer momento en el trabajo de Darwin que, de nuevo, está condicionado por la noción de escala. De ese gran mundo de la aventura *Beagle* pasó a un microcosmos, a una casa y a un jardín: fueron las décadas en las que vivió en Down House investigando bellotas de mar y lombrices de tierra, criando palomas y cultivando una especie de flores muy populares en su ambiente social de clase inglesa acomodada.

Esta variedad de prácticas y escenarios están presentes en *El origen de las especies* (así como en los siguientes trabajos). En el primer capítulo del libro (“La variación en estado doméstico”) Darwin insiste en la naturaleza práctica y experiencial del tipo de conocimiento en el que se fundamenta su teoría. Los datos presentados en este capítulo fueron recogidos durante el tercer momento de su carrera: “He tenido todas las razas [de palomas] que pude comprar o conseguir... Me he relacionado con diferentes aficionados eminentes y he sido admitido en dos clubs colomófilos de Londres...” (Darwin, 1859 / 1985, p. 82). Pero la experiencia que obtuvo de estas y otras prácticas con animales no tenían la fuerza suficiente para debilitar su antigua fe en la inmutabilidad de las especies.

Sin embargo, desde el segundo capítulo, dedicado a “la variación en la naturaleza”, Darwin empieza a insistir en la importancia que tienen las diferentes escalas. Que la naturaleza tenga millones de años a su disposición explica por qué los cambios, cuando se acumulan de generación en generación, conducen a resultados sorprendentes. Por eso los seres humanos solo están en capacidad de crear nuevas variedades, mientras que la naturaleza tiene el poder de producir nuevas especies. La naturaleza “concede largos periodos de tiempo para la obra de la selección natural” (Darwin, 1859 / 1985, p. 147). Es cierto: “los periodos de tiempo que han producido las nuevas especies son incomprensiblemente enormes” (Darwin, 1859 / 1985, p. 293).

Cuando su libro estaba por publicarse, se presentó una dificultad con el título. Darwin había elegido llamarlo de este modo: *An abstract of an essay on the origin of species and varieties through natural selection*, pero el editor no estuvo de acuerdo (De Beer, 1964 / 1976, p. 155). No obstante, Darwin asumió la firme intención de dedicarse el resto de su vida a elaborar ese *abstract* en una serie de estudios más amplios. Debido a problemas de salud solo pudo concluir la prime-

ra parte de ese enorme y ambicioso proyecto. En 1868 publicó *La variación de los animales y las plantas bajo domesticación*, una suerte de complemento del primer capítulo de *El origen de las especies*. Sin embargo, Darwin nunca pudo completar su ambicioso proyecto teórico. Desde el punto de vista de una epistemología comparada, la explicación más plausible de este hecho, más plausible aún que su enfermedad, es que el escenario de su investigación cambió drásticamente: de nuevo se encontraba en las campiñas inglesas y no en los vastos horizontes baldíos de la inmensa e indómita naturaleza. Ahora Darwin estaba interesado en la evolución del comportamiento animal en contextos domésticos. En ese entonces se encontraba viviendo nuevamente en un mundo muy pequeño y su objeto de estudio ya no era la evolución a gran escala, sino más bien el comportamiento de modestos organismos nada espectaculares, como las lombrices de tierra de su jardín.

“El tema puede parecer insignificante”, reconocía Darwin (1881) en la *Introducción* a su trabajo monográfico sobre las lombrices de tierra, pero luego concluía señalando que estos modestos animales habían jugado “un rol más importante en la historia del mundo de lo que suponen, a primera vista, las personas”. El moho vegetal ha pasado en numerosas ocasiones a través de los canales intestinales de las lombrices y continuará haciéndolo por mucho más tiempo. De hecho, sin el trabajo realizado por las lombrices, la tierra sería infértil. En este tratado, el mundo de Darwin se convierte, una vez más, en un lugar extremadamente calmado, sereno, pequeño y pacífico. Carece de la grandeza estilística y dramática de *El origen de las especies*, pero aún tiene el poder de invitarnos a ver y a explorar el mundo de *una cierta manera*. Resulta interesante que, en su trabajo sobre el ántrax, Pasteur también enfatizara en el rol de las lombrices de tierra, aunque en su caso la lucha conservaba un lugar central y las lombrices eran consideradas como el “vector de la muerte” (Debré 1994/1998, p. 317).

El entusiasmo de Darwin, en cierto modo ingenuo, al elogiar la inteligencia y la dedicación de las lombrices de tierra, tiende a provocar, alguna que otra vez, alguna sonrisa entre los lectores contemporáneos. Sin embargo, este discurso tiene, a su modo, algunas cualidades literarias que vale la pena mencionar, pues infunde una atmósfera de experiencias comunes, prácticas y cotidianas con los animales que a veces son sistemáticas y otras anecdóticas. Si *El origen de las especies* es el correlato científico de esas grandes obras de la literatura escritas en siglo XIX (como *Moby-Dick*), su libro sobre la vida de las lombrices es el correlato científico de estudios similares escritos por hombres de letras como Maurice Maeterlinck (1901) y su famosa monografía sobre la vida de las abejas. Al igual

que Darwin, Maeterlinck está interesado en aquellos fenómenos que dan prueba de la *inteligencia* y el fervor que tienen las abejas. De hecho, esta inteligencia está presente en todo el libro como una fuente de entusiasmo. ¿Por qué? Cada vez que descubrimos la existencia de algún organismo inteligente, señala Maeterlinck (1901, p. 133), experimentamos una emoción muy parecida a la que tuvo Robinson Crusoe cuando descubrió la presencia de un ser humano en la playa. La verdad es que no somos tan excepcionales (ni estamos tan aislados) como usualmente creemos.

Tanto Darwin como Maeterlinck, el científico y el poeta, superan esa antigua forma de considerar a los animales en términos de deficiencia, es decir, como si fueran mecanismos corporizados, *carentes* de inteligencia y *privados* de conciencia. A partir de aquí surgen dos líneas de investigación. La primera de éstas es la etología, es decir, el estudio sistemático del comportamiento animal. Aunque se la puede considerar como una versión sofisticada de algunas de las técnicas y métodos introducidos por Darwin y Maeterlinck, la etología opta por un punto de vista "externo" y "objetivista" de los animales. La otra línea de investigación avanza en la dirección contraria. Su objeto de estudio es la vida "interna" de los animales (considerados de esta forma como sujetos) y el tipo de mundo que habitan. En lugar de describir al animal como si estuviera privado de ciertos atributos, se afirma, más bien, que sus modos de experiencia no son pobres sino *diferentes*. Es posible que los animales habiten en mundos a los que nosotros no tenemos acceso. En otras palabras, la deficiencia puede estar del lado del observador (*de nosotros*) y no del observado (*de los animales*). Que no estemos en la capacidad de comprender realmente a los demás animales se debe, en gran medida, a una carencia *nuestra*. La idea de que los animales son *diferentes*, en lugar de deficientes -y por qué no, epistemológicamente más privilegiados en el sentido de que están abiertos a una experiencia que nos rebasa- se aborda en una serie de documentos literarios que serán discutidos en la siguiente sección.

Los animales como seres epistemológicamente privilegiados

De acuerdo con Tácito, las antiguas tribus germánicas mantenían a los caballos en lugares sagrados. Los sacerdotes visitaban, en ocasiones especiales, estos misteriosos lugares -estos aposentos naturales y sagrados- con el propósito de observar a estos animales. Estas tribus consideraban a los caballos como confidentes de los dioses y en ninguna otra revelación depositaban más su confianza.

En los días sagrados, los sacerdotes, reyes y jefes de estado los visitaban para analizarlos de cerca (Tacitus, 1958, p. 279). Al parecer, los antiguos creían que los caballos superaban sus propias formas de habitar el mundo, pues vivían en una apertura hacia la vida que, en principio, no tenían los humanos. Por eso solían observar cuidadosamente a estos privilegiados seres, a quienes, según ellos, les había sido concedida una suerte de intimidad con el ser y la naturaleza capaz de trascender las restringidas fronteras de lo humano. Al observarlos y acompañarlos en los días festivos, estos hombres tenían la posibilidad de ir más allá de los horizontes limitados de su experiencia para, de esta forma, prestar atención a otras posibilidades de ser con las que estos animales parecen estar tan íntimamente familiarizados. Aunque de cierta manera los antiguos sacerdotes pueden ser considerados como proto-etólogos, es decir, como etólogos *avant la lettre*, su manera de estudiar el comportamiento animal difiere considerablemente de los métodos utilizados por los biólogos modernos. Hoy los caballos ya no son considerados como intermediarios y su comportamiento ya no tiene una connotación de “superioridad”: no son considerados, como en la antigüedad, una fuente de sabiduría útil a los intereses humanos. Ahora simplemente se estudian por lo que ellos mismos representan.

Con el propósito de aclarar lo que sucedió realmente -desde un punto de vista epistemológico- en los antiguos bosques nórdicos durante la época de Tácito, el trabajo de Martin Heidegger (1889-1976) puede resultar de mucha ayuda. Puede decirse que, hasta cierto punto, su trabajo es una filosofía del bosque, y principalmente de los *claros del bosque*. El filósofo alemán hizo el intento, en varias ocasiones, de revivir las formas antiguas de experimentar el mundo, tomando como referencia a los filósofos-poetas desde Heráclito hasta Hölderlin. Según Heidegger las ciencias, como por ejemplo la biología, nunca iban a estar en la capacidad de comprender la forma real de ser de un animal. En el contexto de la investigación biológica, un animal está obligado a convertirse en el objeto de estudio de la fisiología, de la anatomía o de la etología. Pero para Heidegger estas disciplinas no tienen la capacidad de abrirnos al mundo de los seres vivos. Vivir, insiste Heidegger, no es una *característica* de los animales, sin más bien su *forma básica* de ser. En este orden de ideas, la pregunta por la forma de ser de los animales no puede formularse, ni mucho menos responderse, desde la biología. Y esto es así, básicamente, porque esta ciencia no está en la capacidad de comprender la diferencia fundamental entre humanos y animales. Esta diferencia nada tiene que ver con características empíricas, como una “inteligencia superior” o no tener plumas. El hombre no es un animal excepcionalmente inteligente; de hecho, no

es un animal en absoluto. La diferencia fundamental entre el hombre y el animal está más allá de la biología y la diferencia está determinada por la forma humana de ser en el mundo.

¿Qué nos dice Heidegger sobre la forma de ser de los animales? Él no aborda este tema directamente. Su filosofía, más bien post-kantiana, es una reflexión crítica sobre cómo surgen los animales en los discursos científicos y literarios, en los tratados biológicos y en los poemas (principalmente de Rainer Maria Rilke). Sobre la base de estas fuentes, Heidegger esboza (de forma más bien rudimentaria) una ontología provisional de la condición animal. Mientras que una entidad anorgánica, como una piedra, no posee mundo en lo más mínimo, Heidegger (1983) asegura que los animales, por el contrario, sí lo poseen. Sin embargo, estos parecen habitar en un mundo que, comparado con el nuestro, resulta más bien pobre y deficiente. Los animales, al parecer, no *ex-sisten* en realidad, es decir, no están en relación con otros entes, ni con el ser en cuanto tal. Una vaca, por ejemplo, podrá percibir la hierba, pero se le escapa la belleza del campo. El animal escucha el sonido y el tono de la voz, pero no entiende el significado de las palabras. Heidegger está de acuerdo con Aristóteles en que, aunque el animal pueda rugir, relinchar o rebuznar, no podrá nunca dominar el lenguaje, ni comprender y expresar significado alguno (cf. Aristotle, 1967, 1253 a 3). Mientras que los seres humanos son *receptivos*, y reaccionan sobre la base de la comprensión de aquello que ellos mismos perciben, los animales son simplemente *impulsivos*. Estos últimos son incapaces de llegar a involucrarse realmente con los entes: la hierba siempre será hierba y la presa siempre será una presa, más nunca algo divertido o amado, encantador o bello, repugnante o patético. Los objetos que no pueden conectarse de alguna manera con sus intereses vitales o con sus necesidades fisiológicas resultan insignificantes para ellos (si es que llegan a percibirlos). Además, el mundo de un animal nunca cambia. Los seres humanos *construyen* su propio mundo descubriendo aspectos del ser que para los animales están siempre ocultos. Sin embargo, los animales habitan un mundo, un mundo que es incomparable con el nuestro: un mundo empobrecido, al menos desde el punto de vista humano.

En otro lugar, Heidegger llega a reconocer que el animal sí tiene la capacidad de construir una interpretación particular del mundo, pero advierte que se trata de una interpretación bastante limitada (Heidegger, 1983, p. 243). Los animales interpretan el ambiente desde una cierta perspectiva, es decir, en clave de las posibilidades que tienen de absorber ciertos objetos para el mejoramiento de sus vidas. Ellos perciben únicamente aquello que pueden usar para prolongar

su existencia. Todo lo que no pueda interpretarse en estos términos, o todo lo que les impida prolongar su vida o la de su especie en general, simplemente es pasado por alto.

En su libro sobre Nietzsche, Heidegger (1961) desarrolla un punto de vista muy similar a este. El animal no *sabe* qué quiere (e incluso podría decirse que no *desea* nada en absoluto), porque está simplemente motivado por el impulso (Heidegger, 1961, p. 66). Desear algo implica comprender aquello que se desea. El hambre, por ejemplo, motiva al animal a alimentarse, pero esto no significa que podamos afirmar, según Heidegger, que el animal tenga una representación de la comida *como tal*. Sus apetitos están privados de entendimiento. En síntesis, la ontología heideggeriana de la condición animal parece transitar, muy cómodamente, por los caminos ya transitados de la ontología tradicional. El animal nace privado de la posibilidad misma de comprender el mundo.

Esta perspectiva sobre la animalidad es, desde luego, decepcionante. De un pensador motivado por la ambición de revisar y revitalizar completamente el discurso ontológico tradicional, de ir más allá de la concepción tradicional del hombre como un *animal racional*, se esperaría mucho más. Comparado con el discurso tradicional que afirma que los animales están epistemológicamente “impedidos”, su análisis no nos permite avanzar demasiado. En lugar de reflexionar sobre lo que pueden aportar las fuentes literarias y científicas sobre los animales, Heidegger reconstruye y reafirma (en su propio dialecto filosófico) las dicotomías de la ontología tradicional. Desde la perspectiva de una epistemología comparada, las reflexiones de Heidegger son una decepción. Sin embargo, estas reflexiones pueden ser interesantes en el sentido de que consideran la posibilidad de que los animales puedan vivir en un mundo propio y de que sus formas de ser escapen al alcance de la investigación biológica, porque aunque ésta sea una ciencia muy confiable, no todas las dimensiones de la animalidad le son accesibles. Sin embargo, el punto de vista de Heidegger sigue siendo coherente con la tradición metafísica occidental, en el sentido de que continúa definiendo al mundo animal (y al modo en que los animales interactúan en ese mundo) en términos de *deficiencia*.

Es posible que Heidegger ya haya respondido a la pregunta por la condición animal antes de haberla formulado. Si lo que se quiere es comparar nuestro ser-en-el-mundo con el modo de ser de los animales, tendremos que preguntarnos *qué significa* ser un animal (un caballo, una ballena, un murciélago o una rana, por ejemplo). Al formular inmediatamente la cuestión en términos de pobreza y carencia, Heidegger parece optar por una línea de razonamiento muy predecible.

ble que, en lugar de permitir que la cuestión sobre la animalidad se despliegue libremente, termina asumiendo el punto de vista más tradicional. El ser humano es el único animal que tiene la posibilidad de ser susceptible a lo que le rodea, pues es la única especie que puede construir mundo. Los demás animales, por otro lado, solo tienen la capacidad de interactuar impulsivamente con un entorno compuesto por un conjunto limitado de objetos estrictamente relevantes. Comparado con el nuestro, el mundo animal es bastante extraño. Los animales nunca van a experimentar, por ejemplo, el placer que se siente cuando se lee poesía o se lleva a cabo un proyecto de investigación científica. Aunque Heidegger parece estar de acuerdo en que no se puede ignorar el hecho de que los animales habitan en su propia apertura, no cree que es posible saber o decir algo mínimamente significativo al respecto.

El punto de vista de Heidegger es crítico en la medida en que cuestiona el determinismo biológico, es decir, la tendencia a desdibujar la diferencia ontológica entre humanos y animales. Pero para reafirmar esta diferencia, Heidegger desarrolla una línea de pensamiento que resulta más o menos similar a la de la ontología tradicional. Si queremos hacer el intento de explorar el mundo de la experiencia animal desde su "interior", es decir, desde su propio modo de ser; si queremos saber si los animales están abiertos a un mundo propio, es decir, si tienen una existencia, no ya *deficiente*, sino más bien *diferente* a la nuestra, podríamos empezar analizando el modo en que la *literatura* describe la animalidad de los animales. Como afirma Blans (1996), aunque Heidegger utilizó la poesía para cuestionar aquellos discursos que consideraba insatisfactorios, aunque fueran aparentemente inevitables, no hizo esto mismo cuando se trató de abordar la condición animal. De hecho, esta es la razón por la cual el filósofo alemán se rehúsa a introducir algunas de las estrofas que aparecen en los poemas de Rainer Maria Rilke (1875-1926). En una de sus elegías, el poeta austrohúngaro les asigna a los animales una apertura que rebasa nuestra forma objetivista de percibir las cosas y añade que, al considerar la mirada misteriosa de los animales, podríamos estar en condiciones de recuperar una forma especial de sensibilidad ya perdida. Heidegger rechaza abiertamente esta interpretación de la mirada animal señalando que se trata de una suerte de metafísica "biologicista" que le otorga mayor prioridad al impulso animal que al entendimiento humano. Miremos esto de manera más detallada. Rilke escribió al menos dos poemas sobre la condición animal. El primero de ellos es el famoso poema titulado *Der Panther* [La Pantera, 1903], en el que describe a un animal enjaulado en el *Jardines des Plantes* en París. Se trata de un animal que vive en un zoológico y que termina siendo, en

cierta medida, víctima de la práctica científica. Para nuestros propósitos, bastará con citar la primera estrofa:

Sein Blick ist vom Vorübergehn der Stäbe
so müd geworden, dab er nichts mehr hält.
Ihm ist, als ob es tausend Stäbe gäbe
und hinter tausend Stäben keine Welt.

Su mirada, cansada de ver pasar
las rejas, ya no retiene nada más.
Cree que el mundo está hecho
de miles de rejas y, más allá, la nada.

El animal habita en un mundo empobrecido, extraño y vacío. Pero esta no es su auténtica manera de ser, sino la *consecuencia* de una violencia ontológica que lo priva de la posibilidad real de interactuar con su entorno. Es algo que le imponen y no un defecto inherente a su propio modo de ser. Como es de esperarse, el poeta sugiere que, si el animal pudiera vivir en su propio mundo, se relacionaría con su entorno de una manera completamente distinta. En otras palabras: su mundo se abre ante él. Si el mundo animal es pobre es debido a una relación humano-animal muy particular, a una disposición específica. El animal es reducido a ser un elemento vivo en un proyecto de clasificación. Su aburrimiento es un síntoma de la violencia ontológica a la que es sometido. Pero en las primeras líneas de *La octava elegía de Duino*, el segundo poema escrito por Rilke sobre la condición animal, encontramos una perspectiva completamente diferente. Este poema aborda el modo de ser-en-el-mundo del animal en términos mucho más generales:

Mit allen Augen sieht die Kreatur
das Offene. Nur unsre Augen sind
wie umgekehrt und ganz um sie gestellt
als Fallen, rings um ihren freien Ausgang.
Was draußen ist, wir wissens aus des Tiers
Antlitz allein.

Con todos los ojos ve la criatura lo abierto.
Pero nuestros ojos están como al revés, y
completamente en torno suyo, la cercan
como trampas, alrededor de su libre salida.
Sólo sabemos lo que *hay* afuera
por la cara del animal.

Este poema de Rilke (1991, p. 470), del cual citamos solo las primeras líneas, constituye un intento por entrar y reflexionar sobre el mundo animal “desde su interior”. El aturdimiento, es decir, la pobreza de mundo en la que vive la pantera es en realidad un artefacto. En principio, los animales tienden a vivir en una apertura a la que no podemos acceder. Solo de forma indirecta, analizando el rostro y la mirada del animal, podríamos llegar a participar de esa apertura. La observación que hace Heidegger sobre este poema, en la que acusa a Rilke de “biologicista”,

parece más bien defensiva y tradicional, casi como si se tratara de un “reflejo” metafísico. De nuevo, de un pensador como él se habría esperado mucho más. Aunque una cierta dosis de vitalismo está presente en las líneas de Rilke, este asunto va mucho más allá. Heidegger reproduce y refuerza la antigua distinción entre los animales y el “animal racional”. Que esta opinión se exprese en el dialecto ontológico heideggeriano no disimula en nada la naturaleza prejuiciosa de su punto de vista, ni la continuidad entre la tradición metafísica y su proyecto filosófico. No hay duda de que habría podido tomar otro camino. Y tendría que haberlo hecho. Habría podido apoyar sus ideas sobre la animalidad con una concepción fenomenológica de los animales basándose en fuentes literarias. En sus reflexiones sobre el Rin, Heidegger confió, hasta cierto punto, en el poeta Hölderlin. ¿Por qué su poesía le resultaba aceptable, e incluso indispensable, como una fuente valiosa de contribuciones filosóficas, mientras que la de Rilke le generaba tanta desconfianza?

Agamben (2002/2004) intentó abordar la controversia enfrentando la descripción poética de “lo abierto” en la elegía de Rilke con el concepto de lo abierto tal y como aparece en la obra de Heidegger, es decir, en términos de *αληθεια* -del hacer salir de lo oculto-. Mientras que para Rilke el animal ve lo abierto “con todos los ojos”, nuestros ojos humanos han estado “como al revés”, situados como trampas o barreras alrededor nuestro. Mientras que los humanos nunca ingresan al “espacio puro” del afuera, el animal realmente se mueve en lo abierto. Esta “inversión de la relación jerárquica entre el hombre y el animal” (Agamben, 2002 / 2004, p. 57), es precisamente lo que Heidegger pone en cuestión. Como consecuencia del biologicismo del siglo XIX, sostiene Agamben, Rilke sucumbe en una antropomorfización del animal y en la correspondiente animalización del hombre. Para Heidegger el animal no es consciente de lo abierto, en el sentido de lo develado. El animal está excluido de la experiencia de apertura. Tanto Rilke como Heidegger mantienen la distinción entre humanos y animales, pero mientras que Rilke describe a los animales como seres epistemológicamente privilegiados, Heidegger lo refuta señalando que se trata, más bien, de una “hominización” del animal. El animal está únicamente abierto a un mundo no develado, por lo que su existencia puede ser considerada como una forma fundamental de aburrimiento. De acuerdo con Heidegger, la libertad humana, esa capacidad nuestra de hacer salir de lo *oculto* (en donde todas las criaturas están firmemente embebidas, condicionadas), se logra a través del lenguaje. Siguiendo los pasos de Platón y Aristóteles, Heidegger considera que la diferencia que separa a humanos de animales está en el lenguaje. Pero una vez más, este análisis solo parece reafirmar el

carácter tradicional de su filosofía.

Para Oudemans (1996), una reflexión más profunda sobre el pensamiento de Heidegger podría llevarnos a considerar otro tipo de posibilidades menos decepcionantes. Para empezar, es importante tener en cuenta que el filósofo alemán no tuvo nunca la intención de trazar una comparación explícita entre humanos y animales. Lo que sucede, más bien, es que cuando Heidegger se refiere al “mundo” se encuentra con el modo de ser del animal: pero de nuevo, su interés está puesto principalmente en la existencia humana. Estar arrojado al mundo significa vivirlo como algo completamente abismal. Y es aquí, justamente, cuando se presenta el animal ante nosotros revelando su misteriosa mirada: una mirada que, más que desprecio, produce admiración. Al parecer, los animales tienen un modo propio de existir en el mundo: un mundo que no podemos imaginar y al que no podemos acceder. Como los seres humanos somos incapaces de comprender estos mundos, cuando intentamos describirlos no nos queda otra opción que volver al antropomorfismo o a una mera comprensión biologicista. Según Oudemans, en esto consiste *nuestra* pobreza. La posibilidad de una existencia abierta a los caballos o a las ballenas, por ejemplo, nos es negada desde siempre. Es plausible que estos animales tengan su propia forma de relacionarse e involucrarse con las cosas, y que su mundo nos parezca pobre simplemente porque *nos resulta* extraño o porque es un mundo al que no podemos ingresar. Pero como sostiene Oudemans, con su misteriosa mirada los animales nos conceden la posibilidad, de un modo que no podemos comprender, de apartarnos de nuestra propia sensibilidad hacia el mundo para implicarnos en la suya así sea de un modo restringido. Por lo tanto, la opinión de Heidegger sobre la pobreza de los animales no debería interpretarse en términos de carencia, como si nuestra relación con el mundo fuera más genuina comparada con esas otras formas de vida consideradas como deficientes. No podemos saber, con certeza, cómo son los mundos de los animales y no tenemos tampoco la capacidad de seguirlos a través de ellos, pero el aspecto enigmático de su existencia y su misteriosa manera de relacionarse con las cosas exige de nosotros admiración y asombro. Oudemans hace referencia a un fragmento poético en los escritos de Heidegger donde este sugiere que el canto de las aves en el cielo de verano nos invita, y nos conduce también, hacia lo abierto (Heidegger, 1979, p. 95). Tanto el hombre como el animal tienen ante sí el mundo como apertura, pero cada uno de un modo que es inaccesible para el otro.

A esto se refería Wittgenstein cuando, en sus *Investigaciones filosóficas*, sostuvo que, si un león pudiera hablarnos, no podríamos entenderlo -no podríamos real-

mente seguirlo a través de su mundo- (1984)¹². En síntesis, aunque Heidegger parece adherirse en un principio a una concepción tradicional sobre los animales (en términos de carencia de discernimiento, entendimiento y verdadera implicación), sus reflexiones pueden orientarse, desde una lectura mucho más cuidadosa, en otras direcciones. Sin embargo, Heidegger nunca siguió su propia orientación.

Ahora bien, nuestro propósito no es el de determinar si la perspectiva de Heidegger es “correcta” o no. Lo que nos parece importante abordar aquí es el tipo de fuentes que utilizó para apoyar sus ideas. Desde el punto de vista de la epistemología comparada, lo que resulta decepcionante no es la conclusión a la que llega (la tesis de la “pobreza” de los animales), sino más bien el hecho de que se haya negado a considerar otras fuentes literarias, aquellas que eran más próximas al mundo animal. Para Heidegger esta posibilidad epistemológica nos es negada desde un principio, independientemente de la fuente que utilicemos. La ciencia y la literatura sufren de una “pobreza” fundamental porque, según Heidegger, ambas distorsionan la diferencia ontológica entre humanos y animales en lugar de aclararla: la primera “animaliza” a los humanos, mientras que la segunda “humaniza” a los animales. Ahora bien, desde la epistemología comparada no sería apropiado interpretar este *impasse* de esta manera. La epistemología comparada parte de la convicción de que podemos ampliar nuestra comprensión sobre estos problemas filosóficos si consideramos algunos *ejemplos concretos* en los que la ciencia y la literatura aborden la cuestión de si los animales están abiertos al mundo y de qué modo.

Para abordar el problema de la animalidad desde un enfoque de epistemología comparada es necesario iniciar con un texto científico o literario en el que los animales aparezcan como seres epistemológicamente privilegiados. En 1726, Jonathan Swift publicó su famoso libro, *Los viajes de Gulliver*. Uno de esos viajes, el que realizó a la tierra de los caballos, puede ser un buen punto de partida. Los más conocidos son, sin duda, los dos primeros: el de la tierra de los enanos y el de la tierra de los gigantes. Sin embargo, desde la epistemología comparada, consideramos que el tercero y el cuarto son los más adecuados. Durante el tercer viaje (a Laputa), Gulliver visita la Gran Academia de Legado. En este viaje se desarrolla un análisis literario sobre el estatus epistemológico de la investigación experimental, tal y como estaba surgiendo durante la “revolución científica” en los siglos XVII y XVIII. De hecho, se trata de una parodia sobre la *Royal Society*

(12) “Wenn eine Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen” (Wittgenstein, 1984, p. 568).

of London, donde los científicos están involucrados en divertidos proyectos de investigación –sin embargo, para aquellos lectores que quieran ir *más allá* de las exageradas descripciones, estos proyectos no resultan tan ridículos, o no al menos retrospectivamente-. Por ejemplo, los intentos de los *research "fellows"* que están trabajando en la producción de telarañas artificiales o en la desviación de energía de la biomasa, son menos ridículos si son vistos desde los procesos que se desarrollan actualmente en biomateriales y biocombustibles. En este caso, el ridículo está, al menos hasta cierto punto, en el ojo del (desorientado) observador.

Sin embargo, para nuestro propósito es mucho más importante el cuarto viaje a la tierra del *Houyhnhnms* -una población de caballos nobles-. Cuando los piratas abandonan a Lemuel Gulliver en la orilla de una tierra desconocida, se encuentran con una inteligente y generosa raza de cuadrúpedos que superan, a todas luces, a los seres humanos en sus formas de relacionarse con el mundo. De hecho, esta isla está habitada por dos especies predominantes: los *Houyhnhnms* y los *Yahoos*. Estos últimos son descritos como bestias desagradables, aunque realmente son bastante similares a los seres humanos. Nos enfrentamos aquí a un proceso de inversión. Los caballos son considerados sabios, los humanos sucios y estúpidos. Nunca había presenciado Gulliver un animal más desagradable, un engendro más feo, una criatura más deforme que ésta. Lo peor de ellos es su comportamiento agresivo y su ofensivo olor. Los caballos, sin embargo, son animales decentes y competentes, sabios gobernantes y pacientes interlocutores y maestros. El primer encuentro de Gulliver con esta particular especie se describe de la siguiente forma: "El caballo se estremeció un poco cuando se acercó a mí, pero de pronto recobró su postura y me miró cara a cara con manifiestos signos de asombro... Quise continuar mi marcha, pero él se atravesó en mi camino, aunque con actitud muy apacible y sin intención alguna de violencia" (Swift, 1967, pp. 270/271). Posteriormente, luego de que otro caballo se uniera a ellos, los dos *Houyhnhnms* empezaron a hacer gestos y a relinchar entre sí "al modo de personas que deliberan sobre algún asunto... nada diferente a lo que hiciera un filósofo que intentara explicarse algún fenómeno nuevo y difícil de entender" (*Ibid.*, p. 272).

La historia que nos relata Swift es la expresión satírica de una suerte de intuición fundamental que nos indica que hay algo en los animales que nos impide describir su modo de ser en términos de deficiencia y carencia. Sin embargo, cuando nos preguntamos hasta qué punto esta novela nos permite realmente desplegar una apertura al mundo de estas nobles criaturas, de *comprender* sus vidas, tenemos que confesar que, desde la epistemología comparada, el análisis de Swift es

de doble filo. Aunque a primera vista la mirada de asombro de los *Houyhnhnms* sugiere la posibilidad de que estos surgen como sujetos epistemológicos, es decir, que habitan un mundo propio y que son *actores de sus propias experiencias*, en realidad surgen como “animales racionales dominantes” (*Ibid.*, p. 285). Esto es, como humanos idealizados. Swift utiliza en su novela una antigua estrategia de humanización que ya había sido utilizada antiguamente por la fábula. El autor quiere decir algo sobre los seres humanos, no sobre los animales. En lugar de preguntar, “¿qué son los caballos?”, Swift se dedica a describir a unos “nobles salvajes” *disfrazados* de caballos. Ellos representan el ideal racional e ilustrado de la humanidad pero resultan, no obstante, poco convincentes como *animales*. En lugar de enfrentarnos a animales reales, nos enfrentamos a seres imaginarios con atributos claramente *humanos*. Aunque algunos de los rasgos y atributos de los caballos reales se mantienen (los *Houyhnhnms* tienen cola), Swift nos confronta, básicamente, con una versión antropomorfizada de esa especie. Su novela es el correlato inglés -escrito en prosa- de la poesía de Fontaine. La inclinación por describir a los animales de una manera humana, exhibiendo rasgos humanos, ha contaminado el discurso literario como si se tratara de una epidemia epistemológica. Una vez más, no se incentiva, realmente, a que los escritores literarios dirijan su atención hacia la animalidad de los animales.

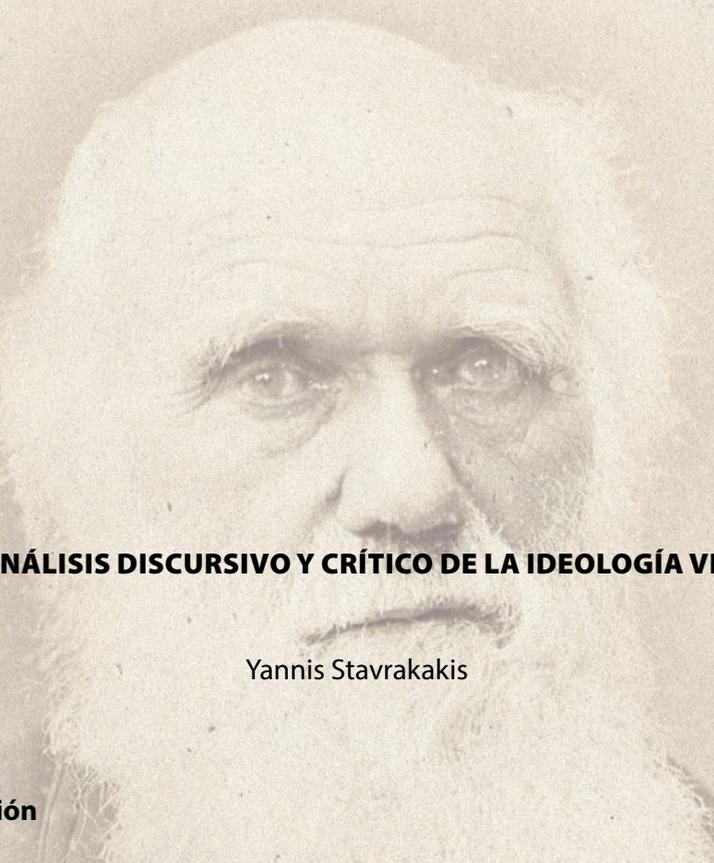
Para finalizar, es importante mencionar que en el siglo XIX empiezan a surgir obras mucho más coherentes en este sentido. La novela realista, por ejemplo, al igual que el realismo científico de Darwin, describe el mundo, no ya como una arcadia harmoniosa e idealizada, sino como una jungla violenta y exuberante, como un universo en incesante lucha. Es en este contexto en el que el lector o la lectora tendrán que seguir profundizando para encontrar otras fuentes literarias que sean epistemológicamente más convincentes.

Bibliografía

- Agamben, G (2002/2004). *The open. Man and animal*. Stanford: Stanford University Press.
- Albertus Magnus (1999). *On animals* [De animalibus: a medieval summa zoological. Transl. K.F. Kitchell, I.M. Resnick]. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Aquinas, Th (1922). *Summa theologiae*. Taurini: Marietti.
- Aristophanes (1981). *The complete plays*. Toronto: Bantam Books.
- Aristotle (1932/1967). *Politics. Aristotle XXI* [Loeb classical library]. London: Heinemann.

- Bergson, H (1940/1969). *Le rire. Essai sur la signification du comique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bernard, C (1865/1966). *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Blans, B (1996). 'Heidegger over de omgeving van dier en mens'. In: B. Blans, S. Lijmbach (eds.). *Heidegger en de wereld van het dier*. Assen: Van Gorcum.
- Bulhof, I (1992). *The language of science. A study of the relationship between literature and science in the perspective of a hermeneutical ontology*. New York: Brill. [I. Bulhof (1988) *Origin of species: betoverende wetenschap*. Baarn: Ambo.]
- Darwin (1859/1985). *The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. In: J. Burrow (ed.). Harmondsworth: Penguin.
- Darwin (1881). *The formation of vegetable mould through the action of worms, with observations on their habits*. London: Murray.
- Darwin (1968/1988). 'Variation of animals and plants under domestication'. In: P.H. Barrett, R.B. Freeman (eds.). *The works of Charles Darwin, Volume 19*. London: Pickering.
- de Beer, G (1964/1976). *Charles Darwin: Evolution by natural selection*. Westport, CT: Greenwood.
- Debré, P (1994/1998). *Louis Pasteur* [transl. E. Forster]. Baltimore, MD; London: John Hopkins University Press.
- Dickens, Ch (1974). *Hard times for these times*. Oxford: Oxford University Press.
- Diogenes Laertius (1925/1979). *Lives of eminent philosophers, Volume 2* (Book 6–10) [Loeb ed.]. Cambridge, MA: Harvard University Press/London: Heinemann.
- Foucault, M (1966). *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M (1994). *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard.
- Freud, S (1919/1947). *Das Unheimliche*. In: *Gesammelte Werke XII*. London: Imago, pp. 227–268.
- Heidegger, M (1961). *Nietzsche 1*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Band 29/30*. Frankfurt am Main: Klosterman.
- Hoffmann, E.T.A. (1817/1957). *der Sandmann*. In: *Nachtstücke*. Berlin: de Gruyter.
- Lindeboom, G (1979). *Descartes and medicine*. Amsterdam: Rodopi.
- Maeterlinck, M (1901). *La vie des abeilles*. Paris: Charpentier.
- Melville, H (1851/1931). *Moby-Dick: Or the whale*. In: *Romances of Herman Melville*.

- New York: Tudor, pp. 745–1102.
- Morus [Ps. R. Lewinsohn] (1953). *Eine Geschichte der Tiere. Ihr Einfluss auf Zivilisation und Kultur*. Hamburg: Rowohlt.
- Nietzsche, F (1980) [Hrsg. G. Colli, M. Montinari] *Sämtliche Werke. Kritische Studien-Ausgabe*. Berlin: De Gruyter.
- Oudemans, W (1996) Arend en slang: de aanblik van en dierenpaar. In: B. Blans, S. Lijmbach (eds.). *Heidegger en de wereld van het dier*. Assen: Van Gorcum.
- Rilke, R.M. (1991). *Werke in drei Bänden*. Frankfurt am Main: Insel.
- Sophocles (1962). *Antigone*. In: Sophocles 1 (Loeb ed.). London: Heinemann/Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 309–419.
- Swift, J (1726/1967). *Gulliver's travels*. Harmondsworth: Penguin.
- Tacitus (1959). *Dialogus, agricola, germania*. London: Heinemann/Cambridge, MA: Harvard University.
- Verne, J (1870/1977). *Vingt mille lieues sous les mers*. Paris: Hachette. [J. Verne (1992) 22,000 leagues under the sea. Hertfordshire: Wordsworth.]
- Watson, R (2002). *Cogito, ergo sum. The life of René Descartes*. Boston, MA: Godine.
- Wittgenstein, L (1984). *Philosophische Untersuchungen*. In: Werkausgabe 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Zola, E (1880/1923). *Le roman expérimental*. Paris: Charpentier.
- Zwart, H (2008). *Understanding nature*. Nijmegen: Springer.



UN ANÁLISIS DISCURSIVO Y CRÍTICO DE LA IDEOLOGÍA VERDE

Yannis Stavrakakis

Introducción

¿Existe realmente algo llamado ideología Verde? Y si es así, ¿se trata de algo realmente nuevo? ¿Cuál es su *differentia specifica* y la razón de su peculiaridad histórica? ¿Cómo está organizada y estructurada, y por qué? Además, ¿cuáles son las implicaciones de sus expresiones actuales y qué podemos esperar a futuro del discurso Verde en general? Estas son algunas de las cuestiones que surgen cuando abordamos y analizamos la ideología Verde. Sin embargo, este análisis no se lleva a cabo en un vacío teórico y analítico. En los últimos años se ha hecho evidente una proliferación de bibliografía secundaria sobre el movimiento, la política y la ideología Verde⁽¹⁾. Teniendo en cuenta este desarrollo, es necesario que cualquier análisis sobre la ideología Verde se sitúe en dicho contexto. Además, con tan solo una breve presentación y crítica de los análisis existentes de la ideo-

1 Algunos de los primeros libros publicados sobre esta cuestión siguen siendo los más importantes. Entre estos se encuentra el estudio clásico de A. Dobson, *Green Political Thought* (London: Harper Collins, 1990) y el de R. Eckersley, *Environmentalism and Political Theory* (London: UCL Press, 1992). Véase también, A. Atkinson, *Principles of Political Ecology* (London: Belhaven Press, 1991), D. Roussopoulos, *Political Ecology* (Montreal: Black Rose, 1993), J. Porritt, *Seeing Green* (London: Blackwell, 1984). Para una interpretación sociológica, véase S. Yearly, *The Green Case* (London: Harper Collins, 1991), y P. Dickens, *Society and Nature* (London: Harvester Wheatsheaf, 1992).

logía Verde se hace visible la necesidad de una teorización y análisis alternativos.

En primer lugar, debe quedar claro desde el principio que cuando nos referimos a la política Verde o a la ideología Verde no estamos hablando, en términos generales, de conservación, preservacionismo y demás. Esto no quiere decir que el conservacionismo y el ambientalismo no tengan una larga e interesante historia⁽²⁾. Sin embargo, durante las últimas décadas hemos sido testigos del surgimiento de un fenómeno enteramente nuevo que, aunque está conectado, sin duda alguna, con el conservacionismo y el ambientalismo, es mucho más importante, por lo menos desde un punto de vista político. Este fenómeno tiene que ver con el desarrollo del campo de la *política Verde* y, más aún, con la expresión de una gran *ideología Verde*. Lo que diferencia este nuevo fenómeno de las formas precedentes de conservacionismo y ambientalismo son sus afirmaciones profundamente políticas, universales y “holísticas” sobre la naturaleza, la crisis ambiental y su relación con el mundo humano⁽³⁾. El radicalismo ecológico, al menos en su forma más “pura”, rechaza totalmente las estructuras dominantes de la sociedad industrial y aboga por un nuevo orden que, como afirman los Verdes, restablezca la armonía perdida entre los seres humanos y la naturaleza. Más aún, se sugiere que este nuevo orden, pensado y proyectado sobre la base de una cierta concepción Verde de la naturaleza, contribuirá, eventualmente, a solucionar definitivamente los problemas relacionados con las relaciones “exclusivamente” humanas como, por ejemplo, los antagonismos de clase, entre otros.

Mientras que el conservacionismo solo lleva a cabo intervenciones muy específicas, como una campaña para proteger especies en peligro de extinción, el objetivo de la ideología Verde es repensar y recrear los fundamentos políticos, sociales y económicos de las sociedades occidentales sobre la base de un proyecto político construido en torno a una determinada concepción de la naturaleza⁽⁴⁾. Teniendo en cuenta lo anterior, Dobson señala que “el ecologismo puede ocupar adecuadamente su lugar junto con otras ideologías políticas; al igual que éstas, el ecologismo está en la capacidad de hablar sobre el amplio espectro de la vida

2 Sobre la historia del pensamiento ambiental se pueden consultar los siguientes libros: A. Debus, *Man and Nature in the Renaissance* (Cambridge: CUP, 1978), K. Thomas, *Man and the Natural World* (London: Penguin, 1984), A. Dobson, *The Green Reader* (London: Andre Deutsch, 1991), J. J. Clarke, *Nature in Question* (London: Earthscan, 1993), D. Wall, *Green History* (London: Routledge, 1994). Los últimos tres libros son compilaciones de textos que abordan el tema desde la antigüedad hasta el pensamiento ambiental moderno. Véase también el estudio clásico de D. Pepper, *The Roots of Modern Environmentalism* (London: Routledge, 1984). Sobre el movimiento ambientalista norteamericano véase R. Dunlap and A. Mertig, *American Environmentalism* (New York: Taylor and Francis, 1992).

3 Además de las obras ya citadas, véase, C. Merchant, *Radical Ecology* (New York: Routledge, 1992).

4 Véase, Dobson, *op. cit.*, Ref. 1.

política, social y económica”⁽⁵⁾. Frente a las preguntas formuladas por Freedden: “¿No es acaso [la ideología Verde] una amalgama de tradiciones políticas más viejas, tales como el liberalismo, el socialismo y el anarquismo? ¿Tiene núcleos y, de ser así, pueden estos núcleos soportar el peso de los conceptos adyacentes y periféricos, o necesita injertar en ellos aquellas morfologías reconocibles de otras ideologías?”⁽⁶⁾. Dobson le responde que “el ecologismo no puede ser visto simplemente como algo incrustado en otras ideologías políticas, sino que es una ideología política por derecho propio...”⁽⁷⁾. Como señala Eckersley, “la palabra Verde [Green] representa un cuerpo de ideas muy particular, así como una nueva fuerza política”⁽⁸⁾. Esta fuerza política se describe, generalmente, como “profunda” [deep] en contraposición a aquellas preocupaciones ambientales de tipo “superficial” [shallow] (Naess); o como ecocéntrica en contraposición tanto al ambientalismo tecnocéntrico -que sugiere que la tecnología, por sí sola y sin ningún recurso social o político relevante, puede “salvar el planeta” (O’Riordan)- como al antropocentrismo, es decir, aquellos discursos que no cuestionan la centralidad del ser humano en nuestra praxis y cultura: “la dimensión antropocéntrica/ecocéntrica registra las principales diferencias ecofilosóficas dentro de la ecopolítica emancipadora y hace visible el alcance novedoso y desafiante de estas nuevas ideas”⁽⁹⁾.

Lo que se está afirmando aquí es que, aunque “la preocupación por el medio ambiente natural no es nueva..., si parece haber surgido algo visiblemente nuevo” con la aparición de la ideología Verde⁽¹⁰⁾. De hecho, esta creencia en la novedad radical de las ideas Verdes es una característica fundamental de la ideología Verde y es ampliamente compartida entre sus activistas. En su último libro Pepper describe claramente la hostilidad de su audiencia Verde cuando intenta rastrear las raíces de algunas de sus posturas⁽¹¹⁾. El propio Pepper pertenece a un grupo de teóricos que no comparten la creencia en la novedad radical y que afirman, en su lugar, que la ideas Verdes están en deuda con ideologías y tradiciones intelectuales como el marxismo, el anarquismo, el romanticismo, entre otras. Y no es el único. A diferencia de quienes insisten en el carácter “excepcionalmente novedoso” del Nuevo Paradigma Ambiental, una idea reforzada por términos como la “Nueva” política y los “Nuevos” movimientos sociales, Wall sostiene que el pensamiento Verde tiene unas raíces muy profundas. Su tesis es que es posible

5 Dobson, *op. cit.*, Ref. 1, p. 3.

6 M. Freedden, ‘Green ideology: concepts and structures’ (Oxford: OCEES Research Paper, 1995), pp. 3-4.

7 Dobson, *op. cit.*, Ref. 1, p. 3.

8 Eckersley, *op. cit.*, Ref. 1, p. 7.

9 Eckersley, *op. cit.*, Ref. 1, p. 27.

10 R. Goodin, *Green Political Theory* (Cambridge: Polity, 1992), pp. 1-2.

11 Véase D. Pepper, *Eco-Socialism* (London: Routledge, 1994).

describir muchos otros credos y movimientos políticos como Verdes: mitos chamánicos, elementos culturales indios, taoísmo, budismo, sufismo, zen, etc.⁽¹²⁾. Gould también ha señalado, en su *Early Green Politics*, que es posible rastrear las raíces de la política Verde contemporánea hasta los anabaptistas de Müntzer y la política de William Morris⁽¹³⁾. De hecho, como lo ha expresado con contundencia Robinson, “sería difícil evaluar la originalidad de los componentes individuales de las creencias presentes en la ideología del ambientalismo. Podríamos rastrear sus ideas y creencias constitutivas en la historia tanto como queramos, incluso hasta llegar a la Grecia presocrática”⁽¹⁴⁾. Robinson, por su parte, incluye en las fuentes del pensamiento Verde, las ideas religiosas cristianas, hindúes y paganas; las creencias políticas anarquistas y marxistas, pero también conservadoras; la tradición científica racionalista crítica y la tradición de las reacciones románticas a las transformaciones sociales provocadas por la modernidad.

La pregunta que surge de este planteamiento, y que aún sigue abierta, es la siguiente: ¿es la ideología Verde una nueva ideología o el retorno de viejas ideas? Ahora bien, más que un problema teórico, se trata de un problema político. Quienes insisten en que la ideología Verde es una nueva ideología nueva, defienden el carácter independiente del movimiento Verde. Quienes niegan esta posibilidad intentan, más bien, incorporar las ideas Verdes en los movimientos que ya existen. La cuestión que Pepper plantea sobre el eco-socialismo resulta ejemplar⁽¹⁵⁾. Sin embargo, las fronteras entre estas dos tendencias no están del todo definidas. Tanto Dobson como Eckersley, quizá los exponentes más activos del primer argumento son conscientes, por ejemplo, de que muchas de las ideas y conceptos Verdes no son del todo nuevas. Dobson señala la afinidad entre la ideología Verde y algunas ideas y movimientos anteriores a 1970⁽¹⁶⁾, mientras que Eckersley habla de una reiteración de las ideas de la Nueva Izquierda (autonomía, etc.). Sin embargo, la tensión permanece. El caso de Eckersley es muy común. Si bien al principio ella ofrece un parte de tranquilidad sobre la novedad de las ideas Verdes, más adelante se disculpa con aquellos lectores que quizá hayan pensado, al leerla, que lo que ella está afirmando es que en la política Verde (sic) no hay, efectivamente, ninguna novedad. ¿Cómo explicar esta tensión y cómo resolverla?

En primer lugar, el argumento sobre la novedad de la ideología Verde no debe interpretarse como un juego de suma cero. Lo que argumentaré en este ensayo es que la ideología Verde puede ser nueva en algunos aspectos, pero no

12 Wall, *op. cit.*, Ref. 2, p. 4.

13 Véase P. Gould, *Early Green Politics* (Brighton: Harvester, 1988).

14 M. Robinson, *The Greening of British Party Politics* (Manchester: Manchester University Press, 1992), p. 34.

15 Véase, Pepper, *op. cit.*, Ref. 11.

16 Dobson, *op. cit.*, Ref. 1, pp. 34-5.

en otros. Aquí lo importante es desarrollar las herramientas teóricas necesarias para llevar a cabo un análisis de la ideología en estos términos. Pero esto aún estamos lejos de llevarlo a cabo. Para Eckersley, lo que permite que un conjunto de elementos ideológicos preexistentes se transforme en eso que llamamos ideología Verde, es la intervención de un marco ecofilosófico, que generalmente se entiende como una teoría del valor intrínseco, es decir, la idea de que la naturaleza, el ecosistema, tiene un valor ético en sí mismo, independiente del ser humano. En esto se diferencian el antropocentrismo y el ecocentrismo. De manera similar, Dobson está de acuerdo con “el hecho de que, al ubicar estos términos [o elementos] aquí y ahora, estos alcanzan una resonancia novedosa”⁽¹⁷⁾ aunque, en sí mismos, estos elementos no sean realmente nuevos. Tanto Eckersley como Dobson llegan hasta este punto, pero no van más allá. Ninguno examina, por ejemplo, cómo se lleva a cabo este proceso y si ésta es la forma habitual en que se forman las ideologías; y tampoco explican ellos, ni nadie realmente, las consecuencias que implica la ideología Verde. Sospecho que la razón principal de esto es que la mayoría de los análisis sobre la ideología Verde están atrapados en un análisis descriptivo que generalmente no está fundamentado en ninguna concepción teórica “sustancial” con respecto a la estructura y función de las formas discursivas ideológicas. Es característico que Dobson, en su libro de 200 páginas sobre la ideología Verde (o más bien, sobre el pensamiento Verde), dedique tan sólo dos páginas a la noción de ideología que utiliza. Por mi parte, sostendré que un marco teórico fundamentado en las reflexiones semióticas del psicoanalista francés Jacques Lacan, así como en las ideas de pensadores como Žižek, Laclau y Mouffe, Lefort y Freeden, constituye uno de los puntos de partida más interesantes para un análisis de la ideología Verde.

Desde este marco teórico será posible argumentar que la identidad de la ideología Verde, más allá de cualquier variación de su contenido, está relacionada con la articulación de sus momentos periféricos previos a esa articulación (elementos protoideológicos que están, posiblemente, articulados con otros discursos) alrededor de un punto nodal (“nuevo”) o una familia de puntos nodales. Como resultado de esta estrategia, la ideología Verde podrá ser comprendida como una articulación “novedosa” (debido a sus puntos nodales) de elementos “preexistentes” (una cierta concepción de democracia, de descentralización, etc.). Así, la diferenciación entre la ideología Verde y otras formas discursivas que incluyen dimensiones Verdes será la ubicación del componente “Verde”, es decir, si este constituye un punto nodal o un momento único en la periferia de la cadena articuladora.

Adicionalmente, también se explorarán las consecuencias de este carácter articulador y no “esencial” de la ideología Verde para examinar la naturaleza y el futuro de sus posibilidades. Puede parecer sencillo, pero hay que tener en cuenta

17 Dobson, *op. cit.*, Ref. I, p. 35.

que ha sido una cuestión bastante confusa. Permítanme ilustrar brevemente este punto en relación con la Teoría Política Verde de Goodin. En términos de la estructura de la ideología Verde, Goodin propone un esquema similar al nuestro. El profesor de la Universidad de Essex sostiene que “la teoría verde, como todas las teorías sociales, tiene su núcleo y su periferia”⁽¹⁸⁾. La periferia aquí corresponde a nuestra concepción de los elementos ideológicos preexistentes que son reapropiados por la ideología Verde. Por otro lado, para Goodin el centro corresponde a una cierta idea del “bien” propuesta por los Verdes: el valor moral intrínseco de la naturaleza. Esta es una descripción que no está muy alejada de la nuestra. Sin embargo, las consecuencias que extrae Goodin de este análisis son, como mínimo, engañosas. En lugar de explorar la forma en que el nuevo punto nodal totaliza cierto campo discursivo articulando retroactivamente sus principales elementos, Goodin toma el camino contrario, sugiriendo que estos elementos son, más bien, manifestaciones esenciales “de una y la misma “teoría verde del valor”. Es esta teoría del valor la que proporciona la visión moral unificada que recorre todos los pilares sustantivos centrales del programa político Verde”⁽¹⁹⁾. Por lo tanto, al asumir un esencialismo verde, Goodin llega a la conclusión de que la articulación ideológica Verde no puede fragmentarse en partes más pequeñas en aras de una mayor reapropiación. ¿Es este el fin de la ideología? Por mi parte argumentaré, en contraste con Goodin, que no es posible garantizar la estabilidad eterna de esta ideología o de cualquier otra, si se tiene en cuenta la naturaleza de la estructura y la función del discurso ideológico Verde -como sucedería con cualquier otro discurso ideológico si nuestra hipótesis llega a ser correcta-. Cualquier estabilidad y éxito temporal sólo puede ser el resultado de un juego hegemónico contingente que resulta siempre incierto. Conuerdo con Freedon en que “debido a que los conceptos políticos no tienen significados correctos, su uso (a diferencia de su validez filosófica o de su atractivo moral) está sujeto a la prueba de aceptabilidad de un número significativo de usuarios”⁽²⁰⁾.

La interpretación discursiva de la ideología

Žižek tiene razón cuando afirma que la intervención de la teoría lacaniana es una estrategia que conduce a la reformulación de la “crítica de la ideología” a partir de una “lectura discursiva / sintomática” que demuestra cómo un campo ideológico dado es el resultado de un montaje de “significantes flotantes” heterogé-

18 Goodin, *op. cit.*, Ref. 10, p. 16.

19 Goodin, *op. cit.*, Ref. 10, pp. 14-15.

20 M. Freedon, “Political concepts and ideological morphology”, *Journal of Political Philosophy*, 2 (1994), p. 141.

neos, de su totalización a través de la intervención de ciertos “puntos nodales”⁽²¹⁾. La sugerencia de Žižek parece estar fundamentada en un campo de la semiótica lacaniana que también formará parte de nuestra propia argumentación (junto con las intervenciones teóricas de Laclau y Mouffe, Lefort y Freeden).

La trayectoria de la lingüística moderna desde Saussure hasta el formalismo lingüístico de Hjelmslev, y, posteriormente, hasta el llamado postestructuralismo, puso en primer plano el cuestionamiento radical de la transparencia del signo y de la relación entre significante y significado⁽²²⁾. Para Lacan, en particular, el significante y el significado son dos elementos distintos y separados. Desde su perspectiva, el significante tiene un papel más importante que el significado. En esto consiste, justamente, la estrategia de Lacan para invertir la estructura del algoritmo fundacional de la lingüística: ubicar el significante (con S mayúscula) por encima del significado, dividiendo ambos elementos mediante una barra constitutiva: S / s. El significado siempre se escapa a cualquier intento por mantenerlo fijo. Los significados, en otras palabras, se deslizan bajo el significante. Lo único que nos queda es el significante o, más bien, las cadenas y articulaciones de significantes. Ahora bien, Lacan no niega que sea posible fijar significados (como si estos tuvieran, acaso, una fluidez interminable de diferencias inconexas como afirman algunos posmodernos)⁽²³⁾. Tal situación solo puede hacer referencia a un universo psicótico:

Toda nuestra experiencia se opone a esta linealidad, que una vez me hizo hablar,

21 S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989), p. 125. El segundo paso que tendríamos que dar, siguiendo a Žižek, nos lleva a identificar aquello que en la ideología hay más de sí misma. A causa de su deseabilidad pero también de su imposibilidad última y de su dislocación, su objetivo es “extraer el núcleo del goce, articulando la forma en que, más allá del campo del significado pero al mismo tiempo interno a él, una ideología implica, manipula y produce un goce preideológico estructurado en la fantasía” (Žižek, *ibid.*, Pág.125). Este artículo se limita únicamente al primer paso. Para una exploración del segundo, véase Y. Stavrakakis, “Green fantasy and the Real of nature: elements of a Lacanian critique of Green ideological discourse”, *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, 3 (1997).

22 E. Laclau, “Politics and the limits of modernity” (unpublished paper, 1991), pp. 7-8.

23 Algunos textos lacanianos, especialmente de su obra más temprana, pueden dar la impresión de que él defiende la fluidez interminable del significado -la naturaleza metonímica interminable del deseo- una opinión ampliamente compartida entre muchos posmodernos y postestructuralistas. Pero esta posición descuida la otra mitad de su teoría. Para un análisis detallado de estos dos casos véase la conferencia magistral de J. A. Miller’s “Another Lacan” realizada en el primer Recontre Internationale du Champ Freudien (Caracas, Venezuela, 1980), y publicado en *Hystoria* (Lacan Study Notes, Special Issue 6-9).

en uno de mis seminarios sobre psicosis, de algo así como puntos de capitón (“points de capiton”), como un esquema para tener en cuenta el predominio de la letra en la transformación dramática que el diálogo puede efectuar sobre el sujeto⁽²⁴⁾.

En su seminario *Las psicosis* queda claro que el punto de capitón, el punto de almohadillado, es el punto con el que debe operar todo análisis concreto del discurso⁽²⁵⁾. Estos significantes fijan, retroactivamente, el significado de cadenas enteras de significantes:

Todo irradia y se organiza alrededor de este significante, similar a estas pequeñas líneas de fuerza que forma un botón de tapizado en la superficie de la materia. Es el punto de convergencia el que permite situar retroactiva y retrospectivamente todo lo que ocurre en este discurso⁽²⁶⁾.

Es a través de la creación de ciertos *points de capiton* que las relaciones entre significantes adquieren significado.

Y aquí Žižek formula una pregunta clave: “¿Qué crea y sostiene la identidad de un campo ideológico más allá de todas las variaciones posibles de su contenido positivo?”. A lo que responde: “la multitud de significantes flotantes, de elementos protoideológicos, se estructura en un campo unificado a través de la intervención de un punto nodal específico (el *point de capiton* lacaniano) que los acolcha, deteniendo su deslizamiento y fijando su significado”⁽²⁷⁾. En el vocabulario de la teoría del discurso, que Žižek utilizó en la cita anterior, los “points de capiton” lacanianos se convierten en “puntos nodales”:

Si lo social no logra fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una sociedad, lo social sólo existe, sin embargo, como un esfuerzo por construir ese objeto imposible. Todo discurso se constituye como un intento de dominar el campo de la discursividad, de detener el flujo de la diferencia, de construir un centro. A los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial los llamaremos puntos nodales. Lacan ha insistido en estas fijaciones parciales a través de su concepto de *points de capiton*, es decir, de significantes privilegiados que fijan el sentido de

24 J. Lacan, *Écrits* (London: Tavistock/Routledge, 1977), p. 154.

25 J. Lacan, *The Seminar, Book III. The Psychoses 1954-5* (London: Routledge, 1993), p. 267.

26 J. Lacan, *ibid.*, p. 268

27 Žižek, *op. cit.*, Ref. 21, p. 87.

una cadena significativa⁽²⁸⁾.

En este orden de ideas, el discurso ideológico debe entenderse como una articulación o cadena de elementos ideológicos en torno a un punto nodal, a un *point de capiton* o a una familia de puntos nodales, “de modo que su identidad se modifica como consecuencia de una práctica articuladora”⁽²⁹⁾. El discurso ideológico es, justamente, esa totalidad estructurada que resulta de esta articulación. Como ha señalado Lefort, el discurso ideológico se constituye como tal “sometiendo todas las esferas de la sociedad al imperativo de la organización”⁽³⁰⁾. Las posiciones diferenciales, que aparecen articuladas en un discurso, es decir, que aparecen en la cadena de significantes del discurso ideológico, son los momentos mismos del discurso, mientras que los elementos (recordemos aquí los elementos protoideológicos de Žižek) son todas esas diferencias que, según Laclau y Mouffe, no están aún articuladas discursivamente⁽³¹⁾. Este signifiante, el *point de capiton*, que fija el sentido y transforma los elementos que flotan libremente en los momentos de un discurso ideológico, está presente en Lefort en la metáfora de un centro que está implicado en la ideología y, desde el cual, “se organiza la vida social”⁽³²⁾. Quisiera describir la lógica de esta articulación discursiva con un ejemplo que utiliza el propio Žižek. En el discurso ideológico del comunismo una serie de significantes flotantes o elementos protoideológicos como democracia, estado, libertad, etc., adquieren un cierto significado a través de su almohadillado con el signifiante “comunismo”, transformándose en momentos internos del discurso ideológico comunista. La democracia se concibe como democracia real por oposición a la democracia burguesa, la libertad adquiere una connotación económica, etc. Es decir, los significantes adquieren el significado que les impone el punto nodal “comunismo”.

Esta explicación sobre la estructura del discurso ideológico es muy similar, aunque no idéntica, a la que sugiere Freedden donde “los patrones resultantes formados por las ideologías son arreglos de conceptos centrales, adyacentes y periféricos”⁽³³⁾. En otro texto, Freedden sostiene que una de las cuestiones centrales en su análisis sobre las ideologías “es la tesis de que estas caracterizan por tener

28 E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985), p. 112.

29 Laclau and Mouffe, *ibid.*

30 C. Lefort, *The Political Forms of Modern Society* (Cambridge: Polity Press, 1986), p. 218.

31 Laclau and Mouffe, *op. cit.*, Ref. 28, p. 105.

32 Lefort, *op. cit.*, Ref. 30, p. 219.

33 Freedden, *op. cit.*, Ref. 6, p. 2.

una morfología que muestra conceptos nucleares, adyacentes y periféricos. Por ejemplo, un examen de los liberalismos podría establecer que la libertad está situada dentro del núcleo, que los derechos humanos, la democracia y la igualdad son adyacentes a la libertad, y que el nacionalismo se encuentra en su periferia⁽³⁴⁾. A diferencia de Žižek, Freedden divide aún más los momentos del discurso ideológico en adyacentes y periféricos. Pero sus conceptos centrales parecen estar, en todo caso, estructuralmente alineados con los *points de capiton* de Lacan y a los puntos nodales de Laclau⁽³⁵⁾. Además, la transformación de estos elementos en momentos de un determinado discurso ideológico equivale a la despolemización [*decontestation*] del significado de esos significantes. Freedden tiene razón cuando afirma que “las ideologías son dispositivos despolemizantes [...] significados que se asignan a través del posicionamiento relativo de cada concepto en la estructura interdependiente de la ideología”⁽³⁶⁾.

En este orden de ideas, la primera interpretación del discurso ideológico, el primer paso en el análisis de la ideología, es intentar discernir sus diferentes momentos constitutivos para ubicar en ellos aquello que fija (o despolemiza) el significado de todo lo demás. De manera complementaria, pero no menos importante, se debe localizar la posición de estos momentos antes de su almohadillado, es decir, antes de la intervención del punto nodal. Este segundo paso es fundamental porque nos permite probar la plausibilidad de cualquier sugerencia sobre la articulación de un discurso ideológico. Así, la lectura discursiva consiste en localizar los significantes flotantes (los elementos protoideológicos), desplegando la intervención del significante que sirve como punto nodal, o despolemizador, para seguir, de este modo, la transformación de estos elementos en los momentos de un discurso ideológico.

Sin embargo, no debemos dejar sin teorizar el estatus del “Uno” lacaniano, el

34 Freedden, *op. cit.*, Ref. 20, p. 157.

35 Otra diferencia importante es que para Freedden una ideología está constituida por una configuración única (aunque flexible en diversos grados) de conceptos despolemizados, y no en virtud de una del punto de acolchado. Su noción de núcleo sugiere que la morfología de una ideología es, en sí misma, una estructura compleja e interdependiente que se desplaza de un caso a otro y, por lo tanto, se puede identificar más libremente con una suerte de “ semejanza familiar ” wittgensteiniana. Desde que escribió sus artículos de 1994 y 1995, Freedden ha ido desarrollado con mayores elementos su enfoque como puede verse en su libro *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* (Oxford: Clarendon Press, 1996). Véanse especialmente los capítulos 2 y 3.

36 Freedden, *op. cit.*, Ref. 6, p. 1.

significante que sirve como punto nodal, como *point de capiton*⁽³⁷⁾. La idea de un significante que totaliza un campo ideológico, que construye una identidad conectando elementos protoideológicos que flotan libremente, puede llevar al malentendido de que este significante es, en sí mismo, un punto de referencia “esencial” fijo, un punto de suprema plenitud de sentido. Pero el estado del punto nodal es realmente paradójico. Como lo demuestra Žižek, el punto nodal no es un punto de excesiva densidad de significado, una especie de garantía de significado, sino todo lo contrario: “en sí mismo el punto nodal no es más que diferencia pura: su papel es puramente estructural y su naturaleza, puramente performativa [...] El paso crucial en el análisis de una estructura ideológica es, pues, detectar detrás del deslumbrante esplendor del elemento que lo mantiene unido (Dios, Patria, Partido, Clase) esta operación autorreferencial, tautológica, performativa”⁽³⁸⁾. Como señala Freedden, los núcleos de una ideología “están siempre en movimiento, no son estáticos ni están predeterminados; estos reflejan, simplemente, los usos lingüísticos de una sociedad específica. Tampoco son esencialistas ni fundacionales...”⁽³⁹⁾. Aunque sí pretenden serlo. En este sentido, el punto nodal es el significante de una “carencia de carencia” que se presenta como un punto de significación absoluta con el propósito de detener el flujo de lo Real⁽⁴⁰⁾. El objetivo del discurso ideológico es, pues, instituir el símbolo de su identidad como “la cosa real, la x inalcanzable, el objeto causa del deseo”⁽⁴¹⁾. Ésta es la única forma de aparecer hegemónicamente atractivo y deseable para el sujeto de la carencia y, en consecuencia, de la identificación y de la política. En el funcionamiento de

37 Dentro de un discurso ideológico -una articulación particular de significantes- el punto nodal puede ser solo uno. Sin embargo, es posible que diferentes articulaciones dentro de la misma familia ideológica, la familia “Verde” por ejemplo, se articulen alrededor de diferentes significantes los cuales, sin embargo, pueden pertenecer al mismo grupo conceptual (por ejemplo, los significantes “Verde” y “Naturaleza”). La pregunta que surge a partir de todo esto es la siguiente: ¿quién determina qué puntos nodales pertenecen a una misma familia ideológica?, y, más específicamente, ¿qué otros puntos nodales pertenecen a la familia “Verde” además del significante “Verde”? Una respuesta obvia es que el analista político es quien toma esta decisión. Es cierto que este elemento subjetivo no puede eliminarse, sino que debe reconocerse en nuestro discurso “científico” como una huella del límite de toda objetividad. Otro criterio un poco más objetivo sería preguntarle a los propios Verdes, quienes usualmente conocen a sus “hermanos” y “hermanas” ideológicos y este conocimiento lo suelen expresar a través de su discurso político.

38 Žižek, *op. cit.*, Ref. 21, p. 99.

39 Freedden, *op. cit.*, Ref. 6, p. 2.

40 Žižek, *op. cit.*, Ref. 21, p. 97.

41 Žižek, *op. cit.*, Ref. 21, p. 96.

la ideología se espera que la “carencia de carencia” en el objeto de identificación produzca una “carencia de carencia” en el sujeto que es interpelado.

Hacia una interpretación discursiva de la ideología Verde

¿Qué es lo que caracteriza la identidad de la ideología verde más allá de las posibles variaciones de su contenido concreto? Esta cuestión es clave si se tiene en cuenta la cuestión señalada anteriormente, sobre la que se ha producido un debate, a propósito de la “novedad” o “antigüedad” de la ideología Verde y la diferenciación entre ideologías Verdes “reales” e ideologías que incluyen temas verdes pero que no son “realmente” Verdes. Nuestro enfoque para tratar de responder a estas preguntas será el siguiente. Intentaré demostrar que el discurso ideológico Verde es un montaje, una articulación de varios momentos desarticulados alrededor de un significante-maestro [*master-signifier*], un punto nodal o una familia de puntos nodales que los aúnan. Antes de esta articulación, antes de la intervención de los puntos nodales (los significantes ‘Verde’, ‘Naturaleza’, etc.), estos momentos preexistían como significantes flotantes, como elementos protoideológicos sin connotaciones Verdes particulares. Pero su identidad se modifica y despolemiza de una manera muy concreta como resultado de su articulación en torno a los puntos nodales Verdes, convirtiéndose, de este modo, en momentos del discurso ideológico Verde. En el análisis que sigue, utilizaré ejemplos particulares de discursos ideológicos Verdes, como los manifiestos de los Partidos Verdes alemanes y británicos y algunos de los *loci classici* de la literatura ideológica Verde, como *Seeing Green*, de Jonathon Porritt, que en sí mismo constituye un manifiesto de Política Verde. Mi estrategia estará enfocada en las siguientes preguntas:

- 1) ¿Está compuesta, la ideología Verde, por diferentes momentos?
- 2) Si esto es así, ¿prexisten todos estos momentos (en tanto elementos protoideológicos) a su expresión actual?
- 3) De ser así, ¿se vuelven Verdes debido a esa expresión, es decir, a la intervención del *point de capiton* “Verde” o a sus síntomas? Es más, ¿qué consecuencias tiene, para la ideología Verde, el rol paradójico que tiene ese punto nodal?

La hipótesis fundamental que está detrás de esta estrategia es que, como ya lo he señalado, la ideología Verde constituye una “nueva” articulación (debido a

sus puntos nodales) de elementos “antiguos” preexistentes. Lo que diferencia a esta ideología Verde de otras formas discursivas que incluyen temáticas Verdes en sus cadenas significantes, es la ubicación del componente ‘Verde’, es decir el hecho de que ocupa el lugar del punto nodal en lugar de servir como un mero momento en la periferia de la cadena ideológica. Sobra decir que este punto nodal Verde (o familia de puntos nodales) no ocupa la misma posición estructural en ninguna otra ideología: la ideología Verde es “un campo ocupado por conceptos centrales que, con la excepción de algunas variantes del holismo, ciertamente no están ubicadas en el centro de otras ideologías importantes”⁽⁴²⁾. De todos modos, la naturaleza paradójica del punto nodal, según la hipótesis que estamos esgrimiendo, no permite el cierre completo de la ideología Verde ni garantiza su éxito o estabilidad.

Los momentos de la ideología Verde

¿Es la ideología Verde -y no hay que olvidar que “pertenecer a la familia de la ideología Verde es, en gran medida, un asunto auto-descriptivo”⁽⁴³⁾- una articulación en cadena de momentos separados e identificables? La respuesta a esta pregunta debe ser afirmativa, tanto si examinamos este tema desde el punto de vista de la visión ecológica de una sociedad futura, es decir, desde las características específicas de una sociedad como la presentan los visionarios Verdes, como desde la perspectiva de las políticas específicas que nos buscan conducirnos a esa forma de sociedad. Sin embargo, esta distinción no siempre es del todo clara.

Cabe notar que en los discursos ideológicos Verdes los distintos momentos que los constituyen pueden localizarse con bastante facilidad. Considere, por ejemplo, la siguiente cita del programa federal del Partido Verde Alemán *Die Grunen* de 1980, un *locus classicus* en la literatura de la ideología Verde: “Nuestras políticas se guían por una visión del futuro a largo plazo y están fundamentadas en cuatro principios básicos: que son ecológicas, sociales, de democracia de base y no violentas”⁽⁴⁴⁾. Para los Verdes alemanes, las políticas ecológicas son aquellas que están en contra de esa economía industrial de explotación que afecta a los recursos naturales y materiales, la tierra y sus ciclos biológicos: “abogamos por

42 Freedden, *op. cit.*, Ref. 6, p. 7.

43 Freedden, *op. cit.*, Ref. 6, p. 5.

44 Die Grunen, *The Program of the Green Party. of the Federal Republic of Germany* (Bonn: Die Grunen, 1980), p. 4.

un sistema económico guiado por las necesidades esenciales de las personas y de las generaciones futuras, mediante la preservación de la naturaleza y el uso cuidadoso de los recursos naturales⁽⁴⁵⁾. El segundo pilar o principio del manifiesto de 1980 de los Verdes alemanes implica una política social para el futuro orientada a establecer un sistema estable, es decir, un modelo económico y laboral que no se base en una lógica competitiva o estatista: un sistema de jornada laboral más corta y en condiciones más humanas que contribuyan a eliminar la discriminación étnica, social, religiosa y sexual. En cuanto al tercero, la democracia de base "significa poner en práctica la democracia directa y descentralizada. Aseguramos, por principio, que las opiniones de las bases (*die Basis*) tienen prioridad. Los grupos de base descentralizados y cohesionados (a nivel local o distrital) son autónomos y tienen autoridad administrativa"⁽⁴⁶⁾. Sin embargo, dado que se percibe la necesidad de una organización unificadora -de un partido político- este principio de democracia de base también implica proyectar aquellos arreglos institucionales que permitan sentar las bases para controlar a los representantes centrales (rotación, etc.). El principio de la no violencia, que también incluye el desarme mundial, apunta al objetivo Verde de una sociedad no violenta y sin represión⁽⁴⁷⁾.

Está claro, entonces, que hay al menos cuatro momentos identificables y separados en esta forma particular de discurso ideológico Verde. También se podría argumentar que cada uno de estos principios son, en la práctica, dos o tres principios diferentes categorizados bajo un mismo nombre. La no violencia, por ejemplo, también significa una forma particular de paz mundial y la democracia de base también implica descentralización. Carolyn Merchant identificó seis principios o valores adicionales en el manifiesto en cuestión que deben sumarse a los cuatro principios iniciales. Según ella, la plataforma política del Partido Verde *Die Grunen* está constituida por 10 valores, 10 momentos clave de la ideología verde: (1) ecología; (2) democracia de base; (3) justicia social; (4) no violencia; (5) descentralización; (6) economía comunitaria; (7) principios postpatriarcales; (8) respeto por la diversidad; (9) responsabilidad global; y (10) visión de futuro⁽⁴⁸⁾. Capra y Spretnak, en su análisis muy temprano de *Die Grunen*, también amplían el horizonte de los cuatro pilares básicos hablando del cuasi-pilar de la descentralización e introduciendo siete principios básicos que constituyen la ideología

45 *Die Grunen*, *op. cit.*, Ref. 44.

46 *Die Grunen*, *op. cit.*, Ref. 44, p. 5.

47 *Die Grunen*, *op. cit.*, Ref. 44.

48 Merchant, *op. cit.*, Ref. 3, pp. 167-8.

verde: (1) ecología; (2) responsabilidad social; (3) democracia de base; (4) no violencia; (5) descentralización; (6) relaciones postpatriarcales; y (7) espiritualidad⁽⁴⁹⁾. En cualquier caso, lo importante es que varios momentos separados son identificables en el discurso ideológico Verde.

Este es también el caso, para continuar con los ejemplos, de los manifiestos del Partido Verde Británico de 1992 y de los Verdes europeos de 1994, así como de otros *loci* ideológicos Verdes. El manifiesto del Partido Verde Británico es de particular interés porque cuenta con 10 principios políticos e ideológicos muy importantes para los Verdes que abarcan desde la paz, la seguridad y la “bomba de tiempo ecológica” hasta cuestiones más triviales como los impuestos⁽⁵⁰⁾. Pero hablando del Partido Verde Británico, uno debería centrarse en el texto de Jonathon Porritt, *Seeing Green*, que podría describirse como la “madre de todos los manifiestos” de la ideología Verde británica⁽⁵¹⁾. La sociedad verde del futuro, la “tierra verde y agradable” de Porritt, sería una sociedad reconstruida metafísica y religiosamente, una sociedad donde la igualdad entre los sexos se lograría plenamente; una sociedad caracterizada por la “Paz Verde”, donde las personas tendrían “mente sana, cuerpo sano”. Sería una sociedad sin desigualdades raciales y caracterizada por un nuevo internacionalismo: un sentido de solidaridad con el tercer mundo. El tratado supranacional que regiría el futuro de este nuevo orden mundial enfatizaría en “los principios de la no violencia, la democracia directa, la descentralización y el regionalismo, el anti- militarismo, la autosuficiencia y la sostenibilidad, y una agricultura adecuada!”⁽⁵²⁾. A nivel de políticas públicas, la situación sería muy similar. De manera que estamos ante la economía Verde, es decir, una política económica Verde, una política Verde para la descentralización, etc. Aquí, nuevamente, los momentos separados de la ideología Verde son fáciles de identificar. Pero Porritt también nos ofrece una lista de criterios mínimos para ser Verdes. Es una lista de los principios de la ideología Verde:

- 1) Respeto por la Tierra y por todas sus criaturas;
- 2) Voluntad para compartir la riqueza mundial entre todas las personas;
- 3) Prosperidad a través de alternativas sustentables frente a la competencia

49 F. Capra and S. Spretnak, *Green Politics* (London: Paladin, 1986), p. 107.

50 The Green Party, General Elections Campaign Manifesto (‘New Directions’) (London: The Green Party, 1992), pp. 5-11.

51 Cabe anotar aquí que cuando solicité por primera vez el manifiesto del Partido Verde Británico para esta investigación, ellos me sugirieron leer el libro de Porritt.

52 Porritt, *op. cit.*, Ref. 1, p. 188.

desaforada del crecimiento económico;

4) Seguridad duradera a través de estrategias de defensa descentralizadas y de una reducción considerable en el gasto de armamento;

5) Rechazo al consumismo y a los valores destructivos del industrialismo;

6) Reconocimiento de los derechos de las generaciones futuras en el uso de todos los recursos;

7) Énfasis en el trabajo socialmente útil y personalmente gratificante, mejorado por una tecnología a escala humana;

8) Protección del medio ambiente como condición de una sociedad saludable;

9) Énfasis en el crecimiento personal y en el desarrollo espiritual;

10) Respeto por el lado más amable de la naturaleza humana;

11) Democracia abierta y participativa en cada nivel de la sociedad;

12) Reconocimiento de la importancia de reducir significativamente el nivel poblacional;

13) Armonía entre pueblos de diferentes razas, colores y credos;

14) Estrategia descentralizada y de bajo consumo de energía basada en la conservación, la eficiencia y los recursos renovables;

15) Énfasis en comunidades autosuficientes y descentralizadas⁽⁵³⁾.

Además, como se lee en un folleto del Partido Verde: “El Partido Verde defiende un futuro basado en la sostenibilidad, la justicia social, la paz, la liberación y la descentralización”⁽⁵⁴⁾. Como se puede apreciar, los ideólogos Verdes están preocupados por la claridad, lo que prueba nuestra hipótesis de que la ideología Verde, como ocurre con toda ideología, constituye una articulación de momentos separados. Desde esta perspectiva, la ideología Verde parece ser ideológica *par excellence*⁽⁵⁵⁾.

53 Porritt, *op. cit.*, Ref. 1, pp. 10-11.

54 The Green Party, Colchester Borough Council Elections Leaflet (published by M. Paterson, 1992), p. 6. Para Jean Lambert, un importante miembro del Partido Verde Británico, el perfil de la ideología Verde está compuesto por diferentes momentos: es holístico, telúrico, sustentable, socialmente justo, democrático/participativo y descentralizado (J. Lambert, “Moves towards a Green future” in F. Dodds, *Into the 21st Century* (London: Greenprint, 1988), p. 138). Para Tim Cooper los principios son: buena gestión, empoderamiento (y esto incluye devolverles el poder a las comunidades locales) y participación (T. Cooper, “Liberal roots to a Green future” in Dodds, *ibid.*, pp. 121-3).

55 Algunos podrían dudar de que la evidencia aquí proporcionada es “suficiente”, de que estas páginas cubren la “totalidad” de las creencias Verdes. Dadas las limitaciones de espacio, es imposible proporcionar evidencia “suficiente”, especialmente cuando aquellos que es “suficiente” puede ser desplazado una y otra vez. Sin embargo, mi evidencia sí

Pero también hay otra conclusión que se deriva del anterior análisis. Contrario a lo que creen quienes conciben la política Verde como un asunto político, es que el momento ecológico, el principio ecológico, es en la ideología Verde solo un momento entre otros -aunque sea un momento central, un punto nodal-. La ideología Verde no se limita únicamente a la preocupación "Verde" por el medio ambiente, incluso en su sentido más radical. Como ha dicho Porritt: "está bastante claro que si bien la preocupación por el medio ambiente es una parte esencial de ser verde, no se identifica, de ninguna manera, con ser verde"⁽⁵⁶⁾. Porritt se refiere a esta concepción de la ideología Verde como una distorsión, una distorsión relevante que implica el menosprecio de la política Verde al relacionarla exclusivamente con el mundo físico no humano⁽⁵⁷⁾. Pero "la política de la ecología radical abarca todas las dimensiones de la experiencia humana y de la vida en la tierra, es decir, va mucho más allá, en términos de amplitud política, de lo que cualquier otro proyecto político o ideología ha ido antes"⁽⁵⁸⁾.

Una genealogía de los momentos ideológicos Verdes: rastreando los elementos

¿Preexisten los momentos presentados en los párrafos anteriores como elementos protoideológicos a su articulación en la ideología verde? La respuesta es nuevamente afirmativa. Nadie puede afirmar que estos principios y políticas, que se han expuesto aquí, entran en el campo político a través del surgimiento de la ideología Verde. Siempre nos es posible rastrear su larguísima genealogía. Ni la democracia directa de tipo participativo ni la descentralización son, por supuesto, invenciones de los ideólogos Verdes. De hecho, no hacen parte exclusiva del pensamiento de izquierda, ya que están también articulados a las formas dis-

debería ser considerada como suficiente si se le confiere a mi enfoque un mínimo de legitimidad y prueba empírica, y si se la toma como un punto de referencia toma lo suficientemente seria como para promover más investigaciones, discusiones y análisis críticos (especialmente esto último). En cuanto a cubrir la "totalidad" de las creencias Verdes, esto solo puede ser una tarea, por desgracia imposible, de toda una vida.

56 Porritt, *op. cit.*, Ref. I, p. 5

57 Tim Cooper va más allá cuando afirma que "un mito con el que debemos romper desde un principio es que existen cosas tales como "cuestiones ecológicas"; normalmente identificadas como aquellas que están relacionadas con el medio ambiente natural o con la política rural" Cooper, *op. cit.*, Ref. 54, p. 120.

58 Porritt, *op. cit.*, Ref. I, p. 216.

cursivas liberales (como por ejemplo, John Stuart Mill). El principio ecológico del resurgimiento de la vida comunitaria se remonta a las concepciones anarquistas y socialistas utópicas o incluso fascistas de la sociedad. De hecho, resulta difícil encontrar un momento interno de la ideología ecológica que no pueda ubicarse, en forma protoideológica, es decir, como un significante flotante o articulado con otra ideología que lo antecede. Este hecho ha llevado a conclusiones como la siguiente: "Existe, entonces, un grado considerable de coincidencia entre las visiones ecológicas del futuro y las visiones y prácticas anarquistas y socialistas"⁽⁵⁹⁾. Se suele afirmar, de hecho, algo similar sobre la afinidad que tienen algunas perspectivas ecológicas con principios fascistas o de derecha⁽⁶⁰⁾. Y también ha dado lugar a confusiones como las expresadas por Pepper: "Ahora debemos ver hasta qué punto se trata de meras coincidencias" o, más bien, del "resultado inevitable de una ideología socialista esencial, inherente a las teorías ecocéntricas"⁽⁶¹⁾. Sin embargo, estas no son las únicas posibilidades que existen. Según nuestra visión, diferentes ideologías (es decir, la articulación de elementos ideológicos en torno a diferentes puntos nodales) participan en una lucha hegemónica para incluir en su cadena de significantes -de equivalencias políticas- el mismo elemento, el significante flotante libre que se encuentra disponible en un determinado momento. En ese sentido, que en la ideología Verde se articulen aquellos elementos que solían estar articulados en las ideologías socialistas, no quiere decir que la ideología verde sea una ideología socialista ya que se articula en torno a un punto nodal distinto. Por otro lado, este proceso que hemos descrito tampoco es una mera coincidencia; se rige por la lógica de la lucha ideológica hegemónica, por la lógica de la hegemonización de los espacios políticos y de los significantes flotantes. En el caso de los Verdes alemanes, por ejemplo, es evidente que la articulación de elementos heterogéneos en el discurso emergente del nuevo partido se debió a que la nueva formación política fue el resultado de una coalición de grupos políticos también heterogéneos.

Si nuestras afirmaciones son correctas, entonces estos elementos preexistentes adquieren un nuevo significado Verde, es decir, se conviertan en momentos de la ideología Verde porque son hegemonizados y despolemizados por el significante 'Verde' o por sus sinónimos ("naturaleza" o "eco", etc.). Desde mi perspectiva este es justamente el caso. Tomemos, por ejemplo, los principios feministas de

59 Pepper, *op. cit.*, Ref, 2, p. 196.

60 See Pepper, *op. cit.*, Ref. 2 and A. Scott, *Ideology and New Social Movements* (London: Unwin Hyman, 1990).

61 See Pepper, *op. cit.*, Ref. 2

la ideología Verde. Como vimos, la adopción de relaciones postpatriarcales es uno de los principios o momentos comunes más importantes de los manifiestos Verdes. Por supuesto, el ‘feminismo’ surgió con antelación a las ideologías eco-céntricas. Pero adquiere, sin embargo, un nuevo significado ahora porque está conectado con la racionalidad Verde, en las mejores tradiciones del reduccionismo marxista: “la explotación de la tierra la continua represión social, económica y política de las mujeres van de la mano⁽⁶²⁾. En el Manifiesto comunista se hace una sugerencia similar: la explotación de las mujeres, consideradas por la burguesía como instrumentos de producción, acompaña al sistema capitalista. La lógica que opera aquí es la lógica de la articulación hegemónica de un significante flotante, en este caso del “feminismo”. Si en lugar de “comunismo” ponemos “ecologismo”, entonces la siguiente cita de Žižek se vuelve apocalíptica en lo que concierne a este proceso: “Si acolchamos los significantes flotantes a través del Comunismo, por ejemplo, la lucha de clases le confiere un significado preciso y fijo a todos los demás elementos: a la democracia (la llamada democracia real frente a la democracia formal burguesa como forma legal de explotación); al feminismo (la explotación de la mujer como resultado de la división del trabajo condicionada por la clase) ... y así sucesivamente”⁽⁶³⁾.

También podría argumentarse que incluso el énfasis en la ecología no surge con la ideología o la política Verdes. Mucho antes de que surgieran los partidos Verdes, la ecología ya hacía parte del discurso de otros partidos. Como ha demostrado Elim Papadakis, la protección ambiental había sido particularmente prominente en el programa del FDP en la Alemania Occidental: “Mucho antes de la aparición de los Verdes, el partido había llamado la atención sobre la mayoría de los asuntos de interés, incluida la contaminación de los recursos naturales, el ruido, las consecuencias de una mentalidad lucrativa, las responsabilidades de los distintos niveles de gobierno, el contexto internacional, la necesidad de planificación y la introducción de los costos sociales en cualquier estimación de daño ambiental”⁽⁶⁴⁾. De esta manera, los Verdes no son precursores ni siquiera en la selección y articulación discursiva de la cuestión ambiental, salvo de su ubicación como un tema principal⁽⁶⁵⁾, es decir, un punto nodal.

62 Porritt, *op. cit.*, Ref. 1, p. 200.

63 Žižek, *op. cit.*, Ref. 21, pp. 87-8.

64 E. Papadakis, *The Green Movement in West Germany* (London: Croom Helm, 1984), p. 73.

65 Papadakis, *ibid.*

El punto nodal Verde

¿Cuál es, entonces, la fuerza que construye la unidad entre esos elementos preexistentes? ¿Cuál es la fuerza que está detrás de su transformación en tanto nueva ideología política? Ésta es la pregunta clave. Aquí nos enfrentamos a una paradoja. Los propios manifiestos y programas políticos no proporcionan ningún punto de referencia además de un mero significante, generalmente el significante “Verde”. La democracia directa se transforma en democracia Verde porque la gente que se considera a sí misma Verde (que se ha nombrado a sí misma de este modo), la llaman Verde. Lo mismo se aplica a los otros momentos del discurso ideológico Verde. Parece como si esta forma particular de nombrar fuera suficiente para transformar un elemento preexistente en un momento de ideología Verde. Por otro lado, los ideólogos Verdes, conscientes de la falta de un punto de referencia sustantivo positivo, consideran que este es un problema fundamental. De este modo, en las manifestaciones más filosóficas de la ideología Verde, estas simples palabras, los significantes “verde”, “naturaleza”, “ecosistema”, entre otros, se embadurnan de todos los valores posibles, convirtiéndose en encarnaciones totales de nuestra falta de plenitud, objetividad, positividad y armonía.

En muchos textos Verdes podemos ubicar concepciones de la naturaleza como algo anterior y superior que debe ser utilizado como modelo para la refundación de la sociedad, para ese “resurgimiento” por el que aboga el Partido Verde Británico. En la concepción de Eckersley, la existencia de tal punto de vista constituye la diferencia específica entre el ambientalismo antropocéntrico y el ecocéntrico: “los teóricos ecocéntricos adoptan una posición ética según la cual todas las diversas partes que componen la comunidad biótica son valiosas en sí mismas”⁽⁶⁶⁾. En la concepción de Pepper, esta visión de la naturaleza constituye la diferencia básica entre el ambientalismo tecnocéntrico y el ecológico. Pepper, siguiendo a O’Riordan, presenta un ejemplo de ambientalismo ecológico cuando se refiere a los ecologistas profundos como aquellos que ponen un énfasis fundamental en la importancia intrínseca de la naturaleza y en la existencia de leyes ecológicas (y naturales) que prescriben códigos morales humanos y bio-derechos -los derechos para proteger especies en peligro de extinción o paisajes únicos⁽⁶⁷⁾-. Además, como señala Dobson: “la importancia de la naturaleza para el ecologismo... no se agota en las razones que se invocan para cuidarla. También cobra importancia el hecho de que el mundo natural se toma como modelo para

66 Eckersley, *op. cit.*, Ref. 1, p. 28.

67 Pepper, *op. cit.*, Ref. 2, p. 31.

el mundo humano: muchas de las prescripciones del ecologismo en los acuerdos políticos y sociales se derivan de una perspectiva particular sobre la naturaleza”⁽⁶⁸⁾.

En la ideología verde los significantes “verde” o “naturaleza” no se ubican en la periferia de los elementos ideológicos. Todo lo contrario, constituyen el centro mismo que determina el significado de toda la cadena de significantes. Como la naturaleza se ubica en el centro del discurso ideológico Verde, Eckersley lo ha calificado de “eco-centrismo”⁽⁶⁹⁾. La idea de que la naturaleza tiene un significado que va más allá de su utilidad humana, es decir, que tiene un valor intrínseco, es evidente en muchos enfoques ecofilosóficos que pueden clasificarse bajo el término de “teorías del valor intrínseco”. La teoría autopoietica del valor intrínseco es un ejemplo y la ecología profunda es otro. Según la teoría autopoietica, las entidades autopoieticas, es decir, tanto los organismos individuales como los ecosistemas, constituyen fines en sí mismos y merecen consideración moral por derecho propio⁽⁷⁰⁾. Similar es el caso de la *Deep Ecology*. De hecho, lo que diferencia una preocupación superficial por la contaminación de una perspectiva ecológica profunda es la aceptación de la idea de que “toda vida tiene un valor intrínseco”⁽⁷¹⁾. La Ecología Profunda, al invitarnos a experimentar de una forma viva una relación particular con otros seres y con la naturaleza (a veces de una manera mística), lo que busca es persuadirnos de que el mundo natural tiene un valor en sí mismo⁽⁷²⁾.

Porritt ejemplifica, de una forma muy interesante y mediante la intervención de una concepción omnipotente de la naturaleza, la transformación de los elementos dispares en momentos ideológicos. Analicemos la siguiente cita:

Mis pensamientos sobre la religión, la filosofía y la sociedad en general eran igualmente incoherentes, y mi estilo de vida en ese momento puede describirse razonablemente como sin rumbo. Lo que ha cambiado sobre todo desde entonces es

68 Dobson, *op. cit.*, Ref. 1, p. 24.

69 La ubicación ideológica Verde permite verificar *expressis verbis* esta visión. Como lo ha señalado el ideólogo verde Jean Lambert “los Verdes proponen que [abandonemos] nuestra obsesión con nosotros mismos [para ubicar] a la Tierra en el centro de todos los modelos y planes que llevemos a cabo, tanto a nivel individual como colectivo” Lambert, *op. cit.*, Ref. 54, p. 165. Considérese también la afirmación de Cooper según la cual “la ecología debe estar en el corazón de la filosofía como fundamento de la nueva agenda política” Cooper, *op. cit.*, Ref. 54, p. 120.

70 Eckersley, *op. cit.*, Ref. I, p. 61.

71 R. Bunyard and N. Morgan-Grenville, *The Green Alternative* (London: Methuen, 1987), p. 281.

72 See Dobson, *op. cit.*, Ref. 1, and Eckersley, *op. cit.*, Ref. 1.

que hay cierta coherencia en todas las cosas que hago y creo⁽⁷³⁾.

Pero ¿cuál es la fuerza que introduce esta coherencia? El planeta, la naturaleza misma: “para quienes están involucrados en la política Verde, es este contexto el que da forma a todo lo que decimos y hacemos. Proporciona el marco dentro del cual desarrollamos nuestras ideas, soñamos nuestras utopías, modificamos nuestros estilos de vida. Proporciona, en últimas, una justificación telúrica a todas nuestras acciones”⁽⁷⁴⁾.

Este punto nodal en el cual se articula la ideología Verde funciona como una causa, como una dimensión ética. Carolyn Merchant cita la idea de Aristóteles según la cual “todo conocimiento y toda búsqueda apuntan a algo bueno”. El bien alrededor del cual se estructura la ideología Verde es una ética ecocéntrica: “Una ética ecocéntrica se basa en el cosmos. A todo el medio ambiente se le asigna un valor intrínseco, incluidos los elementos inanimados, las rocas y los minerales, así como las plantas y los animales. El mantenimiento del equilibrio de la naturaleza y la conservación de la unidad, la estabilidad, la diversidad y la armonía del ecosistema son sus objetivos generales... Todas las cosas en el cosmos, así como los seres humanos, tienen una consideración moral”⁽⁷⁵⁾. El punto nodal Verde constituye un imperativo ético, el “único imperativo” según Porritt, el imperativo de vivir en armonía con el planeta⁽⁷⁶⁾. La tierra es, entonces, un ideal de vida⁽⁷⁷⁾ que incorpora todos los valores positivos posibles (diversidad, longevidad, entre otros), priorizando de este modo sus “equivalentes humanos” (tolerancia, igualdad, etc.)⁽⁷⁸⁾.

En ese sentido, el punto nodal en la ideología Verde se asemeja a una cabeza de Jano: por un lado, se presenta como una instancia de significación suprema pero, por el otro, se revela como un nombre vacío sin contenido sustantivo. Esta paradoja también está relacionada con el tema de la estabilidad y la coherencia de la ideología Verde ante la supuesta apropiación de sus temas por otros partidos y fuerzas políticas. Si la articulación Verde es una articulación de elementos alrededor de un nombre sin ningún contenido positivo esencial, esta apropiación

73 Porritt, *op. cit.*, Ref. I, p. xvi.

74 Porritt, *op. cit.*, Ref. 1, p. 25.

75 Merchant, *op. cit.*, Ref. 3, pp. 74-5.

76 Porritt, *op. cit.*, Ref. 1, p. 118

77 Porritt, *op. cit.*, Ref. 1, p. 235.

78 Dobson, *op. cit.*, Ref. 1, p. 29. La dimensión ética del bien Verde también aparece en la siguiente cita de Aldo Leopold extraída de su libro *Land Ethics*: “Una cosa es buena cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es mala cuando tiende a lo contrario” (Leopold in Dobson, *op. cit.*, Ref. 2, p. 241).

podría ser mucho más fácil. Pero si la “Verditud” [Greenness] es la condensación del significado supremo, entonces la articulación Verde parece más estable. Ya me he referido al intento de Goodin de articular una teoría política Verde o de presentar la ideología Verde propiamente dicha como si tuviera un centro y una periferia. Pero en lugar de reconocer la preexistencia de los momentos ideológicos Verdes, Goodin, en un intento por “impedir que otros partidos se la roben a pedazos”⁽⁷⁹⁾, destaca la importancia del núcleo de la ideología Verde el cual solo puede ser concebido, al igual que Merchant, en clave de una concepción Verde del bien. Para Goodin, el bien Verde es el mejor que tenemos a nuestra disposición porque depende de procesos naturales y no de actos humanos artificiales. La articulación de la ideología Verde no se puede romper porque todos sus momentos son manifestaciones de un mismo bien, el bien Verde, la teoría del valor Verde, es decir, el valor intrínseco de la naturaleza. Según Goodin, este núcleo esencial atraviesa todos los momentos de la ideología Verde; su superioridad, la consistencia suprema de su objetividad, se transmite a sus momentos uniéndolos para siempre. Esta idea esencialista cuasi-teórica del punto nodal Verde y su fuerza vinculante la comparten y promueven muchos ideólogos Verdes.

Irónicamente, y es aquí donde se produce la paradoja, los análisis que provienen de otras ideologías Verdes, especialmente del Partido Verde Alemán, conducen a conclusiones diferentes, si no es que opuestas. En lugar de un núcleo con un significado supremo y una objetividad última, las articulaciones ideológicas Verdes se revelan más bien como estructuradas en torno a una imposibilidad. Esta es, precisamente, la perspectiva de Helmut Wiesenenthal tal como la formula en su interesante libro *Realism in Green Politics*, una de las contribuciones más importantes e innovadoras al debate sobre la política Verde. Según Wiesenenthal, a diferencia de lo que afirman algunos analistas e ideólogos como Goodin, Spetnak, Capra y Porritt, “no hay suficientes pruebas para decir que existe una postura o idea central común a todos los Verdes alemanes. Esta tesis, naturalmente, no pretende cuestionar la existencia de múltiples propuestas para afirmar una filosofía Verde unificada; simplemente registra las diferencias, o más bien, la rivalidad entre estas”⁽⁸⁰⁾. Para Wiesenenthal, lo que explica la falta de un principio unificador es la heterogeneidad de los Verdes, sus diversos orígenes en movimientos ambientales y antinucleares, en iniciativas ciudadanas y en los remanentes de los partidos de base estudiantil K-Gruppen: “Los Verdes no están unidos por una

79 Goodin, *op. cit.*, Ref. 10, p. 18.

80 H. Wiesenenthal, *Realism in Green Politics* (Manchester: Manchester University Press, 1993), p. 204.

visión única del mundo ni por un consenso sobre objetivos concretos⁽⁸¹⁾. Sin embargo, aunque los Verdes hayan sido un partido extremadamente heterogéneo, una alianza por conveniencia entre grupos con diferentes orientaciones políticas, tiene que haber algún elemento mínimo que los mantenga unidos. Para Wiesenthal este punto central de referencia no existía a nivel ideológico o estaba siendo reemplazado por factores como la supervivencia del propio partido o una unificación negativa sobre la base de una oposición común. Si este es el caso, su nombre no es más que una operación tautológica performativa que no tenía un significado ideológico positivo. Cualquiera de estos significados fue proporcionado *après-coup*. La proliferación de escenarios catastróficos, de pronósticos apocalípticos y de una crítica apasionada del capitalismo, son el resultado de esa falta de principio unificador: “la radicalidad en los diagnósticos y terapias prometía compensar la carencia de una teoría plenamente desarrollada, una carencia de la que eran dolorosamente conscientes, desde la crisis del marxismo, aquellos que se preocuparon por estos temas”⁽⁸²⁾.

Pero construir unidad a partir de la oposición dirigida a un solo enemigo común resulta problemático ya que “vistos globalmente, estos temas... no encajan en un esquema de causas claras, ni coinciden con la idea de que todos los conflictos son causados por uno y el mismo adversario social, al que se puede culpar por haberlos creado “deliberadamente”. Por lo tanto, no es una coincidencia que conceptos abstractos como “industrialismo”, “sociedad industrial”, “capitalismo” o “capital”, entre otros, llenen -o al menos aparentemente- los vacíos en la definición de causas y adversarios⁽⁸³⁾. Reconocer este vacío en el núcleo mismo de ese adversario construido, de la industrialización o el capitalismo, también revela la falta de un principio ideológico unificador en el propio discurso ideológico Verde. En ese sentido, la paradoja nunca se resuelve completamente: tanto en las fuentes primarias como en la literatura secundaria el punto nodal de la ideología Verde, que mantiene unidos -que acolcha- todos los momentos ideológicos de la cadena significativa Verde se revela, por un lado, como una imposibilidad -una carencia cubierta por una mera palabra, un significante- pero, por otro lado, como un punto supremo de significación, de plenitud, de objetividad (natural) y de valor moral (valor intrínseco de la naturaleza). Pero esta no es una paradoja ininteligible, es la forma en que funcionan los puntos nodales en la estructuración de los discursos ideológicos. Y la paradoja de la función del punto nodal, del *point*

81 Wiesenthal, *ibid.*, p. 105.

82 Wiesenthal, *ibid.*, p. 109.

83 Wiesenthal, *ibid.*, p. 42.

de capiton, es que los puntos nodales, aunque pensados como puntos de suprema plenitud de significado, operan de una manera autorreferencial, tautológica, performativa⁽⁸⁴⁾. Como ya hemos señalado, el significado del punto nodal suele coincidir con su propia enunciación; su papel es puramente estructural y enmascara una carencia constitutiva “subyacente”. Así, la ideología Verde resulta ser un ejemplo típico de esta función paradójica del punto nodal: hacer siempre visible una carencia y, al mismo tiempo, compensarla intentando tapanla, en nuestro caso, con una concepción omnipotente de la naturaleza. Aunque dividido, tautológico o ausente, el punto nodal de la ideología Verde es la diferenciación específica de su estructura. Su ubicación en el centro de la ideología Verde es lo que la diferencia de otros discursos, en los que aparece como un mero momento ideológico articulado en torno a otro punto nodal.

Como señala Žižek, la conexión del ecologismo con otras ideologías no está determinada de antemano: “uno puede ser un ecologista que aboga por la intervención del estado (si uno cree que solo la intervención de un estado fuerte puede salvarnos de la catástrofe), un ecologista socialista (si uno localiza la fuente de la explotación despiadada de la naturaleza en el sistema capitalista), un conservador ecologista..., etc.”⁽⁸⁵⁾. En estos casos, sin embargo, el ecologismo es un mero elemento ideológico que adquiere su significado a través de su articulación con el punto nodal “estatismo”, “socialismo”, “conservadurismo”, etc. De este modo se convierte así en un momento en el discurso ideológico (en la cadena de significantes) del “estatismo”, del “socialismo” o del “conservadurismo”. En otras palabras, en estos casos el ecologismo es un significante “flotante” que varias ideologías intentan hegemonizar, para fijar su significado articulándolo a su propia cadena de significantes⁽⁸⁶⁾. En su manifiesto electoral de 1992, el Partido Verde Británico se muestra consciente de este “peligro”. En el manifiesto se afirma que algunas de sus propuestas “identificadas con un asterisco verde..., adornarán” los

84 Žižek, *op. cit.*, Ref. 21, p. 99.

85 Žižek, *op. cit.*, Ref. 21, p. 87.

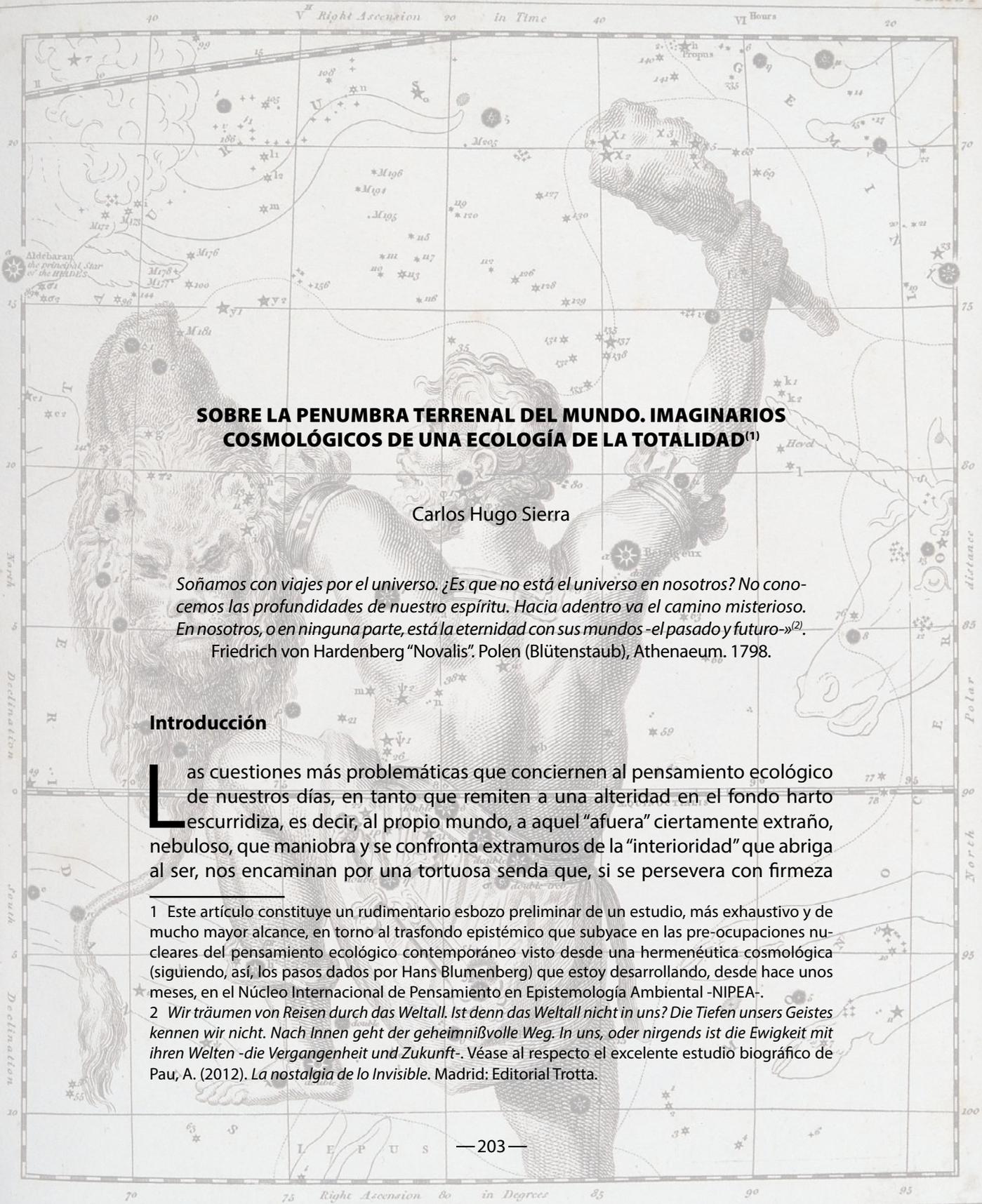
86 Tengo la impresión de que aquí Žižek está exagerando esta dimensión. Esto se revela en otro de sus libros donde afirma, explícitamente, que “la ecología nunca es “ecología como tal”, pues esta está siempre encadenada a una serie específica de equivalencias” (S. Žižek, *Tarrying with the Negative* (Durham: Duke Univ. Press, 1993), p. 12, énfasis mío). Nuestra opinión es que si bien la ecología puede y ha estado encadenada con otros discursos, y esta posibilidad nunca puede descartarse, lo contrario también es cierto. La ecología también puede convertirse en un punto nodal en sí misma y formar su propia cadena de equivalencias. Žižek parece haber ignorado esta alternativa que hace posible la formación de la ideología Verde.

manifiestos grises de los otros partidos “como complementos decorativos”⁽⁸⁷⁾.

Como conclusión, esta breve presentación y crítica de los análisis existentes de la política y la ideología Verde ha demostrado que los marcos teóricos empleados en estos análisis no logran producir respuestas convincentes en lo que respecta a la estructura interna, la diferencia específica y la cuestión de la “novedad” de la ideología Verde. Nuestra hipótesis era que una lectura discursiva, inspirada en la obra de Lacan y las intervenciones teóricas de Žižek, Laclau y Mouffe, Freeden y Lefort, puede ayudar a resolver estas cuestiones. Dentro de este marco, y utilizando una serie de ejemplos empíricos, sostuve que lo que constituye la identidad de la ideología Verde, más allá de cualquier variación de su posible contenido, es su articulación en torno a un punto nodal particular o a una familia de puntos nodales (Verde, naturaleza, etc.). Como se demostró claramente en nuestro examen de los manifiestos del Partido Verde alemán y británico y de algunos de los *loci classici*, la ideología Verde consta (1) de diferentes momentos (democracia verde, descentralización, principios pospatriarcales, no violencia, etc.). (2) Estos momentos preexistieron a su articulación en la ideología Verde. La mayoría de ellos se articularon previamente en discursos radicales. (3) Estos momentos adquirieron su significado concreto como resultado de la intervención del punto nodal Verde. Su identidad se modifica como resultado de su articulación en torno a ella; de este modo se convierten en momentos del discurso ideológico Verde. En ese sentido, la ideología verde constituye una “nueva” articulación (debido a su punto nodal) de “antiguos” elementos preexistentes. Además, su *differentia specifica*

87 The Green Party, *op. cit.*, Ref. 50. Esta cuestión sobre el “robo” de las ideas Verdes ha generado todo un debate sobre *Themenklau* (el robo de temas) en los Verdes alemanes. Lo que los Verdes no logran entender es que “robar”, es decir, articularse a una nueva cadena de significantes, es la forma misma en que se desarrollan las luchas ideológicas hegemónicas. Su propia ideología, como vimos, se formó de manera similar. La única vía para detectar si una forma ideológica es Verde es identificar la ubicación del elemento Verde, si está ubicado en el centro, componiendo su punto nodal, o en la periferia, sirviendo como un mero momento. Si está en la periferia, dependerá de otra “causa primaria”. En algunas versiones del ecofeminismo, se suele pensar que la crisis ecológica es el resultado de la dominación patriarcal; en el eco-socialismo, las crisis ecológicas se suelen concebir como resultado de la dominación de clase o del dominio del hombre por el hombre. En la ideología Verde, por el contrario, es el dominio sobre la naturaleza lo que causa el dominio de clase, la dominación patriarcal y todas las demás formas de explotación. En cualquier caso, sin embargo, las formas ideológicas Verdes nunca están seguras y es imposible determinar de antemano su perfil particular. Este perfil dependerá de la articulación contingente y concreta de momentos particulares, cuya naturaleza puede variar de manera sustancial.

es exactamente la ubicación de este componente “Verde” en el centro articulador y no en la periferia del discurso ideológico. Este punto nodal, sin embargo, si bien se presenta como un elemento colmado de significado (valor intrínseco, prioridad ética, etc.), en realidad solo enmascara una carencia constitutiva “subyacente” que hace visible el carácter escindido e inestable de la ideología Verde: una característica fraccionada de todo discurso ideológico. La ideología verde no es “el fin de la ideología”.



SOBRE LA PENUMBRA TERRENAL DEL MUNDO. IMAGINARIOS COSMOLÓGICOS DE UNA ECOLOGÍA DE LA TOTALIDAD⁽¹⁾

Carlos Hugo Sierra

Soñamos con viajes por el universo. ¿Es que no está el universo en nosotros? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu. Hacia adentro va el camino misterioso. En nosotros, o en ninguna parte, está la eternidad con sus mundos -el pasado y futuro-»⁽²⁾.

Friedrich von Hardenberg "Novalis". Polen (Blütenstaub), Athenaeum. 1798.

Introducción

Las cuestiones más problemáticas que conciernen al pensamiento ecológico de nuestros días, en tanto que remiten a una alteridad en el fondo harto escurreidiza, es decir, al propio mundo, a aquel "afuera" ciertamente extraño, nebuloso, que maniobra y se confronta extramuros de la "interioridad" que abriga al ser, nos encaminan por una tortuosa senda que, si se persevera con firmeza

1 Este artículo constituye un rudimentario esbozo preliminar de un estudio, más exhaustivo y de mucho mayor alcance, en torno al trasfondo epistémico que subyace en las pre-ocupaciones nucleares del pensamiento ecológico contemporáneo visto desde una hermenéutica cosmológica (siguiendo, así, los pasos dados por Hans Blumenberg) que estoy desarrollando, desde hace unos meses, en el Núcleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental -NIPEA-.

2 *Wir träumen von Reisen durch das Weltall. Ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht. Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten -die Vergangenheit und Zukunft-*. Véase al respecto el excelente estudio biográfico de Pau, A. (2012). *La nostalgia de lo Invisible*. Madrid: Editorial Trotta.

hasta su tramo final, conduce, por mucho que tratemos de soslayarlo, al enigma esencial de la *conditio humana*, al interrogante sobre el sentido existencial, en fin, al asunto del fundamento ontológico. Los discursos actuales sobre nuestro planeta, convertido en un lábil habitáculo terrestre de lo viviente, y sobre su reajuste simbólico a causa, precisamente, de la toma generalizada de conciencia en torno a su desmesurada insignificancia en relación con un universo inabarcable -lo que lleva, digámoslo de paso, a una sorprendente re-centralización planetaria que H. Blumenberg encuadra bajo una perspectiva "geotrópica"⁽³⁾- muestran bien a las claras, de acuerdo con lo señalado por P. Sloterdijk, la intromisión de la gélida intemperie sidérea, de la desapacible exterioridad estelar a través de las crecientes grietas y resquicios de aquellas deterioradas coberturas o "cascarones" metafísicos que, forjados sobre el yunque de la tradición astronómica antigua, en su día otorgaron al hombre un convincente sentimiento de inmunidad y seguridad⁽⁴⁾. Habida cuenta de esta expansión sin freno de la experiencia cósmica, cabría preguntarse entonces, si los abigarrados y deslumbrantes espejismos especulativos fustigados por el afán de transparencia de una postmodernidad sujeta al perpetuo avance tecnológico, a la empresa de abstracción capitalista y a la estallante globalización, no son sino descontrolados espavientos provocados por un automatismo instintivo, algo así como reflejos cuasi-fisiológicos y pre-conscientes que despiertan de su letargo cuanto más intensa se hace la sospecha de hallarnos en el corazón mismo de un impenetrable abismo. Lo curioso aquí es que las suturas improvisadas y fragmentarias que urde la razón subjetiva -sustantivizada bajo la forma de "individuo" o de "yo"- sobre lo que de extraño e insólito encierra la existencia sacan a la luz una contumaz renuencia a dilucidar esta engorrosa corazonada, omnipresente "de piel para dentro", de que el mundo sólo es posible en referencia a una latencia inaccesible ("el cerco del misterio" lo

3 La re-orientación geotrópica a la que se refiere H. Blumenberg supondría, en gran medida, una de las conclusiones ontológicas principales que se desprenden del re-pensamiento de la existencia terrestre, no desdeñando tampoco un audaz abordaje fenomenológico y sus implicaciones sobre la *Lebenswelt*, a partir de un horizonte hermenéutico cosmológico. De esta forma, la Tierra, como siglos atrás, reorienta su trayectoria excéntrica y recupera su singularidad, esta vez, como "oasis de la vida". Véase al respecto, Blumenberg, H. (1997). *Die Vollzähligkeit der Sterne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

4 El enorme y exhaustivo rastreo filosófico de P. Sloterdijk a través de la articulación histórica del sentido y de la vivencia espacial del hombre bajo los encuadres esferológicos de un "vitalismo geométrico" (hasta arribar a un periodo póstumo de descascaramiento metafísico que deja en la más rigurosa intemperie a la vida humana), le sirve de pauta para ahondar en los cambios de fondo que protagonizan los imaginarios cosmovisionales, los dominios íntimos y las proezas civilizatorias de la historia occidental. "Vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos. Esferas son creaciones espaciales, sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres estáticos en los que opera el exterior". Sloterdijk, P. (2009). *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 37.

llama Eugenio Trías)⁵. No decimos, en realidad, nada nuevo. El irascible y atormentado L. Wittgenstein lo dejó meridianamente claro (aunque no lo fue tanto al parecer de Bertrand Russell, G. E. Moore y todo el “Círculo de los Apóstoles” que en Cambridge le habían encumbrado como una verdadera leyenda viva⁶), al destapar la naturaleza fronteriza del ser humano⁷.

Esto explica, en gran medida, el motivo por el que, en la obstinada búsqueda de una racionalidad diferenciada que logre trascender lo pensado y lo dicho hasta ahora, resulte perentorio e ineludible retrotraerse al pasado más remoto, a los orígenes mismos de la metafísica occidental. Allí, precisamente, se gestó la resolución cosmológica primordial, el numinoso encuentro entre la *physis* (Φυσις) y el *logos* (λόγος). Y allí se hace obligado ponderar de nuevo lo dicho por Heráclito de Éfeso, ya que lo que se pone en juego es la posibilidad de vislumbrar lo no pensado en la ontología occidental. Algo de ello barrunta E. Leff cuando examina, con minuciosidad detectivesca, los estratos más reservados y profundos de la cosmovisión moderna para encontrar aquellos acontecimientos clave que pergeñaron un colosal equívoco, un decisivo acto de encubrimiento, en la medida en que auspiciaron un régimen ontológico, imbuido por una lógica tecno-instrumental en franca expansión, que esclerotiza (si se nos permite la expresión) los códigos comprensivos de la vida y hace que la Tierra se rinda a los pies del omnipotente sistema de cosificación capitalista⁸.

Por lo demás, esta tentativa hermenéutica de la existencia bajo el enfoque cosmológico acarrea, hoy en día, mayor consideración si cabe por cuanto se asiste

5 La razón que palpita en el limes existencial, escudriñado de modo extraordinario por Eugenio Trías (sobre cuyas tesis abundaremos, por cierto, en un siguiente apartado), nos arrostra forzosamente a la certeza de que la existencia humana se ve destinada a no disipar jamás las tinieblas ontológicas que pudieran conducirla al auto-esclarecimiento, al ansiado acoplamiento cognitivo consigo mismo, porque, precisamente, uno de los territorios fundantes de la experiencia humana, si hacemos caso a María Zambrano, “linda o está más allá de los linderos del ser”, es decir, en el dominio del no-sentido.

6 Para una idea introductoria de las circunstancias vitales de L. Wittgenstein, resulta de utilidad la siguiente obra: Eilenberger, W. *Tiempo de Magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*. Madrid: Taurus Editorial.

7 5.632. El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.

5.641. El yo entra en la filosofía por el hecho de que el “mundo es mi mundo”.

El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite -no una parte del mundo-. Wittgenstein, L. (1997). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: Altaya.

8 “Lo que aquí se juega no es sólo -ni fundamentalmente-, una verdad más originaria que la adecuación del logos y del eidos a los entes que emergen; sino la manera como la ontología misma, en su modo de comprensión del ser, ha instaurado a lo largo de la historia de la metafísica una razón que funda e instituye la racionalidad tecno-económica, ocultando la potencia emergencial de la *physis* y haciendo declinar la fuerza neguentrópica de la vida”. Leff, E. (2018). *El Fuego de la Vida. Heidegger y la cuestión ambiental*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, p. 279.

a un inusitado resurgimiento, tras su aparente declive en las postrimerías del siglo XX, de la metafísica en el marco de las especulaciones contemporáneas sobre el universo. Ciertamente es que la narrativa filosófica y antropológica que se prodiga a la sombra de la investigación astrofísica, cuyo germen se hallaría, según A. Fragio, en la cosmología relativista de A. Einstein⁽⁹⁾, se decanta abiertamente hacia la consecución de una teoría del todo y de la gran unificación. Pero no hace falta conocer muy a fondo los nudos gordianos de la teoría relativa a la génesis y dinámica del universo para percatarse de que, en realidad, nos hallamos ante una versión sofisticada de un asiduo pensamiento de altos vuelos, aquel “pensamiento astronómico” -tal como lo designó en una de sus gloriosas conferencias Emil du Bois-Reymond⁽¹⁰⁾- cuya pretensión de omnisciencia, confundida bajo el disfraz del nunca abandonado determinismo laplaciano, nutre la avidez fagocitadora de la razón inquisitiva moderna.

Pero a estas alturas, como es de suponer, no cabe malinterpretación alguna. Del imaginario cosmológico contemporáneo nos cautiva en mucho menor grado su éxtasis totalizador. El desafío aquí tiene que ver con que nos conformemos simplemente en sobrevolar la superficie, eternizando con ello el vaporoso espíritu epocal, o, por el contrario, imitemos la gesta del regío Teseo y volvamos a internarnos en las profundidades laberínticas del pensamiento.

Alteridades eclipsadas de la hondura. Incursionando en el trasfondo de la mirada cosmológica

Sobre este espinoso asunto uno tiene la necesidad de volver a remontarse, como así lo advertía Karl R. Popper, a cierta disposición mental de amplitud de miras que vaya más allá de lo que hoy en día se está dispuesto a transitar, hasta alcanzar una profundidad y alcance cosmológicos. Esta aspiración del espíritu

9 “En mi opinión, la re-ocupación cosmológica de la metafísica se inició con la cosmología relativista de Einstein, que abrió un nuevo y fabuloso dominio para la especulación científica a través de una representación físico-matemática de la “estructura a gran escala” del Universo; una representación en la que el “ethos metafísico” de la cosmología relativista contrasta extrañamente con el pathos antiescatológico de Einstein”. (*Traducción del autor*) Fragio, A. (2015). *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos. Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe*. Aracne Editrice.

10 “Denomino conocimiento astronómico de un sistema material al conocimiento de todas sus partes, sus respectivas posiciones y sus movimientos, de tal modo que es posible calcular su posición y movimiento, en cualquier momento, pasado o futuro, con la misma certeza con la que calculamos la posición y el movimiento de los cuerpos celestes a través de la precisión absoluta de la observación y de la teoría previas”. (*Traducción del autor*) Du Bois-Reymond, E. (1874). The limits of our Knowledge of Nature. *The Popular Science Monthly*, 5(2): 17-32.

humano por soltar amarras y embarcarse en una travesía sombría y turbadora, ya casi irreconocible con el paso de los siglos, posee el inusual efecto de transportar históricamente al filósofo vienés a un momento “axial” (*Achsenzeit*, haciendo nuestro el conocido término de Karl Jaspers) que tuvo su origen en las legendarias costas de la antigua Jonia (Ιωνία)⁽¹¹⁾. Es cierto que Popper se deja engatusar, digámoslo así, por el imaginario sublime que exalta la proeza griega relacionada con el súbito “alumbramiento” del pensamiento racional al que tanto contribuyeron influyentes historiadores como John Burnet (1892)⁽¹²⁾, Francis Macdonald Cornford (1912)⁽¹³⁾, Bruno Snell (1946)⁽¹⁴⁾ o, unas décadas más tarde, Jean-Pierre Vernant (1965)⁽¹⁵⁾. Allí acierta a encontrar el germen de una tradición que, tras un prolongado periodo de ocultamiento auspiciado por la escolástica medieval, viene a reaparecer en el racionalismo crítico de la modernidad, representado de modo esplendente por la figura de Galileo Galilei⁽¹⁶⁾.

Nuestro interés se enfoca, sin embargo, en otro aspecto. En el hecho de que el intento de comprensión cosmológica nos lleva a un cuestionamiento sobre la totalidad, va a la raíz, no se queda por ello a “medias tintas”, arriba al trasfondo. Se rescata un cariz intelectual trascendente que nos conmina a considerar, desde sus fundamentos últimos, el mundo en el que vivimos, a entendernos a nosotros mismos y a nuestro conocimiento de él. No es que creamos plausible, aclarámoslo, localizar un suelo primordial, un punto arquimédico apostado en la antesala del sentido, no se trata de una especie de “suspensión” al estilo husserliano, ni tampoco un descenso a un supuesto sustrato último del mundo. Más bien la cuestión aquí consiste en asumir una ficción, una perspectiva, un horizonte óptico, como si se tratase de un confín propicio desde el que comprender la realidad. Más aún, desde el que se pretende “ver el mundo por primera vez”. Sólo de esta forma, es posible auto-imponerse con convicción renovada el desafío intrínseco, personal,

11 Hacemos referencia a ‘Back to the Presocratics’ (‘Remontándonos a los presocráticos’) *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, Vol. 59 (1958 - 1959), pp. 1-24. Dicho texto constituyó el discurso de K. R. Popper al asumir la presidencia de la Sociedad Aristotélica en el año 1958.

12 *Early Greek Philosophy*. London & Edinburgh: A. & C. Black.

13 *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. Cambridge: Cambridge University Press.

14 *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Verlag Classen und Goverts.

15 *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Paris: Éditions Maspero.

16 “Que yo sepa, la tradición crítica o racionalista se inventó una única vez. Se olvidó tras dos o tres siglos, tal vez debido al surgimiento de la doctrina aristotélica sobre la episteme, el conocimiento cierto y demostrable. Y fue redescubierta y revivida conscientemente durante el Renacimiento, especialmente por Galileo Galilei”. (*Traducción del autor*). Popper, K. R. (1958-59). ‘Back to the Presocratics’. *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, Vol. 59, pp. 1-24.

exclusivo, inalienable y no concluso, la exigencia de auto-desvelamiento que se halla, según nuestras ensoñaciones del pasado remoto, cincelado en el pronaos del templo de Apolo en Delfos: γνωθι σεαυτόν (conócete a ti mismo).

Si nos paramos a pensarlo bien, en esta tentativa por encaminarse al meollo de nuestro entendimiento sobre lo existente subyace también una aspiración por esbozar las bases de una especie de geofilosofía⁽¹⁷⁾ o, incluso, si se me permite la expresión, de una historia de los geo-imaginarios⁽¹⁸⁾ o de las ecologías humanas⁽¹⁹⁾. El motivo de este alcance tan contundente en nuestro enfoque, que algunos esmerados y recios cancerberos de la ortodoxia lo podrán considerar a todas luces subversivo, descansa, por un lado, en la inaplazable necesidad de reconocer, de una vez por todas, que lo terrenal constituye un límite constitutivo y una fuente primordial de nuestro pensamiento. A este respecto, convendría rescatar el audaz proyecto protagonizado por uno de los más ilustres perdedores en la empresa filosófica occidental, Friedrich W. J. Schelling, quien no titubea en sacudir los macizos cimientos de la metafísica clásica y acometer la operación “herética” de transformar la filosofía en una física dinámica. Luego nos ocuparemos de este asunto. Pero, por otra parte, démonos cuenta que, al poner de relevancia los fundamentos espaciales que estabilizan los marcos de ordenación de lo real, estamos situándonos en las coordenadas adecuadas para explorar (tal y como nos lo indica Charles Braverman⁽²⁰⁾) las distintas mutaciones que se han ido gestando en el pensamiento humano, esto es, las transformaciones de fondo en la visión de las cosas.

Tocamos aquí, frente a la engañosa inmovilidad eterna de nuestra morada te-

17 El término, cuyas resonancias nos trasladan directamente a los planteamientos de Gilles Deleuze y Félix Guattari, rescata del olvido las filiaciones inmanentes del pensamiento con el manto terrestre, en la medida en que determinan nuestro envolvimiento en el espacio. “El sujeto y el objeto dan una mala aproximación del pensamiento. Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra”. Deleuze G. & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, p. 86.

18 En relación con este fascinante campo de estudio, no es posible dejar de destacar muy significativas aportaciones de los siguientes autores: Gaston Bachelard, Roger Caillois, Claude Lévi-Strauss, Georges Dumézil, Paul Ricoeur, Gilbert Durand, Henry Corbin, Pierre Brunel, Joël Thomas, Philippe Walter, Jean Chevalier o Alain Geerbranth.

19 Garlaschelli, E. y Petrosino, S. (2012). *Lo stare degli uomini. Sul senso dell'abitare e sul suo dramma.* Milano: Marietti

20 Viene al caso la aproximación de Charles Braverman, ya que reinterpreta, a través de la obra y de los principios metodológicos de A. Koyré, la revolución científica en términos espaciales. Véase al respecto, Braverman, C. ‘Homage to Koyré: Space as Paradigmatic Example of “The Unity of Human Thought”’. En Pisano, R., Agassi, J. & Drozdova, D. (2018). *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science. Homage to Alexandre Koyré 1892-1964.* Cham: Springer.

rrestre, la exuberancia y la transitoriedad de las hipóstasis esféricas en las que se ha cobijado el hombre occidental a través de su dilatado itinerario histórico-cultural. *Hay otros mundos pero están en éste*, aseveraba el arrebatado maestro del surrealismo poético Paul Éluard. Más allá de la yuxtaposición invisible de universos camuflados que pululan entre lo onírico, la vigilia y el subconsciente, la célebre frase puede ser interpretada, no sólo como un indicio de la cartografía subterránea que proporciona profundidad al hombre, sino como el presentimiento de una geología de orbes imaginales que se diseminan verticalmente en el tiempo a través de estratos metafísicos. No hay más que situarnos en aquel nebuloso trance, ocasionado en el distante rincón de la civilización helénica, en que el mundo, en cuanto totalidad ordenada, abre un abismo y distancia al hombre de sí, convirtiéndose éste en un sujeto a la vez auto-consciente y *cosmotheoros*, para cerciorarse de que el tejido de la existencia inicia una travesía en pos de la seguridad habitacional a través de diferentes tipologías de articulación. Desde ese punto de vista, el mundo que despunta en la modernidad se erige como un modelo que rivaliza y finalmente triunfa ante el orden cósmico que hunde sus raíces en la antigüedad griega y llega incluso a alcanzar durante el medievo cristiano inéditas expresiones y composturas. Sobre su grandioso declive han sido, entre otros, Hans Blumenberg (escrutando los cambios en los presupuestos metafísicos que apuntalan el escenario de la modernidad)⁽²¹⁾, Alexandre Koyré (desde la perspectiva de una mutación interna transc científica)⁽²²⁾ o Remi Brague (en su repaso histórico de las concepciones antropológicas)⁽²³⁾ quienes se han impuesto la tarea de describir con detalle la operación histórica de barreno de las murallas del cosmos, como orbe metafísico desde el que se atribuía valor al hombre en su inserción en la naturaleza, frente a la modernidad que redefine una insólita antropología y un nuevo centro de gravedad (en la instancia auto-fundamentadora de la razón subjetiva).

No es del todo seguro que, a día de hoy, se hayan logrado esclarecer en su integridad o, al menos, se hayan puesto encima de la mesa las consecuencias más decisivas para la conciencia mundana occidental del óbito geo-celeste antiguo. Con el derrumbe definitivo de la cercanía cosmonómica, con la transformación

21 Blumenberg, H. (2008). *La Legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-textos.

22 Koyré, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.

23 "Es cosmológico un discurso, expresado o no (en este último caso podría hablarse de una "experiencia"), en el que aquello que hace que el mundo sea mundo –lo que cabría llamar la "mundaneidad"– no está presupuesto, sino que, por el contrario, se convierte, implícita o explícitamente, en un problema": Brague, R. (2008). *La Sabiduría del Mundo. Historia de la Experiencia Humana del Universo*. Madrid: Encuentro, p. 19.

del universo en un decorado anónimo e impasible cuya infinita profundidad despierta en Blaise Pascal los más perturbadores espantos⁽²⁴⁾, el mundo, más que caer en una vacilante desafinación -como aventura John Hollander⁽²⁵⁾, queda en silencio, se oscurece, se retira a una densa invisibilidad para ceder sus dominios a un centro auto-constitutivo y ordenador gobernado por el sujeto humano (ese ser fantasmal e incorpóreo que deambula por las estancias lógicas de la claridad racional). La expansión sin precedentes, a lo largo y ancho de Occidente, del angustioso sentimiento de abandono y desolación vinculado con el naciente *mundus absconditus* es saludado por quienes otean prometedores horizontes para el crecimiento espiritual del ser humano. En ese sentido, nadie mejor que F. Nietzsche ha comprendido el destino que le depara al hombre ante el *horror vacui* que despunta con el eclipse crepuscular del cosmos y de todo amparo divino, en la medida en que, siendo consciente de su absoluta soledad, no le queda otra salida que asumir las riendas de su propia existencia y buscar la auto-superación recurriendo a su incontenible instinto creador. Se consuma, así, con el sigiloso desencadenamiento de un renovado espíritu prometeico, el ajuste de cuentas contra los dioses (incluido el Dios de la cruz) por el que el hombre esperó miles de años y ha de transformarse, mediante el poder fáctico de la ciencia, en un nuevo y flamante demiurgo de todas las cosas. No obstante, el propio Nietzsche, sobreponiéndose al entusiasmo, introduce también una seria admonición contra la revolución intelectual encabezada por Galileo Galilei y René Descartes, puesto que la hipotética infalibilidad empírica respecto a la caótica e inestable realidad no espolea en el fondo la rebelión emancipatoria del hombre, sino que, más bien, sella una transfiguración “criptomórfica” del idealismo transcendental, que trata de reprimir las amenazadoras corrientes de lo terrenal acudiendo, como apunta Schiller, a “aquellas regiones donde habitan las formas puras”⁽²⁶⁾.

Esta operación soterrada de enmascaramiento cosmético salvaguarda, en la inmanencia empírica del flamante *ordo scientiae*, los cimientos metafísicos que conjuran la dimensión abismática de la existencia humana. Toda vez que la divinidad atenúa su compromiso con el devenir del hombre, que su voluntad trascendente se agazapa tras los bastidores de la escena del mundo, el suelo seguro

24 Hacemos mención a la célebre frase de Blaise Pascal en sus Pensamientos: “Me aterra el silencio eterno de esos espacios infinitos”. Pascal, B. (1670). *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmy ses papiers*. Paris: Édition de Por-Royal.

25 Hollander, J. (1993). *The Untuning of the Sky: Ideas of Music in English Poetry 1500-1700*. Princeton (NJ): Archon Books.

26 En concreto, dicho verso se encuentra en su poema filosófico El ideal y la Vida (*Das Ideal und das Leben*), escrito en 1796.

que instaura la certeza cognoscitiva cartesiana cobra todo el protagonismo y nos sitúa en la antesala del sistema-marco de la modernidad. No ha pasado en absoluto inadvertido para S. Toulmin (2001) el significativo hecho de que, con la construcción del ensoñado ideal del despertar radical de la razón, se dio respuesta en paralelo y de modo simultáneo, a la convulsa y dramática inestabilidad sociopolítica del momento (en aquel periodo encarnada en la sangrienta Guerra de los Treinta Años) mediante fórmulas impositivas que se alejaban del antiguo “consenso cosmopolita”⁽²⁷⁾ y de todo atisbo de incertidumbre o escepticismo “razonable” cultivado por el propio espíritu humanista del siglo XVI (culminando, así, un viraje reaccionario o contrarrevolucionario que Alfred North Whitehead describe como un “rechazo” y los historiadores Eugenio Battisti o Hiram Haydn denominan “contrarrenacimiento”)⁽²⁸⁾.

Con todo, este rudimentario cuadro histórico y espiritual sobre los cambios acaecidos en la cosmovisión moderna, queda más completo y parece más plausible si metemos en todo ello al fascinante derrotero seguido por la racionalidad científica en ciernes. Tal como advierte L. Mumford con claridad meridiana⁽²⁹⁾, las descripciones teóricas ideadas por los visionarios precursores de la ciencia moderna (N. Copérnico, J. Kepler, Galileo Galilei y R. Descartes) sutilizan la realidad mediante la destilación de una “ontología” de la puridad cuyos dominios no se extienden más allá de la fortificación mental, despejando con ello el terreno para la desnaturalización de la existencia y la recusación de todo aquello que en la vida escapa a la aprensión de una analítica esterilizante. El formidable efecto necrótico de este sistema sobre la experiencia, no sólo tendrá resonancias cruciales en la gestación de una refinada cirugía axiomática que escrutaba y, a la vez, legislabo sobre la superestructura hipersimplificada de la realidad, sino que ésta, a su vez, se veía expuesta, en su desposesión forzada, a un control operativo emergente.

Semejante planteamiento debería sernos familiar y resulta, sin duda, de plena actualidad tal como han evolucionado las cosas de un tiempo a esta parte. Lo cierto es que si se pretende acometer con cierto cuidado el escrutinio etiológico y sintomatológico de la psicosis (tan cercana a la filosofía post-estructuralista de

27 “La crisis general de principios del siglo XVII no fue, en suma, sólo económica y social, sino también intelectual y espiritual: supuso el hundimiento de la confianza pública en el antiguo consenso cosmopolita”. Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, p. 112.

28 Whitehead, A. N. (1967). *Science and the Modern World*. N. York: Free Press; Haydn, H. (1950). *The Counter-Renaissance*. New York: Charles Scribner's Sons; Battisti, E. (1962). *L'antirinascimento*. Milano: Feltrinelli.

29 Recomendamos aquí especialmente el segundo volumen del Mito de la Máquina de este autor: Mumford, L. (2016). *El pentágono del poder. El mito de la máquina (2)*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Deleuze, Foucault y Derrida) que enerva los estados colectivos de “sonambulismo social”⁽³⁰⁾ en nuestra modernidad, no es posible eludir algunas secuelas anómalas que se desprenden de aquella “creación del mundo” y de la transfiguración de la auto-experiencia asociada a la mitopoiesis cartesiana. Desde aquella legendaria y gélida noche invernal en Neuburg de 1619, bajo la revelación de extraños sueños encadenados en los que se entrevera el terror y la calma, la realidad adquiere matices oscuros, se convierte en una tenebrosa sombra que amenaza con disolver hasta el último resquicio de verosimilitud cognoscitiva. Visto desde este enfoque, el esclarecimiento intelectual cartesiano vendría a esbozar, algunos cientos de años antes de las sugestivas invenciones nosográficas de Bénédicte Augustine Morel y, sobre todo, de Eugen Bleuler, el poso “esquizofrénico” o, si se quiere, “ambivalente” que articula los vericuetos experienciales del hombre contemporáneo. Pues late en todo ello una morbosa propensión, que cumple un deseo contradictorio de redención y de auto-inmolación, de desasirse de la realidad y, simultáneamente, de poseerla hasta la médula.

Por lo que uno puede suponer, no se está trayendo a colación, con todo propósito, un asunto baladí. En realidad, no debe sorprender que el desacuerdo con el mundo, como una presunción que iba a ser recurrente en los juegos intelectuales de la reciente historia de Occidente, iba a ocupar, a su vez, el centro de las controversias modernas en torno a la naturaleza humana. De manera que la quimérica antropogénesis (llevada a su traslación filosófica inicial por Max Scheler, Helmuth Plessner o Arnold Gehlen) vendría a cosechar una ambicionada solidez científica, en cierto modo, mediante su redefinición en términos de una perturbación espacial constitutiva. La toma de distancia como mecanismo para desplegar un horizonte existencial, no sólo determina las coordenadas desde las que se circunscribe el alcance de la auto-limitación humana, sino el grado de desconcierto que suscita el saberse una realidad mundana, circunstancia en esencia misteriosa que tanto da que pensar a F. Nietzsche, M. Heidegger o a J. Ortega y Gasset. Naturalmente, la vertiente temporal del desajuste respecto a lo terrenal tiene que ver con un abismo originario que anticipa la presencia del *Theatrum Mundi* a la propia aparición del hombre. Si la mortalidad humana evoca una profunda nostalgia por reestablecer la etapa edénica prelapsaria, lleva, del mismo modo, a la lacerante constatación de la imposibilidad de alcanzar, salvo en las narraciones de la “mito-historia”, un tiempo de origen. El hombre constituye, así, una emanación carnal que se alumbra en un periodo postcrónico (en tanto que no asiste a la obra cosmogónica de *Kronos*). Esta circunstancia esencial, esto es,

30 Gabriel Tarde, G. (1890). *Les Lois de l'imitation: étude sociologique*. Paris: Félix Alcan.

el de la pre-existencia del mundo con antelación al despertar del individuo ha suscitado una confusa perplejidad que, sin duda, pre-determina la reflexión moderna sobre la singular esencia del hombre como especie. No hay más que remitirse a las diversas hipótesis que nutren la antropología filosófica de las primeras décadas del siglo XX, donde un primer instante de inquietante “extrañeza” acaba tornándose en una cruda revelación acerca de la soledad absoluta del ser humano que, a fin de cuentas, es arrojado a un mundo irreconocible. El hombre se queda, pues, sin soporte metafísico en el que se pueda sentir seguro.

Esto trae como consecuencia que, desde aquella dislocación de los cielos que acompañó a la revolución científica y hasta el presente, se recurra a un sustitutivo intangible pero con un vigoroso efecto calmante. Dicho de modo más diáfano: la neutralización gnoseológica que triunfa con el solipsismo cartesiano, al barrer la sabiduría práctica que proviene de la vivencia íntima de las cosas, convierte de facto al hombre en un ser transmudano, en un taciturno ente fantasmal que deambula entre castillos de aire, marañas lógicas y quimeras teóricas. No tiene nada de extraño, en este contexto, que el “ambiente” se tornara en algo superfluo y extraño, un estorbo o impedimento molesto para el recorrido teleológico del entendimiento abstracto y, en última instancia, para la perfecta auto-realización del sí mismo cualitativo que distingue al hombre de todo lo que se entrega a la existencia.

Con todo, la “ultraterrenalidad” racional no significa, en el fondo, evadirse del mundo, sino, más bien transformarlo, fundamentalmente para exigir la obediencia del mismo. En sus matices más umbríos, el proyecto de la modernidad calibra su auge en la tenacidad con que despliega las estrategias de regimentación tecnológica de la naturaleza. De esta forma, la *hybris* intelectual moderna, envuelve en la abstracción los atributos vitales de la realidad y somete todos los procesos terrestres a los imperativos del saber instrumental politécnico, convirtiéndose así en una vasta “megamáquina” de dominación a escala global (L. Mumford, 2016).

Una cosa es clara: el desmoronamiento del cosmos trae consigo una revolución espiritual y abre las puertas al papel fundante de la razón activa, cuya *curiositas* insaciable traspasa todo confín y se dirige a estancias nunca holladas de un territorio nudo que se expande hacia el infinito. Tal circunstancia, dejémoslo claro, no supone ensanchar la cubierta metafísica que otorga sentido a la existencia. Todo lo contrario. En un contexto histórico de expansión inflacionaria sobre globo terrestre, Hannah Arendt destaca una tendencia contraria, la de la “incomparable desmundanización” como sello distintivo de la Edad Moderna (en

el sentido de la paulatina pérdida de la conciencia de la realidad)⁽³¹⁾. La metafísica del sujeto cognoscente, que parte irreversiblemente en dos la historia del conocimiento occidental, se convierte en el centro gravitatorio ordenador de lo real, y el hombre así se ve expedido tanto del mundo de las representaciones y pensamientos espirituales como del mundo de la inmediatez terrenal. El ser humano se habría “alejado de la Tierra y de la realidad sensorialmente dada bastante más de lo que toda aquella esperanza cristiana en el más allá le apartara nunca de ella”.

En definitiva, se han roto todas las clausuras que impedían la entrada de la exterioridad, quebrantamiento interpretado de modo cuasi poético por P. Sloterdijk en su conocida teoría sobre la evolución de la espacialidad esferológica como una irrupción arrasadora de la helada espacial. La pérdida del sentido cósmico, dicho de otro modo, de la conciencia de pertenecer a una totalidad hospitalaria y, hasta cierto punto, congruente (en tanto que se poseía una sabiduría del mundo), extravía a la existencia humana hacia una apertura absorbente y hostil. De ahí que la modernidad construya su proyecto habitacional sobre un escenario ontológico “inmundo”. Elevados, en definitiva, hacia el volátil y etéreo cielo esculpido por la gigantesca obra tecnológica contemporánea, pareciera que la tierra se ha hundido bajo nuestros pies⁽³²⁾.

Mas allá de los confines terrestres. Sobre las enigmáticas propiedades del límite

Edmund G. A. Husserl, el principal instigador de la fenomenología trascendental, no podía ser del todo consciente del hecho de que sus tanteos imaginativos acerca de la Tierra como un cuerpo-mundo⁽³³⁾ inaprensible para la acotada

31 “Esta doble pérdida del mundo -la pérdida de la naturaleza y, en sentido más amplio, la del artificio humano, que incluiría toda la historia- ha dejado tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que al mismo tiempo los separe y los relacione, viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa”. Arendt, H. (1999). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, p. 73.

32 “La crisis ecológica nos ha hecho conscientes de lo interdependiente que es todo. Esto ha generado una sensación espeluznante de que literalmente ya no hay mundo. Estamos perdiendo el terreno bajo nuestros pies. En términos filosóficos, no solo estamos perdiendo niveles de significado “ontológicos”. Estamos perdiendo también el nivel “óntico”, el nivel físico real en el que habíamos confiado durante tanto tiempo”. (Traducción del autor). Timothy Morton, T. (2010). *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press, p. 28.

33 “La Tierra no es la “totalidad de la naturaleza”; es una de las estrellas en el infinito mundo-espacio. La Tierra es un cuerpo en forma de globo, ciertamente no perceptible en su totalidad de una sola vez y por una sola persona; más bien se percibe en una síntesis primordial como una unidad

percepción humana iban a verse pronto sacudidos, apenas un par de décadas después de su muerte, con la puesta en la órbita terrestre del primer satélite artificial de la historia. Con el Sputnik 1 (Спутник-1), la mirada humana da un salto de proporciones descomunales. No se trata ya de multiplicar la proyección tecnológica de la observación estelar, de aumentar la lejanía capaz de ser atrapada por el ojo humano enfundado de formidables prótesis ópticas. Es algo muy distinto a esa vastedad celeste que contempla Víctor Hugo una noche de estío a través del telescopio del célebre astrónomo François Arago⁽³⁴⁾. Una experiencia visual turbadora que le hace tambalearse de la firme realidad y creer alcanzar la caliginosa cumbre del *Promontorium sommi*. Y es que nunca antes se habían reunido las condiciones técnicas para que un “emisario” maquinal propulsado por el hombre atravesase los confines estratosféricos e imaginarios del firmamento. Pero más aún, se consigue por vez primera un viraje en la propia trayectoria, hasta entonces siempre dirigida a la insondable y enigmática oscuridad, del aliento exploratorio. En otras palabras, se consume una especie de “introversión” trascendental de la mirada, volteada esta vez sobre el propio sustrato terrenal que da cobijo a la vida, lo que le permite al hombre esclarecer, además de su achatada esfericidad, la pasmosa fragilidad e insignificancia de nuestro planeta. Desde entonces, esta peculiaridad ontológica ha sido documentada hasta el hartazgo mediante su correlato iconográfico por una hueste de satélites y sondas espaciales que pululan por los exteriores de nuestro mundo.

Las consecuencias epistemológicas de este hito no pasaron desapercibidas para Marshall McLuhan cuando anuncia la llegada de una nueva fase en la construcción metafísica de la cobertura de la humanidad, que se manifiesta por apuntalar el definitivo ocaso del cosmos y alentar el surgimiento de un ideal ecológico. De esta forma, el orden dinámico de la tierra pasaba a traducirse ahora como un ingenioso sistema cibernético autorregulado cuyos contornos, en esta nueva in-

de experiencias individuales mutuamente conectadas. Sin embargo, es un cuerpo”.

Husserl, E. (1934). ‘Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur’. In Farber, M. (ed.) (1940). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, pp. 307-325.

34 “Recuerdo que una noche de verano, hace ya mucho tiempo de esto, en 1834, me dirigía al Observatorio. Hablo de París, donde me encontraba entonces. Entré. La noche era clara, el aire, puro, el cielo, sereno, la luna, en creciente. A simple vista se distinguía la moldeada redondez oscura la luz cenicienta. Arago estaba en su casa. Me hizo subir a la azotea. Allí tenía un antejo que aumentaba cuatrocientas veces. Si queréis haceros una idea de lo que es un aumento de cuatrocientas veces, imaginad la palmatoria que tenéis en la mano, alta como las torres de Notre-Dame. Arago preparó el antejo y me dijo: mire”. Hugo, V. (2007). *El Promontorio del sueño (Promontorium Somni)*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 33.

teracción arquetípica con su morador más audaz, se comprimen abruptamente ante los imperativos teórico-operativos que encumbra el nuevo escenario epocal. Una nueva imagen de la Tierra nutre la inventiva alegórica de la que es capaz el vástago humano de esta nueva era de misiones tripuladas y robóticas: lejos de cualquier exaltación apasionada, tenemos que vérnoslas con un objeto tecno-científico gigantesco⁽³⁵⁾.

Llegados a este punto, no debería resultar en modo alguno chocante presu- mir que el fundamento cosmovisivo de la contemporaneidad maniobra ambi- guamente en torno a las propiedades articuladoras del límite. Y es que, de modo simultáneo, asistimos por un lado a la liberación de las pretensiones, confesadas sin cortapisas, para una demarcación y “fronterización” cosificante de la Tierra, que habilita su potencial instrumental en manos de una avasalladora cultura de la sujeción y de la alienación tecnológica, a la vez que se espolea, entre el lacó- nico cómputo económico y el utopismo mediático más pintoresco, la aspiración transmundana de franquear toda frontera. El emblemático *motto* latino de “plus ultra” que propulsa, con una intrepidez rayana en la insolencia, la empresa de expansión globalizadora de Occidente, desde las legendarias gestas marinas de circunvolución terrestre hasta las lejanas auto-auscultaciones del Voyager 1 en el espacio interestelar (junto a las inmediateces transneptunianas de la nube de Oort⁽³⁶⁾), contribuye a situar la mirada del hombre en un desconocido centro de gravedad, en un umbral ubicuo donde se reviste de una trascendencia cua- si-divina (bajo el parapeto de un simbolismo ocular que recuerda los misteriosos “ojos-globo” de Odilon Redon) y cree acariciar lo “abismático”. En esta veleidosa relación dialéctica de cercamiento y apertura, comienza a predominar en la psi- que colectiva una determinada vocación centrífuga que posibilita, bajo una cau- tivadora representación física de la realidad, la metabolización, en términos gno- seológicos, de la situación de desproporción humana frente al infinito (llámese Dios, “principio del mundo” inmanente, supraconciencia o universo en expansión acelerada). Ahora bien, la conversión del mundo supralunar en un espacio abs- tracto sin atribuciones ético-nomológicas, únicamente concebible bajo los códi-

35 “El Sputnik creó un nuevo entorno para el planeta. Por primera vez, el mundo natural estaba completamente encerrado en un contenedor hecho por el hombre. En el momento en que la Tierra entró en este nuevo artefacto, la Naturaleza terminó y nació la Ecología”. (*Traducción del autor*). McLuhan, M. (1974). ‘At the moment of Sputnik the planet became a global theatre in which there are no spectators but only actors’. *Journal of Communication*, vol. 24, no. 1, p. 49.

36 Se trata de la nave espacial más alejada de la Tierra. En 2012 salió de la heliosfera, se adentró en el espacio interestelar y se dirige al centro de la galaxia. Dentro de 300 años entrará en la nube de Oort.

gos de una nueva ciencia astronómica (los mundos de N. Copérnico, J. Kepler o incluso Isaac Newton, en los que el fenómeno revelaba la mano de una voluntad trascendente, han acabado hace mucho tiempo), facilita las cosas enormemente para que el hombre se convierta en un despótico sátrapa de su dominio esférico y en un ávido colonizador del entorno universal. En definitiva, el incentivo cartográfico que la *facultas cognoscendi* encontró hace unas centurias en la *terra incognita* del cuerpo humano y de los nuevos mundos guiados por una sugerente narrativa de conquista y explotación, se traslada en el presente a la totalidad del universo observable.

No puede ser mera casualidad que la ecología, disciplina surgida de la formulación precoz de Ernst Haeckel⁽³⁷⁾, al respaldar epistemológicamente la aparición de una divisoria fronteriza desde la que se avizora y se dispone el régimen taxonómico de la biodiversidad tocante al entorno circundante, esté ofreciendo pábulo, desde la tradición histórica que se pone en marcha desde la segunda mitad del siglo XIX, a la construcción de una primera exterioridad (la que articula la relación del sujeto con el mundo natural) para pasar a ser transformada con posterioridad en un límite constitutivo interior de otra exterioridad “englobante”, esto es, la de la impávida negritud del universo. Así y todo, este ensanchamiento escalonado del entorno, que testimonia el alcance genésico del límite bajo la atadura del cuerpo con el orbe terrestre y éste con el universo, no sólo entraña una hipertrofia de la confianza de los sectores y colectivos más “emprendedores” en la bondad técnico-instrumental sobre el medioambiente, sino también la uniformización intelectual de la naturaleza a escala planetaria en términos de un holismo omniabarcador. Si se echa una mirada de conjunto a la apasionante historia de los diferentes lances, tradiciones y modelos asociados a lo que ha venido en denominarse el “holismo ecológico”, es bien conocido que su rastro se advierte de forma palpable en la influyente y archiconocida *Hipótesis Gaia* de

37 “Por ecología entendemos la ciencia acerca de las relaciones del organismo con el mundo exterior circundante, incluidas, en un sentido amplio, todas las “condiciones de existencia”. Estas condiciones son, por naturaleza, en parte orgánicas e inorgánicas; ambas, como hemos demostrado anteriormente, son de la mayor importancia para la constitución de la propia forma de los organismos, en la medida en que determinan su adaptación. Entre las diversas condiciones inorgánicas de existencia a las que todo organismo debe adaptarse se encuentran, las propiedades físicas y químicas de su hábitat, el clima (la luz, el calor, las condiciones atmosféricas de humedad y la electricidad), los nutrientes inorgánicos, la naturaleza del agua y del suelo, etc.” (*Traducción del Autor*). Haeckel, E. (1866). *Generelle Morphologie der Organismen: allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie* (Vol. 2). Berlin: Verlag von Georg Reimer, p. 286.

James E. Lovelock y Lynn Margulis. No se nos escapa, sin embargo, que su transcurso teórico-conceptual ha estado jalonado de varias consideraciones de implicación cosmológica. Por un lado, su analítica de las condiciones geofísicas de Marte sirve de patrón hermenéutico para avanzar en una representación de la Tierra como una totalidad sintética⁽³⁸⁾. Por otro lado, la adhesión declarada a la herencia verdnaskiana⁽³⁹⁾ le lleva a establecer un lazo de unión insospechado con la perspectiva cosmista⁽⁴⁰⁾, circunstancia, dicho sea de paso, casi del todo punto desconocida en los espacios académicos occidentales.

No está de más, en cualquier caso, avanzar la idea de que la matriz ontológica “holística” de la naturaleza, en cuanto sistema auto-regulado y homeostático que asemeja a una totalidad orgánica, viene de tiempo atrás. En concreto, se va gestando a lo largo de un extenso periodo que va desde las formulaciones románticas del siglo XVIII relacionadas con la *Lebensphilosophie* y el geo-organicismo de James Hutton⁽⁴¹⁾, la emergencia, ya a finales del siglo XIX y principios del siglo XX,

38 Es sabido que el antecedente sobre su participación, a mitad de los años sesenta, en diversos proyectos de la National Aeronautics and Space Administration -NASA- y del Jet Propulsion Laboratory en torno a las condiciones atmosféricas en Marte y Venus supone, entre otras cosas, la inclusión de una referencia imaginal cosmológica en el afianzamiento del modelo de autorregulación bio-geo-físico terrestre asociado a la Hipótesis Gaia. Véase al respecto, Lovelock, J. (1989). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.

39 Lovelock ha dejado claro su deuda intelectual con V. I. Vernadsky, al considerarle el primer científico en elaborar una visión general que fija a los organismos vivos, contemplados como una totalidad, en la dinámica geológica terrestre, expresada en las variantes de los ciclos de los elementos químicos, su evolución y su regulación. No hay que olvidar tampoco que V. I. Vernadsky no dudó en aceptar el principio de Christiaan Huygens de que el fenómeno de la vida representa un fenómeno cósmico. Véase al respecto, Huygens, C. (2015). *Cosmotheoros. Conjeturas relativas a los Mundos Planetarios, sus Habitantes y producciones*. Zaragoza: Jekyll & Jill.

40 El cosmismo ruso es un movimiento cultural y filosófico amplio y heterogéneo, un auténtico caleidoscopio en el que participaban poetas, artistas, filósofos, músicos, místicos, religiosos, políticos, científicos, escritores, y que alcanza su punto álgido en el periodo que transita del siglo XIX al XX. Fundamentalmente destaca por desarrollar una teoría general de filosofía natural, en el que se mezclan elementos teóricos de las tradicionales filosóficas occidentales y orientales, así como principios éticos y planteamientos de la Iglesia Ortodoxa, en el que se pone encima de la mesa los desafíos de la futura existencia de la humanidad en el cosmos. Visto desde este enfoque, el cosmismo aúna sin contradicciones el progreso científico y el crecimiento espiritual. La rama científica de esta corriente estaba representada por Konstantin Tsiolkovsky (pionero de la teoría de la cosmonáutica), Alexander Chizhevsky, fundador de la Heliobiología, y el propio Vernadsky que ponía el foco de atención en la habilidad de la ciencia y de la tecnología para transformar las condiciones existenciales de la vida. Para un estudio introductorio, Groys, B. (Ed.) (2018). *Russian Cosmism*. Cambridge & London: The MIT Press.

41 Hutton, J. (1788). 'Theory of the Earth, or an Investigation of the Laws observable in the Composition, Dissolution, and Restoration of land upon the Globe'. *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, 1, pp. 209-304.

de expresiones metafóricas con un gran impacto en el discurso científico y político imperante como la de “microcosmos” de Stephen A. Forbes, o “superorganismo” de Frederick E. Clements, pasando por conceptos precursores de la ecología moderna como el de “biocenosis” de Karl August Möbius y August Thienemann, la “geobicenosis” de V. V. Dokuchaev, el “holocoeno” de Karl Friederichs o la “comunidad biótica” de John Phillips, hasta llegar a los planteamientos geo-bio-químicos asociados a la tesis de la “biosfera” propuestos por Eduard Suess y el mencionado Vladimir I. Vernadsky⁽⁴²⁾.

Dadas las múltiples implicaciones revolucionarias relativas a la extensión de los intereses ecológicos a través del hilo conductor de la actual globalización planetaria, sobre las que, como es lógico, no es posible hacer hincapié exhaustivamente en este escueto artículo, no resulta en modo alguno extraño que el paradigma holístico haya estado emplazado en el centro de significativas e intensas polémicas dentro de la teoría ecológica moderna, como la histórica controversia suscitada por el enfoque reduccionista (iniciada por Henry A. Gleason en 1926)⁽⁴³⁾ o los encendidos debates que devanaron los sesos de los grandes portavoces de la biología evolucionista acerca de la constitución y propósitos del superorganismo (E. Sober & D. S. Wilson, F. Bouchard; A. Gardner & A. Grafen; B. Hölldobler, etc.). A estas alturas, no es posible tampoco negar que la innata ambigüedad de corte universalista contenida en el enfoque holista posibilita un caldo de cultivo ideal para las más extravagantes y rebuscadas identificaciones de carácter ideológico, de tal modo que cabe ser acogida sin reservas por el naturalismo conservador anti-industrialista decimonónico, por la política ecológica imperial o colonial (a partir de los planteamientos de Jan Christian Smuts y su “filosofía de la totalidad”), así como por los programas de modernos sectores anti-burgueses o las propuestas de transformación radical defendidas por la ecología profunda (defendida por el filósofo noruego Arne Næss), el eco-marxismo (al que podría-

42 Forbes, S. A. (1925). The Lake as a Microcosm. *Department of registration and Education Division of the Natural History Survey Bulletin*, Vol. XV, Article IX, pp. 537-550; Clements, F. E. (1916). *An Analysis of the development of Vegetation*. Washington D. C.: Carnegie Institution of Washington. Publication Nº 242, pp. 1-7; Möbius, K. (1877). *Die Auster und die Austernwirtschaft*. Berlin: Verlag von Wiegandt, Hempel & Parey; Dokuchaev, V.V. (1898). *Teaching of the Zones of Nature*. Moscow: Geografiz; Friederichs, K. (1930). *Die Grundfragen und Gesetzmäßigkeiten der land und forstwirtschaftlichen Zoologie. Vol. 1: Ökologischer Teil*. Berlin: Verlagsbuchhandlung Paul Parey; Phillips, J. (1931). The Biotic Community'. *Journal of Ecology*, 19, pp. 1-24; Suess, E. (1875). *Die Entstehung der Alpen*. Wien: Wilhelm Braumüller; Vernadsky, V. I. (1997). *La Biosfera*. Madrid: Visor Editores.

43 Gleason, H. A. (1926). 'The Individualistic Concept of the Plant Association'. *Bull. of the Torrey Bot. Club*, 53, pp. 7-26; Huneman, P. & van Baale, M. (2014). 'Organisms as Ecosystems / Ecosystems as Organisms'. *Biological Theory*, Volume 9, Issue 4, pp. 357-360.

mos encuadrar a André Gorz o, incluso, al propio Enrique Leff) o el eco-anarquismo (de un Murray Bookchin⁽⁴⁴⁾, por ejemplo).

Sea como fuere, lo que se hace patente es que, por regla general, la plétora de dilemas, idealizaciones y doctrinas con las que se pugna encarnizadamente en pos de una especie de ecología contemporánea de la totalidad, guarda íntima relación con esa inveterada querencia drásticamente segregacionista que es tributaria del pensamiento onto-epistemológico cartesiano. La “inmunización epistémica” (J-M Schaeffer, 2009)⁽⁴⁵⁾ del sujeto, como arma estratégica para la auto-afirmación y para la conquista intelectual del mundo, obliga a algunos atareados buscadores a tratar de distinguir eventuales salidas, como la que puede representar el ejercicio de una episteme meso-cósmica (o, más bien, meso-cognitiva)⁽⁴⁶⁾, entre los exangües territorios residuales no apoderados todavía por el Leviatán de la despótica abstracción instrumental. Pero, sin duda alguna, apunta también y sin miramientos a la exaltación de la poderosa fuerza del límite. Vale la pena centrarse brevemente en este asunto.

Da la impresión que en el “entrecruzamiento existencial” conformado por el límite, donde se articula esencialmente el “mundo de la vida” (que, bajo la óptica occidental, se muestra fundamentalmente como quiasma o antagonismo jánico), hollamos terreno inseguro, casi desconocido para la meditación filosófica occidental y, como consecuencia de ello, ha sido a menudo objeto de todo tipo de fantasías estereotípicas, auto-engaños interesados y malentendidos cautivantes. Ciertamente, aun cuando se haya puesto tradicionalmente hincapié en su funcionalidad negativa de interposición obstructiva y obstaculizante, conviene ad-

44 Anker, P. (2001). *Imperial Ecology. Environmental Order in the British Empire, 1895–1945*. Cambridge & London: Harvard University Press; Näess, A. (2009). *The Ecology of wisdom: Writings by Arne Näess*. Berkeley: Counterpoint; Gorz, A. (2008). *Ecológica*. París: Galilée; Leff, E. (2019). *Ecología Política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores; Bookchin, M. (1991). *The ecology of freedom. The emergence and dissolution of hierarchy*. Montreal & Nueva York: Black Rose Books.

45 Jean-Marie Schaeffer cree identificar todas las presunciones de carácter epistemológico que confirman la singularidad ontológica del hombre, y las agrupa en torno a lo que ha calificado como la Tesis de la Excepción Humana: “ruptura óptica” en el interior de los seres vivos (esto es, separación radical entre los seres humanos y las demás formas de vida); “dualismo ontológico” (entre el orden material y el orden espiritual); concepción “gnoseocéntrica” del ser humano (lo que hay propiamente del ser humano es el conocimiento) y un ideal antinaturalista. Véase al respecto, Schaeffer, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Barcelona: Marbot Ediciones, pp. 21-53.

46 Siguiendo los planteamientos de Erhard Oeser y la posibilidad de un conocimiento “transmesocósmico”, Schaeffer encuentra mimbres suficientes para hablar de una episteme meso-cognitiva que adopte una perspectiva externalista (naturalista) alejada de lo inmediato y de las remotas abstracciones teóricas. Véase al respecto, Schaeffer, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Barcelona: Marbot Ediciones, pp. 105-107.

vertir que su irrupción en “las formas íntimas de la vida humana” moviliza otras propiedades inmanentes de enorme importancia. Con todo, conviene admitir que este semblante clandestino del límite en la experiencia (corpórea o mundanal), que es capaz de introyectar y metabolizar el entorno a la vez que lo irradia, ha quedado, por lo general, completamente relegado, desterrado al ostracismo. A fin de cuentas, la ya clásica atribución hegeliana del límite como frontera que provoca un acotamiento (*Grenze*), o como obstáculo que restringe la posibilidad de movimiento o de transgresión (*Schranke*), no es sino una depuración metafísica histórica cuyas consecuencias sobre el sujeto y el orbe terráqueo perpetúan una continuidad dualística poderosa, una tradición de escisiones pregnante⁽⁴⁷⁾.

Debemos, no obstante, al filósofo Eugenio Trías el haber sacado a la luz las inadvertidas atribuciones “terapéuticas” de la “herida trágica”⁽⁴⁸⁾ que soporta la existencia en su paradoja constitutiva, ya que, si se sigue con atención el hilo argumentativo de su metódico análisis, habría en el rompimiento o escisión ontológica original (fuente de todo dualismo) una propiedad, a la vez, cicatrizante, religadora y simbólica⁽⁴⁹⁾. Este argumento da lugar a un sistema filosófico del “ser del límite” que encubre una doble y simultánea operación, de apertura de un abismo (límite limitante) o de establecimiento de una vía de comunicación (límite liminar)⁽⁵⁰⁾. Ambas actividades, en cualquier caso, reflejan operaciones inhe-

47 Este análisis, bajo estos parámetros, se encuentra densamente expuesto en la mayúscula exploración filosófica del límite de Eugenio Trías, que ha quedado compendiada en una antología de varias obras: Trías, E. (1985). *Los límites del mundo*. Barcelona: Editorial Ariel; Trías, E. (1988). *La Aventura filosófica*. Madrid: Editorial Mondadori; Trías, E. (1991). *La lógica del límite*. Barcelona: Destino; Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino.

48 “La herida trágica se configura como lo abierto (Rilke), el silencio (Hölderlin), la ausencia (Nietzsche). Es el espacio que hemos identificado como el hay del peligro, o como realidad que deja ser (y no-ser) al manifestarse en (la) contradicción y, por lo tanto, al sustraerse en cuanto plenitud o unidad. (...) La herida trágica-constitutiva y originaria-se divierte en contradicción y conflicto. Y así la escisión se insinúa como único vínculo; lo cual quiere decir que la realidad (la herida) es simbólica (vinculante) y la palabra que de ella surge y a ella tiende es asimismo símbolo que acoge la escisión como tal (sin abarcarla ni redimirla nunca por completo)” Lancersos, P. (1997). *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona: Anthropos, p. 207.

49 “Las visiones del mundo comparecen entonces como mito-logías: intentos de articular la experiencia vital en imágenes-de-sentido, a través de un lenguaje simbólico que trata de coimplicar lo propio y lo ajeno, lo uno y lo otro, la identidad y la diferencia. Pero el acceso a esta relación de los contrarios exige un proceso cuasi ritual de iniciación en la otredad, capaz de asumir imaginalmente lo que nos excede.” Ortiz-Oses, A. (1995). *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 87.

50 “La potencia conjuntiva y la potencia disyuntiva constituyen las dos potencias internas a la esencia del ser del límite. Éste es un límite limitante que escinde y separa los ámbitos que él mismo, en su condición de gozne o de bisagra, conjuga y consolida. La potencia disyuntiva mantiene separado los separado; la potencia conjuntiva es responsable de su unificación siempre precaria,

rentes del límite, relacionadas con el “cerco hermético” o con aquel mencionado “trasfondo de sentido” que promueve el surgimiento concreto y material de la existencia⁽⁵¹⁾. El cuerpo (ese “centro de gravedad” que hace disponer de un mundo) se muestra, entonces, como el más importante indicador de las condiciones socio-históricas de vinculación con el ambiente-mundo ya que, en el fondo, late en la hondura de su consistencia material la propiedad básica de la mediación, de la conexión, de la vinculación. Más allá, incluso, de cualquier cuerpo concreto, lo corpóreo nos sumerge en una dimensión desde la que se ejerce, por un lado, una función “diabólica” y, por otro, una función “simbólica”⁽⁵²⁾.

En virtud de ello, lo corpóreo constituye la base material de enlace con el mundo, el vehículo por el cual el individuo logra substancialidad y se relaciona con su entorno. Es el límite absoluto, que organiza el mundo a través de su sesgo diferencial y, por tanto, por su faceta estética de aparición. Dejémoslo claro: no separa exclusivamente, porque lo hace relacionando, aportando significación a las realidades que cercena, de ahí su innata cualidad simbólica. No es casual, así, que se trate al cuerpo como del límite figurativo / simbólico que une cualquier entidad del mundo con el enigma⁽⁵³⁾. En consecuencia, lo que trasciende en lo corporal, y por tanto lo que lo define, no es su concreción históricamente dada

o de la conjugación de esos ámbitos diferenciados”. Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino, p. 400.

51 Si se sortea el efecto restrictivo que ha provocado, en el desarrollo histórico de una concepción integral del ser de firme raigambre cartesiana, la elección de límites cognoscitivos que segregan al fenómeno objetual de la ontología del yo, descubriremos un terreno fértil en el que es viable y obligado encarar la realidad sociocultural desde una experiencia carnal. Tal es lo que propone F. García Selgas cuando afirma que “no ha de verse la cognición ni (objetivísticamente) como recuperación o aprehensión de algo externo, ni (relativísticamente) como proyección de lo interno, sino que, sorteando la oposición interno-externo, debemos ver la cognición como acción corporizada o enacción. Aquí ya se hace patente la llamada al trasfondo, pues lo que se está afirmando es que la cognición y toda representación necesitan de un trasfondo de comprensión, que incluye habilidades motrices, conocimientos prácticos, creencias y disposiciones, que se arraigan en la estructuración sociobiológica de nuestra corporalidad y se experimentan en el ámbito de una (inter) acción histórico-culturalmente constituida”. García Selgas, F. G. (1994). ‘El “cuerpo” como base del sentido de la acción’. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), Nº 68, p. 48.

52 “El término “diablo” deriva del latín, *diabolus*, que procede del griego *diabolos* “el que siembra la discordia”; procede del verbo *diaballo*, separar (de *ballo*, arrojar). Por otro lado, símbolo (*symbolon* = “contrato”, “poner junto”, “lanzar conjuntamente”), en cuanto acción de arrojar para ver si encajan”. Trías, E. (1991). *La lógica del límite*. Barcelona: Destino, p. 125.

53 “La ignorancia relativa a lo que se halla más allá del límite no justifica de ningún modo inferir su no-existencia. Incluso, de ser nada, o una nonada, esa “nada” sería algo radicalmente relevante: aquello inane y vacío que hace posible trazar, en relación a ello, dicho límite”. Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino, p. 404.

sino su función limitante y, como tal, estructurante de la realidad. Es decir, la capacidad de generar un entorno de relación y de desenvolvimiento de lo bio-social, puesto que, tal y como recuerda E. Trías “la cosa es impenetrable pero se deja mostrar como piel, como pellejo, como aura”⁽⁵⁴⁾.

Con esta sucinta digresión queremos dar a entender que resulta indiferente que toquemos el exterior con la punta de los dedos o éste se descubra a millones de años luz. El ser limítrofe de la existencia hace que el más allá, por muy distante que se encuentre, se module íntima y cadenciosamente con nosotros. En esta singladura que el hombre emprende en aras de trascender todo obstáculo no hacían falta, en consecuencia, tantas alforjas, puesto que la lejanía siempre sale prodigiosamente a nuestro encuentro, de un modo indescifrable, como una sombra ignota. La cuestión no tiene que ver con la lucha por salvar vastas extensiones espacio-temporales, sino con un envite metafísico. No hay duda de que este enigmático problema, asumido con fijación obsesiva, se ha convertido, con el discurrir del tiempo, en uno de los *leitmotiv* más sobresalientes del imaginario tecno-científico contemporáneo y sus ramales de ficción especulativa. El famoso pasaje de *Solaris*, obra cumbre del género escrita por Stanisław Lem lo expresa magistralmente: *Salimos al cosmos preparados para todo, es decir: para la soledad, la lucha, el martirio y la muerte. La modestia nos impide decirlo en voz alta, pero a veces pensamos, de nosotros mismos que somos maravillosos. Entretanto, no queremos conquistar el cosmos, sólo pretendemos ensanchar las fronteras de la Tierra*⁽⁵⁵⁾.

Tentativas de una tectónica subterránea. Contracorrientes geo-sóficas en la matriz occidental

Queda ya como un intangible residuo de una lejanía remota, como una reminiscencia preservada del tiempo únicamente en la evocación de arcanas exaltaciones poéticas, aquel *pathos* cósmico que antiguamente destilaba la Tierra por todo el espacio intersticial que se alzaba hasta las inverosímiles alturas de lo celeste (lo que consagraba una sabiduría uranográfica)⁽⁵⁶⁾ y venía a finalizar,

54 Trías, E. (1991). *La lógica del límite*. Barcelona: Destino, p. 182.

55 Lem, S. (2012). *Solaris*. Madrid: Impedimenta, p. 117.

56 Urano, que en la astronomía antigua, antes del descubrimiento del planeta por William Herschel en 1781, era reconocible en el límite superior del cielo, nació de la diosa primigenia Gea. Algunas fuentes literarias lo presentan como hijo de Éter, el dios de la luz celestial y del éter, el aire que se encuentra en las partes superiores del mundo. Es conocida la historia relatada por Hesíodo en la Teogonía sobre la venganza de Gea mediante castración, el nacimiento de Afrodita y el acertado

como réplica especular de lo que se hallaba en los cielos abovedados, en los insondables paisajes de la verticalidad subterránea. Ese *Mundus Subterraneus*, esa “astronomía invertida”, heredera de una geología sacra que fue rememorada como nunca antes por el insigne poeta Friedrich von Hardenberg “Novalis” con la acendrada nostalgia de quien se encuentra ante la evidencia de lo que ya es irrecuperable⁽⁵⁷⁾, estaba en posesión de rasgos primordiales que co-pertenecían, asimismo, a la naturaleza humana. Salvando las distancias, algo sin duda análogo subyace en aquel “suelo terrestre”, percibido por Edmund Husserl como una metáfora fenomenológica elemental que habilita las condiciones necesarias del mundo de vida (*Lebenswelt*), del hogar idóneo donde habitar, en la medida en que soporta, a su vez, el suelo experiencial que marca el horizonte, bajo nuestros pies, desde el que el hombre toma consciencia de su autonomía corporal⁽⁵⁸⁾. Esta experiencia, lejos de diluirse con el descubrimiento de objetos celestes fuera de nuestro sistema solar, consolida una suerte de “astronoética” (puesta en marcha por H. Blumenberg)⁽⁵⁹⁾ que eleva la reflexión sobre la vida humana a una dimensión cosmológica. Visto de una u otra forma, ambas consideraciones, la poética de Novalis y la filosófica de Husserl, carecen, en cualquier caso, del tono admonitorio con que Friedrich Nietzsche conmina a mantenerse fieles al sentido de la tierra (*Sinn der Erde*)⁽⁶⁰⁾. Es necesario liberarse del yugo que ejerce el hipnotismo

augurio contra los titanes.

57 Este término, que forma parte del caleidoscopio conceptual de iniciación en el mundo interior -el *Innenwelt*- del universo de Novalis, está contenido en la *Bildungsroman* (novela de formación) conocida como Heinrich von Ofterdingen. En sus páginas, las vivencias del descenso por las minas se traducen en un irresistible viaje interior, de ahí la íntima conexión entre el poeta y el minero: “Su trabajo solitario le aleja durante una gran parte de su vida de la luz del día y del trato de los hombres. Por eso no se acostumbra a las cosas maravillosas que existen en la superficie de la tierra, ni cae en ese embotamiento y esa indiferencia frente a ellas que tienen muchos de los que no practican este oficio.”

58 “La Tierra es ahora el cuerpo físico universal: el soporte de todos los cuerpos; de todos aquellos cuerpos de que se puede tener experiencia plena (normal) por todos lados y de forma suficiente a efectos empíricos -o sea, de la manera en que se tiene experiencia de los cuerpos físicos antes de que los astros pasen a contarse entre ellos-. La Tierra es ahora ese gran bloque sobre el que yacen los cuerpos, y del cual, por fragmentación o troceamiento, hemos visto surgir, o habrían podido surgir, otros cuerpos más pequeños”. Husserl, E. (2006). *La Tierra no se mueve. Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza*. Madrid: Editorial Complutense, p. 12.

59 Véase al respecto, Frago, A. (2015). *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos. Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe*. Ariccia: Aracne Editrice, pp. 89-115.

60 Hacemos mención, claro está, a la archiconocida expresión contenida en el Zaratustra: “¡sea el superhombre el sentido de la tierra!...permaneced fieles a la tierra” / “Der Übermensch sei der Sinn der Erde... bleibt der Erde treu”. Véase al respecto, Nietzsche, F. (1998). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

solar platónico (cuyas ramificaciones en el presente se ocultan entre los ardidescatológicos de un nihilismo salvífico -bajo una forma europea de budismo⁽⁶¹⁾-, y en los dogmas apodípticos de la tecno-ciencia moderna), y orientar nuestros sentidos aletargados hacia la geo-tectónica subterránea que mueve los hilos de nuestro pensamiento. Ni que decir tiene que el hallazgo de esa sismicidad latente y estructural, que procede del corazón de la tierra, le sirve a Nietzsche de imagen expresiva (haciendo del filósofo, como nos lo recuerda Ernst Junger, un meticuloso sismógrafo⁽⁶²⁾) para señalar la ausencia real de fundamento firme y estable. Como argonautas del espíritu, nuestro *fatum* es la búsqueda incesante de nuevos horizontes, una singladura marítima en pos de una tierra desconocida que, más que constituir puerto seguro, supone un horizonte de destino al que jamás se arriba. En contraste con la imaginería kantiana, el impredecible y, en no pocas ocasiones, iracundo océano, no entraña una peligrosa amenaza sino el medio conveniente para perseguir los fines que el hombre se auto-impone. Y es que el arcaico imaginario de lo ilimitado, cuya fascinante caracterización en la historia del pensamiento filosófico continental se nutre de la metáfora oceánica, choca en I. Kant⁽⁶³⁾ contra el dique de contención de la ínsula del entendimiento (*Verstand*) que da fundamento a la reflexión precisa y distinta, a la vez que la protege, en su cerrazón, de las influencias disolventes que se propagan en el universo. Dejemos claro que esta no es la única analogía elocuente que atraviesa el pensamiento filosófico moderno en relación con este asunto. Por ejemplo, la forzosa salvaguardia de las macizas formaciones teórico-conceptuales gestadas por la razón adopta en ocasiones la imagen simbólica de un perímetro atrincherado que asemeja vívidamente el tropo de un *hortus conclusus* remozado. Aquí la diversidad de lo viviente, sublimado por la razón, se presta a un “control” gnosológico sobre lo perturbador que acarrea lo natural y adquiere paralelismos significativos, salvando las distancias, con el mandato natural o divino a la “propiedad” o “apropiación” de las extensiones terrenales alentado por el liberalismo clásico al estilo de un John Locke, creando un irresistible precedente que quedará

61 Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos Póstumos (1885-1889). Volumen IV*. Madrid: Tecnos, Madrid, p. 165.

62 Jünger, E. (1949). *Strahlungen*. Tübingen: Heliopolis, p. 9.

63 Alusión al famoso pasaje contenido en la Crítica de la razón pura: “Pero esta tierra es una isla, cerrada por la naturaleza misma dentro de fronteras inmutables. Es la tierra de la verdad (¡nombre halagador!), circundada por un océano vasto y tempestuoso. el imperio de la apariencia, donde espesas nieblas y hielos -próximos a fundirse- ofrecen a cada momento la ilusión de nuevas tierras, y engañando una y otra vez con vanas esperanzas al navegante que viaja en busca de nuevos hallazgos, le complican en aventuras de las que nunca puede evadirse y que jamás logra concluir”. Véase al respecto, Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: FCE, UAM, UNAM.

definitivamente apuntalado en nuestros días. En cualquier caso, la *humilitas* que caracterizaba a la mentalidad pre-moderna⁽⁶⁴⁾ se torna, bajo el occidentalismo específicamente moderno, en una petulante aventura de desapego y elevación del suelo nutricional para conseguir dominar el medio aéreo, entregándose de nuevo a la mítica tentación de Ícaro, y dar por así cercenado el lazo de co-pertenencia con el mundo. Yendo a contracorriente de lo proclamado por Spinoza, la razón humana impide con estricta observancia la expansión y ramificación del ser por todos los recodos del entorno material terrestre. El individuo abstracto auto-suficiente, en definitiva, lleva a rastras la mendicidad atisbada por Friedrich Hölderlin⁽⁶⁵⁾, tras despojarse de toda lógica peculiar que pueda emanar del corazón⁽⁶⁶⁾, alcanzando un nivel de conciencia equiparable al de un insignificante gusanito sumergido en líquido sanguíneo⁽⁶⁷⁾.

De todos es sabido el anodino destino al que se ven abocadas estas anatemas lanzados contra la metafísica delicuescente de la razón y demás heterodoxias filosóficas de tal calibre. La drástica conmoción teórica que acompaña a F. W. Schelling⁽⁶⁸⁾, el que fuera, al decir de Novalis, el adalid prominente de una nueva química, el “oxigenista absoluto”⁽⁶⁹⁾, constituye un ejemplo admirable de la manera en que las corrientes dominantes de la filosofía europea pueden, durante largo tiempo, reducir una tentativa epistemológica meritoria en una reli-

64 Es preciso hacer notar que una de las acepciones etimológicas de este término latino (*humilitas*, *âtis*) está relacionado con el humus, con lo que se establece una ascesis o régimen ético que se encuentra sujeto o cercano a la tierra.

65 Hacemos referencia a la archiconocida sentencia de Hölderlin contenida en su novela epistolar *Hiperión*, o el eremita en Grecia, obra escrita entre 1794 y 1795: *El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona*.

66 Scheler, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos*. Salamanca: Escolar & Mayo Editores.

67 “Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo entre sí”. Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza, pp. 236-237.

68 Heinrich Heine consideraba la doctrina de Schelling como una mera repetición de la filosofía de Spinoza, convicción, a nuestro entender del todo punto incorrecta. Bernstein, J. A. ‘On the Relation Between Nature and History in Schelling’s Freedom Essay and Spinoza’s Theologico-Political Treatise’, p. 81, en Wirth, J. M. & Burke, P. (Eds.) (2013). *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*. New York: Suny Press.

69 Dichos apelativos se encuentran en los fragmentos para una enciclopedia que quedaron inconclusos tras la muerte del poeta alemán. Véase al respecto, Novalis. (1996). *La enciclopedia. Notas y fragmentos*. Madrid: Fundamentos.

quia intrascendente. Pero es que el propósito no era en absoluto menor, buscaba poner patas arriba la historia del pensamiento occidental al desbancar al sujeto del acto de conocer (equivalencia que había sido pulida con mimo por aquella tradición racional, ya sea dogmática o crítica-trascendental, personificada por R. Descartes, I. Kant o J. G. Fichte) en pos de una naturaleza de orden superior (materia viva empujada y organizada por una fuerza creativa incesante) que anula todo dualismo oscilante entre lo subjetivo y lo objetivo. La osadía de Schelling no tenía límites, ya que se disponía a atacar de modo simultáneo dos frentes del pensamiento occidental bien pertrechados. Para empezar, se revuelve contra la tradición ilustrada-mecanicista que, además situar en primer plano al “cogito” como estancia garantizadora de lo real, somete a la materia una analítica objetiva que la iguala a toda sustancia inerte (cosa) existente en el universo. Eso no era entender en profundidad la naturaleza⁽⁷⁰⁾. Cuando tratamos con lo orgánico, se debe tener en cuenta la fuerza, así como la pujanza vital que vertebró el desarrollo de las formas vivas sin depender de ningún factor externo (al principio de *natura naturata* se le debe adicionar otro principio complementario: el de *natura naturans*). De ahí que para Schelling la vida se exprese incondicionalmente, a través de una amalgama de tendencias que marcan una trayectoria expansiva (fuerza de repulsión) o una inercia antiprodutiva (fuerza de atracción). No hace falta incurrir en fantasías extemporáneas para llegar a la curiosa conclusión que las tesis de Schelling gozan de una providencial actualidad, ya que anticipan con muchos años de antelación la cada vez más sólida certidumbre de que la actividad orgánica se estructura por medio de procesos entrópicos-neguentrónicos (sobre esta cuestión nos detendremos en otra ocasión). Por otro lado, la “física especulativa” formulada por Schelling marca distancias respecto al enfoque teórico de J. G. Fichte. Como tal, la naturaleza no representa la alteridad negativa que propulsa al sujeto hacia un avanzado estadio de auto-consciencia y, por tanto, un epifenómeno especular del yo, verdadera fuente del conocer y sede de lo absoluto donde se enlazan el pensamiento y el ser. Y tampoco se asienta, como si se tratase de un antagonista subliminal, en el terreno del inconsciente, poniendo en evidencia los finitos contornos del sujeto. La naturaleza no se fragmenta o se particulariza en el Yo (sujeto) o en el no-Yo (objeto). Más bien, desde un estado previo administra esta manifestación bifronte. Es por ello que Nicolai Hartmann,

70 “Ahora bien, el mecanicismo no es, ni mucho menos, lo que constituye la naturaleza. Porque en cuanto entramos en el reino de la naturaleza orgánica, crea para nosotros toda vinculación mecánica entre causas y efectos. Todo producto orgánico existe por sí mismo, su existencia no depende de ninguna otra”. Schelling, F. W. J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, p. 96.

al referirse a la filosofía de Schelling (ese Hegel incompleto), habla sin tapujos de una especie de “real-idealismo” o de “ideal-realismo”⁽⁷¹⁾ que sirve de puente entre el microcosmos contenido en el hombre y el macrocosmos.

Es cierto que la finalidad que se presupone ínsita en la materia en virtud de su dinamismo vital⁽⁷²⁾ le hace pensar a M. Heidegger que Schelling no ha cortado las cadenas que le atan a la onto-teología occidental (al introducir, tal vez de forma no premeditada, atribuciones propias de lo divino y de lo humano). En tanto que la vida se mostraba como devenir, para Schelling suponía un asunto inevitable internarse en el estudio de los procesos genésicos de la naturaleza y del recorrido teleológico de su evolución, que distaba mucho de ser azaroso. Desde ese punto de vista, los fenómenos, en su discurrir, no se agotan en sí mismos, devienen medios para la consecución de la meta póstuma fijada de antemano en el “más acá”⁽⁷³⁾ de la realidad natural: la consciencia y la libertad suprasensibles. A medida que el paradigma ecológico entra de lleno en los enconados debates intelectuales acerca de la supuesta crisis civilizatoria, la intencionalidad procesual inmanente en la naturaleza propugnada por Schelling cobrará, por caprichosas ironías del destino, un nuevo sentido en forma de estados avanzados noosféricos (sistemas globales de auto-regulación geo-bio-química o complejidades auto-conscientes a escala planetaria), que son inducidos a través de catalizadores de evolución noética (Teilhard de Chardin) o mecánicos (V. I. Vernadsky). Pero dejemos este interesante tema para otro momento.

Algo de lo desarrollado por F. W. J. Schelling descansa también en los planteamientos de Merleau-Ponty⁽⁷⁴⁾, quien descubre en la realidad percibida un fondo

71 Hartmann, N. (1960). *La filosofía del Idealismo alemán*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, p. 177.

72 “Mientras yo mismo sea idéntico con la naturaleza, comprenderé qué es una naturaleza viva tan bien como comprendo mi propia vida; concibo cómo se revela esa vida universal de la naturaleza en sus más variadas formas; en progresivos desarrollos y graduales aproximaciones a la libertad; sin embargo, en cuanto me separo a mí mismo de la naturaleza, no me resta nada que un objeto muerto y dejo de concebir cómo es posible una vida fuera de mí”. Schelling, F. W. J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, p. 103.

73 “Pero en lugar de bajar hasta las profundidades de su autoconciencia para contemplar desde allí el nacimiento de los dos mundos que hay en nosotros, el ideal y el real, se alzó por encima de sí mismo; en lugar de explicar a partir de nuestra naturaleza cómo lo finito y lo infinito, originariamente unidos en nosotros, surgen recíprocamente el uno del otro, se perdió de inmediato en la idea de un infinito exterior a nosotros”. Schelling, F. W. J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, p. 93.

74 Es sabido que Merleau-Ponty explorará con dedicación algunos aspectos de la *Naturphilosophie* asociados a la figura de F. W. Schelling en los tres cursos notables sobre la cuestión de la Naturaleza (1956-1957, 1957-1958 y 1959-1960) impartidos en el Collège de France. Véase al respecto, Wirth, J. M. & Burke, P. (2013). *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*. New York: Suny Press.

co-implicativo y no contradictorio, una relación esencial de *Ineinander* (inherencia recíproca) del sí mismo y de las cosas que hace del cuerpo ese fenómeno reconciliatorio de lo paradójico y clave articuladora de las fuerzas temporales del presente y de la propia espacialidad. En torno a la contribución filosófica de Merleau-Ponty para el develamiento inapelable de una geo-sofía sumergida, me gustaría destacar tan sólo -ya que aquí no hay espacio para más- su decisiva preocupación por el enigma de la sombra. Y es que, en cierto modo, resulta verdaderamente fascinante su audaz rechazo al orden visual prototípico de occidente, que envuelve en la nítida irradiación lumínica la pura presencia de lo real y una experiencia dominante de la verdad⁽⁷⁵⁾. Lejos de auspiciar el poder cognoscitivo de la razón en cuanto *lux naturae*, el régimen escópico merleau-pontiano gusta de acechar los tenues matices de la penumbra y las leves modulaciones de lo neblinoso. Más allá de los emblemáticos territorios de la razón moderna, Merleau-Ponty inicia una travesía que le interna en lo que Immanuel Kant, omnipresente en esta controversia filosófica, reconocía de modo avieso como el “océano ancho y borrascoso” de lo incierto⁽⁷⁶⁾. Podría decirse además que, como F. W. J. Schelling y, en general, todo intento de reconquistar la densidad material del conocimiento humano, la resuelta determinación merleau-pontiana para descender a las profundidades de lo pensable se encuentra jalonada de una “extraña nostalgia del abismo”, aquella por la que, recogiendo nuevamente el sentir épico de Friedrich Hölderlin (el auténtico poeta de los poetas según Heidegger) arroja al hombre incansablemente a lo indefinido.

Siendo así, la incursión espeleológica de Merleau-Ponty permite atisbar el reverso que envuelve a toda realidad constituida, el subsuelo de inmanencia invisible desde el que se engendra nuestro mundo percibido, el halo de pre-sentido que insufla toda significación humana, el estrato sombrío de ausencia e indeterminación que inerva el horizonte del ser. En el plano gnoseológico esto significa, al menos así lo entiendo, que las objetividades se encuentran cercadas por limitaciones epistémicas intrínsecas. Tales objetividades no son susceptibles de ser concebidas como realidades absolutas, autosuficientes o, si se quiere, comple-

75 No cabe duda que la fenomenología merleau-pontiana de la percepción visual desintegra los ideales de la óptica y física cartesiana centradas en la distinción respecto a las propiedades intrínsecas del mundo, en la medida en que “la visión es panorama; por los agujeros de mis ojos y desde el fondo de mi invisible retiro domino el mundo y me reúno con él donde él se halla. Hay una especie de locura de la visión: por la visión llego hasta el mundo mismo y, sin embargo, es evidentísimo que las partes de este mundo no coexisten sin mí”. Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, p. 101.

76 Kant, I. (1978). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, p.259.

tamente independientes de la acción del sujeto epistémico. Las cosas se hallan entreabiertas, penetradas por un halo de intangible oscuridad gnoseológica que nos impide agotar su riqueza aspectual y su profundidad. En abierta polémica con las bases fundacionales del objetivismo clásico, la postura de Merleau-Ponty viene a restaurar la experiencia ante-predicativa del sentido humano, lo “oculto” como ausencia positiva que irremisiblemente forma parte del mundo, en tanto que “lo sostiene y lo hace visible”. En un sentido más profundo, este enfoque entraña desposeer de sus privilegios a la conciencia subjetiva y desechar las bases ilusorias del optimismo racionalista que se aferra a la idea de captar la esencia primigenia y absoluta de las cosas y conocer la realidad *sub specie aeternitatis*. Todo el asunto está ahí: en el envés opaco e inasible que anida en los límites de lo expresable y que nos impide poseer y cercar completamente lo real.

Es obvio que Merleau-Ponty, en la medida en que trata de llevar al límite el “pensar”, el “sentir” y se deja “zarandear” por las incontables posibilidades de lo que constituye el auténtico pensamiento, descubre los límites de todo acto perceptivo, esa *certaine absence* que lacera y menoscaba el pensamiento y las cosas, que nos sumerge en lo que H. Blumenberg denomina el “horizonte” de la imperfección⁽⁷⁷⁾. Con esta toma de posición, Merleau-Ponty sitúa su interés, frente a la claridad, el control y la posesión, en un orden metafórico de la opacidad o, si se quiere, en una especie de “filosofía negativa” que lo aproxima a lo terrenal (o, dicho en los términos de Merleau-Ponty, al *medium carnal*)⁽⁷⁸⁾. Con ello, la existencia corporal se entrevera o, dicho de otro modo, se prolonga en la complejidad cósmico-experiencial ya que “mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo...y el mundo participa de la carne de mi cuerpo, la refleja, se superpone a ella y ella se superpone a él...; uno y otra están en relación de transgresión o de ensamblaje”⁽⁷⁹⁾.

Esta última idea resulta sumamente interesante porque nos permite comprender que, en esta reorganización de la mirada donde, de acuerdo con M. Foucault,

77 Blumenberg, H. (1999). *Mon Faust in Erfurt*. Frankfurt: Goethe zum Beispiel, p. 31; citado en Bech, J. M. (2005). *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos, p. 39.

78 “La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Para definirla, haría falta el viejo término “elemento”, en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una “cosa general”, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya. La carne es, en este sentido, un elemento del Ser”. Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix barral, p. 174.

79 Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible (suivi de notes de travail par M. Merleau-Ponty)*. Paris: Gallimard, p. 302.

“los límites de lo visible y de lo invisible siguen un nuevo trazo”⁽⁸⁰⁾, Merleau-Ponty acierta a intuir la discreta y silente presencia carnal en el escurridizo horizonte, en el universo de inmanencia existencial que fundamenta la experiencia, y también en el límite vital que demarca y plenifica las realizaciones del ser humano. No es extemporáneo, pues, que Merleau-Ponty encuentre en el cuerpo el *Nullpunkt* (punto cero de todas las dimensiones del mundo), que descubra en la carne ese tejido de relaciones pre-cognitivas que posibilitan la enigmática alianza con el mundo que somos (*être-au-monde*) a través de su provisión de sentido⁽⁸¹⁾. Más allá de toda suerte de in-imaginadas travesías, el cuerpo supone la *terra ignota* por antonomasia, que se resiste a ser colonizada definitivamente y con la que el hombre, sin embargo, mantiene una implicación íntima y espontánea. Porque no hay que olvidar que toda acción, todo pensamiento o deseo lleva tras de sí el rastro de la carnalidad, esa “realidad infrafenoménica”, que nos enlaza con el mundo mientras lo dota de existencia⁽⁸²⁾.

Con esta idea, en mi opinión, entrevemos una cuestión central del pensamiento merleau-pontiano que afecta al enraizamiento del conocimiento dentro del horizonte fisiológico y material que subyace en toda comprensión de la realidad. El cuerpo, y el mundo con el que se encuentra entretejido, se desvelan como ese oscuro subsuelo perceptivo donde se origina el sentido de toda actividad humana. Más allá del yo concreto arribamos a la existencia anónima del cuerpo que orienta la conducta consciente desde su asentamiento natural y cultural en el mundo. Esto significa, en resumen, que un sujeto corporal y su mundo precede al yo, en la medida en que encarna las condiciones desde las que se hace posible un horizonte concreto de experiencias, esto es, una existencia consciente históri-

80 Foucault, M. (1985). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI: Madrid.

81 “Ya que hay un cuerpo-sujeto, y ya que las cosas existen ante él, éstas se hallan como incorporadas a mi carne, pero al mismo tiempo nuestro cuerpo nos proyecta en un universo de cosas convincentes, y de ahí pasamos a creer en las “puras cosas”, establecemos la actitud de puro conocimiento, y olvidamos la densidad de la “preconstitución” corporal que las lleva”. Merleau-Ponty, M. (1968). *Posibilidad de la Filosofía. Resumen de los cursos del College de France 1952-1960*. Madrid: Narcea Ediciones, p. 186.

82 “Merleau-Ponty está convencido de que entre el ser humano y el mundo, entre el pensamiento y la materia, existe simbiosis en lugar de exclusión. Esta interdependencia explica su concepción del cuerpo como modo de conocimiento privilegiado; puesto que el cuerpo propio es el momento decisivo de la constitución del mundo objetivo, decir que hay cosas para mí es decir que sólo existen por medio de mi cuerpo. Si el conocimiento se basa en el cuerpo y en la percepción vivida, no podemos sencillamente yuxtaponer por un lado la vida de la conciencia fuera de sí y, por otro, la conciencia interna de sí”. López Sáenz, M. C. ‘La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty’, en Rivera de Rosales, J & López Sáenz, M^a. C (coord.) (2002). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED Ediciones, p. 193.

camente determinada. El cuerpo daría unidad a esas, en expresión de Alexander Nehamas, “actividades cognitivas de bajo nivel”⁽⁸³⁾ que vertebran la vida cotidiana de los hombres y cohesionan, a su vez la unidad del yo. Por lo tanto, el cuerpo reubica el conocimiento positivo, racional y consciente en un substrato prerreflexivo donde fulgura el sentido, es decir, todo enlace simbólico con el mundo. Como si fuera una sigilosa sombra, entre una “ausencia alusiva” y un “surgimiento radical”, el cuerpo antecede a nuestros pensamientos y sentimientos, y los sitúa en un mundo, esto es, en un espacio-tiempo existencial concreto.

Así las cosas, nuestra sospecha parece bien fundada. Los itinerarios teóricos señalados aquí juegan con el símil subterráneo y desvelan el envés terrenal de nuestro pensamiento. En perfecta consonancia con ello, se acierta a percibir, por decirlo así, un genuino afán por conmover los cimientos de la existencia, con la vehemencia de una colisión tectónica, lo que, de alguna manera, impele a trastocar la experiencia, a sondear lo impensado desde cierta extremidad gnoseológica, a experimentar con la física elemental de las imbricaciones esenciales con el mundo... y alcanzar el soterrado subsuelo de la inmanencia, el suelo matricial que se halla detrás de todas las cosas. Queda, así pues, pendiente una exploración arqueológica hacia lo que se encuentra vedado: la intraontología del mundo. No es que sigamos a pies juntillas la venturosa senda trazada por el profesor Lidenbrock, magistralmente relatada por Julio Verne. Pero ya es hora de que el hombre descienda por el Sneffels, en busca de la terrible sabiduría que aflora de las raíces de la tierra.

Conclusión

A mi entender, reivindicar el desafío, por lo demás arduo y complejo, de erigir una especie de hermenéutica cosmológica (cuyos bosquejos más relevantes los podemos distinguir en las alambicadas cavilaciones de E. Husserl o de H. Blumenberg) no supone una empresa fútil o anacrónica, y trasciende con mucho el ejercicio intelectual de explorar las sucesivas visiones del mundo que entran en la historia occidental o de adentrarse a la tarea crítica de reconfigurar la constelación de certezas que han arraigado en la ontología tradicional del ser. Es mucho más que eso. Implica auscultar el estado de las ligaduras emocionales, los lazos sensitivos y los nudos empáticos que nos unen con la realidad. Se trata de una cuestión de salud, como ya nos lo hizo saber F. Nietzsche, de si se cuenta con la

83 Nehamas, A. (1985). *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press.

febril curiosidad o dotado de una robusta constitución como para entregarse instintivamente al horizonte abisal de lo inseguro e incierto. El hecho de restaurar la perspectiva cósmica, bajo las condiciones de una modernidad de escisiones hiperbólicas, nihilismo extremo y guaridas “placentarias” (Sloterdijk, 2009), conlleva, por lo pronto y de acuerdo con lo vislumbrado por H. Blumenberg, afirmar la antaño inquebrantable “confianza en el ser” (*Seinsvertrautheit*), y la despreocupada “apertura” (*kosmischen Offenheit*)⁽⁸⁴⁾ a un territorio vital indómito que cabía imaginar en el escenario cultural de la Grecia antigua. Ciertamente, el que sea esto verosímil o una mera quimera pertenece a las sombras de lo desconocido. Pero resulta oportuno, eso sí, como ideal normativo para poder re-pensar una relación original con el mundo y con ello, señalémoslo tan sólo como una probabilidad de la que no nos podemos cerciorar por el momento, la superación del orden epistemológico que subyace en ciertos paradigmas ecológicos contemporáneos. La clave estriba en gestar un mundo renovado, que posibilite la vuelta a casa, tras tanto tiempo de destierro, del hombre...no son triviales aquí las palabras del enloquecido, y por ello clarividente, Hölderlin.

Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre.

Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, esta es la cima de los pensamientos y alegrías, esta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes⁽⁸⁵⁾.

Bibliografía

- Blumenberg, H. (2008). *La Legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-textos.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la Vida y Tiempo del Mundo*. Valencia: Pre-textos.
- Brague, R. (2008). *La Sabiduría del Mundo. Historia de la Experiencia Humana del Universo*. Madrid: Encuentro.

84 Blumenber, H. (1947). Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie, Tesis doctoral, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel; citado en Fragio, A. (2010). 'La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las Beiträge y Die ontologische Distanz'. *Res publica*, 23, pp. 93-122.

85 Hölderlin, F. (1998). *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Hiperión, p. 25.

- Cacciari, M. (1994). *Geo-Filosofía Dell'Europa*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Eilenberger, W. *Tiempo de Magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*. Madrid: Taurus Editorial.
- Fragio, A. (2015). *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos. Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe*. Ariccia: Aracne Editrice.
- Grant, I. H. (2006). *Philosophies of Nature after Schelling*. London & New York: Continuum International Publishing Group.
- Husserl, E. (2006). *La Tierra no se mueve. Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza*. Madrid: Editorial Complutense.
- Koyré, A (1992). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Leff, E. (2018). *El Fuego de la Vida. Heidegger y la cuestión ambiental*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lem, S. (2016). *Solaris*. Madrid: Impedimenta.
- McLuhan, M. (1974). 'At the moment of Sputnik the planet became a global theatre in which there are no spectators but only actors'. *Journal of Communication*, pp. 48-58.
- Mackay, R. (Ed.) (2012). *Collapse. Philosophical Research and Development*. Falmouth: Urbanomic.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Posibilidad de la Filosofía. Resumen de los cursos del Collège de France 1952-1960*. Madrid: Narcea ediciones.
- Morton, T (2010). *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mumford, L. (2016). *El pentágono del poder. El mito de la máquina (2)*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Mumford, L. (2017). *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Onfray, M. (2016). *Cosmos. Una ontología materialista*. Barcelona: Buenos Aires.
- Pisano, R., Agassi, J. & Drozdova, D. (Eds.) (2017). *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science. Homage to Alexandre Koyré 1892-1964*. Cham: Springer International Publishing.
- Santillana, G. & von Dechend, H. (2015). *El molino de Hamlet. Los orígenes del conocimiento humano y su transmisión a través del mito*. México D. F. & Madrid: Editorial Sexto Piso.
- Schaeffer, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Barcelona: Marbot Ediciones.
- Scheler, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos*. Salamanca: Escolar & Mayo Editores.

- Schelling, F. W. J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sloterdijk, P. (2009). *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II. Globos. Macroesferología*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III. Espumas. Esferología Plural*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.
- Toulmin, S. (1982). *The Return to Cosmology. Postmodern Science and the Theology of Nature*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Trías, E. (1985). *Los límites del mundo*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Trías, E. (1988). *La Aventura filosófica*. Madrid: Editorial Mondadori.
- Trías, E. (1991). *La lógica del límite*. Barcelona: Destino
- Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Wirth, J. M. & Burke, P. (2013). *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*. New York: Suny Press.
- Woodard, B. (2013). *On an Ungrounded Earth. Towards a new geophilosophy*. New York: Punctum Books.

AUTORES

Enrique Leff

Investigador Nacional Nivel III del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor de diversos programas de Postgrado y Doctorado de la UNAM de la Universidad Iberoamericana-Puebla, de la Universidad de Córdoba y de la Universidad Internacional de Andalucía. Fue Coordinador de la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe en el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y Coordinador de la Oficina del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente en México. Autor de más de 150 libros y artículos publicados en México, España, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, EEUU, Inglaterra, Italia, Alemania, Holanda, Turquía, y en diversos países de América Latina. Es uno de los principales autores de la teoría y la praxis del ambientalismo a nivel internacional.

Steven Best

Profesor Asociado de Humanidades y Filosofía en la Universidad de Texas-El Paso (UTEP). Doctor en filosofía, escritor, orador e intelectual público. Es activista con más de treinta años de experiencia participativa en diversos movimientos sociales. Ha publicado 13 libros sobre filosofía política, teoría posmoderna y estudios críticos animales, entre otros, y más de 200 artículos traducidos a varios idiomas. En los últimos años se ha dedicado a explorar las bases epistemológicas y políticas de la teoría del punto de vista animal. Fue cofundador del Instituto de Estudios Críticos Animales (ICAS).

Nicolás Jiménez Iguarán

Filósofo por la Universidad de los Andes. Magister en Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente por la Universidad de Manizales. Doctorando en la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU). Docente e investigador de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Coordinador de la RI³ Biomimicry Network (Red Internacional de Estudios sobre Biomímesis). Es miembro del Núcleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental (NIPEA). Su principal interés está en el campo de la ecología política, la epistemología ambiental y los estudios críticos animales.

Jorge Andrés Rincón

Arquitecto de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL), Sede Manizales y Magister en Medio Ambiente y Desarrollo de la misma universidad. Es profesor e investigador de la Universidad de Manizales y miembro del Centro de Investigaciones en Medio Ambiente y Desarrollo (CIMAD). Su principal interés se sitúa en el campo del pensamiento ambiental, la ecología política y los derechos de la naturaleza. Es autor de los artículos: "*Los retos del investigador ambiental urbano en la actual crisis ambiental de la cultura*" y "*Contribuciones del desarrollo social y humano a la sostenibilidad*".

Ana Patricia Noguera

Profesora titular y emérita de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL), Sede Manizales. Es co-fundadora del Instituto de Estudios Ambientales (IDEA) y del Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL), Sede Manizales. Ha sido autora y/o coautora de cerca de 25 libros y de numerosos artículos en temas de educación, epistemología, ética, estética, filosofía y pensamiento ambiental. Es coordinadora, desde 1995 hasta la actualidad, del Seminario Permanente sobre Pensamiento Ambiental "Augusto Ángel Maya". Asimismo, es directora del Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia.

Leonardo Ramírez Martínez

Investigador y Poeta. Forma parte del Grupo de trabajo académico en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL). Sus intereses en el campo de la investigación están relacionados con el Sentipensar Ambiental Sur, la Crisis Ambiental y con diversas contribuciones en el pensamiento administrativo-organizacional. Ha publicado diversos artículos en las revistas Ensayos y Re-existencia sobre temas éticos, epistémicos, estéticos.

Sergio Manuel Echeverri Noguera

Diseñador Visual de la Universidad de Caldas (UCaldas). Maestro en Estética y Creación de la Universidad tecnológica de Pereira (UTP). Estudios de doctorado en Ingeniería Multimedia en la Universitat Politècnica de Catalunya (UPC). En la actualidad es estudiante del doctorado en Diseño y Creación de la Universidad de Caldas en la línea de interrelación diseño, arte, ciencia y tecnología. Es investigador en el campo del diseño para un mundo en transición, el diseño desde lo comunal, la emergen-

cia del ciberespacio, el diseño de dispositivos y procesos de investigación y la psico-naútica. Pertenece al Grupo de trabajo académico en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL).

Yuk Hui

Profesor en la Universidad Bauhaus en Weimar (BU Weimar) y en la Escuela de Medios Creativos de la Universidad de Hong Kong (HKU). Ha sido investigador asociado en el Instituto de Cultura y Estética de los Medios (ICAM), investigador postdoctoral en el Instituto de Investigación e Innovación del Centro Pompidou en París y científico visitante en los Laboratorios Deutsche Telekom en Berlín. Es fundador de la Red de Investigación en Filosofía y Tecnología y ha escrito sobre temas relacionados con la filosofía de la tecnología y los medios en publicaciones tan destacadas como *Research in Phenomenology*, *Krisis*, *Parrhesia*, *Metaphilosophy*, *Angelaki*, *Theory Culture and Society*, *Cahiers Simondon*, *Deleuze Studies*, *Intellectica*, *Implications Philosophiques*, *Jahrbuch Technikphilosophie*, *Techné*, *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, *Appareil*, *New Formations*, *Parallax*, entre otros.

Hub Zwart

Profesor de filosofía en la Facultad de Ciencias de la Radboud University Nijmegen (RU). En dicha institución fue director científico del Centro de Sociedad y Genómica (CSG) y director del Instituto de Ciencia, Innovación y Sociedad. En octubre de 2018 fue nombrado decano de la Erasmus School of Philosophy (ESPhil) de la Erasmus Universiteit Rotterdam (EUR). Ha publicado hasta el momento 15 libros y más de 100 artículos académicos. Su línea de investigación está centrada en los campos de genómica y post-genómica, así como en la biología sintética, la nanomedicina y la investigación del cerebro. En la actualidad, es editor de la Biblioteca de Ética y Filosofía Aplicada (SPRINGR, LOET) y de la revista *Life Sciences, Society and Policy* (Springer).

Yannis Stravakakis

Profesor asociado de discurso político en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Aristóteles de Tesalónica (Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης). Vice-presidente de la Sociedad Helénica de Ciencias Políticas y cofundador de la Red de Investigación dedicada al análisis del discurso político. Es miembro de la Escuela de análisis del discurso de la Escuela de Essex y conocido principalmente por sus exploraciones sobre la importancia de la teoría psicoanalítica para el análisis político y cultural contemporáneo y por sus estudios del discurso sobre el populismo. Es autor

y coeditor de numerosos libros y ha publicado numerosos artículos en revistas como *Journal of Political Ideologies*, *Journal for Lacanian Studies*, *Psychoanalysis, Culture and Society*, *Philosophy and Social Criticism*, entre otras. Es miembro de los consejos editoriales de *Subjectivity* (Palgrave) & *Journal for Lacanian Studies and Synchrona Thematata*.

Carlos H. Sierra

Doctor en Sociología por la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV / EHU). Postdoctoral Research Fellow en la Royal Holloway University y en el Research Institute for Life Course Studies (Keele University). Ha sido profesor en el Departamento II de Sociología de la Universidad del País Vasco y en la Cátedra UNESCO sobre Desarrollo Sostenible y Educación Ambiental. Desde el año 2013 es profesor en la Maestría en gestión de Ciencia, Tecnología e Innovación de la Universidad de Antioquia (UdeA). En la actualidad, es profesor e investigador en la ECAPMA de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Ha publicado 5 libros y numerosos artículos dedicados a explorar la historia de la ciencia occidental y no-occidental. Es miembro de la *European Society for History of Science* (ESHS) y coordinador del Núcleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental (NIPEA).

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN EN COSMOTHEOROS

Información para autores

Aquellos trabajos que se elaboren con el propósito de solicitar su publicación deben ser enviados a la Secretaría de Redacción de *Comosetheoros. Revista Internacional de Epistemología Ambiental / International Journal of Environmental Epistemology* por correo electrónico a la siguiente dirección: cosmotheoros.editorial@gmail.com. La revista se compromete a acusar recibo del artículo en un lapso máximo de 10 días. Pasado dicho tiempo y en el caso de no haber recibido respuesta alguna, no dude en contactarnos nuevamente a través del citado correo electrónico.

Información general

1. Campos de interés

Comosetheoros. Revista Internacional de Epistemología Ambiental / International Journal of Environmental Epistemology acepta trabajos relacionados con la Epistemología Ambiental (filosofía ambiental, filosofía de la naturaleza, ecología política, hermenéutica ambiental, biosemiótica, eco-lingüística, etnobiología, humanidades ambientales, historia ambiental, estudios de ecocrítica, estudios críticos animales, eco-teología, entre otras temáticas) y de Estudios de la Ciencia y la Tecnología en relación con aspectos ambientales.

2. Idiomas

Se aceptarán trabajos en español e inglés. Con la remisión del trabajo los autores aceptan de forma implícita que el resumen de su trabajo sea traducido a idiomas diferentes del de su redacción original.

3. Exigencia de originalidad

Para aquellos artículos que se envíen para su publicación, sólo se considerarán trabajos originales, es decir, ni publicados ni admitidos para su publicación en otros espacios. Deberá hacerse constar si se trata de un trabajo presentado previamente en un congreso o para un premio en su versión preliminar.

Normas de presentación

1. Carátula

El trabajo original deberá estar precedido de una página en la que se incluya el nombre y apellido del autor o autores, afiliación académica de cada uno de ellos, domicilio, teléfono y correo electrónico. Los autores pueden incluir la dirección de su sitio Web o el de la institución a la que pertenecen, si lo desean. La carátula debe ser la primera página del trabajo enviado para su consideración pero, de cara a su publicación, no formará parte del artículo definitivo.

En el trabajo publicado figurarán los siguientes contenidos: nombre y apellido del autor o autores, afiliación académica de cada uno de ellos, correo electrónico (a petición expresa del autor) y dirección del sitio Web (en el caso de que ésta sea incluida). La revista, por defecto, guardará reserva sobre el teléfono, correo electrónico y dirección del autor o autores.

2. Resumen y palabras clave

Los artículos que sean enviados para su publicación irán precedidos de un breve resumen del contenido (aproximadamente 200 palabras). En su redacción, éste debe incluir como contenido mínimo el problema de investigación o el argumento central del texto.

El resumen debe ser presentado en el idioma original del artículo y en inglés. En caso de ser este último el idioma original del trabajo, el resumen deberá estar en inglés y en castellano, francés o portugués (a elección del autor). Se solicita incluir, asimismo, la traducción del título del trabajo al inglés o al segundo idioma al que haya sido vertido el resumen.

Los autores deberán indicar, a continuación del resumen, las palabras clave del contenido del artículo. Éstas deberán ser expresadas en el idioma original del trabajo y en inglés. En caso de ser este último el idioma original del trabajo, las palabras clave deberán estar en inglés y en castellano (el mismo idioma seleccionado para el resumen).

3. Reseñas bibliográficas

Las reseñas bibliográficas irán encabezadas por la siguiente información en el siguiente orden: apellido e iniciales del autor o autores del libro comentado, año de publicación (entre paréntesis), título del libro (cursiva), lugar de publicación, editorial. Ejemplo:

Apellido, iniciales (año). Título del libro. Lugar de la publicación: Editor.

Foucault, M. (2006). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica.*

Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

4. Estructura sugerida de presentación de los trabajos

Si bien puede haber variaciones en cada caso, se sugiere para la presentación de los trabajos la siguiente estructura:

Carátula: título del trabajo, nombre y afiliación académica de los autores, domicilio, teléfono y correo electrónico (por deseo expreso del autor). Pueden incluir la dirección de su sitio Web o el de la institución a la que pertenecen.

Resumen: resumen y palabras clave en el idioma del trabajo, título, resumen y palabras clave traducidas al inglés.

Estructura del trabajo: introducción, desarrollo, conclusiones.

Bibliografía: al final del artículo debe aparecer listada la bibliografía completa de acuerdo con los criterios especificados en el punto 9.

Asimismo, al final del artículo podrán añadirse las aclaraciones sobre el mismo que se considere oportuno (agradecimientos, reconocimientos, mención de versiones previas y presentación en congresos, etc.).

El autor puede agregar anexos con información pertinente si lo desea.

5. Extensión

Se sugiere una extensión máxima de no más de 25 páginas, incluyendo anexos, tablas y bibliografía.

6. Formato del material

El trabajo deberá ser enviado en formato .doc o .docx de Microsoft Word.

Título del trabajo: fuente Arial, cuerpo 12, negrita, en mayúscula y alineación centrada.

Cuerpo del texto: fuente Arial, cuerpo 11, interlineado 1,5, justificado, con sangría o texto indentado.

Títulos de apartado: fuente Arial, cuerpo 11, negrita, alineación justificada.

Nota a pie de página: fuente Arial, cuerpo 9, alineación justificada

Márgenes: margen superior e inferior de 2,5 cm., margen derecho e izquierdo de 3 cm. (predeterminado de Microsoft Word).

Para mejorar la comprensión por parte de editores y lectores se solicita por favor jerarquizar claramente los distintos niveles de subtítulo o apartados.

7. Tablas, gráficos e imágenes

Las tablas, gráficos e imágenes (fotografías, dibujos, pinturas, etc.) deberán ir en el sitio del texto donde los autores desean que sean publicadas. Éstas deberán tener debajo su correspondiente epígrafe aclaratorio y mención de la fuente (si es producción propia del autor, deberá ser aclarado).

Igualmente, deberán ser enviarlas como archivo aparte y a una resolución adecuada para su publicación (1500 pixeles a 150ppm de resolución vertical y horizontal como mínimo). Las imágenes deberán estar guardadas en formato JPG (.jpg) o en PNG (.png) y tendrán un tamaño máximo por imagen de 3 Mb.

Los epígrafes deberán estar centrados debajo de las imágenes correspondientes, en fuente Arial, cuerpo 8,5. El autor puede numerar las imágenes y las tablas (Ej. Figura 1, Figura 2, Tabla 1, Tabla 2) para poder hacer referencia a ellas con mayor facilidad en el cuerpo del texto si lo desea.

Las tablas deberán estar diagramadas bajo la función de tablas de Microsoft Word.

8. Aclaraciones sobre el trabajo

Las aclaraciones sobre el trabajo (agradecimientos, reconocimientos, mención de versiones previas y presentación en congresos, etc.) se indicarán al final del trabajo.

Las aclaraciones que se desee hacer en el cuerpo del trabajo deberán insertarse al pie de página con numeración correlativa en números arábigos, utilizando la función de Microsoft Word para insertar notas al pie de página.

9. Normas para presentación de bibliografía y citas bibliográficas

Comostheoros. Revista Internacional de Epistemología Ambiental / International Journal of Environmental Epistemology adopta el sistema Chicago Manual of Style (CMOS) de citas y referencias bibliográficas. Este estilo admite la presentación de las citas dentro del texto, colocando entre paréntesis al apellido del autor, el año de publicación y la página. En este sistema se utilizan citas al pie de página. La bibliografía debe listarse completa al final del trabajo ordenada alfabéticamente.

Se dice que la naturaleza, como trasfondo constituyente de todas las cosas, ama ocultarse (Φύσις χρύπτεσθαι φιλει). Si reparamos con detenimiento en el célebre y ambiguo apotegma heraclíteo, uno no puede evitar embargarse de lo que de críptico y oscuro posee la naturaleza en su concupiscente entretenimiento de fingimiento a través de deslumbrantes fulguraciones e insólitos simulacros. Es como si se accediese a una instancia interior nebulosa, a un turbio espacio hipnagógico de incesante transformación. Friedrich Nietzsche, con la extrema lucidez del que a tientas se abre paso entre tanta abismática penumbra, nos advierte que *“en cada momento, como en sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratase de una mascarada de los dioses, para quienes no constituiría más que una broma el engañar a los hombres bajo todas las figuras”*.

A través de la selección de textos que componen el número inicial de *Cosmotheoros*, y que salen a la luz pública con la firme y clara pretensión de representar un desafío ante cualquier presunción y convencimiento asentado, el lector aguerrido dispone de mimbres reflexivos, variados, con marcados contrastes, pero de “aroma fuerte”, con los que hacerse una panorámica, tal vez levemente aproximada, de los procelosos y laberínticos senderos de la existencia.

