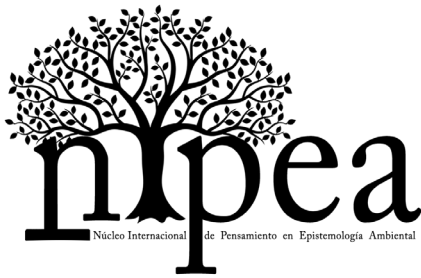


Cosmotheoros

Revista Internacional de Epistemología Ambiental
International Journal of Environmental Epistemology



COSMOTHEOROS
Revista Internacional de Epistemología Ambiental
International Journal of Environmental Epistemology



(Bogotá)
Volumen 2, Número 2
Julio-Diciembre 2022

Imagen de Portada

Manu vb Tintoré. *Sur le dos de la mer n° 1*. 30x30cm (2020). Œuvre sur papier réalisée avec de la peinture à l'émail.

Imágenes en páginas interiores

1. Manu vb Tintoré. *El relat de les pedres 5* (2020). 10 in | 66 × 46 cm. Enamel paint on scrubbed paper.
2. Yvon Fruneau. *Grotte d'Altamira et art rupestre paléolithique du nord de l'Espagne* (2008). Wikimedia Commons.
3. Giovanni di Paolo (Giovanni di Paolo di Grazia) (Italian, Siena 1398–1482 Siena). *The Creation of the World and the Expulsion from Paradise* (1445). Metropolitan Museum of Art. Met's Open Access (<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/458971>).
4. Henri Rousseau (1844-1910). *Le rêve* (1910). Oil on canvas, 204.5 × 298.5 cm. Museum of Modern Art. Wikimedia Commons.
5. Albrecht Altdorfer (1480-1538). *Laubwald mit em Häilige Georg* (1510). Öl auf Pergament (auf Lindenholz aufgezogen) 28 × 22 cm. Münche: Alte Pinakothek.
6. Teniers, David (1610-1690). *An alchemist in his laboratory. Oil painting by a follower of David Teniers the younger*. 1 painting : oil on canvas laid down on wood ; wood 69 x 81.5 cm. Wellcome Collection (<https://wellcomecollection.org/works/dr5nvwu8>).
7. Théodore Chassériau (1819-1856). *Alexis de Tocqueville* (1850). Musée de l'Histoire de France (Palace of Versailles). Wikimedia Commons.
8. *The British Museum: the Arch Room of the library, in the north wing of the museum, west end. Wood engraving* (1851). Wood engraving ; image 16.2 x 13.5 cm. Wellcome Collection (<https://wellcomecollection.org/works/ryjk636n>).

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

Traducción

Carlos Hugo Sierra

Justamand M. *et. al.* 'Arte rupestre e o meio ambiente: representações ambientais nos registros rupestres dos parques nacionais Serra da Capivara e Serra das Confusões'. (Artículo original).

McGrath, S. J. (2021). («Nature is a Symbol, but of What?»). *Thinking Nature. An Essay in Negative Ecology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Albrecht Classen (2014). 'The Role of the Forest in German Literature: From the Medieval Forest to the Grünes Band. Motif Studies and Motivational Strategies for the Teaching of the Middle Ages'. *Journal of Literature and Art Studies*, Vol. 4, No. 3, 149-164.

Han, Z. *Rethinking Democracy in America: "Nature" in Tocqueville's political thought*. (Artículo original).

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 (Digital): 2744-9483

Información & Correspondencia de la Revista Cosmotheoros

Núcleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental (NIPEA)

Carrera 5 26B-39. Torres del Parque (Bogotá-Colombia)

Teléfonos: 3204512211

e-mail: cosmotheoros.editorial@gmail.com

web: <https://cosmotheoros.com>

Volumen 2, Número 2

Julio-Diciembre 2022



LA NATURALEZA ES UN SÍMBOLO, PERO ¿DE QUÉ?⁽¹⁾

Sean J. McGrath

Memorial University of Newfoundland (Canadá)

No hay duda de que cierto sentido de la naturaleza se ha extinguido. Pero la naturaleza, insistiré más de una vez en ello a lo largo de este ensayo, es un símbolo, no simplemente un signo. Y, como símbolo, no se limita a desempeñar ningún papel unívoco o discursivo en la disertación metafísica o científica. Más bien, se ha convertido una vez más, tras la certificación de la muerte de su sentido pre-moderno (como cosmos del significado), y de la muerte más reciente de su sentido moderno (como lo otro de lo humano -ya sea un mecanismo o una realidad normativa-), en un símbolo no discursivo. Es decir, un símbolo en el sentido hermenéutico de constituir un signo sobredeterminado con un pie firmemente asentado en lo conocido y el otro adentrándose tentativamente en lo desconocido⁽²⁾. La muerte de la naturaleza es, de alguna manera, el desencanto definitivo del mundo, un desencanto hiperbólico -desencanto 2.0, si se quiere- que deja curiosamente obsoleto el análisis de Weber. Pero es, por otra parte, un

1 Este texto constituye una traducción autorizada del segundo capítulo («Nature is a Symbol, but of What?») del libro de McGrath, S. J. (2021). *Thinking Nature. An Essay in Negative Ecology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

2 Sobre la distinción entre signo y símbolo, y entre símbolo discursivo y no discursivo, seguiremos la tradición cassireriana y su declaración clásica, la casi olvidada *Philosophy in a New Key* de Susanne K. Langer (Langer 1957, pp. 53-102). Sobre el sentido psicoanalítico del símbolo, véase Ricoeur (1970, pp. 9-19). Estas dos tradiciones no son tan opuestas y conflictivas como sugiere Ricoeur.

regreso a los orígenes míticos del símbolo asociado a la naturaleza misma, un descenso de regreso al oscuro útero del significado que dio origen a la variedad de concepciones de la naturaleza que han prevalecido a lo largo de los siglos (*physis*, *kosmos*, *creatio*, *res extensa*, territorio salvaje e inexplorado, etc.). La naturaleza en el Antropoceno vuelve a hundirse en el *meon*, en el lugar de la posibilidad, no porque carezca de sentido y ahora debamos utilizar otros conceptos, sino porque, como símbolo tan significativo o fundamental, está gestando un nuevo sentido en el presente, un sentido antropocénico en el que la «naturaleza» no tiene ya que ver con el cosmos que nos cobija en esferas de significado interconectadas (y al acogernos, niega al *anthropos* su diferencia específica), ni tampoco con el mecanismo que excluye al *anthropos* como su *Gran Otro*. Ni signo ni término (científico), sino símbolo no discursivo, ya que, en la actualidad, la naturaleza es capaz de sobrevivir a la extinción de uno u otro de sus sentidos. Es por ello que cabe preguntarse: ¿qué puede significar hoy la naturaleza? ¿Qué nuevos significados produce el símbolo de la naturaleza en el Antropoceno?

No vamos a responder a esta pregunta generando arbitrariamente un significado específico de naturaleza (nos exculpamos, por ello, ante Deleuze y Guattari) que sea funcional en un periodo en el que habitan siete mil millones de humanos, caracterizado por el consumismo global y el cambio climático antropogénico irreversible. Crear un significado para la naturaleza en el Antropoceno supondría caer en el idealismo puro, y ello nos dejaría peligrosamente al margen del estrato en el que las ideas están dando forma a la historia. Más bien, debemos «mirar y ver» (Wittgenstein) qué sentido de la naturaleza se encuentra vivo para nosotros y podría servir de guía en las transformaciones sociales y políticas que deben acontecer si la humanidad desea tener un futuro en la tierra.

Dos tradiciones en el pensamiento moderno han planteado una clara distinción entre signos y símbolos, pero de modo un tanto dispar. Y ambas pueden ser útiles para desarrollar un análisis antropocénico del simbolismo en relación con la naturaleza. En primer lugar, la tradición neokantiana, que comienza con Cassirer; y en segundo lugar, la tradición psicoanalítica -o, mejor dicho, hermenéutica- que se inaugura con Freud y Jung y, posteriormente, es desarrollada por parte de teólogos y filósofos del siglo XX como Tillich, Lonergan y Ricoeur. La tradición neokantiana se basa en establecer una diferencia pragmática y objetiva entre símbolos y signos: todos los símbolos son signos (o sea, algo que representa o representa otra cosa), pero no todos los signos son símbolos. Lo que distingue a los «signos que simplemente señalan» de los «signos que simbolizan» es el uso. Los signos de señalización indican, ya sea de forma natural (la acumulación de nubes como señal de tormenta) o de forma artificial (el tono de la llamada de un teléfono), la presencia o la ausencia de algo en un contexto pragmático. La respuesta apropiada a una señal es una acción específica: por ejemplo, refugiarse

(en el caso de riesgo de tormenta) o contestar el teléfono (en el caso de una llamada). Los símbolos expresan sentido; no son pragmáticos, evocan una concepción y no tanto una acción. La palabra que nos impele a concebir (es decir, el símbolo en el lenguaje neokantiano) no requiere una acción particular de nuestra parte, sino una pausa en la acción, y nos emplaza a una actitud contemplativa, invitándonos a considerar el sentido como tal que se manifiesta. En la tradición cassireriana, cualquier signo puede tomarse simbólicamente y cualquier símbolo puede reducirse a una señal:

Los símbolos no son representantes de sus objetos, sino vehículos para la concepción de objetos. Concebir una cosa o una situación no es lo mismo que «reaccionar frente a ella» abiertamente, o ser consciente de su presencia. Al hablar de las cosas tenemos concepciones de ellas, no de las cosas mismas; y son los conceptos, no las cosas, lo que los símbolos «significan» directamente (Langer, 1957, pp. 60-61).

Mientras que el uso de signos es característico de todos los animales superiores, la función simbolizante es exclusiva del animal humano, constituyendo la forma específica en que el ser humano habita su entorno. Esto no quiere decir que los humanos tengan un mundo mientras que los no humanos no, tal y como Heidegger nos podría hacer pensar, sino que cada especie de ser vivo habita mundos fundamentalmente diferentes, de acuerdo con lo señalado por Jakob von Uexküll. Cada especie posee un ambiente organizado que se corresponde con su propia forma de vida. La diferencia específica que marca el entorno humano como algo distinto de, digamos, el entorno de un pulpo es la función simbólica⁽³⁾. Volveré nuevamente sobre este importante asunto relativo a la diferencia humana.

3 Véase Cassirer (1944 p. 23). «Sería una especie de dogmatismo muy ingenuo suponer que existe una realidad absoluta de las cosas que es la misma para todos los seres vivos. La realidad no es una cosa única y homogénea; es inmensamente diversificada y tiene tantos esquemas y patrones diferentes como organismos diferentes. Todo organismo es, por así decirlo, un ser monádico. Tiene un mundo propio porque tiene una experiencia propia. Los fenómenos que encontramos en la vida de una determinada especie biológica no son transferibles a ninguna otra especie. Las experiencias, y por lo tanto las realidades, de dos organismos diferentes son inconmensurables entre sí. En el mundo de una mosca, dice Uexküll, sólo encontramos «cosas de mosca»; en el mundo de un erizo de mar solo encontramos «cosas de erizo de mar». La filosofía de las formas simbólicas de Cassirer extiende el enfoque biológico de Uexküll sobre la diversidad de entornos a la cuestión de la diferencia humana. «En el mundo humano encontramos una nueva característica que parece ser la marca distintiva de la vida humana. El círculo funcional del hombre no sólo se amplía cuantitativamente; también ha sufrido un cambio cualitativo. El hombre, por así decirlo, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su entorno. Entre el sistema receptor y el sistema efector que se encuentran en todas las especies animales, encontramos en el hombre un tercer eslabón nuevo que podemos describir como el sistema simbólico. Esta nueva adquisición transforma toda la vida humana. En comparación con otros animales, el hombre no vive simplemente en una realidad más amplia; vive, por así decirlo, en una nueva dimensión de la realidad» (Cassirer, 1944, p. 24).

En la tradición hermenéutica que se inicia con Freud (aunque con raíces que se extienden hasta el idealismo alemán), la distinción entre signo y símbolo descansa en la capacidad de portar sentidos unívocos o plurívocos. Los signos son unívocos mientras que los símbolos son plurívocos y, como tales, conectan la conciencia con un horizonte de posibilidades desconocidas o inconscientes de significado⁽⁴⁾. En la tradición neokantiana, es la función del signo-que-representa-un-concepto lo que convierte a éste en un símbolo; en la tradición hermenéutica, es la ambigüedad del sentido -la doble intencionalidad, como dice Ricoeur (Ricoeur, 1970, p. 16)- lo que transforma a algunos signos en símbolos. Dado que, para nosotros, la «naturaleza» del término símbolo puede ser simbólica tanto en el sentido neokantiano como en el hermenéutico, me arriesgaré a fusionar ambas tradiciones. La tradición neokantiana nos ofrece un medio crucial para subrayar la continuidad y la diferencia entre el pensamiento humano y animal. La tradición hermenéutica, por su parte, nos recuerda «la función trascendente» del símbolo (Jung, 1971, p. 480), esto es, la forma única en que los signos ambiguos o sobredeterminados en el discurso humano nos abren a modos emergentes de significado.

El símbolo, en la tradición hermenéutica, posee un aura mágica porque mantiene la conexión entre la conciencia y «el inconsciente», concebido éste de modo restrictivo como lo reprimido (Freud) o productivamente como la posibilidad que aún no ha emergido a la realidad (Jung). El símbolo constituye, pues, el puente entre las dos caras de la personalidad, impidiendo la completa disociación entre el ello y el ego, el plano inconsciente y el consciente o lo colectivo y lo individual, al mismo tiempo que compensa esa disociación funcional fragmentaria. Como símbolo en el sentido hermenéutico, la «naturaleza» todavía está viva para nosotros porque, aunque el término todavía evoca sentido y sentimiento, estamos lejos de tener claro qué significa el símbolo de la naturaleza en el Antropoceno, o qué somos respecto a ella. El desencanto hiperbólico nos ha privado de algunos sentidos del término (por ejemplo, la naturaleza como el otro de lo humano; como el orden normativo real o mecánico o como «los hechos», por encima y en contra de los valores que les imponemos), pero están empezando a resurgir asociaciones más antiguas (algunas que fueron desplazadas por el sentido moderno de la naturaleza -como el otro humano-, y otras que fueron relegadas durante

4 Sobre la distinción hermenéutica entre signo y símbolo, véase, además de Ricoeur, Tillich (1967; II, pp. 238-239), Lonergan (1971, pp. 64-69), Jung (1971, pp. 473-481). El Schelling temprano es una fuente no reconocida de esta tradición. Véase la diferenciación entre esquema, alegoría y símbolo en su Filosofía del arte (Schelling 1802-3, p. 46): «*Aquella representación en la que lo universal significa lo particular o en la que lo particular se intuye a través de lo universal es el esquematismo. Sin embargo, aquella representación en la que lo particular significa lo universal o en la que lo universal se intuye a través de lo particular es alegoría. La síntesis de estos dos, donde ni lo universal significa lo particular ni lo particular lo universal, sino más bien donde ambos son absolutamente uno, es lo simbólico*».

largo tiempo al plano inconsciente). En particular, la finitud de la naturaleza ha vuelto a la sobria luz del día a causa del cambio climático. Latour ha abordado esta finitud recuperando el símbolo de James Lovelock, Gaia, y ha acuñado un símbolo más lúdico, OOWWAAB, o sea aquello «de-lo-que-nacemos-todos» (Latour, 2017, p. 159). Mi argumento aquí es que esta contracción de la naturaleza, esta finitización de su modo de ser, este hacer radicalmente contingente aquello de lo que todos dependemos, no es un pensamiento nuevo (a pesar de la teatralidad de Latour), sino una nueva forma de revivir un viejo pensamiento olvidado hace mucho tiempo. El cambio climático despierta un sentido teológico latente de la naturaleza que fue momentáneamente eclipsado durante el periodo de auge mecanicista durante la modernidad temprana e igualmente oscurecido por la reversión compensatoria de la modernidad, es decir, la infinitización de la naturaleza gestada durante el romanticismo temprano⁵. La naturaleza no es ni una máquina ni un orden moral, sino que participa del mismo ser que somos nosotros: dependiente, contingente, no subsistente o, en suma, *creatio*.

«Un símbolo es una expresión lingüística de doble sentido» (Ricoeur, 1970, p. 9). ¿Qué quiere decir esto? Significa que un símbolo, en el sentido restrictivo de Ricoeur, no nombra cualquier forma de concepción (como sí lo hace para Cassirer), sino que se refiere específicamente a signos que son significativos en dos o más formas distintas. El símbolo significa una cosa directamente (por ejemplo, el águila se refiere al ave rapaz que habita las costas norteamericanas) e indirectamente otra serie de cosas (el imperio americano, la soberanía, el poder, etc.). Los símbolos oníricos, señala Freud, tienen un significado manifiesto, extraído de asociaciones cotidianas o literales, y un significado latente que hace referencia a asociaciones vagas o inconscientes. Ricoeur se preocupa por distinguir la doble intencionalidad que se encuentra en los símbolos religiosos, las imágenes oníricas y la poesía frente a los conceptos unívocos de la ciencia, y encuentra que el enfoque funcionalista de Cassirer es demasiado amplio para sus propósitos. El símbolo, como si se tratase de un significante doblemente significativo, exige una interpretación en el sentido estricto de negociar un sentido plurívoco. «Los símbolos se dan cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto en los que el sentido, no satisfecho con designar una cosa, designa otro sentido alcanzable sólo en y por la primera intencionalidad» (Ricoeur, 1970, p. 16). Si bien la limitación del significado de símbolo en Ricoeur no contradice de ninguna manera a Cassirer (de hecho, el enfoque de Cassirer se adapta a símbolos doblemente intencionales),

5 Por «teológico», no me refiero a lo confesional o a lo vinculado a un dogma religioso particular. Me refiero, más bien, a los horizontes de trascendencia. Un sentido teológico de la naturaleza perfila la naturaleza frente a su otro genuino: lo trascendente. No necesitamos saber nada sobre lo trascendente excepto que trasciende lo finito (lo natural), y por lo tanto es infinito. A Hegel no le gustaría este argumento, pero a Schelling sí, porque de hecho es suyo. Véase mi próximo libro, *The Late Schelling and the End of Christianity* (Edinburgh University Press, 2019).

la hermenéutica de los símbolos enfatiza el papel que juegan algunos de ellos, ya que nos permiten trascender cierta forma reductiva de racionalidad o pensamiento discursivo. La ambigüedad simbólica no frustra meramente el pensamiento literal, sino que activa el pensamiento metafórico y evoca sentimientos. Lonergan está de acuerdo en ello:

Por univocidad, [el símbolo] sustituye una riqueza de significados múltiples. No prueba pero abrumba con una multiplicidad de imágenes que convergen en sentido. No se inclina ante el principio del tercero excluido sino que admite la coincidencia oppositorum, del amor y el odio, del coraje y el miedo, etc. (Lonergan, 1971, p. 66).

La hermenéutica de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud) desenmascara ilusiones o disimulos creados por la ambigüedad simbólica. La hermenéutica de la simpatía inaugura una «segunda ingenuidad» y libera nuevas posibilidades de producción de sentido precisamente a través de la ambigüedad simbólica. La arqueología de los símbolos (iconoclasia freudiana) debe ser seguida, argumenta Ricoeur, por una teleología de los símbolos, una producción orientada hacia el futuro de un nuevo sentido que nace de la muerte de significados más antiguos y pasados de moda (Ricoeur, 1970, 494 f.).

Tillich complica aún más las cosas al agregar al criterio hermenéutico de distinción entre signos y símbolos algunas consideraciones extraídas de la teología sacramental. Dado que lo que plantea incide, aún más, en la relevancia del hecho de que un símbolo muera y, por implicación, que un símbolo continúe viviendo, no es posible ignorar tampoco su supervivencia ante diversas transformaciones. Los símbolos, según Tillich, «participan en la realidad de aquello a lo que apuntan» (Tillich, 1967, II, p. 239) de una manera que no lo hacen los signos.

El signo es arbitrario y reemplazable, no tiene una relación intrínseca con lo que representa, «pero el símbolo crece y muere según la correlación entre lo simbolizado y las personas que lo reciben como símbolo» (Tillich, 1967, II, p. 239). Los símbolos (los sacramentos de la iglesia son un ejemplo preeminente, aunque no exclusivo) comprometen, no solo la mente, sino también el cuerpo, es decir, evocan no solo el pensamiento sino, sobre todo, el sentimiento. Ellos «abren niveles de realidad, que de otro modo estarían cerrados para nosotros..., ocultos y sin posibilidad de ser captados de ninguna otra manera» (Tillich, 1999, pp. 42, 47). La precisión del signo representa una constricción del símbolo, que debe ser libre para evocar, sin limitaciones, sentimientos y significados de forma anticipada. Pero esta evocación irrestricta del sentido, que hunde sus raíces en la memoria colectiva y en el sentimiento inconsciente, no es algo que se logre deliberadamente o por definición. No es el usuario del signo quien decide si un símbolo vive o muere. Los símbolos «surgen del inconsciente individual o colectivo y no pueden funcionar sin ser aceptados por las dimensiones inconscientes de nuestro ser»

(Tillich, 1999, p. 42). Tillich ofrece ejemplos concretos de la vida y muerte de los símbolos: la Estrella de David es un símbolo vivo y, como tal, es insustituible y no ha agotado su poder sobre la comunidad que constela a su alrededor. La Virgen María, por otro lado, debido a razones históricas y teológicas específicas, ya no es un símbolo vivo para millones de cristianos.

El símbolo hermenéutico no sólo se abre a la historia, sino también al individuo, «a las profundidades ocultas de nuestro propio ser» (Tillich, 1999, p. 42), «a los niveles del alma, niveles de nuestra propia realidad interior» (Tillich, 1999, p. 48). De ello se deduce que la vida o la muerte del símbolo no dependen de nosotros. «Si se pierde la dimensión de la profundidad, también deben desaparecer los símbolos en los que, en esta dimensión, se ha expresado la vida» (Tillich, 1999, p. 3). «Los símbolos no crecen porque la gente los anhele, y no mueren debido a la crítica científica o práctica. Mueren porque ya no pueden producir respuesta en el grupo donde originalmente encontraron expresión» (Tillich, 1999, p. 43). Este es, entonces, el *quid* de mi disputa con el movimiento de la «ecología sin naturaleza» o «ecología oscura». No corresponde a los profesores de filosofía decir a la comunidad humana que sus símbolos ya no están vivos para ellos. Corresponde a la comunidad humana decir esto a los profesores, y ese decir consiste en evocar continuamente su sentido en el discurso a partir de un uso disputado del término.

En mi opinión, una hermenéutica del símbolo es exactamente lo que se necesita en el pensamiento ecológico. No un reencantamiento de la naturaleza, sino una travesía que vaya, a través de su muerte, hacia la nueva forma que está tomando para nosotros hoy. «Los ídolos deben morir para que los símbolos puedan vivir» (Ricoeur, 1970, p. 531). Como símbolo en un registro hermenéutico, la «naturaleza» es insustituible y «participa» en la realidad de lo que representa. Pero, ¿cuál es esta realidad? La pregunta permanece abierta, de hecho se reabre hoy de una manera sin precedentes. La apertura a una gama indeterminada de sentidos -en oposición a las clausuras que determinan el sentido literal definido a través del discurso- es el evento original de la simbolización, un evento que se repite con cada transformación de significado que hace que el pensamiento humano sea originalmente contemplativo. Esta cuestión, entonces, no debe decidirse por la ciencia. Determinar cuándo los símbolos se usan científicamente o discursivamente respecto a su uso plurívoco es algo crucial para comprender una declaración o texto, y esto es especialmente cierto en el caso del discurso ambiental sobre la naturaleza. El término «naturaleza» se usa, en su mayor parte, de manera vaga, evocativa y no generalmente científica o discursiva. De hecho, puede darse el caso de que, como término científico, la «naturaleza» haya perdido su significado en el Antropoceno. Y pasar de un uso positivista del término a uno metafísico no supone establecer una defensa de la naturaleza, al conservar su significado de «ser», *physis* o, más restrictivamente, realidad en el espacio-tiempo.

po. La naturaleza que ese halla en el espacio-tiempo no es objeto especial de preocupación en el Antropoceno, no es la naturaleza que nos esforzamos por proteger y conservar. A nadie le preocupa la superficie del planeta Mercurio ni lo que sucede en el sistema solar Alfa Centauro. Pero nosotros, al menos algunos de nosotros, estamos profundamente preocupados por lo que está sucediendo en nuestros océanos.

Como he insinuado en las primeras líneas de este ensayo, la pregunta crucial a abordar no es ¿Qué es la naturaleza?, sino más bien ¿Quién es el ser que hace esta pregunta? El ser que hace esta pregunta no es parte de la naturaleza concebida como un todo equilibrado o un macroorganismo, en la medida en que es un ser manifiestamente libre. Tampoco es la otredad de esta naturaleza interrogadora, un espíritu trascendente desvinculado de la cosa sin espíritu y que se sitúa por encima y en contra de ella. Porque el ser que hace esta pregunta es manifiestamente animal, es decir, material, y depende de los mismos procesos vivificantes que hacen posible cualquier otra forma de vida. La naturaleza no puede ser ni un organismo -pues el ser humano no es parte de un todo- ni un mecanismo, porque nos incluye a nosotros, y no somos máquinas. El futuro de la naturaleza y el futuro del *anthropos*, entonces, no pueden pensarse separados uno del otro. «*El hombre [sic] se opone no a la parte (a un cuerpo celeste particular [es decir, la tierra]) sino al todo, al que se vincula como su logos, como ese que es auténticamente existente (eigentlich seyende). Él es el ser universal*» (Schelling, 1854, p. 491). El futuro de la naturaleza es la naturaleza antropocénica, la naturaleza perfilada frente al *anthropos*, tanto en un sentido práctico -es decir, lo que hagamos afectará al todo- como en un sentido semántico -el modo en que nos concibamos a nosotros mismos en esta etapa de la historia determinará cómo consideremos la naturaleza en adelante-. La naturaleza no es (a diferencia de lo que creían los antiguos) un organismo ni un mecanismo (frente a lo planteado por los primeros modernos), porque en ninguno de estos paradigmas somos capaces de pensar la naturaleza que piensa la naturaleza, es decir, la naturaleza pensante. La totalidad orgánica se enmarca en la concepción antigua (griega, romana, hindú, taoísta, etc.) de la naturaleza. Esta concepción fue desapareciendo durante el medioevo cristiano bajo la presión derivada de la revelación bíblica para reconciliar dos misterios centrales de la fe: la creación (causalidad divina) y la caída (causalidad humana). Un vago sentido de la cualidad incontenible del *anthropos*, su relación no mereológica con el todo, obligó a la modernidad temprana a concebir la naturaleza como algo separado de nosotros y el *anthropos* como algo trascendente, reemplazando efectivamente la dualidad creador-criatura por la dualidad cultura-naturaleza. Y fue durante esta transición, más que en la Biblia, cuando la naturaleza se convirtió por primera vez en lo «otro» de la humanidad. Al mismo tiempo, durante este tránsito, la naturaleza fue concebida como materia mecanicista, carente

de *telos* o de integridad y lista para ser desarmada y re-ensamblada a voluntad. Pero concebir la naturaleza como un mecanismo ya no es sostenible hoy, en el Antropoceno, porque aunque seamos libres, ya no podemos pretender ser libres de la naturaleza, ni podemos arrogarnos el dominio sobre ella, lo cual es, al menos desde una perspectiva cuántica, inasumible⁽⁶⁾. Desde la perspectiva antigua, la relación recíprocamente causal de la parte orgánica con el todo del que forma parte hace imposible la causalidad propiamente humana (causalidad moralmente imputable). Como parte de un todo, el ser humano es, en el mejor de los casos, capaz de una causalidad secundaria, que no es genuinamente moral en absoluto (al menos con base en lo que Kant entiende como acto moral, interpretación mucho más estricta que la de Aristóteles o la de Tomás de Aquino). Pero en el prejuicio moderno, el *anthropos* se desvanece en el aire, ya que como no es ni una parte ni una máquina, se vuelve noumenal, algo inefable e inexplicable.

Entre las cosas que han muerto en el Antropoceno está cierto tipo de naturalismo ingenuo. El desafío hoy es pensar la naturaleza de una manera que no reduzca la causalidad humana a una causalidad secundaria ni desnaturalice lo humano. Se necesita un naturalismo que no se erija a expensas de lo humano, y un humanismo que no se implante a expensas de lo natural.

Pero qué significa exactamente «naturaleza» para nosotros en estos tiempos tardíos, con solo el veinticinco por ciento de la superficie del planeta todavía salvaje (y desapareciendo rápidamente) y ningún rincón de ella que no haya sido tocado por la humanidad⁽⁷⁾. El sentido antiguo de la naturaleza como orden moral eterno y confiable ya no es en modo alguno convincente para una época que sitúa en su cúspide el diseño de la vida en un laboratorio. El cosmos entendido como un contenedor infinitamente codificado que resuena con arquetipos y se estremece con simpatías y antipatías, el *kosmos* mágico de Platón y Hermes Trismegisto, se agota. El hecho de que este sentido mágico de la naturaleza persista como una mercancía cultural, alimentando, como ya he considerado, la industria del reencantamiento, es solo una señal más, si es que acaso son necesarias más pruebas de ello, de que ya no habitamos genuinamente un cosmos infinitamente significativo. Y el sentido romántico de la infinitud de la naturaleza, de la inmensidad de la vida, también se ha ido, junto con la desaparición también del paraje salvaje (de hecho, vencido) y nuestra ingenuidad romántica.

Entonces, ¿qué nos queda por pensar cuando pensamos en la naturaleza? Esta no es una pregunta fácil de responder. Y, sin embargo, un cierto aura religioso indefinido todavía rodea al término, pese a que la naturaleza ya no puede ser para nosotros lo que fue para los antiguos, medievales o románticos. Este residuo

6 La destrucción de la noción de naturaleza como mecanismo es un tema central del nuevo materialismo. Véase Bennett (2010).

7 Sobre estas estadísticas, véase Williams *et al.* (2015).

religioso será clave para explicar el sentido de la naturaleza antropocénica del siglo XXI. No esperemos resultados rápidos: es posible que al final no pueda afirmar qué significa la naturaleza, o demostrarle a un crítico alguna razón por la que deberíamos preocuparnos por ella. Mis resultados serán en gran parte negativos. En un movimiento análogo a la vía negativa de la teología medieval, al despojar la mayor cantidad de predicados familiares de la naturaleza, espero hacer aún más manifiesto el poder simbólico de la naturaleza en el Antropoceno⁽⁸⁾.

Ciertos eco-teóricos importantes, en particular Žižek, Morton y Latour, han reactivado la filosofía ambiental instándonos a desechar el término «naturaleza» por completo porque, según se afirma, ya no sirve a la causa ambiental. Aunque existen algunas diferencias importantes, que se discutirán a continuación, entre la crítica lacaniana de Žižek, el inmanentismo orientado a objetos budistas de Morton y la teoría del actor-red de Latour, me referiré a este movimiento provisionalmente utilizando el término de Morton «Ecología Oscura». Según Latour, la «naturaleza» murió en las guerras científicas (Latour 2004). Una consideración detallada del uso que Latour hace del término «naturaleza» revela que no está de acuerdo con su despliegue como un símbolo científico o discursivo, ni como un símbolo en el sentido hermenéutico. Su afirmación de que la ecología política necesita dejar de lado la naturaleza es, por lo tanto, menos amplia de lo que parece a primera vista. Para Latour, considerar la naturaleza como un orden de hechos libres de valores a los que los científicos naturales tienen acceso immaculado debido a la rigurosidad de su metodología, y de la que solo la ciencia natural se erige como guardián de confianza, ya no es sostenible. Sabemos demasiado sobre el carácter construido, evaluativo y político del discurso científico para seguir creyendo en ese sentido de la naturaleza. Lo que es más importante, Latour afirma que la persistencia de este sentido de la naturaleza en el científicismo popular es un obstáculo para la ecología política, en la medida en que permite que gran parte del mundo no humano pueda ser explotado despiadadamente por humanos que continúan considerando tal explotación como una actividad no política. Nuevamente, este sentido de «naturaleza» es unívoco. Es el sentido de la naturaleza en acción bajo la pretensión de la ciencia de informar directamente los «hechos de la naturaleza» en lugar de interpretaciones o construcciones sociales. La naturaleza como orden preestablecido, libre de valores e indiferente a nuestros juicios y métodos de observación.

Sin embargo, si seguimos a Timothy Morton, extendemos la crítica a otros usos simbólicos de la naturaleza. Para Morton, el sentido romántico de la naturaleza, el confín inhóspito infinito, la frescura inagotable de «lo salvaje» celebrada por los poetas del siglo XIX y fetichizada por los primeros ecologistas, es

8 Mi proyecto presenta afinidad con el de Anthony Paul Smith hasta cierto punto. Véase Smith (2013).

perseguido por el ecologismo actual como una fantasía orientada para el consumo. El continuo romance con la llamada naturaleza salvaje, sostiene Morton, perpetúa un antropocentrismo oculto que es letal en nuestro contexto actual. Ante el lavado verde sistémico de las corporaciones, resulta difícil contrarrestar el argumento del ecoturismo auto-indulgente y la publicidad falsa sobre culturas rurales y paisajes naturales vírgenes, paisajes que, no solo ya no existen, sino que han sido destruidos por la acción del capitalismo global (Morton, 2007). Sin embargo, cabe insistir (y vale la pena repetirlo, porque es el núcleo de nuestro argumento) en que un símbolo genuino nunca se restringe a un solo sentido. Los usos simbólicos del término «naturaleza», entonces, no pueden declararse muertos simplemente porque el significado científico primitivo de «naturaleza» se reconozca en la actualidad como inexacto o porque el sentido romántico de la naturaleza ha demostrado ser insostenible. Puede haber, y sin duda hay, otros sentidos de la naturaleza que viven y quizás prosperen con la desaparición tanto del realismo científico como del romanticismo.

A lo que se oponen Latour y Morton es al uso del término «naturaleza» para reforzar la ideología ecológica que descarrila la causa medioambiental. Y no se puede negar que hoy estamos inundados de eco-ideología, desde el ecoturismo que aparentemente es la última esperanza para los lugares «prístinos» de la tierra (una llamada economía verde que reincorpora a las comunidades rurales al convertir a los trabajadores agrícolas en proveedores de servicios), hasta los vasos reciclados de los que bebemos nuestros cafés con leche *Starbucks* de cuatro dólares. La maquinaria del consumo sabe que estamos preocupados y ha descubierto un ámbito económicamente rentable para responder a esa preocupación. Cuando se agregan tasas a un billete de avión para compensar mi «huella de carbono», enriqueciendo con ello a una corporación que está ocupada fletando tantos aviones como la rentabilidad se lo permita, sé que, en última instancia, estoy siendo engañado. No faltan ejemplos de eco-ideología en juego dentro la política contemporánea. Pero un caso particularmente significativo es la revisión de Donald Trump de la Agencia de Protección Ambiental (EPA) -el principal instituto de investigación científica estadounidense que aborda el calentamiento global-, con el fin de purgarla de climatólogos. Trump nombró a Scott Pruitt, un portavoz de la industria del petróleo y del gas, así como un reconocido escéptico del cambio climático, como director de la EPA, y Pruitt procedió a retirar de la EPA a sus climatólogos. Al defender este extraño nombramiento en una conferencia de prensa, Trump se jactó de que así Estados Unidos protegería el aire y el agua mediante el estímulo de la producción interna estadounidense. Trump se ha eximido durante mucho tiempo del deber de decir la verdad. Ahora ni siquiera necesita hablar con coherencia. Trump, de pie ante el mundo para defender su protección del medio ambiente, habiendo emprendido acciones que son clara-

mente destructivas para él, es la esencia de la eco-ideología. El ideólogo miente con tanta convicción que apenas podemos creer cómo no ve la contradicción. En la misma semana en que se nombró a Pruitt, se dio instrucciones a Ivanka Trump para que hiciera del cambio climático su tema principal (cuando no estaba ocupada, eso sí, comercializando su línea de ropa). La misma semana de la reforma de la EPA por parte de Trump, más de 250 personas murieron en una inundación repentina en un pueblo de Colombia, arrastradas, mientras dormían, por lluvias de primavera dos veces más intensas de lo esperado. Esta historia apenas tuvo presencia en las noticias estadounidenses. Las señales de desastres están a nuestro alrededor, pero pretendemos no verlas, mientras que los líderes políticos como Trump nos ayudan a sentir que la negación es la nueva normalidad. En una entrevista reciente, Latour ofreció una inquietante respuesta a la pregunta, ¿cómo es posible que las élites persistan en negar el cambio climático antropogénico, cuando el consenso de la ciencia internacional las refuta? Las élites son conscientes del desastre ecológico que está ocurriendo, respondió Latour, pero guardan silencio porque están invirtiendo en un futuro fuera del mundo en común, en otras palabras, en su propio futuro privado. Saben, dicho de otra manera, que ellos y su descendencia, el uno por ciento, heredarán lo que quede de la tierra. ¿A quién le importa el resto?⁽⁹⁾

La época romántica no murió con Nietzsche ni con Heidegger. Más bien entró en una fase nueva y de desautorización agresiva, en la que el anhelo romántico por la totalidad y el regreso a una cosmovisión cosmocéntrica, un anhelo que ya no se sustenta en las vistas naturales y en los recorridos de senderismo por los Alpes (hay demasiadas autopistas y cafés, así como demasiados turistas para mantener viva esa fantasía del siglo XIX), es manejada en la actualidad por publicidad manipulada por CGI (Morton, 2007, pp. 94–99). La naturaleza romántica es ahora principalmente un fenómeno virtual. Se mantiene gracias a los documentales HD de gran presupuesto, a los safaris cuidadosamente diseñados y a los parques temáticos de Disney. No es raro que los niños se quejen de que la observación genuina de la vida silvestre es mucho menos interesante que ver dramas en el canal de la naturaleza. ¿Pero la crítica al enfoque romántico de la naturaleza no corre el riesgo de ignorar que la «naturaleza» es y siempre ha sido, fundamentalmente, un símbolo? El hecho de que nos desengañemos respecto a una asociación simbólica de la naturaleza no es, ni mucho menos, negar la posible legitimidad de otras asociaciones. La naturaleza era un símbolo para los románticos y sigue siendo un símbolo para nosotros hoy. Esto no significa que su

9 Eric Aeschmann y Xavier de La Porte, 'Bruno Latour: 'Les super-riches ont renoncé à l'idée d'un monde communin'', 19 de marzo de 2017, sitio web de Bibliobs, <<http://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20170316.OBS6702/bruno-latour-les-superriches-ont-renonce-a-l-idee-d-un-monde-commun.html>> (consultado el 20 de septiembre de 2018).

significado no haya cambiado.

El sentido de la naturaleza de Latour como orden de los hechos es lo que Cassirer llama un «símbolo discursivo»: es unívoco, abstracto y determinado. El sentido de la naturaleza de Morton como el salvaje romántico es «presentativo». Ambos conceptos son símbolos, según la teoría de Cassirer, pero el símbolo romántico de presentación de la naturaleza como «lo salvaje» es polívoco, vago y, por ello, evocador de sentimientos. Cuando el científico habla de «un hecho de la naturaleza», no se equivoca sino que define. Cuando Goethe se vuelve poético sobre la «naturaleza», no define nada sino que, más bien, evoca sentimientos⁽¹⁰⁾. Las dos críticas representadas por Latour y Morton encuentran un importante punto de convergencia en la eco-ideología contemporánea. Tanto los símbolos científicos como los románticos de la naturaleza se despliegan al servicio del ídolo ecológico del holismo. El eco-ideólogo utilizará ambos sentidos simbólicos para aplicarlos a la naturaleza que necesita proteger, alternando el uso de cada uno de ellos según sea necesario. Así que se nos dice en un primer momento que estamos viviendo en armonía con la naturaleza y que la naturaleza restablecerá el equilibrio a nuestra costa (símbolo vago y romántico del todo al que pertenecemos), y sin solución de continuidad se afirma que necesitamos preservar la naturaleza para el disfrute de los hijos de nuestros hijos (símbolo científico y determinado, que representa el orden de las cosas sin nosotros). El hecho de que estos símbolos se contradigan entre sí (dado que la concepción científica es exclusiva mientras que el concepto romántico es inclusivo) no inquieta al eco-ideólogo, pues su propósito no es hablar coherentemente sino utilizar la retórica para lograr un fin. Al ideólogo no le importa que una naturaleza eternamente equilibrada no pueda necesitar o ni siquiera recibir nuestra protección. Como orden de los hechos o sistema natural del ser, la naturaleza es la realidad sólida y estructurada -suturada por la ley- a la que corresponde ostensiblemente el lenguaje científico. Como desierto infinito, telón de fondo escénico y verde de la vida humana, la naturaleza se aborda principalmente a través del arte y de la imaginación. Tanto el científicismo como el romanticismo suponen una separación de lo humano respecto a lo natural: el humano es, por un lado, el observador científico y, por el

10 La taxonomía de signos y símbolos de Cassirer ya no es bien conocida. A continuación se presenta un resumen de las principales distinciones. Ver Langer (1957, cap. 4).

Signos	Símbolos discursivos	Símbolos de presentación
indicativo	expresivo	expresivo
no conceptual	unívocamente conceptual	polivocalmente conceptual
contextual	abstracto	transcontextual
determinado (convencional)	determinado (definido)	sobredeterminado (vago)
práctico	indiferente	evocador de sentimiento

otro, el genio artístico, y en ambos casos se muestra una separación de lo que se observa o se medita. Que la ciencia entienda que el todo es calculable mientras que el romanticismo lo considera infinitamente superior a la comprensión no perturba la similitud estructural entre estas dos actitudes. La naturaleza es concebida como un todo objetivado tanto por el científico como por el romántico, incluso si los dos usan diferentes medios para producir versiones discrepantes de esta totalidad.

El mito de una realidad estructurada de manera estable por encima y en contra del ojo científico neutral no funciona a nivel cuántico, ni tampoco tiene sentido la actividad de los científicos cuando debaten qué es dicha realidad y aquello que no parece digno de merecer un nombre⁽¹¹⁾. El cosmos infinitamente significativo tampoco sobrevive a la degradación del romanticismo causado por el consumismo. Cuando se expone al romántico a ser, en el fondo, un consumidor que experimenta con la identidad a través de las compras, la «intuición» que ostensiblemente lo conectaba con el todo se ve bajo una luz menos amable. En una inversión de la historia del concepto de intuición intelectual, la intuición romántica ha llegado a aproximarse mucho más a la noción de Fichte que a la de Schelling: no es la intuición del universo sino la intuición (¿o deberíamos decir proyección?) de una idea del yo la que establece un puente de unión entre el primer romanticismo y su variante tardomoderna, el consumismo. Lo que el romántico disfrutaba en la «naturaleza» es su propio disfrute de la naturaleza⁽¹²⁾. Este, entonces, es el sentido de la naturaleza que ha muerto para nosotros: la naturaleza como el orden equilibrado del ser al que pertenecemos nosotros y todos los demás seres vivos. Cuando la naturaleza como un todo cosmológico se convierte en un objeto finito para la ciencia calculadora y para la estética romántica, abandona su carácter de totalidad, porque deja algo fuera, esto es, el calculador y el esteta que son capaces de objetivar y estetizar el todo en virtud de su posición trascendente.

El uso puramente ideológico del sentido muerto de la naturaleza como un todo cosmológico está más visiblemente presente en el ambientalismo. En el centro de cada ideología hay una negación: nos negamos a reconocer y vivir lo que sabemos. Pero la ideología va más allá, pues la negación en su raíz es constitutiva de una forma de vida. El ideólogo no quiere la verdad, porque interfiere en una forma de vida que continúa perpetuándose a través de su identidad. En la ideología del científicismo, la supremacía de la ciencia sobre cualquier otro dis-

11 Esta es ahora una temática familiar en los estudios de ciencia y tecnología, pero no lo era cuando Latour y Woolgar escribieron *Laboratory Life* (1979).

12 Esto se ve perfectamente claro en una lectura atenta del segundo discurso de Schleiermacher sobre religión (Schleiermacher, 1799). No es «el infinito exterior» lo que uno siente en la experiencia religiosa de Schleiermacher, sino más bien «el infinito interior» tal como lo representa la naturaleza exterior. Sobre la diferencia entre las nociones de intuición intelectual de Fichte y Schelling, véase Vater (1978).

curso consiste en recurrir a la «realidad» como la base de la verdad que confirma o refuta las proposiciones y teorías del científico. La imagen del desierto infinito consolida igualmente, aunque a la inversa, la supremacía del esteta romántico. El ambientalismo se sumerge libremente en la ideología científicista o romántica según sea necesario, para confirmar la necesidad del ambientalista de ser alguien que pertenece al universo. Se nos dice que hemos alterado «la armonía natural de las cosas» con nuestra tecnología, nuestra arrogancia, nuestro reduccionismo calculador, y el cambio climático es la consecuencia. Los impactos provocados por el calentamiento de la atmósfera son clara evidencia de que el equilibrio de la naturaleza se reafirma a nuestra costa. Si tan solo pudiéramos lograr cierta moderación (una vida de meditación, vegetarianismo, simplicidad voluntaria, etc.) «en armonía» con la naturaleza, podríamos dejar de destruirla.

Los ideales de los primeros ecologistas se sustentan en la afirmación repetida a menudo de que el consumismo y la tecnología impulsada por el consumidor muestran una situación de «desequilibrio» con respecto al orden natural al que pertenecemos. En la medida en que este tropo persista, el cambio climático, la desaparición de la vida silvestre y la extinción masiva se consideran síntomas de una relación desequilibrada con el todo del cual somos solo una parte. El núcleo ideológico del ambientalismo es particularmente inconfundible en aquel ambientalista que fetichiza las actitudes de vida de los nativos americanos u otras formas de existencia no occidentales tradicionales. El ambientalista occidental sabe, incluso si lo niega, que el holismo no es característico de su comprensión cultural original de la naturaleza. No es inusual, entonces, encontrar ciertos ambientalistas comprometidos que también se muestren interesados en rituales religiosos no occidentales cuyo objetivo consiste en despertar un sentido de pertenencia al todo, un sentido que el dualismo mente-cuerpo y sujeto-objeto del pensamiento occidental reprime ostensiblemente. Desde retiros de yoga en *resorts* tropicales hasta el neochamanismo, desde la práctica del Ayurveda hasta los rituales curativos psicotrópicos peruanos, el ambientalismo no es solo una espiritualidad sino también una política de negación, y además lucrativa.

Esto no quiere decir que el ambientalismo sea simplemente *New Age*. Se ha puesto en marcha una gran cantidad de ciencia en apoyo del esfuerzo por recuperar un sentido de pertenencia al todo. Aquí el ecologista cambia hábilmente de la ideología romántica al científicismo y viceversa. Por citar un ejemplo bastante redundante, el físico David Bohm es mencionado con frecuencia en discusiones ambientales. Bohm ve los resultados ambiguos de la física cuántica como evidencia tanto del carácter ilusorio de la distinción sujeto-objeto como de la abstracción de las concepciones superficiales del espacio, el tiempo y la causalidad. Estas estructuras de pensamiento crean la ilusión de una «exterioridad» mecanicista de cosa a cosa, de relaciones causales meramente eficientes entre eventos,

ocultando un orden más profundo de interconexión inimaginable, un orden que, curiosamente, se asemeja al antiguo *kosmos* manifestado en la homología microcosmos-macrocosmos (Bohm, 1980). En la comprensión de Bohm del significado de la física cuántica, todo lo que existe existe de manera interdependiente en el todo indiviso del ser. En el nivel explicado, vemos causalidad lineal, partículas discretas y múltiples niveles de dualidad, pero en el nivel implicado que es revelado por la física cuántica, nada se encuentra fundamentalmente separado o independiente. El ambientalismo tiende a combinar tales observaciones con un optimismo futurista que es profundamente modernista: el futuro puede ser mejor que el pasado si es posible hacer que la ciencia y la tecnología sean holísticas antes de que nuestros delirios basados en la «dualidad» nos maten.

El ideal holístico es, de hecho, tan antiguo como el propio movimiento ecologista. La *Ecología Profunda* de Arne Naess se puso en marcha a principios de los años setenta con un ensayo muy influyente sobre Spinoza (Naess, 1977). El Spinoza de Naess es un pensador del cosmos como un todo equilibrado, o de la naturaleza como Dios, *Deus sive natura*. Si bien no se trata de un organismo en el sentido típico debido a la ausencia de una noción de causalidad final en Spinoza, sin embargo hay una unidad indivisa en la que todo lo que existe participa en la esencia infinita y única de la sustancia. La inmanencia espinozista le permite a Naess negar cualquier relación jerárquica entre los seres que pueda justificar la prevalencia de los intereses de los seres humanos o de las comunidades humanas frente a los de sus contrapartes no humanas.

De esta forma, la ecología profunda rechaza la mayoría de las éticas ambientales por su antropocentrismo, por ejemplo, la aplicación de la ética utilitarista o deontológica a los problemas ambientales. Tales modelos éticos, que suponen que lo humano es la medida del bien, simplemente amplían los paradigmas éticos tradicionales para incluir lo no humano. Naess aboga por una nueva ontología en la que el ser humano se entienda como un solo ser en un sistema de seres interconectados, sin privilegios ni responsabilidades especiales. Para Kant, no es el ser humano el único que merece nuestro respeto. El entorno de vida en su conjunto tiene un «valor intrínseco», un valor que no depende de los juicios de valor de los seres humanos. Como tales, los derechos legales «inalienables» deben transferirse a todos los seres vivos y a la materia no viva que los sostiene, sin tener en cuenta su utilidad específicamente humana.

Aparte de Spinoza, Naess pudo encontrar un escaso apoyo en la tradición occidental para su ética biocéntrica. Pero en Oriente, encontró mucho más. Siendo un erudito de la figura de Gandhi, Naess se basa en el libro venerado por aquel, el Bhagavad Gita, para expandir la *Ecología Profunda* hacia la metafísica y la espiritualidad. El Gita 6:29 habla del ser humano realizado que se ve a sí mismo en todos los seres y a todos los seres en sí mismo. «*Con el yo integrado por el Yoga,*

[ahora] él ve / El yo en todos los seres en pie, / Todos los seres en el yo: / Lo mismo en todo lo que ve» (citado en Zaehner 1938, p. 348). En la lectura de Naess, el Gita expresa la máxima de autorrealización que también encuentra en Spinoza. Como todo está interconectado, la autorrealización de cualquier ser vivo es parte de la autorrealización de todos los demás seres vivos. Spinoza habla del *conatus* en todos los modos de sustancia, que es el deseo de cada cosa individual de persistir en su ser y, en el caso de los seres vivos, de realizar su potencial y maximizar su poder o esencia. «*Todo, en cuanto es en sí mismo, se esfuerza por persistir en su propio ser*» (*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*) (Spinoza 1883: Parte III, Prop. VI, p. 136) . Al respecto, Spinoza comenta:

Las cosas individuales son modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de una manera determinada; esto es, son cosas que expresan de una manera determinada por el poder de Dios, por el modo en que Dios es y obra; ahora bien, nada contiene en sí mismo algo por lo que pueda ser destruido, o que pueda quitarle su existencia; por el contrario, la cosa se opone a todo lo que pueda quitarle la existencia. Por tanto, en cuanto puede y en cuanto es en sí misma, se esfuerza por persistir en su propio ser. (Spinoza 1883, p. 136)

A diferencia de aquellos lectores de Spinoza que ven en la doctrina del *conatus* nada más que una ética de auto-maximización (que no está en absoluto reñida ni con el liberalismo ni con el capitalismo corporativo), Naess lee a Spinoza como un pensador ecológico que pone los intereses del todo por encima de los intereses de la parte. El enemigo del holismo ambiental es el consumidor liberal que supone que el ser humano está separado del todo, un individuo negativamente libre para labrarse su propio camino de destrucción a través del mundo material. La *Ecología Profunda* comparte (por ejemplo, con la extrema derecha) supuestos profundamente conservadores sobre la relación del individuo con la comunidad. El bien del individuo debe estar subordinado al bien de la comunidad biótica, se amplía lo social para incluir todos los seres vivos del planeta y los materiales no vivos de los que dependen. ¿Es una sorpresa, entonces, que en sus formas más extremas, la *Ecología Profunda* se vuelva fascista, abogando por la demolición de la doctrina de los derechos humanos en aras de una ética del todo? El propio Naess creía en el control radical de la población humana para reducirla a unos 100 millones de personas. No especificó qué se iba a hacer con los otros 7.300 millones.

El holismo ambiental también puede tomar un giro apocalíptico. Basta considerar la lectura convencional de la «hipótesis de Gaia» de Lovelock (Lovelock, 1979): el planeta es un organismo, dice la hipótesis, y, como cualquier organismo, se regula a sí mismo. La parte está ordenada en relación con el todo del que forma parte. Cuando el organismo está sano, hay una subordinación equilibrada de la

parte al todo, y el todo prospera. La enfermedad, por lo tanto, es un desequilibrio en la homeostasis: una de las partes se sale del todo, se vuelve autónoma y se inflama, operando como si ella misma fuera el todo, como una célula cancerosa que se reproduce obsesivamente sin consideración por la vida del organismo del que depende. La comunidad humana, sostiene Lovelock, es la infección, y el cambio climático es el intento del planeta por restaurar la homeostasis (Lovelock, 2006):

Hemos crecido en número hasta el punto de que nuestra presencia está incapacitando perceptiblemente al planeta como si fuera una enfermedad. Como en las enfermedades humanas, hay cuatro resultados posibles: destrucción de los organismos invasores de la enfermedad; infección crónica; destrucción del anfitrión; o simbiosis -una relación duradera de beneficio mutuo para el huésped y el invasor-. (Lovelock, 2006, XVIII).

Como si se tratase de una fiebre, el planeta parece estar cocinando la infección humana. Que esto probablemente signifique el final de la vida humana en la tierra es realmente una mala noticia solo para los humanos.

Los libros recientes de Lovelock tienen una perspectiva tan sombría que deberían ser asignados al género de la literatura apocalíptica distópica. En términos científicos, no hace más que repetir la ahora bien conocida teoría del cambio climático antropogénico: «*nada tan grave ha ocurrido desde el largo período cálido del Eoceno, hace cincuenta y cinco millones de años, cuando el cambio fue mayor que entre la edad de hielo y el siglo XIX y duró 200.000 años*» (Lovelock, 2006, p. 7). En términos políticos, la obra de Lovelock es una súplica desesperada por una transformación de las actitudes. Dado que el calentamiento global es una consecuencia del último siglo de actividad industrial, puede que ya sea demasiado tarde para la humanidad, reflexiona Lovelock con tristeza. Su libro de 2006, *The Revenge of Gaia*, termina con un pasaje que podría haber sido sacado de *A Canticle for Liebowitz* de Walter Miller:

Mientras tanto, en el cálido y árido mundo, los sobrevivientes se reúnen para viajar a los nuevos centros de civilización del Ártico. Los veo en el desierto cuando amanece y el sol lanza su mirada penetrante a través del horizonte hacia el campamento. El aire fresco de la noche permanece durante un tiempo y luego, como el humo, se disipa a medida que el calor se extiende. Su camello se despierta, parpadea y se levanta lentamente sobre sus patas. Los pocos miembros restantes de la tribu montan. Eructa y emprende el largo viaje insoportablemente caluroso hacia el siguiente oasis. (Lovelock 2006, p. 159).

Sin duda, Lovelock no está del todo seguro de que este declive de la civiliza-

ción hacia el tribalismo precipitado por el clima sea la única opción para nosotros, aunque considera que los efectos del cambio climático ya causados durante el siglo pasado por la actividad industrial son irreversibles. Si hay una oportunidad para nosotros, afirma, reside en recordar la naturaleza: «sobre todo, necesitamos renovar ese amor y empatía por la naturaleza que perdimos cuando comenzamos nuestra relación amorosa con la vida de la ciudad» (Lovelock, 2006, p. 8). Pero, ¿qué significa «naturaleza» en este contexto? ¿Qué deberíamos amar si se acepta el consejo de Lovelock?

Referencias Bibliográficas

- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge.
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man: An Introduction to the Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Jung, C. G. (1971). *Psychological Types*. Trans. H. G. Baynes. Princeton: Princeton University Press.
- Langer, S. K. (1957). *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Third edition. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Trans. Catherine Porter. Cambridge: Polity Press.
- Latour, B. (2004). *The Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Trans. Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Loneragan, B. (1971). *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lovelock, J. (1979). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Lovelock, J. (2006). *The Revenge of Gaia: Earth's Climate in Crisis and the Fate of Humanity*. New York: Basic Books.
- Morton, T. (2007). *Ecology Without Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Naess, A. (1977). 'Spinoza and Ecology'. *Philosophia*, 7, 45–54.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Trans. Denis Sava-ge. New Haven: Yale University Press.
- Schelling, F. W. J. (1802–3). *The Philosophy of Art*. Ed. and trans. Douglas Scott. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Schelling, F. W. J. (1854). *Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Darstellung der reinrationalen Philosophie)*. Schelling Sämtliche Werke, Vol. 11, pp. 253–572. Ed. K. F. A. Schelling. Stuttgart: J. G. Cotta, 1861.
- Schleiermacher, F. (1799). *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Trans. Ri-

- chard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Smith, A. P. (2013). *A Non-Philosophy of Nature: Ecologies of Thought*. London: Palgrave Macmillan.
- Spinoza, B. (1883). *The Chief Works of Benedict de Spinoza*. Trans. R. H. M. Elwes. New York: Dover, 1955.
- Tillich, P. (1967). *Systematic Theology. Three volumes in one*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich, P. (1999). *The Essential Tillich: An Anthology of the Writings of Paul Tillich*. Ed. F. Forrester Church. Chicago: University of Chicago Press.
- Vater, M. (1978). *Introduction to F. W. J. Schelling's System of Transcendental Idealism*, pp. xi–xxvi . Charlottesville: University of Virginia Press.
- Williams, M., Zalasiewicz, J., Haff, P. K., Schwägerl, C., Barnosky, A. D. & Eills, E. C. (2015). 'The Anthropocene Biosphere'. *Anthropocene Review*, 2:3,196–219.
- Zaehner, R. C. (1938). *Hindu Scriptures*. Translated and introduced by R. C. Zaehner. New York: Alfred A. Knopf, 1992.