

THE O RÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Núm. 39 DICIEMBRE 2020

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 39 DICIEMBRE 2020
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA

Revista del Colegio de Filosofía

Directora

Rebeca Maldonado Rodriguera | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Secretario de Redacción

Juan Felipe Guevara Aristizabal | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Asistente Editorial

Daniel Salvador Alvarado Grecco | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Comité Editorial

Raúl Alcalá Campos | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Elisabetta Di Castro Stringher | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Pedro Enrique García Ruiz | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

María Antonia González Valerio | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Crescenciano Grave Tirado | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Ricardo Horneffer Mengdehl | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Julieta Lizaola Monterrubio | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Lizbeth Sagols Sales | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Carlos Oliva Mendoza | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Zaida Verónica Olvera Granados | Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México)

Comité científico

Txetxu Ausín Díez | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Mauricio Hardie Beuchor Puente | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Ana Cuevas Badallo | Universidad de Salamanca (España)

Paulette Dieterlen Struck | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Juliana González Valenzuela | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

José María González García | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Manuel Reyes Mate | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

María Teresa Oñate Zubia | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Tomás Pollán García | Universidad Autónoma de Madrid (España)

Jacinto Rivera de Rosales Chacón | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Concha Roldán Panadero | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Ambrosio Velasco Gómez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Carlos Pereda Failache | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Mariflor Aguilar Rivero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Laura Quintana Porras | Universidad de los Andes (Colombia)

Theoria. Revista del Colegio de Filosofía, número 39, diciembre 2020, es una publicación semestral de acceso abierto editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México. Teléfono: (55) 5622 1863. Correo electrónico: «revista.theoria@filos.unam.mx». Dirección web: «<http://revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria>».

Editora responsable: Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera. Reserva de Derechos al uso Exclusivo: 04-2019-030117174900-203. ISSN: en trámite. Publicado a través de un sitio implementado por el equipo de la Subdirección de Revistas Académicas y Publicaciones Digitales de la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM sobre la plataforma OJS3/PKP. El contenido de los artículos es responsabilidad de las y los autores y no refleja el punto de vista de la revista ni el de la UNAM. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la revista, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando la fuente sin alteración del contenido y dando los créditos de autor correspondientes. Para otro tipo de reproducción, escribir a «revista.theoria@filos.unam.mx». *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía* no cobra a sus autores por publicar sus textos, ni a sus lectores por acceder a las publicaciones.

Índice

Artículos

<i>Louis Althusser: una introducción a sus primeras elaboraciones teóricas y reflexiones sobre su vigencia</i> Armando Villegas Contreras	7
<i>Tiempo e historia: esbozos de la interpretación de Heidegger sobre la Segunda consideración intempestiva de Nietzsche</i> Sandra Lucía Montes Jiménez	27
<i>Peter Sloterdijk: la técnica como ejercicio ontológico</i> Leopoldo Tillería Aqueveque	44
<i>Zazen: práctica desde la vacuidad</i> Lina Marcela Cadavid Ramírez.	59
<i>Zoonosis, epidemias y cambio climático</i> Paulina Rivero Weber.	72

Dossier: “Filosofía de la naturaleza y cambio climático”

<i>Presentación</i>	
Lizbeth Sagols	84
<i>El pragmatismo ambiental: una propuesta ética ambiental frente al cambio climático</i>	
Víctor Hugo Salazar Ortiz	89
<i>Inclusión de la perspectiva de interseccionalidad y la justicia reproductiva en el marco del cambio climático desde la bioética</i>	
Ana Violeta Trevizo	112
<i>Máquinas en el aire: manifestaciones atmosféricas</i>	
Agustín Mercado Reyes	127
<i>Apuntes críticos para una hermenéutica de las estéticas del Antropoceno</i>	
Sebastián Lomelí Bravo	149
<i>Colapso climático y la ecoética biofilica: la pandemia de la COVID-19 en la antesala</i>	
Lizbeth Sagols	174

Traducciones, reseñas y notas

<i>La dialéctica no es la sofística. Teeteto aprende esto en El sofista (Primera parte) —Traducción de María Teresa Padilla Longoria</i>	
Hans-Georg Gadamer	192
<i>Sinopsis de los fundamentos: Libro IV de la Suma sobre el reconocimiento del señor —Traducción y presentación de Óscar Figueroa</i>	
Utpaladeva	197

Artículos

*Louis Althusser: una introducción a sus
primeras elaboraciones teóricas y
reflexiones sobre su vigencia*

*Louis Althusser: An Introduction to
His First Theoretical Elaborations
and Reviews on Their Validity*

Armando Villegas Contreras

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS | MÉXICO
Contacto: armandovic@uaem.mx

Resumen

Este artículo intenta ser una revisión del pensamiento de Louis Althusser. Su importancia se debe a que, en nuestros días, aunque el marxismo como teoría general de la sociedad ha sido deconstruida, conceptos como “interpelación”, “ideología”, “ruptura” entre otros siguen siendo usados en la teoría crítica por las nuevas generaciones de filósofos jóvenes. El trabajo analiza la evolución del pensamiento de Althusser, sus inspiraciones teóricas y su contexto académico. Asimismo, resalta la importancia de su lectura científica de Marx y sus consecuencias en la política. También revisa los debates con los que Althusser enfrentó al humanismo en política y en el marxismo. Esto es relevante ya que Althusser intentó influir en el partido comunista partiendo de lo que él llamó el principal “descubrimiento de Marx”, es decir, el continente de la historia como ciencia. Este artículo destaca también la ambición de Althusser por usar a la teoría como arma político-revolucionaria y del conocimiento como producción. Es mucho lo que se ha escrito de este polémico pensador, pero volver a leerlo en sus términos da cuenta de una de las etapas más productivas del pensamiento francés y de su expansión en el resto del mundo. Lo poderoso de su argumentación y su rigor de lectura debe enseñar a los nuevos filósofos a ejercer una forma de análisis atento y ajeno a la reproducción fácil y rápida del saber.

Palabras clave: Marxismo, estructuralismo, interpelación, ideología, ruptura, humanismo

Abstract

This article is an effort to review Louis Althusser's thought. Despite Marxism's deconstruction as a general theory of society, Althusser's concepts such as "interpellation," "ideology," and "rupture," among others, continue to be used in critical theory by new generations of young philosophers. The essay analyzes the evolution of Althusser's thought, his theoretical inspirations, and his academic context. It also highlights the importance of his scientific reading of Marx and its consequences on politics. It also reviews the debates with which Althusser faced humanism in politics and Marxism. This is relevant since Althusser tried to influence the communist party starting from what he called the main "discovery of Marx," that is, the claim of history as science. This article also highlights Althusser's ambition to use theory as a revolutionary political weapon and knowledge as production. Much has been written about this controversial thinker, but rereading it in his terms reveals one of the most productive stages of French thought and its expansion in the rest of the world. The power of his argumentation and his rigor of reading must teach new philosophers to exercise a form of careful analysis, oblivious to the easy and rapid reproduction of knowledge.

Keywords: Marxism, structuralism, interpellation, ideology, rupture, humanism

Introducción

La obra de Louis Althusser puede ser considerada como la más importante en el pensamiento marxista francés de la segunda mitad del siglo xx. Aquí nos referiremos al pensamiento del francés, sobre todo a sus elaboraciones tempranas, antes de que él mismo produjera su propia crítica. Consideramos que es necesario recuperarlo hoy en día, pues conceptos como el de "ideología" tienen vigencia en debates de toda índole. Lo explicaremos luego de analizar sus desarrollos filosóficos. Al final analizaremos la propia ruptura de sus conceptos con ánimo de acercar a lectores noveles a su estudio, a través de un trabajo de investigación sistemático como el que intenta este texto.¹

¹ Este texto intenta ser, al tiempo de divulgación y de discusión, tanto para lectores noveles, como para lectores expertos. Y trata de dar algunas pistas de la vigencia de Althusser.

Ahora bien, por sus innovaciones teóricas, Althusser se situaría incluso por encima de Jean Paul Sartre, quien llegó al marxismo a través de su propia filosofía, el existencialismo. En términos teóricos, su obra es notable en los debates académicos (no sólo al interior del marxismo) y converge con otros pensadores surgidos de lo que se denominó la corriente estructuralista (Claude Lévi-Strauss, 1969; Jacques Lacan, 2012; Michel Foucault, 1999; Roland Barthes, 1977; entre otros). En términos políticos, su intento por influenciar la línea del Partido Comunista Francés fue, aunque en muchos casos frustrada, alentador también de intensas polémicas, no sólo en Francia, sino también en Italia a grado tal que es uno de los filósofos más influyentes de lo que Paramio (1989) llama el “marxismo latino”, o “marxismo occidental”, según Perry Anderson (1979). Respecto a su influencia en América Latina existe un interesante estudio en el que varios autores latinoamericanos analizan su impacto en esta región. Me refiero a *Lecturas de Althusser en América Latina* que compilaron Marcelo Rodríguez Arriaga y Marcelo Starcenbaum (2017). Al final trataremos de volver sobre este texto.

Althusser desarrolló la mayoría de sus innovaciones teóricas en el transcurso de los años sesenta. Las coordenadas histórico-políticas contra las que reaccionó pueden datarse en el momento de discusión sobre el fin de la lucha de clases en el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), en 1956. Acontecimiento que, tras la muerte de Stalin, provocó un revisionismo del marxismo-leninismo con la denuncia del culto a la personalidad (del pueblo hacia Stalin) y el intento de crear una vía pacífica y alterna a la lucha de clases. Althusser reaccionó contra eso e intentó discutir las nuevas tesis del PCUS en las que veía el ingreso del humanismo a la teoría marxista. En términos teóricos, tres libros contienen principalmente esas innovaciones.² En primer término, *Pour Marx*, que apareció como libro en 1965, pero que contiene artículos escritos entre 1960 y 1964 publicados por revistas del Partido Comunista Francés. En segundo lugar, *Lire le Capital*, publicado en 1965, que fue el resultado del seminario que Althusser dirigió en la École Normale Supérieure y cuyo objeto de estudio era *El Capital* de Karl Marx. En ese texto se recopilaron escritos de Althusser así como de sus discípulos más avanzados. En tercer lugar, *Idéologie et Appareils idéologiques d'État*, que fue escrito entre 1969 y 1970. Partiendo de estas obras y sus contenidos podemos dividir temáticamente (de manera muy general y con el objetivo de ser didácticos) los trabajos de Althusser en tres preocupaciones fundamentales.

² Aunque también discutió en diversos artículos con sus contemporáneos, ya sea para defender sus propias tesis o para adherirse a las de otros pensadores con quienes compartía sobre todo intereses metodológicos, Bachelard (1981), por ejemplo.

1. El concepto de “ruptura epistemológica”. Althusser leyó la obra de Marx con el concepto de “ruptura epistemológica”. Así, dividió la obra de Marx en trabajos ideológicos con rasgos humanistas (El joven Marx) y los trabajos científicos (revolucionarios). Estos últimos habrían sido el producto de una ruptura epistemológica que surgió a partir de la publicación de *La ideología alemana* de 1845, texto en el cual el filósofo alemán comenzó a elaborar conceptos propios alejándose de la filosofía de Hegel. El resultado de la anterior lectura condujo a una ciencia y a una filosofía de las cuales Marx sólo nos dio las piedras angulares: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico.
2. El anti-humanismo teórico y político. La preocupación por separar radicalmente el marxismo-leninismo de cualquier lectura humanista.
3. La distinción ideología/ciencia. Como consecuencia de sus investigaciones anteriores, Althusser logró elaborar un nuevo concepto de ideología con el que intentó explicar la forma en que los individuos se convierten en sujetos de una ideología concreta en una formación social concreta. Este concepto nuevo de ideología tiene, a nuestro juicio, una innovación teórica importante, a saber, que considera a la ideología en su materialidad y logra explicar cómo las ideologías no son enteramente distintas de las prácticas a que dan lugar. Sin embargo, tiene un retroceso teórico, a saber, la distinción radical entre un conocimiento verdadero (objetivo) y uno falso (ideológico). Distinción que fue cuestionada, tanto por los contemporáneos de Althusser, como por sus mismos alumnos y lectores posteriores.

Vamos a desarrollar estas tres preocupaciones por separado. Luego trataremos de hacer un análisis relacionándolas con las discusiones teóricas de su tiempo y, más tarde haremos, a manera de conclusión, un balance de la obra de Althusser hoy en día.

Ruptura epistemológica

“Ruptura epistemológica” es un concepto que Althusser tomó de los trabajos de Gaston Bachelard (1981)³ y con el que Althusser explica el cambio de terminología

³ Ruptura, umbral, corte, obstáculo son los conceptos que Althusser utiliza tomados del pensamiento de la epistemología de Bachelard. Todos ellos indican al menos dos cosas: que el conocimiento es histórico, situado en un espacio y un tiempo determinados y que al interior de lo que se considera la “obra de un pensador” hay siempre elementos heterogéneos e incluso contradictorios. Otro concep-

adoptado por Marx a partir de la publicación de *La ideología alemana* (1985). Según esta lectura, Marx no maduró sus trabajos de juventud, principalmente los *Manuscritos económico filosóficos* (1962), sino que rompió con ellos para fundar una nueva filosofía basada en conceptos científicos. La importancia de la ruptura radica en que el primer Marx (según la división althusseriana que presentamos abajo) no había elaborado sus propios conceptos y los trabajos de ese periodo estarían marcados por conceptos humanistas burgueses. La base de la lectura de Althusser, como a continuación se señala, es la separación radical de los conceptos prestados de la filosofía burguesa y los elaborados por Marx: obras de juventud (1840-1844), obras de la ruptura (1845), obras de la maduración (1845-1857), y obras de la madurez (1857-18839).

Según Althusser, en el primer periodo, Marx está aún influenciado por la filosofía de Feuerbach (2013):

Se puede ver hasta qué punto las obras de juventud de Marx están impregnadas del pensamiento de Feuerbach. No solamente la terminología marxista de los años 42-44 es feuerbachiana (enajenación, hombre genérico, hombre total, inversión del sujeto en “predicado”, etc.) sino, lo que es sin duda más importante: el fondo de la problemática filosófica es feuerbachiano. Artículos como la cuestión judía o la crítica de la filosofía del Estado de Hegel, no son inteligibles sino en el contexto de la problemática feuerbachiana. (Althusser, 1978a: 35)

Las concepciones de Marx en esta etapa fueron inspiradas por fórmulas éticas y románticas extraídas principalmente del pensamiento de Feuberbach (2013). Recuérdese su sentencia en el prólogo de *La esencia del cristianismo*: “Yo niego la negación del hombre” (Feuberbach, 2013: 35). Lo anterior es importante pues buena parte de la lucha de Althusser es combatir a aquellos que veían en Marx la construcción de problemáticas de tipo humanista con nociones como las de “naturaleza humana” y “enajenación” en el mundo del trabajo. El trabajo, según eso, vuelve ajeno de su esencia al hombre y se necesita a la filosofía como “cabeza” y al proletariado como “corazón” para su emancipación. Por supuesto, Althusser encuentra estas problemáticas en el joven Marx, pero indica que no son formulaciones de su filosofía, sino de Feuberbach, y de la crítica de éste a la filosofía de Hegel en cuanto que Dios no crea al hombre sino “esencialmente” el hombre crea a Dios. De esta manera, Marx en su juventud, criticó a Hegel a través de Feuberbach.

to que Althusser utiliza es el de “problemática”, el cual indica la unidad específica de una formación teórica o campo de preguntas que una teoría formula.

Los textos más importantes de Marx en este periodo son su “Disertación de doctorado”, los *Manuscritos económico filosóficos* (1962) y *La sagrada familia* (1985). En estos textos, la problemática de Marx resulta de las planteadas por la filosofía y todavía no ha construido conceptos propios, aun cuando en los *Manuscritos del 44* ya se advierte el acercamiento de la filosofía con la economía política.

Althusser ubica las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología Alemana* (1985c) en los textos de la ruptura. En estos textos, Marx empieza a alejarse de concepciones ideológicas y a crear sus propios conceptos.

En las obras de maduración Althusser ubica los siguientes textos: *El manifiesto del partido comunista* (1985d), *Miseria de la filosofía* (1985e) y *Salario, precio y ganancia* (1985f). Son obras de tránsito hacia la construcción de la ciencia y filosofía marxistas. Althusser indica que la problemática teórica propia de Marx no pudo ser construida en un mismo movimiento, por ello, la construcción de una ciencia (materialismo histórico) y de una nueva filosofía (materialismo dialéctico) tuvo que pasar por un proceso de maduración que niega su pasado ideológico para construir una revolución teórica. Así, todas las obras posteriores a 1857, principalmente *El capital* (1999), contendrían los conceptos elaborados por Marx a la luz de la ciencia y cuyos cimientos o “piedras angulares” debían ser desarrolladas por sus herederos. Modo de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, infraestructura–superestructura, ideología dominante/ideología dominada, clase dominante/clase dominada, son esos conceptos que reemplazan a los de esencia humana/alienación/trabajo alienado, que son el eje de los trabajos del joven Marx. Veamos en qué consiste la ruptura en términos históricos y políticos. El grupo de conceptos científicos pone el énfasis en las relaciones sociales concretas. En cambio, el grupo de conceptos ideológicos funciona de manera abstracta. “Esencia humana”, por ejemplo, no sirve para analizar las relaciones de producción concretas en el mundo capitalista. No es la esencia del hombre lo que está en juego en el trabajo, sino la dominación de una clase sobre otra. Por eso es importante la ruptura con esa ideología y la elaboración de un vocabulario que explique las relaciones sociales:

Esta ruptura era la ruptura de Marx, no con la ideología en general, no sólo con las concepciones ideológicas de la historia vigentes, sino con la ideología burguesa del mundo dominante, en el poder, y que reinaba no sólo sobre las prácticas sociales, sino también en las ideologías prácticas y teóricas, en la filosofía y hasta en las obras de la economía política y del socialismo utópico. (Althusser, 1975: 30)

Así, Marx rompió con la ideología burguesa, pero también con otras concepciones del socialismo vigentes de su época, así como con las nociones de la economía política clásica. Y lo pudo hacer, sólo a condición de inspirarse en las premisas de la ideología proletaria y en las primeras luchas del proletariado que fueron, entre otras cosas, las que posibilitaron la ruptura epistemológica de Marx. La clase proletaria era la única clase revolucionaria que debía conducir con la ayuda de la ciencia (el materialismo histórico) y de la filosofía (el materialismo dialéctico) la lucha revolucionaria hacia el socialismo y luego hacia el comunismo. Lo que Althusser (1978b) reclama tanto a los militantes del Partido Comunista Francés como a los teóricos es que piensen que la emancipación de la clase obrera se logrará con un vocabulario abstracto y utópico.

El concepto de “ruptura” es pues clave; con él se intenta construir un vocabulario nuevo, propio de la clase proletaria, y conducir el proceso histórico revolucionario por un camino seguro sin injerencia de concepciones ajenas a la ciencia marxista. La ruptura con la ideología burguesa no se da en un solo texto, sino que paulatinamente Marx fue elaborando, construyendo, *produciendo* los conceptos de su propia filosofía. Althusser cree que si se desarrolla la ciencia marxista, las premisas en las que se funda la lucha de clases serán verdaderas, objetivas y científicas. Pero no sólo en términos políticos sino como una metodología de trabajo que entiende el conocimiento como *producción* que transforma las problemáticas en una manera rigurosa de explicar el modo de producción capitalista. Un ejemplo de esta teoría como producción de problemas lo encontramos en la forma en que Althusser lee en Marx una problemática nueva a partir de la construcción de preguntas. Veamos en qué consiste.

En *Para leer el capital*, Althusser (Althusser y Balibar, 2004) analiza como primer problema el “cambio de terreno” en el que se situó Marx respecto a la economía política clásica. Según Althusser, Marx “vio” lo que los economistas clásicos no habían visto. El problema viene a cuenta a propósito de la pregunta ¿cuál es el valor del trabajo? Por el momento no nos interesa analizar cómo respondió, según Althusser, Marx. Ello implicaría un análisis de la plusvalía que nos desviaría de nuestro objetivo. El propósito es, más bien, saber cómo Althusser concluye que Marx vio lo que otros no vieron. Veamos su reflexión:

Por paradójica que pueda parecer esta afirmación, podemos anticipar que, en la historia de la cultura humana, nuestro tiempo se expone a aparecer un día como señalado por la más dramática y trabajosa de las pruebas: el descubrimiento y aprendizaje del sentido de los gestos más “simples” de la existencia: ver, oír, hablar, leer, los gestos que ponen a los hombres en relación con sus obras y con las obras

atragantadas en su propia garganta que son sus “ausencias de obras”. (Althusser y Balibar, 2004: 20)

Los gestos más simples tienen así un adversario, una política de lectura que hay que transformar: el mito religioso de la lectura. Lo nuevo es que se destruye este mito, esta política de la lectura que impone la verdad del mundo por medio de la verdad de lo escrito. Implica cuestionar la lectura que “hace de un discurso escrito la transferencia inmediata de lo verdadero, y de lo real, el discurso de una voz” (Althusser y Balibar, 2004: 21). Lo escrito es lo verdadero como la palabra de Dios. ¡Hay que alejarse de esta política de la lectura!

Entonces, en Marx hay dos formas de leer (Althusser y Balibar, 2004). En la primera, Marx lee a sus predecesores a través de su propio discurso. Aquí, lo único que se encuentra son “concordancias y discordancias”. Marx muestra en el discurso de Smith “lagunas invisibles”, lagunas que están ahí pero que Smith no “vio” y que Marx sí. Smith no vio lo que tenía ante sus ojos. Confundir, por ejemplo, el capital constante con el capital variable. Pero esto es atribuir el error, el “enorme desacierto”, al “defecto psicológico del ver”. Y si los errores al ver causan el desacierto, la agudeza del ver causará aciertos. Pero, nos dice, eso es caer en el “mito especular del conocimiento como visión de un objeto dado” (Althusser y Balibar, 2004: 24). Los objetos están ahí para ser conocidos y si no se ven no es porque no estén ahí, sino por el “pecado de la ceguera” (Althusser y Balibar, 2004: 24), o en el mejor de los casos, por la miopía. En esta lectura, se piensa que hay un texto establecido que hay que leer. Esto es, Marx sólo vio lo que otros no vieron. ¿Cuál es entonces el mérito si cualquiera, que no esté ciego o miope, puede ver eso que los demás no vieron? Cualquier mirada atenta podría haber corregido el error. Sin embargo, estamos “condenados a no ver en Marx, sino lo que él vio” (Althusser y Balibar, 2004: 24), es decir, lo que verdaderamente lo separa del defecto psicológico del ver. Esta primera lectura pone el énfasis en un error de la mirada.

La segunda lectura es totalmente diferente. Ya no tiene que ver con la relación entre lo que se ve, el objeto y quien lo ve, el sujeto. Tiene que ver más bien con la “producción” de un campo problemático. Es decir, Marx produce sus propios conceptos, y no se desliza simplemente entre los conceptos de la economía política clásica. En esta segunda lectura no es que Marx haya visto lo que otros no vieron, sino que vio lo mismo que otros vieron, pero ahí encontró una problemática que los demás no encontraron. No es un mero juego de palabras; se trata, más bien, de la condición de posibilidad del conocimiento. Es “la estructura del campo visible” (Althusser y Balibar, 2004: 24) lo que impedía a los economistas clásicos ver lo que veían. “El desacierto es, pues, no ver lo que se ve; el desacierto ya no recae sobre el

objeto, sino *sobre la vista misma*” (Althusser y Balibar, 2004: 26).⁴ Es la forma en que la economía política clásica ve lo que no le permite ver la respuesta a la pregunta, ¿cuál es el valor del trabajo? No por error sino porque así está estructurada su mirada, no puede ver el problema porque no ha producido el problema. Jacques Rancière (2004) lo explica de manera muy clara:

Para Althusser, el trabajo de la segunda lectura de Marx consiste en hacer lo invisible/visible, producir su concepto produciendo la pregunta que la economía política no sabía que estaba respondiendo. Esta producción del texto latente de la economía clásica es la producción de un nuevo concepto, la producción de un conocimiento ocupando el terreno sobre el cual la economía se había deslizado sin saberlo. Hay una relación esencial entre la teoría de la lectura y la teoría del conocimiento. Una lectura miope corresponde a una teoría del conocimiento empirista como lo que se ve, como muestreo de un objeto desde la realidad de la visión. Una lectura sintomática corresponde a una idea del conocimiento como producción. (132)⁵

Esta segunda lectura pone el énfasis no en el error de la mirada (se ve lo que, por error, otros no vieron) sino que produce una pregunta a eso que se ve. Es pues la producción lo que rige la visibilidad de un problema y la formulación del mismo. Es el proceso de producción teórico lo que nos permite ver lo que estaba latente en el horizonte de la economía política clásica, pero al cual no se le hacían preguntas. Producción latente pero no definida por la economía política. Las relaciones entre lo visible y lo invisible están determinadas por las preguntas. En el caso de la economía política clásica, la respuesta a la pregunta “¿cuál es el valor del trabajo?” se responde diciendo que es igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para la reproducción y el mantenimiento del trabajo. Pero se entra así en una tau-

⁴ La explicación de Althusser es bastante farragosa, complicada. Sin embargo, partiendo de lo que él mismo alude, a saber, la *Historia de la Locura* de Michel Foucault (1999), el problema es el del régimen de la mirada. El manicomio es algo tan visible que, paradójicamente, no se ve. No constituye un problema. Foucault lo dirá también a propósito de las instituciones como la escuela y la cárcel. A fuerza de estar presentes, desaparecen.

⁵ “The work of the second reading of Marx is, for Althusser, to make this invisible/visible seen, to produce the concept of it by producing the question that political economy did not know it was answering. This production of the latent text of classical economy is the production of a new concept, the production of knowledge by occupation of the terrain over which economies had glided without knowing it. There is an essential relationship between the theory of reading and the theory of knowledge. A myopic reading corresponds to an empiricist theory of knowledge as sight, as sampling an object from the reality of vision. A symptomal reading corresponds to an idea of Knowledge as production”. La traducción es mía.

tología: el valor del trabajo es igual al trabajo. Marx, de acuerdo con Althusser, dirá en cambio que el trabajo recae en la fuerza de trabajo que reside en el trabajador. Lo importante no es la solución a todas luces visible (lo que faltaba era la fuerza de trabajo y el trabajador), sino que la noción de “fuerza de trabajo” ya estaba en la economía política clásica, pero no se veía. Lo que hace Marx es producir un nuevo concepto a partir de la construcción de una pregunta: “Lo que la economía política no ve es lo que ella *hace*: la producción de una respuesta nueva sin pregunta y al mismo tiempo, la producción de una nueva pregunta latente, implicada en esa respuesta nueva” (Althusser y Balibar, 2004: 29). Marx ve en los textos de Smith la pregunta y la respuesta “latente”, pero no las inventa, sino que las ve ahí mismo, en donde el texto de Smith calla.

Ahora bien, ¿cuál es la razón de que la economía política no vea lo que ve? Que el campo problemático de esa teoría está definido por otros objetos y otras preguntas a las que pretende responder. Los objetos están ahí pero no son problemas. Son visibles-invisibles. Todo esto tiene que ver con la “estructura” de lo visible:

Lo invisible de un campo visible no es, en general, en el desarrollo de una teoría, cualquier cosa exterior y extraña a lo visible definido por ese campo. Lo invisible está definido por lo visible como *su* invisible, *su* prohibición de ver. Lo invisible no es simplemente, volviendo a la metáfora espacial, lo exterior de lo visible, las tinieblas exteriores de la exclusión, sino las tinieblas interiores de la exclusión. (Althusser y Balibar, 2004 :31)

Una exclusión interior. Eso es en definitiva la solución que ofrece Althusser a la problemática planteada por el cambio de terreno y de horizonte en Marx. Esta forma de ruptura en la metodología de Marx es lo que, según Althusser, está en juego en las obras de madurez. Vemos aquí claramente cómo es que el concepto de ruptura funciona y se convierte en un concepto fundamental para la producción de conocimiento. Este es tan solo un ejemplo de por qué Marx rompió con la forma de conocer de sus predecesores. Para Althusser, este procedimiento en donde se rompe con la forma de responder de la economía clásica y se crea en su lugar una nueva pregunta, atraviesa la obra de Marx en su etapa post-hegeliana. La ruptura fue creándose lentamente hasta que al fin ofreció las “pedras angulares” de la filosofía y de la ciencia marxistas.

El anti-humanismo

La discusión sobre el humanismo comporta aspectos históricos de coyuntura, aspectos políticos y aspectos teóricos en el desarrollo de la teoría marxista. Aunque atraviesa toda la obra de Althusser, podemos encontrar los ejes de la discusión en el artículo “Marxismo y humanismo”⁶ y en *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* (1974).

Según la doctrina marxista, la historia, como resultado de la lucha de clases, conduciría a la toma del poder del Estado por parte del proletariado, explotado por la burguesía en la época moderna. Ello conduciría a un Estado socialista en el que cada quien recibiría los bienes según su trabajo. Este periodo es, sin embargo, un periodo de transición que adopta la forma de un Estado o régimen político en el que gobiernan los trabajadores: la dictadura del proletariado. Esta dictadura conduciría a la vez a la extinción de cualquier Estado de clase, a la desaparición de las clases sociales antagónicas y a una sociedad completamente nueva en la que cada quien recibirá bienes de acuerdo a sus necesidades, esto es el comunismo. En los años treinta del siglo pasado, el PCUS, dirigido por Stalin, decretó que la revolución de octubre de 1917 en Rusia había dado el poder a los trabajadores, que la profecía marxista se había cumplido y que la Unión Soviética ya no era un Estado de clase, que ya no había lucha de clases. Como resultado de lo anterior, los temas a discutir ya no eran la confrontación de clases, ni la explotación del hombre por el hombre (sólo posible en el capitalismo, bajo la dictadura de la burguesía) ni la enajenación. Los temas a discutir eran la liberación del hombre, la libertad del individuo, el respeto al hombre y la dignidad de la persona. Estos temas eran consecuencia de que ya no había lucha de clases. Siguiendo al joven Marx, la enajenación había terminado. La liberación del hombre era el fin de la explotación de las clases. Althusser (1968), en “Marxismo y humanismo”, critica la concepción surgida de esta lectura del desarrollo de la historia que en los años cincuenta vuelve a aparecer en los partidos comunistas de casi toda Europa. Esta concepción siempre fue problemática y apareció en la época del propio Marx y luego la de Lenin. Los partidos comunistas la retomaban constantemente. Veamos por qué habría que alejarse del humanismo.

El humanismo es una ideología surgida en el Renacimiento y que varios filósofos de la Ilustración recuperaron para poner al hombre en el centro que anteriormente habitaban la Iglesia y la religión. El hombre es el centro de la creación (Renacimiento); el hombre es libre por naturaleza (Ilustración). El humanismo del primer

⁶ Incluido en *La revolución teórica de Marx* (1978a).

Marx se basa en la teoría de la enajenación de la que hablábamos arriba. El hombre es, en esencia, libertad; sin embargo, la religión, el Estado y la propiedad lo vuelven ajeno a sí mismo y a su libertad. En efecto, la religión vuelve ajeno al hombre de su esencia pues le dice que hay otra vida, que lo importante es la otra vida, no ésta; el Estado vuelve ajeno al hombre por medio de las abstracciones jurídicas como los derechos humanos o los derechos del hombre. Se dice que el hombre es libre por naturaleza (ideología de la Ilustración y del siglo xviii), que nació libre y es formalmente libre como marcan las constituciones. Sin embargo, esa libertad se reduce al hombre propietario; las clases oprimidas no son libres. Los derechos humanos son para las clases opresoras; la propiedad privada, por otra parte, enajena al obrero. Se dice, “cada quien es dueño de su propio trabajo”, ideología surgida en textos del siglo xviii como el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke (2004), pero el obrero lo único que tiene es su fuerza de trabajo; el dueño del producto del trabajo es en realidad el capitalista pues posee los medios de producción. Él es el único propietario, mientras que el obrero vende, como cualquier mercancía, su fuerza de trabajo. En la producción de mercancías, el hombre se vuelve ajeno a sí mismo. Esta enajenación imposibilita que el hombre recupere su esencia libre. El hombre debe pues negar su enajenación que es la negación de su esencia: en este sentido, las categorías de alienación o enajenación (el hombre es, en el capitalismo, ajeno a sí mismo) y negación de la negación (el hombre para liberarse niega la enajenación, niega lo que lo niega, se libera). El hombre, al negar lo que lo niega (el trabajo asalariado, el capital, la propiedad, etcétera), se libera.

Esta reflexión supone que el problema se ubica en el concepto de “hombre” y de esa manera se llega a fórmulas tomadas acriticamente de Marx como “Los hombres hacen su propia historia”, aparecida en el *18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte* (1978). La frase “Los hombres hacen su propia historia” puede ser reformulada así: “las masas hacen la historia”. La primera fórmula supone que el hombre es libre en esencia y da lugar a una mera abstracción derivada de la filosofía burguesa que penetra los partidos comunistas bajo la forma de reformismo y de socialdemocracia. La segunda fórmula, en cambio, permite tomar conciencia de la lucha de clases, de que el hombre no es libre, sino que depende de ciertas determinaciones económicas. El énfasis humanista tiene consecuencias teóricas y políticas. En términos teóricos, la tesis humanista borra la tesis marxista de que la lucha de clases es el motor de la historia. Como veremos en la siguiente cita, Althusser (1974) dirige su crítica principalmente contra John Lewis y Jean Paul Sartre:

Es por cierto lamentable, pero se ve con claridad, que no podemos sacar nada positivo. El propio John Lewis no obtiene nada que nos aclare acerca de los mecanismos de la lucha de clases. Se dirá que no ha tenido tiempo en un artículo. Sea. Pues bien, volvamos hacia su maestro inconfesado, Jean-Paul Sartre, hacia el filósofo de la “libertad-humana”, del hombre-que-se-proyecta-hacia-el-porvenir (la trascendencia de John Lewis), del hombre-en-situación que “supera” su situación por la libertad del “proyecto”. Este filósofo (que merece el elogio que Marx hiciera de Rousseau: no haber transigido nunca con el poder establecido) escribió dos obras considerables, *El ser y la nada* (1939) y la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), este último libro consagrado a proponer una filosofía al marxismo. Más de dos mil páginas. Ahora bien, ¿qué ha obtenido Jean-Paul Sartre de la Tesis “el hombre hace la historia” para la ciencia de la historia? Los ingeniosos desarrollos de las posiciones sartrianas, al fin de cuentas, ¿han permitido producir algunos conocimientos científicos acerca de la economía, la lucha de clases, el estado, el proletariado, las ideologías, etc. —para comprender la historia y actuar en la historia? Desgraciadamente podemos dudarlo. (76)

Esta crítica fue muy importante en el sentido que separó la filosofía de Marx de cualquier tipo de humanismo burgués o pequeño burgués que, aunque quería prestar servicios al marxismo, no ayudaba, según Althusser, al desarrollo del conocimiento objetivo de las condiciones de explotación del proletariado. Si se les dice a los seres humanos, son libres, se los engaña. Es, pues, el humanismo un vocabulario ideológico de la burguesía y nada tiene que hacer en la ciencia de la historia. En términos políticos la crítica de Althusser a todo aquel que contaminara el vocabulario marxista-leninista con concepciones burguesas era más radical. Con esta crítica, Althusser combatía a los Partidos comunistas que intentaban impulsar un socialismo humanista: “Su ideología consiste en ese juego de palabras sobre la *libertad* que revela tanto la voluntad de la burguesía de mistificar a sus explotados (“libres”), para mantenerlos sometidos, a través del chantaje de la libertad, como la necesidad que tiene la burguesía de vivir su propia libertad de clase en función de la libertad de sus propios explotados” (Althusser, 1978a: 195). En suma, la disputa tanto teórica como política de Althusser radica en que el humanismo supone la categoría de sujeto consciente de sus condiciones de existencia. Y esa categoría supone que las relaciones sociales actúan sobre individuos libres y conscientes, es decir, borra las ideologías que asume la burguesía para ejercer la dominación sobre las demás clases sociales.

Pero, considerados como agentes, los individuos humanos no son sujetos “libres” y “constituyentes”, en el sentido filosófico de esos términos. Ellos actúan en y bajo las determinaciones de las formas de existencia histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción (proceso de trabajo, división y organización del trabajo, proceso de producción y de reproducción, lucha de clase, etc.). Pero es necesario ir más lejos. Estos agentes sólo pueden ser agentes si son sujetos. Creo haberlo mostrado (“*Idéologie et Appareils idéologiques d’État*”, *La Pensée*, junio de 1970). Todo individuo humano, es decir social, sólo puede ser agente de una práctica social si reviste la forma de sujeto. La “forma-sujeto” es en efecto la forma de existencia histórica de todo individuo, agente de prácticas sociales: puesto que las relaciones sociales de producción y reproducción comprenden necesariamente, como parte integrante, lo que Lenin llama “las relaciones sociales [jurídico-] ideológicas” que, para “funcionar”, imponen a todo individuo-agente la forma de sujeto. (Althusser, 1974: 75-76)

Este análisis de Louis Althusser es alentador en términos políticos, pues se aleja de los análisis de tipo ético y pone el énfasis en la confrontación de intereses sociales en una sociedad. En este sentido, Althusser es muy importante para la reflexión contemporánea que apunta a transformar el mercado en un espacio en donde, como consumidores, los conflictos sociales se eliminan.

Ideología/ciencia

“La ideología interpela a los individuos como sujetos” (Althusser, 1994: 24). Esa es la principal tesis de Althusser. Para entender “interpelación” hay que explicar qué es y cómo funciona la ideología, pues la primera es parte constitutiva de la segunda. La palabra ideología no quiere decir, para Althusser, representación falsa de las condiciones reales de existencia de los individuos, ni alienación material de las condiciones de existencia. El primer sentido que Althusser rechaza supone que la ideología es el producto de un grupo social que traslada las condiciones reales de existencia a una serie de ideas falsas para ejercer la dominación y la explotación de los individuos; en el segundo, se supone que el carácter alienado de la división social técnica del trabajo impide a los individuos hacer una representación real de sus condiciones de existencia. Por ejemplo, la percepción jurídica liberal que supone que el individuo es dueño de su propio trabajo aun cuando no sea dueño de los medios de producción:

La ideología es, para Althusser, “representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”. La clave para entender el sentido de tal afirmación es la frase “relación imaginaria” que no quiere decir que la relación sea falsa, ni mucho menos que no exista. ¿En qué consiste pues la “relación imaginaria”? Se trata de la relación entre los individuos y sus condiciones de existencia que se presenta en una serie de discursos (jurídicos, científicos, políticos, religiosos) y aparatos del Estado (la escuela, la familia, los sindicatos, la cultura) que operan no de manera abstracta sino al interior de las formaciones sociales que las sustentan dando lugar a múltiples relaciones. (Barrón y Hernández *et al.*, 2007: 67)

Por ejemplo, el liberalismo es una ideología que se materializa en diversos aparatos como las elecciones, la prensa libre o el mercado. Al interior de esa ideología, los individuos se viven como subjetividades libres. Los ejemplos de Althusser son mucho más amplios, pues abarcan desde los aparatos hasta los comportamientos, los rituales, los gestos y las acciones más ínfimas. Asistir a misa, arrodillarse, rezar, confesarse, hacer penitencia supone la materialización de la ideología pues todas esas prácticas suponen que las ideas de un individuo deben existir en sus actos y en ese sentido materializarse. Althusser prefiere hablar de “actos insertos en prácticas” (1994: 61) reguladas por rituales. Así, la existencia de las ideas de un sujeto (individuo) es material en tanto “esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales, definidos, a su vez, por el aparato ideológico del que proceden las ideas de ese sujeto” (Althusser, 1994: 62).

Althusser hace desaparecer del análisis la palabra “idea” como entidad independiente de la materia o como entidad explicativa de determinado proceso. La oposición ideal/material se borra. En cambio, hace aparecer en el análisis la categoría de sujeto como parte constitutiva de la ideología. El sujeto se entiende en dos sentidos: 1) una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos, como el sujeto de derecho, y 2) un ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto, despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sujeción.

Una vez explicada la noción de ideología hay que explicar su funcionamiento. Es aquí donde aparece la noción de interpelación como un llamado, una operación que posibilita el reconocimiento del proceso ideológico y a la vez una confirmación del mismo. La interpelación es además el movimiento especular en el cual los sujetos se reconocen como sujetos en relación a sí mismos (sujetos de una identidad, de un nombre, etcétera).

La ideología tiene por función imponer al sujeto evidencias de reconocimiento mediante llamados. El hecho de que alguien al tocar la puerta diga “soy yo” y no-

sotros lo reconozcamos, sin que haya dicho su nombre, muestra dos cosas: que ese individuo se ha reconocido como sujeto, “soy yo sujeto”, y que nosotros lo reconocemos como tal. Ambas pruebas manifiestan que está en marcha el proceso de interpelación ideológica. Ese llamado, a su vez, interrumpe el proceso de reconocimiento ideológico cuando un individuo es interpelado, por ejemplo, por un policía⁷ que dice “¡Eh usted, oiga!”. En la mayoría de los casos, el sujeto sabe a quién se dirige ese llamado y voltea espontáneamente. En el primer caso, la interpelación funciona entre dos sujetos que se reconocen mutuamente; en el segundo entre dos sujetos desconocidos, el policía y el individuo, pero que se reconocen en la ideología. El llamado del policía interrumpe y a la vez confirma la ideología.

Por otro lado, el movimiento especular de reconocimiento entre el Sujeto (Dios, el Estado, la autoridad) y los sujetos.⁸ Aquí hay una doble interpelación: por un lado, el auto-reconocimiento y desdoblamiento del Sujeto como sujeto único, absoluto, como en la ideología cristiana cuando Yahvé dice “Yo soy el que soy” (Althusser: 1994, 75), y, por otro, el reconocimiento especular de los sujetos a quienes se dirige el Sujeto, es decir, el pueblo cristiano a quien se dirige en tanto sigue la ideología derivada del cristianismo y materializada por sus rituales concretos, el sujeto es el reflejo del Sujeto. Althusser concluye que la estructura especular redoblada asegura: la interpelación de los “individuos” como sujetos; su sujeción al Sujeto; el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, y finalmente el reconocimiento del sujeto por él mismo; la garantía absoluta de que todo está bien como está y de que, con la condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: “Así sea” (Althusser, 1994: 77).

En suma, la interpelación ideológica asegura que se reproduzcan las relaciones de producción de una formación social determinada. Estas relaciones de producción son relaciones de explotación. Tomaremos un ejemplo del aparato ideológico escolar, pues la reproducción de dichas relaciones la mayoría de las veces se da fuera de la misma producción. En la escuela se aprende, dice Althusser, a leer, a escribir, a contar y, además, elementos de cultura científica y literaria que pueden ser utilizados en la producción. Pero esta enseñanza es calificada y diversificada. Es decir, hay una instrucción para los obreros, otra para los técnicos y otra para los cuadros dirigentes. En general, cada uno de estos aprende habilidades (*savoir-faire*). Además de estos conocimientos, que también pueden proceder de otros aparatos ideológi-

⁷ *Interpellation*, detención por la policía en francés. En latín *interpellare* es interrumpir al que habla.

⁸ “Sujeto” con mayúscula refiere la autoridad y la fuente de sentido, “sujeto” con minúscula refiere en cambio a los individuos particulares.

cos como la religión o la familia, se aprenden las reglas de convivencia cívica y profesional, las reglas morales, lo cual significa lo mismo que el respeto a la división social técnica del trabajo. Los obreros aprenden a obedecer y los cuadros dirigentes a dar órdenes. Las relaciones que entablan entre ellos permiten la reproducción de las relaciones de producción mediante el buen manejo de la ideología.

Las condiciones reales y las relaciones reales son entonces la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones imaginarias son las distintas materializaciones en donde el individuo es interpelado como sujeto por la ideología.

La consecuencia más importante de la interpelación es que es parte constitutiva de la ideología y que efectivamente pone en marcha la reproducción de las relaciones de producción. La interpelación es una puesta en escena con roles en donde interviene el Sujeto, el sujeto concreto y el movimiento especular. La ideología interpela, llama a individuos como sujetos, sólo en tanto sujetos de una ideología que reconoce a determinado Sujeto.

El concepto de ideología de Althusser es sin duda importante, pues no separa pensamiento de acción, sino que la acción está atravesada por un discurso y el discurso es un acto en sí mismo. Sin embargo, el principal cuestionamiento a Althusser fue, con mucha razón, el siguiente: si la ideología es omniabarcante, si está en cada uno de nuestros actos, de nuestros rituales, ¿cómo se puede elaborar un concepto de ideología como tal? Se necesitaría un concepto extraideológico que pudiera distinguir entre lo que es ideología y lo que no lo es. Althusser indica que esa explicación es la científica: la ciencia sería una posición extraideológica. Pero eso supone la neutralidad de la ciencia, lo cual también es una cuestión ideológica pues la ciencia y la investigación están determinadas también por intereses sociales de las fuerzas que tienen el poder.

El concepto de ideología se vuelve así inservible, pues en cuanto intentamos salir de la ideología, ya estamos, otra vez, metidos en ella. Si todo es ideología, entonces no se puede salir de ella. Sin embargo, como dijimos al principio, el concepto tiene un avance importante respecto a otros conceptos de ideología: intenta analizarla como un proceso discursivo y material en donde discurso y acción son una y la misma cosa.

Conclusiones: Althusser hoy

El papel que desempeñó Althusser al interior del marxismo fue relevante. En términos políticos, el agotamiento de sus formulaciones teóricas coincidió con lo que en la década de los setenta apareció como una “crisis del marxismo”, que él mismo

revisó en un texto intitulado, de manera un poco irónica, “¡La crisis del marxismo!” (Althusser, 1980). Pero sin lugar a dudas su distinción rígida entre ideología y ciencia y el afán común a los marxismos de ver la política transformadora sólo en el Partido comunista, fue lo que provocó su aislamiento de los nuevos movimientos sociales que surgían fuera del movimiento obrero (movimientos feministas, ecologistas, estudiantiles, etcétera). Eso provocó que, por ejemplo, Althusser leyera al movimiento estudiantil francés de mayo del 68 como un movimiento “pequeño burgués”. Aunque esta tesis es discutible, no cabe duda de que el mismo Althusser (1980) evidenció que algo andaba mal ya con el marxismo y por ello, trató de reelaborar su obra. No tenemos espacio para datar la segunda parte de las elaboraciones teóricas, objeto de análisis de un futuro artículo. Baste con mencionar que esa reelaboración coincide en términos históricos con los ya sintomáticos años previos al derrumbe del “socialismo real”. Ahora bien, en el texto que citamos en la introducción, es interesante que autores latinoamericanos den cuenta de nuevas lecturas del primer Althusser, cuya obra en América Latina fue recibida de manera desigual y heterogénea. Así, esa recepción de las elaboraciones tempranas pasa por las formas tanto históricas como culturales con las que se leyó en nuestro continente. Remito pues al texto interesante que compilaron Rodríguez y Starcembbaum (2017).

Sin embargo, sus innovaciones teóricas permitieron formar a una generación de filósofos de izquierda que pueden considerarse herederos y enriquecedores de su pensamiento. Su teoría del conocimiento como producción puede ayudar a reformular preguntas en donde ya hay supuestamente soluciones. Es importante leerlo para comprender cómo fue que la izquierda reformuló su retórica, pero también por su teoría del conocimiento como producción.

Por otro lado, sus incursiones teóricas en el campo del psicoanálisis son muy cercanas a los trabajos de Jacques Lacan, lo cual indica que se acercó a esta disciplina con herramientas del estructuralismo. Un pensamiento con el cual, por otro lado, no dejó de discutir.

Althusser es quizá el filósofo marxista más polémico. Ortodoxo para unos, revolucionario para otros; en todo caso, siempre implacable con el rigor de la lectura y con la crítica política. Por ello, conviene revisar sus presupuestos a la luz del intento de saber cómo el marxismo se fue haciendo de un vocabulario que se quería siempre nuevo, a través de sus teóricos y estudiosos y de sus luchas intestinas y hacia el exterior del marxismo, y siempre con una línea que separa al marxismo respecto de lo que se consideraba el enemigo de clase. La política no es igual antes y después de Althusser. En él, la política encuentra el énfasis de la confrontación y la teoría el de la erudición sin tregua.

Referencias bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. (1968). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI Editores.
- ALTHUSSER, Louis. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- ALTHUSSER, Louis. (1975). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia.
- ALTHUSSER, Louis. (1978a). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores.
- ALTHUSSER, Louis. (1978b). *Nuevos escritos. La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista*. Barcelona: Laia.
- ALTHUSSER, Louis. (1980). “¡Por fin la crisis del marxismo!”. En K. S Farol, Rossana Rossanda, *et al.*, *Poder y oposición en las sociedades post revolucionarias*. Barcelona: Laia.
- ALTHUSSER, Louis. (1994). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: Ediciones Quinto Sol.
- ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. (1981). *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. México: Cuadernos de pasado y presente.
- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne. (2004). *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores.
- ANDERSON, Perry. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI
- BACHELARD, Gaston. (1981). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI Editores.
- BARRÓN, Francisco; HERNÁNDEZ, Donovan; *et al.* (2007). “Interpelación ideológica. ¿Sujeción o resistencia?” En Martínez de la Escalera, Ana María (coord.). *Estrategias de resistencia*. México: PUEG/UNAM.
- BARTHES, Roland. (1977). *Introducción al análisis estructural de los relatos*. Buenos Aires: Letra e.
- FOUCAULT, Michel. (1999). *Historia de la Locura en la época clásica*. México: FCE.
- LACAN, Jacques. (2012). “Las formaciones de lo inconsciente”. En *Seminario 5*. Buenos Aires: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, Jean Claude. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- LOCKE, John. (2004). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- MARX, Carlos. (1962). *Manuscritos económico-filosóficos*. México: FCE.
- MARX, Carlos. (1978). *18 brumario de Luis Napoleón Bonaparte*. Pekin: República Popular China ediciones.

- MARX, Carlos. (1985). *Tesis sobre Feuerbach*. México: Quinto sol.
- MARX, Carlos. (1999). *El capital*. México: FCE.
- PARAMIO, Ludolfo. (1989). *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*. México: Siglo XXI Editores.
- RANCIÈRE, Jacques. (2004). *The Flesh of words. The Politics of Writing*. Stanford, California: Stanford University Press.
- RODRÍGUEZ Arriagada, Marcelo; Starcenbaum, Marcelo. (comps). (2017). *Lecturas de Althusser en América Latina*. Santiago de Chile: Doble Ciencia.

Tiempo e historia: esbozos de la interpretación de Heidegger sobre la Segunda consideración intempestiva de Nietzsche

Time and history: Outlines of Heidegger's Interpretation of Nietzsche's Second Untimely Meditation

Sandra Lucía Montes Jiménez

Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | MÉXICO

Contacto: sandramontes@filos.unam.mx

Resumen

Presentamos algunas directrices de la *Interpretación* de Heidegger sobre la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche, tejiendo lazos entre la confrontación de Heidegger planteada en *Ser y tiempo* y este pensar de las “ventajas” e “inconvenientes” del saber histórico “para la vida”, de la vida que demanda olvido y la vida que se recobra como recuerdo o “traer o retener en la memoria”, o un “pensar-en” [*An-denken*] que se acuerda de su destino. Desde los planteamientos de ambos pensadores, buscamos entablar acuerdos y confrontaciones que nos conduzcan a pensar los “síntomas” de un exceso de “conocimiento histórico” que padece una época o una comunidad, y cuestionar las remisiones de la ausencia de una experiencia histórica o de un “olvido del ser”, así como el desprendimiento del sentido originario de la temporalidad. En este sentido, nuestro objetivo central está en entablar un diálogo con la elucidación del tiempo originario que tanto Nietzsche como Heidegger desembozan para interrogar por un sentido del tiempo que se interna en la consideración histórica. Asimismo, buscamos traer a cuenta los motivos significativos de la obra de Nietzsche que impulsan a Heidegger a manifestar otra captación del fenómeno histórico que se desplegará como “meditación” del *acaecer-apropiador* de la historia misma. Para corresponder a la perspectiva de la

pertenencia de la historia a la vida, revisaremos la confrontación con los temas arraigados y motrices de *Ser y tiempo*, esto, para demandar si, efectivamente, se entabla la discusión —en la obra de Nietzsche— entre la referencia del hombre como histórico y el animal como no-histórico. Además, si la “animalidad” puede ser llevada y asumida como base fundamental que delimita la esencia del hombre, como *animal rational* en la enmarcación de “un destino histórico occidental”.

Palabras clave: vida, historia, tiempo, olvido, recuerdo, acaecer histórico

Abstract

We present some guidelines of Heidegger’s interpretation of Nietzsche’s second *Untimely Meditation*, weaving ties between Heidegger’s confrontation in *Being and Time* and a mode of thought of the “advantages” and “disadvantages” of historical knowledge “for life”, a life that demands forgetfulness and a life that is recovered as a memory, as a “bring or retention in memory” or a “think-in” [*An-denken*] who remembers his destiny. From the approaches of both thinkers, we seek agreements and confrontations that lead us to think of the “symptoms” of an excess of “historical knowledge” that suffers an era, a community, and to question the remissions of the absence of a historical experience or a “forgetfulness of being”—as a detachment from the original meaning of temporality. In this sense, our aim is to engage in a dialogue with the elucidation of original time that both Nietzsche and Heidegger fail to question for a sense of time that is internalized in historical consideration. We also seek to bring to mind the significant motives of Nietzsche’s work that prompt Heidegger to manifest another uptake of the historical phenomenon that will be deployed as “meditation” of the event-appropriator of history itself. And to correspond to the perspective of the belonging of history to life, we suggest a confrontation—in Nietzsche’s work—between man as historical and animal as non-historical. If “animality” can be carried and assumed as a fundamental basis that frames the essence of man, as a rational animal in within “a Western historical destination”.

Keywords: life, history, time, forgetfulness, remembrance, historical event

Preliminares

Para Heidegger, el pensar de cada pensador alcanza a decir su pensamiento único a través del impulso de una experiencia fundamental (Heidegger, 2000), experiencia desde la cual se dispone un ritmo propio y una tonalidad fundamental que delimita la proveniencia y los confines de un pensar.

En el pensar de Nietzsche, sostiene Heidegger, el destino más profundo de la historia occidental viene a decirse, viene a mostrarse en la experiencia de los signos de “lo que es ahora” (Heidegger, 2005: 119-121). Por eso, la intención yace en recobrar una experiencia de los síntomas y signos que dan asomo de una época carente de experiencia originaria. Así, en mirada previsor, Nietzsche reconocía el síntoma de la creciente e irreflexiva historiografía y la pérdida de historia originaria en la actual edad del mundo. Un signo alarmante pero desapercibido aparece, precisamente, *como* lo que es ahora (Heidegger, 2005).

De manera radical, Nietzsche diagnostica como signo epocal una sobresaturación historiográfica que ha determinado la interpretación de la historia de los “nuevos tiempos”. Ante ello, Heidegger pone en juego una *meditación histórica* [*geschichtliche Besinnung*] que confronta el fundamento en el que reposa toda historiografía, denunciando, desde esta confrontación [*Aus-einander-setzung*], el *padecimiento* de la propia historia en su acaecer y en el proceder de su estudio a través del proceso de tecnificación que amenaza con dominarlo todo.

Apremiante resulta entonces reconocer la experiencia a la que alude Heidegger de la ausencia de historia, desde donde puede apreciarse que la historiografía cobra una superioridad y dominio sobre el ser humano de esta era tecnificada (Heidegger, 2008: 86). Así, se busca pensar la historia en una consideración que, en tanto busca penetrar en su sentido, se pone en el ejercicio de una meditación del acaecer apropiado y desapropiado de la historia (Heidegger, 1994: 33).

Es evidente para Heidegger que en el planteamiento de Nietzsche se establece la conexión entre “historicidad” y “temporalidad” como la conexión que sacudirá radicalmente, aunque de manera imperceptible, la concepción de la “animalidad del hombre”. La perspectiva de Nietzsche denuncia la concepción que enmarca el desarrollo de la modernidad, dando cuenta de una concepción que abandera dos mil años de historia occidental. En la determinación del hombre como “animal racional”, tanto el término de hombre como el de animalidad quedan indiferenciados, pero, a la vez, quedan determinados en razón de su olvido y de la posibilidad de “retener en memoria”. De esta manera, la historia, que se caracteriza esencialmente por el resguardo de un registro de hechos, presupone un sentido de recuerdo o retención en memoria con vistas sólo a un pasado, lo cual será sometido a cuestión.

La confrontación: de la consideración a la meditación histórica

En lo que sigue, quisiéramos presentar la interpretación de la *Segunda consideración intempestiva de Nietzsche* de Heidegger,¹ explorando también algunos motivos centrales de la conceptualización de la meditación histórica ejecutada por él en los años 30. Estos motivos se concentran en ciertos enfoques dirigidos hacia el pensamiento de Nietzsche que impulsan significativamente el pensar histórico de Heidegger, uno de ellos al que aquí nos centraremos es: el análisis que enmarca el fenómeno [*historial-historische*] *histórico*-epocal que va a hacer destacar la diferencia que se abre en el *acaecer-apropiador* de la historia y el transcurrir historiográfico. Por un lado, lo que acaece y, por otro lado, lo que se registra.

El proceso histórico, en cuanto proceso epocal, se cierra ante el propio carácter vital del acaecer, pero, para Nietzsche, un sentido “propriadamente histórico” tendría que pensarse desde un enfoque más profundo y elevado: como un poder inalterable que actúa imperceptiblemente sobre las *fuerzas puras*, como un poder no manifiesto de la historia misma, pero del que puede surgir el impulso natural de lo viviente (de lo verdadero). La naturaleza en cuanto vida no olvida, pero goza de un poder no-histórico, de un sentido que se le sustrae a la historia misma. Así se trate tan sólo de un acrecentamiento y consideración a la vida, señala Nietzsche, “la historia está al servicio de un poder no histórico” (Nietzsche, 1999: 51). Asimismo, desde la meditación rememorante, la historia guarda un sentido oculto, como señalará Heidegger en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*.

Por su parte, podríamos decir que el hombre puede sentirse en posesión de la verdad, únicamente porque *puede* olvidar (como un modo de ocultamiento). El olvido será una referencia fundamental de Nietzsche, porque, como veremos, en el olvido se funda la posibilidad de una “toma de posición”, y donde esta toma de posición rige la “perspectiva” que domina. Una perspectiva estimativa exige cierto grado de olvido al presuponer un sentido de conservación y aseguramiento de la vida, es decir, un sentido que garantice un crecimiento de vida mediante su propio aseguramiento, el cual va a demandar, primeramente, el olvido del carácter arriesgado y expuesto de la vida.

Este impulso de conservación que busca garantizar ante todo su propio aseguramiento, se revela con mayor énfasis cuando la vida se pone al servicio incon-

¹ Heidegger, M. (2009). *Intérpretation de la 'Deuxième considération intempestive de Nietzsche'* (*Zur Auslegung Nietzsches II. unzeitgemässer Betrachtung*). Seminario de 1938/39 en Friburgo, aparece en 2003 como tomo 46 de la “Edición Integral”, *Gesamtausgabe* (GA). (La traducción de la edición al francés es nuestra).

dicional de la ejecución científica que regula, a su vez, toda *consideración histórica*. Y se presenta entonces que una toma de posición presupone un olvido necesario: la necesidad del ensalzamiento de una perspectiva de valor.

Ahora bien, vemos que este seminario invernal, que Heidegger dicta en la Universidad de Friburgo en los años de 1938/39, apunta a la vena central de los pensamientos de Nietzsche: la vida que demanda olvido. Ciertamente se pone en juego el trabajo de una consideración de la historia, pero, sólo a partir de cómo le es útil a la vida o qué inconvenientes guarda siempre aquella en relación con la vida en su capacidad de ser memoria y olvido a la vez. Y, en ese sentido, se pone de relieve preguntar cómo la historia responde al carácter vital de la propia vida.

De esta manera, Heidegger reconoce que la intención esencial del texto de Nietzsche está en despertar y salvar lo que la vida tiene de creador, en discrepancia con la perspectiva del biologicismo, que alcanza a enmarcar *historiográficamente* la marcha de la civilización occidental en el abanderamiento de la perspectiva del “ser vivo racional”. Y, meditando desde el texto de Nietzsche, Heidegger cuestionará si es legítimo poner “a la vida” como efectividad fundamental en el sentido de una “biología de la civilización”, lo que pondrá en discusión el papel que juega ahora la perspectiva de un “biologicismo en el pensar”. Y queda la pregunta si, efectivamente, el pensar de Nietzsche se salva o forma parte del discurso que él mismo cuestiona.

Ahora bien, veamos que la interpretación del ente como tal en tanto que vida se descubre en esta enmarcación, puesto que, fundamentalmente, preguntaríamos si se abre la discusión entre la referencia del hombre como ser histórico y el animal como no-histórico, esto, por su capacidad cada uno, decíamos, de olvidar y no poder recordar o traer a la memoria.

Heidegger proyecta al inicio de su seminario (Heidegger, 2003a; 2009) un triple objetivo: introducir a la formación de conceptos, lo que significará iniciar en el aprendizaje del pensar, es decir, el *taller invisible* que se abriga en el pensar de los pensadores, el taller como la búsqueda de la propia meditación que penetra en lo “no pensado” del pensar de un pensador *fundacional*, “anímico, creativo, *invisible*”; la lectura y la interpretación del tratado sobre *la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*: aprehendiendo a pensar en compañía del pensador; finalmente, penetrar en la filosofía de Nietzsche: el hecho de que él sea “el último pensador de la filosofía occidental” y, en tanto que marca su final, cómo determina de manera decisiva su propio comienzo.

En dicho seminario, bosquejaremos entonces el problema del ser histórico y lo no histórico, y si viene permeado a partir del olvido y de la posibilidad del recuerdo o del retener en la memoria, siguiendo la interpretación que Heidegger lleva a cabo de la obra de Nietzsche de 1874. Porque, ciertamente, será un hilo conductor

para Heidegger pensar y llevar a una interpretación el texto de Nietzsche, como siguiendo su pensamiento fundamental para llevar a un análisis ontológico el despliegue de la historicidad [*Geschichtlichkeit*], enfatizando su carácter originario de acaecer [*geschehen*]. De esta forma, vemos primeramente que en este planteamiento sobre la consideración histórica, Heidegger inaugura —en radical profundidad y en constante diálogo con el pensar de Nietzsche— la pregunta por cómo se concibe la ciencia histórica y, cuál es el supuesto desde el que se rige el proceder científico que cuestiona y determina la historia [*Historie*].

Para Heidegger, la historia como ciencia tendría que partir originariamente del ente histórico, es decir, ser ella misma la apertura al ente histórico, y esto primordialmente por razón de su ser temporal. Esta referencia va a ser clave en las elucubraciones sobre la historicidad del propio Heidegger en tanto que se hace necesario y digno de preguntar en *Ser y tiempo* —concentradamente en §74 y §76— por el ámbito originario del cuestionamiento de la historia, la cual hunde su raíz en la temporalidad, determinando así una “originariedad” en la consideración de la historia para la vida.

Por ello es que la triplicidad del saber histórico que reconoce osadamente Nietzsche, permite abrir la unidad originaria de la temporalidad que el mismo Heidegger tematiza hondamente en *Ser y tiempo* (Heidegger, 2003b). Así, se indica que el saber histórico refiere que: al éxtasis temporal del futuro se dirige la historia monumental; hacia el éxtasis del haber sido o pasado está direccionando la historia anticuaria; mientras que el presente se abre a partir de la historia crítica. En este sentido se hablará de que la temporalidad que sostiene la historia permite, por una parte, al advenir o futuro, la posibilidad del crear o *intensificar* la vida; por otra, conlleva al pasado a un proceso de *conservación* de la vida; y finalmente obliga al presente a *liberar* la propia vida. Intensificar, conservar y liberar a partir de las formas de la historia monumental, la anticuaria y la crítica, respectivamente.

Ahora bien, poco sabido es que Heidegger se confronta con el texto de Nietzsche desde los años de elaboración de *Ser y tiempo*, lo cual va a permear el propio desarrollo del pensador del ser y su preguntar fundamental por la temporalidad. Heidegger declara en esta obra que:

Nietzsche ha comprendido y dicho de un modo penetrante e inequívoco —en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* (1874)— lo esencial acerca de las “Ventajas e inconvenientes del saber histórico para la vida” [...] La clasificación de Nietzsche no está hecha al azar. El comienzo de su *Segunda consideración* permite conjeturar que él comprendía más de lo que él daba a conocer. (Heidegger, 2003b)

Vemos entonces que Heidegger —a partir de su confrontación con el texto de Nietzsche— bosqueja el trazado de un proyecto sobre la génesis ontológica de la cuestión de la historia como ciencia, y el origen ontológico de esta estructura tripartita de concebir el proceso histórico. A partir de la apertura de la temporalidad originaria, la historicidad del Dasein asienta posibilidades propias que, fácticamente, se da a comprender como “proceso” del acaecer histórico: “Tan sólo la fáctica historicidad propia, en cuanto destino resuelto, puede abrir la historia que ya existió de tal manera que en la repetición la ‘fuerza’ de lo posible irrumpa en la existencia fáctica, es decir venga a ella en su futuridad” (Heidegger, 2003b: 407).

Heidegger ubica que de esta historicidad propia brota el saber histórico monumental al que refiere Nietzsche, es decir que: en cuanto el Dasein está entregado a su condición de arrojado, “está-siendo-sido” en una “apropiación repitente” de lo posible y en la cual es esbozada “la posibilidad de la conservación venerante de la existencia que ya existió”. Así, en cuanto monumental, el saber histórico propio es anticuarial. Y, en cuanto propio, este saber histórico anticuarial es necesariamente una crítica del “presente”. Pues “en la unidad de futuro y el haber sido, el Dasein se temporiza como presente” (Heidegger, 2003b: 409). O sea que, en la unidad extática de la temporalidad, la existencia de un Dasein resuelto en su propio ser sí mismo congrega el tiempo en el acaecer originario. La existencia propia reúne el desgarre de la temporalidad en la apropiación de su historicidad.

Heidegger pregunta al propio texto de Nietzsche sobre las tres formas del saber histórico que corresponderían a los tres comportamientos de la vida humana, a saber: intensificar la vida guiada por el futuro; la conservación de la vida guiada por el pasado; y la liberación de la vida guiada por el presente. Y, a su vez, se pregunta de dónde proviene esta triplicidad y cómo forman parte de la vida, en cuanto intensificación, conservación y liberación; asimismo, por qué la vida misma tiene necesidad de la historia y cuál es la relación que guardan entre sí pasado, futuro y presente. De esta manera, a la pregunta por la historia, refiere que se trata de un “conocimiento del pasado” que está al servicio del futuro y del presente, y cuya constitución originaria estaría en responder a las necesidades de la vida. Pero Heidegger remite a que es la temporalidad la que funda y vuelve posible no sólo la historia en general, sino también la triplicidad de sus formas, así como la puesta en consideración de lo histórico mismo. Es decir, considerando primeramente el fondo temporal de sentido que posibilita algo así como una vuelta a su carácter aconteciente, y abriendo originariamente la vista a “lo posible”, se despliegan las

determinaciones propias de la existencia, elegidas o resueltas, conquistadas o recobradas, aunque esto sugiere tematizaciones ulteriores.

Sin embargo, lo que se está abriendo de manera extraordinaria en este preguntar, es la unidad originaria del tiempo como unidad ex-céntrica, ex-tática de la conjunción de futuro, haber-sido y presente. Y, la pregunta que permanece abierta es, según Heidegger, si la *temporalidad* misma impulsa necesariamente a la triplidad de los comportamientos de la vida, misma que daría cuenta de la historia tal como la propone Nietzsche. Es decir, lo que vendrá a consolidarse —en las reflexiones posteriores— como la noticia de la “doctrina del eterno retorno” y del “umbral del instante”.

Ahora bien, para la aclaración de la esencia de la historia, y su remisión originaria a la temporalidad, Heidegger propone introducir la diferencia entre lo que Nietzsche identifica como: conocimiento histórico e historia, y, de esta manera, poder determinar su relación. Al respecto, nos dice que:

1. El conocimiento histórico aporta, primeramente, un “conocimiento” en la representación de lo que “ha sido puesto ahí delante” (lo que da juego para la consideración historiográfica que se sustenta en el conocimiento del pasado y en el registro de hechos).
2. Lo acontecido se ubica como “objeto” posible del conocimiento histórico. La historia es concebida como un hecho o un registro de eventos. Pero la temporalidad adviene, originariamente, mientras “más el hombre es histórico y donde menos él tiene necesidad de historia” (Heidegger, 2009: 112).
3. La historia no es nunca mero “objeto” del conocimiento histórico [*die Geschichte ist nicht “Gegenstand” der Historie, sondern Grund ihrer Möglichkeit*], antes bien, la historia funda la posibilidad de dicho conocimiento: Es la historia, en tanto acontecimiento temporal —y no simplemente intratemporal como materiales y piezas monumentales—, el fundamento del conocimiento histórico. Es decir que el conocimiento histórico se experimenta sólo *a partir* de la historia [*Historie aus Geschichte*].²

² Aquí traemos a cuenta la relación que se tiende *entre* tiempo e historia, así como la distinción de la Historia como historiografía [*Historie*] y la historia [*Geschichte*] que propicia lo histórico [*geschichtlich*] como el acontecer. Mantenemos en diálogo los análisis del seminario sobre *La segunda intempestiva de Nietzsche* y los párrafos consagrados a analizar esta diferencia de *Ser y tiempo*. Cfr. Heidegger (2009: 113-118; 2003a: 104-111; 2003b: §73-§74).

4. Sólo un ser aconteciente, es decir, propiamente temporal, puede ser comprendido como histórico [...]"er est geschichtlich, weil er zeitlich ist"] (Heidegger, 2003: 104-111); dicho de otro modo, es aconteciente porque es temporal. Lo histórico [*geschichtlich*] sólo se concibe a partir de un ser *temporal*; el hombre como tal en tanto que histórico no puede ser uno que meramente "posee" una historia, sino que es histórico en tanto que la temporalidad *puede* determinar su esencia.

Entonces, la posibilidad de que algo así como un "sentido histórico" o la historicidad se explicita, viene fundada previamente por la posibilidad abierta del despliegue de la temporalidad: temporalidad propia del existente que es apertura a la propia verdad del ser. Pero, agravando la dificultad, Heidegger nos refiere que: "Mientras más la temporalidad adviene originariamente, más el hombre es *historial* [*histórico, geschichtlich*] y menos él tiene necesidad de historia" (Heidegger, 2009: 112). En otras palabras, el hombre no posee una historia, en todo caso es ella quien lo posee. El animal, en cambio, es sin-historia, y esto de una manera que no está anclado al pasado ni a un volver presente. *El animal vive de manera no-histórica: en cada momento es plenamente lo que es.*

Desde el "punto de vista del animal", éste "no tiene necesidad de olvidar". La vida es sin historia. Por ello, para Nietzsche la vida se recobra como una potencia ahistórica. Y, para Heidegger, sólo un ser histórico puede ser ahistórico. En ese sentido, la diferencia entre lo histórico y a-histórico de la historia no puede funcionar como un mero parámetro de diferenciación del hombre y del animal. Porque, como a su manera reconocerán ambos pensadores, la cuestión de la historia concierne sólo a la esencia del hombre, a "la vida humana" que puede recobrar su *temporalidad*:

1. Declara Nietzsche: "el animal no sabe lo que es ayer". El animal olvida en el sentido de que no puede retener en memoria, o lo que sería lo mismo decir: "no puede volver presente":
2. El animal no podría colocar frente a sí alguna cosa en tanto que presente: "él no *sabe* lo que es hoy" —el ahora, el presente—.
3. El animal olvida constantemente y, sin embargo, tiene "buena memoria". Lo que daría cuenta de su capacidad de ser "acaparado por el medio ambiente" y dar cuenta de un hábito, un aprendizaje y una destreza (el ave retiene en memoria el lugar de su nido, el petirrojo espera cada mañana el cielo abierto para realizar su danza, las aves migratorias vuelven a la misma región, el perro encuentra lo que enterró, el cuervo descubre lo que ocultó).

4. El animal no olvida porque él no *puede* retener en memoria, en el sentido de volverse presente una cosa, re-presentársela como presente
5. En la perspectiva de la diferenciación de lo ahistórico y de lo histórico involucran a la historia como fijación y representación del pasado. Olvidar y recordar, ambas en tanto que modalidades diferentes remitidas al pasado. Donde se retiene un olvido y se olvida instintivamente, creadoramente.

El sentido de lo a-histórico para Nietzsche va a tener un sentido positivo porque va a delimitar, primero, lo *propiamente* histórico y la historia misma. Y, segundo, porque va a enfatizar el *tipo* de negación que lleva el prefijo “a”: a-histórico, “sin-historia” [*Un-historische*] es, en un sentido primordial, la vida; aquella que, en una expansión de vitalidad y plenitud se delimita como liberación. ¿Cómo? Al “no ser abatida por el peso de la historia”. Es en este sentido que para Nietzsche lo ahistórico es originario en tanto obedece primordialmente a la vida misma [*ist das Un-historische das Ursprüngliche, das Leben selbst*] (Heidegger, 2003a: 99). En ese sentido, el animal obedece primordialmente a la vida y es originariamente ahistórico.

No obstante, la vida misma como tal, sufre una disminución cuando es apresada y presionada por la historia [*Historie*]. ¿Cuál historia? La que aparece entonces con la *ratio*, el pensamiento y el cálculo. De esta manera, en tanto que ahistórico es el carácter del animal, en el sentido de “no ser capaz *en el fondo* de historia”, es también en el ámbito de la animalidad (humana) que lo a-histórico padece una disminución. La disminución del carácter de plenitud de la vida (específicamente humana) refiere a una deponenciación de su esencia, a una depotenciación de su plenitud a través de la mirada calculadora y productora de vivencias y de historia efectiva.

No obstante, la posibilidad de que el saber histórico en general tenga, en el lenguaje de Nietzsche, “ventajas” o “inconvenientes” “para la vida”, se funda en que ésta es histórica en la raíz misma de su ser y que, por consiguiente, en el lenguaje de Heidegger, “en cuanto fácticamente existente, ya siempre se ha decidido por una historicidad propia o impropia” (Heidegger, 2003b: 409). Es en este planteamiento donde se despliegan las posibilidades de comprender la existencia del Dasein como histórica en cuanto que es *tempórea*, y es en esta *temporeidad* donde el Dasein logra temporizarse en la unidad extático-horizontal de sus éxtasis. En la extaticidad horizontal se juegan las posibilidades elegidas o resueltas del Dasein, y, a la vez, se juega lo que da la primera posibilidad de un retornar o volver a un “haber-sido” propio. Nos dice Heidegger: “El verdadero y “efectivo” haber-existido [del Dasein] será la posibilidad existencial en la que fácticamente se ha determinado el destino individual, el destino colectivo y la historia del mundo” (Heidegger 2003b: 407).

Ahora bien, la estructura de la verdad del saber histórico, según Heidegger, debe exponerse a partir del modo propio de la aperturidad (verdad) de la existencia histórica. Y, efectivamente, un “histórico estar vuelto hacia” es el que hace posible que el “haber-existido del Dasein” pueda recobrar su historicidad propia. Éste es el presupuesto (preteorético) que hace posible la “vuelta hacia un *pasado*”. En este sentido, dice Heidegger que las actividades historiográficas no son lo que ponen en movimiento la ejecución histórica, sino que tan sólo presuponen este *histórico estar vuelto hacia* el “haber-sido” del Dasein. Señala Heidegger (2003b): “Ruinas”, “monumentos” y “crónicas” son “material” posible para la concreta apertura del Dasein en su haber existido (406). Pero se convierten en material para el saber histórico en el ámbito del carácter “mundi-histórico” que les es respectivo. Sin embargo, la meditación del acaecer de la historia avanza más profundamente. Se adelanta hasta el “haber sido” como tal.

Pero, subrayemos esto con mayor detalle, enmarcando los lineamientos del análisis sobre la temporalidad a los que Heidegger apunta en su seminario:

1. La temporalidad [*Zeitlichkeit*] es precisamente el fundamento de la “constancia” del hombre que tiene como raíz un sentido histórico y es sostén de su historicidad [*historial-Geschichtlichkeit*].
2. La temporalidad se distingue de la “intratemporalidad” [*Innerzeitigkeit*].
3. La temporalidad es como “unidad de desgarramiento” [*l’unité d’arrachement/ Entrückungseinheit*], una confrontación con el tiempo mismo (la posibilidad de retorno, de llegar a ser propio y del poder ser sí-mismo).
4. La temporalidad se distingue como la determinación *más originaria* de la esencia del hombre.

Así, vemos finalmente que, desde la analítica de la existencia se puede profundizar en la raíz temporal de la historicidad y en el modo propio e impropio de estar remitido a un “haber-sido”, y donde nacimiento y muerte se conectan en la forma característica del Dasein. Así que, el análisis de la historicidad del Dasein intenta mostrar que este ente no es “tempóreo” porque “esté dentro de la historia”, sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser (Heidegger, 2003b).

Heidegger va a evidenciar que la relación al presente y al futuro también queda abierta en la vista al pasado al que se dirige el estudio convencional de la historia. La historiografía encuadra los eventos históricos como pertenecientes al ámbito de lo pasado, y así quedan reducidos a meros objetos del proceso histórico, bajo el primado del conocimiento científico útil *para* la vida que toma la historia:

Todo hombre o pueblo necesita, según sus metas, fuerzas y necesidades, un cierto conocimiento del pasado, bien sea como historia monumental, anticuaria o crítica, pero no como una manada de pensadores meramente limitados a la observación pura de la vida, ni como individuos hastiados a quienes únicamente puede satisfacer el saber y para los que el aumento de conocimiento es la meta en sí misma, sino siempre para el fin de la vida y, por tanto, bajo el dominio y conducción superior de tal objetivo. (Nietzsche, 1999: 67)

Puntualizando nuestro recorrido, podríamos decir que las líneas temáticas asociadas al texto de Nietzsche que se nos presentan desplegadas en el seminario de Heidegger sobre la *Interpretación de la Segunda intempestiva...*, a saber: la historia, la ciencia, el saber, y la verdad, conducen a la vida, es decir, al ente en total, al hombre, y a la toma de posición. Siguiendo estas líneas, podremos apreciar el síntoma creciente de la saturación de conocimiento histórico, el cual proviene de la instalación científica en la historia y del primado adquirido por la “ciencia” en historia (Heidegger, 2009: 125).

Para Heidegger, entonces la consideración de Nietzsche se vuelve intempestiva cuando se gira contra su presente para liberarse de él, para quebrantar el punto de partida de un presente delimitado por un conocimiento del pasado, comprendido como mera “suma” de adquisición de saberes. Entonces la cuestión decisiva permanece abierta, y está en saber cómo y por qué es determinada y llevada la relación del “presente viviente” al pasado y, finalmente, cómo y a partir de qué, la vida presente se aprecia ella misma. E intempestivamente, declara Nietzsche: “La voz del pasado es siempre la voz de un oráculo: sólo en cuanto obréis como arquitectos del futuro y conocedores del presente seréis capaces de comprenderla. [...] Ha llegado el momento de reconocer que sólo aquel que construye el futuro tiene derecho a juzgar el pasado” (Nietzsche, 2006: 91).

Del estudio de la Historia desde la capacidad e incapacidad de retener en memoria

Decíamos entonces que un síntoma que identifica Nietzsche, es que se padece de una “fiebre histórica” universal que no es reconocida como tal. El hombre se jacta de su humanidad ante el animal, pero anhela celosamente la dicha en la que éste anida, cual el animal preferiría vivir sin hastío ni dolor. No obstante, el animal no lo desea, simplemente olvida su olvido y esto le permite, a los ojos del hombre, vivir dichosamente, así como no poder olvidar lo que le es más conveniente; en

cambio, el hombre no puede aprehender este olvido y vive desmesuradamente en un exceso de historia que allana la vida hasta su propia destrucción.

El hombre recuerda y a la vez busca olvidar, pues, el hombre, según Nietzsche, “se opone a la grande y creciente carga del pasado” y se venga de él.³ Qué nos indica esto: que el pasado, lo acontecido, el todo “fue”, resulta lo más pesado, lo que deviene una carga, un peso difícil de llevar y soportar. Pero, acaso no es indicación de Nietzsche que “cuanto más fuertes sean las raíces de la naturaleza interior de un ser humano, tanto mayor es su capacidad de apropiarse o subyugar el pasado” y que, además, “una naturaleza poderosa e imperante [...] atraería y absorbería todo lo pasado y ajeno para transformarlo en sangre” (Nietzsche, 1999: 18).

Para Nietzsche, “la perspectiva histórica como la no histórica son igualmente necesarias para la salud de un individuo, pueblo o cultura”, pero, habría que saber tanto olvidar como recordar en el momento justo, así como de intuir de una manera histórica cuando sea necesario, y así reconocer cuando no lo es: “Toda acción demanda olvido, tal como toda vida orgánica no sólo demanda luz sino también oscuridad” (Nietzsche, 1999: 16).

Pero, para caracterizar la esencia del olvido que Nietzsche supone en su *Segunda Intempestiva*, Heidegger nos da la indicación de permanecer atentos a aquello en lo que se funda el propio olvido, esto es: si el olvido es el “no retener en memoria”, entonces habrá que pensar el olvido desde la posibilidad de retención, de retener o reservar en memoria. Porque, en la posibilidad de recuerdo sucede una forma particular de retener, primeramente, el olvido como tal. En otros términos, se vuelve impensable la posibilidad de olvidar, ahí donde se cierra la posibilidad de guardar o contener en la memoria: *La piedra no olvida* —guarda memoria en su persistencia— y *el animal olvida su olvido*, pero, se guarda del olvido a la hora de anidar, migrar, desenterrar, guardando una memoria (Heidegger, 2009: 65).

No obstante, la posibilidad del olvido se halla abierta gracias a que se puede retener en memoria. Retener en memoria es la posibilidad que viene de la mano con la posibilidad de olvidar. Desde esta perspectiva, es posible hacerse la pregunta por la historia como un resguardo de una remisión directa con un pasado, con

³ Recordemos el planteamiento de la “aversión del pasado” que se experimenta como “venganza”. Heidegger explora una esencia de la temporalidad en los planteamientos del Zaratustra de Nietzsche. Nietzsche sitúa, frente al “espíritu de venganza” —que antepone un conocimiento del pasado y una aversión contra todo “fue”— el “umbral del instante”; el ámbito temporal desde el que se concibe la potencia histórica. La conjunción del tiempo desgarrado, *libera* y busca *intensificar* y *conservar* la vida. El instante abre la unidad originaria del tiempo como la relación de advenir-siendo-sido (Heidegger, 1994: 75-93).

un “fue”, o con un *haber sido*. Porque, si de memoria es de lo que carecemos, si predomina una incapacidad de retener, cómo entonces son dadas las posibilidades de poder recordar lo acontecido, de ofrecer una ojeada por anticipado al advenir, de poder pre-venir, pro-yectar, o anticipar. La perspectiva *liberadora* que aquí está en juego es que, recordando y proyectando un haber-sido originario, se inauguran otras posibilidades futuras. Y, no obstante, señala Nietzsche: “Un hombre carente de la fuerza del olvido, condenado a verlo todo como un devenir [...], viendo todas las cosas disolviéndose en un flujo de puntos en movimiento, se perdería a sí mismo en la corriente del incesante devenir. No se atrevería ni a mover un dedo” (Nietzsche, 2006: 16).

Nietzsche considera peligrosa y enemiga de la vida la sobresaturación histórica de una época (Nietzsche, 1999: 76); él lo expone en cinco aspectos. Así que, siguiendo estas cinco perspectivas de la sección V del seminario, Heidegger desentraña la conexión de la *Segunda consideración intempestiva* entre la interpretación occidental moderna del hombre como animal *rational* y lo que deviene como la concepción moderna de *sujeto*. De esta manera, Heidegger aborda esta cuestión de la nocividad de la historia para su época donde, según esto, la época está saturada de historia; esta sobresaturación de historia proviene de la dominación exclusiva y ejercida por la historiografía, porque se vuelven palpables para la vida los inconvenientes de sus efectos, y, a su vez, esta dominación procede de un poder *autónomo incondicionado* del mismo proceder de la historia como conocimiento, es decir, como ciencia o como producción técnica de historia. Pero, ¿qué sucedió aquí? Pues que “el ser humano ya no fue capaz de ser tan originariamente histórico para establecer el límite y la meta a la historiografía” (Heidegger, 2008: 86). Lo cual hace ver el modo metafísico de la historia moderna que se rige como: “voluntad incondicionada”. Es decir, donde la incondicionalidad de la racionalidad del animal y la historiografía del acaecer parece no contener límites.

No obstante, no se concluye del texto de Nietzsche que los “inconvenientes” y lo “nocivo” de la historia venga a partir de su carácter científico y que por ello habría que promover una historia no científica o que la ciencia tenga que ser modificada sin más. En todo caso, habría de entenderse que el fundamento y la esencia de lo nocivo de la historia reside más bien en que la vida, la vida presente, a la que la historia responde, sea juzgada “miserable y vacía, sin reparos y sin objetivo”. Lo cual va a poner en juego un planteamiento en torno a ese fenómeno que determina a la época de los nuevos tiempos: el *nihilismo*.

Ahora veamos brevemente en qué consiste cada una de estas cinco perspectivas centrales que plantea Nietzsche en su *Consideración intempestiva*. En primer lugar, Nietzsche diagnostica en la modernidad una *personalidad debilitada* desde sus

raíces y en la apropiación de un sentido histórico. Implícitamente lo dice: “cuanto más fuerte sean las raíces de la naturaleza interior de un ser humano, tanto mayor es su capacidad de apropiarse o de subyugar el pasado” (Nietzsche, 2006: 17). Hoy las raíces se muestran débiles, y somos poco capaces de apropiarnos de *nuestra* historia originaria. Ante ello, la posesión de conocimientos historiográficos reemplaza la ausencia de experiencia histórica. En segundo lugar, *la ilusión de poseer una justicia superior*: “Hemos de preguntar si el hombre moderno, alegando su ‘objetividad’ histórica, tiene derecho a jactarse de su fuerza y su justicia ante los hombres de otras épocas” (Nietzsche, 2006: 75). En tercer lugar, *la destrucción de los instintos que obstaculiza la maduración* del individuo tanto como la del pueblo o la unidad de una comunidad: “Cuando detrás del impulso histórico no impera un impulso constructivo, cuando no se destruye y se desescombra para que un futuro, que ya vive en la esperanza, pueda edificarse sobre el suelo despejado, cuando la justicia impera cual un fin propio, el instinto creador se encoge y es despojado de todo coraje” (Nietzsche, 2006: 92-93). Hoy, las posibilidades fundacionales de una cultura tradicional arraigada carecen de impulso, son escasas; falta la disposición como recordaría Heidegger: *somos desde hace tiempo, sin disposición*. En cuarto lugar, la aparición de *la consciencia de ser fruto tardío* y mero epígono en la vejez de la humanidad: “A nosotros, los rezagados, los últimos y pálidos retoños de las generaciones alegres y potentes [...] a esta vejez corresponde ahora una actividad de ancianos que consiste en mirar hacia atrás, resumir lo acaecido, hacer evaluaciones y buscar consuelo en el pasado recurriendo a la memoria; en una palabra: ejercer la cultura histórica” (Nietzsche, 2006: 105-106). Pero sólo como observadores analíticos o “críticos”. En quinto y último lugar, la sobrevenida de una *tonalidad irónica* que adopta la actitud cínica, la cual conduce a una época referida a una “deliberada practicidad egoísta que termina por paralizar y, finalmente, destruir las fuerzas vitales” (Nietzsche, 2006: 64). Se trata de la actitud de un cinismo que busca justificar la marcha entera de la historia: “todo tuvo exactamente que ocurrir como justo es ahora y de ningún modo podría haber sido el hombre diferente a como ya es” (Nietzsche, 1999: 115). La necesidad de determinar un destino que se establece para justificar lo acaecido, como la necesidad de justificar el presente.

Pensada más originariamente, la cuestión de la historia y de su relación al hombre puede conducir a una meditación donde toda interpretación del hombre en la perspectiva de la “vida” y de la “animalidad” se encuentre sacudida y puesta ampliamente en cuestión.

A manera de recapitulación, echemos una ojeada al recorrido que hemos dispuesto. La palabra fundamental para Nietzsche en todas sus consideraciones es: “la

vida”. Y, en un sentido amplio va a designar tanto el ente en total como su manera de ser; y, en un sentido reducido *también* va a designar la “vida humana” o simplemente el hombre en su ser-hombre como sujeto o “corona de la creación”. Ahora bien, se ha puesto de relieve que el hombre es la toma de posición o el criterio para preguntar por los inconvenientes o utilidad de la historia y, esto, en tanto que el hombre aparece como el ser propiamente histórico. No obstante, lo ahistórico también se ha puesto en juego de manera predominante en la vida humana. Aparentemente, la caracterización de lo histórico y el primado de lo a-histórico configuran un “antagonismo” que constituye al propio ser del hombre. Pero Heidegger nos ayuda a entender este antagonismo, aludiendo que se trata más claramente de una *copertenencia*. La unidad de esta copertenencia, de lo histórico y de lo ahistórico, nos arroja una luz sobre la esencia del hombre que aquí se pone en juego. La unidad de esta copertenencia tendrá que entenderse más osadamente como la *pura diferenciación*. Lo histórico que configura la existencia y lo ahistórico que la sostiene y fundamenta.

Ahora bien, esta diferenciación de lo histórico y ahistórico ha sido abierta a partir de la distinción entre olvido y recuerdo: el olvido constante que pertenece singularmente al animal y su necesidad o *capacidad* de recordar. Heidegger pone de relieve la necesidad de que la *Consideración* tome su impulso del *animal*, porque es ahí donde se abre la diferenciación entre el hombre y el animal, una demarcación que ha determinado un destino histórico occidental: “Es el evento que ha hecho que el hombre occidental se determine él mismo desde hace ya dos milenios como animal” (Heidegger, 2009: 36). La animalidad es puesta como el fundamento que ha delimitado la esencia del hombre. Y, remarca Heidegger: no es que el hombre se haya puesto simplemente sobre el mismo plano del animal, sino que, de manera decisiva “la animalidad es colocada, a título de dominio genérico, sobre la base en la cual se efectúa la particularización de la esencia del hombre” (Heidegger, 2009: 39).

De esta manera, Nietzsche, en su *Consideración intempestiva*, abre la delimitación esencial de la historia, es decir, la delimitación esencial del hombre frente al animal, lo cual va a significar que abre el cuestionamiento de aquella determinación de la tradición occidental que ha concebido al hombre como una animalidad “no fijada”. Para Heidegger, plantear esta cuestión significa abrir la posibilidad y la necesidad de determinar la esencia del hombre de un modo más originario. Lo decisivo es que la cuestión de la temporalidad, como fondo que vuelve posible la historia en general, no recaiga sólo en la localidad del hombre, sino que sea orientada de otra manera y apunte originariamente a la relación del hombre con el ser, es decir, lo que da apertura a “la meditación sobre la instancia en la verdad del ser” [*die Besin-*

nung auf der Inständigkeit in der Wahrheit des Seyns] (Heidegger, 2003a: 92; 2009: 110): “El grado y límite del olvido del pasado se determina por la fuerza de cada ser humano, pueblo y cultura: [...] aquella fuerza de crecer de sí mismo y de manera propia, de transformar lo pasado y desconocido y de incorporarlo (apropiarlo), sanar las heridas, recuperar lo perdido y recomponer las fuerzas quebrantadas” (Nietzsche, 2006: 17).

Referencias bibliográficas

- HEIDEGGER, Martin. (1994). *Conferencias y artículos*, (Eustaquio Barjau, Trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HEIDEGGER, Martin. (2000). *Nietzsche I, II.*, (Juan Luis Vermal, Trad.). Madrid: Ediciones Destino.
- HEIDEGGER, Martin. (2003a). *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*. Francfort-sur-le-Main Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2003b). *Ser y tiempo*, (Eduardo Rivera, Trad.). Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (2005). *Àchevement de la métaphysique et poésie*, (Adéline Froidecourt, Trad.). Paris: Éditions Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. (2008). *Preguntas fundamentales de la filosofía*. “Problemas” selectos de “lógica”, (Ángel Xolocotzi, Trad.). Granada: Comares.
- HEIDEGGER, Martin. (2009). *Interprétation de la Deuxième Considération Intempestive de Nietzsche*, (Alain Boutot, Trad.). Paris: Éditions Gallimard.
- NIETZSCHE, F. (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, [Germán Cano, ed.]. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- NIETZSCHE, F. (2006). *Segunda Consideración Intempestiva*. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Peter Sloterdijk: la técnica como ejercicio ontológico

Peter Sloterdijk: Technique as Ontological Exercise

Leopoldo Tillería Aqueveque

INSTITUTO NACIONAL DE CAPACITACIÓN PROFESIONAL | CHILE

Contacto: leopoldo.tilleria@inacapmail.cl

Resumen

En este trabajo, se discute la relación entre la ontología de las esferas y el papel de la técnica en el pensamiento de Sloterdijk, considerando la idea de ejercicio como forma de equipamiento inmunológico. Para ello, se parte de la premisa sloterdijkiana de que el ser humano se constituye esencialmente a partir de la noción de espacio. La técnica, entonces, debiera entenderse en un sentido bastante más sofisticado que el de una simple transformación ingeniosa de las fuerzas de la naturaleza. Al respecto, se confronta la comprensión de la técnica de Sloterdijk con la meditación de la técnica de Ortega, en particular, con su conocida idea de “sobrenaturaleza”. Este parangón constata la importancia de la artificialidad en la deriva técnico/tecnológica del ser humano, teniendo en cuenta precisamente el concepto de domo o invernadero como correlato casi perfecto de la definición orteguiana de la técnica. Así, desde el útero materno hasta una caminata espacial, siempre habrá un otro que nos constituye, que nos define, que nos “acoraza” decisivamente. A partir de esta suerte de fenomenología acrobática, se concluye con la pregunta acerca de la posibilidad de interpretar la teoría del alemán de la mano del diseño y la estética, o mejor aún, aferrados a la erótica.

Palabras clave: esfera, espacio, inmunización, ontología, Sloterdijk, técnica

Abstract

The relationship between the ontology of the spheres and the role of technique in Sloterdijk's thought is discussed, considering the idea of exercise as a form of im-

munological equipment. To do this, we start from the Sloterdijkian premise that the human being is essentially constituted from the notion of space. Technique, then, should be understood in a far more sophisticated sense than that of a simple ingenious transformation of the forces of nature. In this regard, the understanding of Sloterdijk's technique is confronted with the meditation of Ortega's technique, in particular, with his well-known idea of "supernature". This paragon confirms the importance of artificiality in the technical/technological drift of the human being, taking into account precisely the concept of dome or greenhouse as an almost perfect correlate of Ortega's definition of technique. Thus, from the womb to a space walk, there will always be an other that constitutes us, that defines us, that decisively "armor" us. Starting from this sort of acrobatic phenomenology, we conclude with the question about the possibility of interpreting the theory of the German thinker hand in hand of design and aesthetics, or better yet, clinging to erotic.

Keywords: sphere, space, immunization, ontology, Sloterdijk, technique

Introducción

En la conferencia del 19 de mayo de 2000, en el Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Harvard, el filósofo alemán Peter Sloterdijk (2006a) decía en una retórica muy heideggeriana lo siguiente: "El destierro de los hábitos de apariencia humanística es el acontecimiento lógico principal de nuestro tiempo, un acontecimiento ante el que es inútil buscar refugio en argumentos de buena voluntad. Pero este destierro va más allá: alcanza a todas las ilusiones del sercibesímismo [*BeisichSein*]" (2). Iniciaba de esta manera una crítica a la cultura tecnológica, que culminaría con una exhortación de la tecnología postclásica y de lo que él llama artes auténticas. Poner en cuestión este compromiso técnico-natural de la posmodernidad, sería caer en la sospecha de un anacronismo que negaría las actuales posibilidades tecnológicas y que, al mismo tiempo, dejaría estancadas cuestiones menos "duras", como la política, la ética, la estética, las artes y —¡cómo no!— la religión. La pregunta fundamental, entonces, es qué tiene que ver la técnica con este "destierro de los hábitos humanistas" de los que habla Sloterdijk, o, si se quiere ver de otra forma, cuál es el papel de lo humano en la perspectiva de la técnica del filósofo germano. Más allá de la nutrida camada de detractores que tiene en el *establishment* intelectual europeo, sobre todo en la izquierda alemana, Sloterdijk, como bien dice Meaney (2018), no es conocido por una sola gran tesis, sino por una explosión de metralla de acuñaciones impresionistas (antropotécnica, ginecología negativa, coimunidad)

que sugieren la presencia al acecho de algún sistema más grande. Es más, el que en Estados Unidos haya sido considerado el principal pensador público del país y uno de los diez intelectuales más importantes de la revista *Foreign Policy*, probablemente tenga que ver con una razón más pop-cultural que de otro tipo, si se tiene en cuenta que la intelectualidad anglófona solo es cautivada por una figura extranjera cuando puede aislarse de sus pensamientos e ideas algún tipo de meme o *concepto-byte* pegajoso, moderno y provocativo (Raschke, 2013: 1).

Lo que nos interesa es dilucidar el camino que recorre Sloterdijk como aclaración de la relación entre ser humano y mundo circundante por medio de la técnica. Ante la “monstruosidad” de la obra sloterdijkiana (Oosterling, 2007), mediática, mística, y, en sus propias palabras, considerada como una “filosofía poetizada”, no nos queda más remedio que acercarnos lo más cautelosamente posible. Sírvanos de argumento la idea de Van Tuinen: “Los recursos teóricos utilizados [por Sloterdijk] son extremadamente diversos y van desde el psicoanálisis y la filosofía constructivista hasta la teología, Filosofía india, teoría arquitectónica, paleoantropología, etnología, cultura pop, medicina, economía, teoría de los medios, teoría de sistemas y la cibernética” (2007: 279). Pues bien, para asegurar una hermenéutica lo suficientemente aclaradora, nuestra lectura de Sloterdijk se hará a través de una cierta confrontación con la filosofía de Ortega, una de las meditaciones más influyentes sobre la técnica del siglo xx, y que en cierto modo comparte con los desarrollos de Sloterdijk la idea de una técnica esencialmente entretejida con la vida humana. De esta manera, el “problema técnico” quedaría justamente circunscrito al pensar contemporáneo.

Cuando la humanidad se enfrenta a la explosión de sus posibilidades técnicas (por ejemplo, desde el punto de vista biotecnológico o nanotecnológico), lo que en definitiva hace es enfrentarse a la constitución de un ser humano que para Sloterdijk nunca está acabado. Tanto así, que la pregunta por la técnica en nuestro autor, después de todo, supone que no tenemos solo la geosfera y la biosfera en sus estados originales como legado de la evolución, sino que la tecnosfera y la noosfera, en cuanto intervenciones humanas a través de la ciencia y la tecnología, fueron introducidas en el mundo y aún se desconoce hasta qué punto pueden transformar la propia geosfera y la biosfera (Tomaz, 2020: 5). Sin ir más lejos, la concepción de Sloterdijk de terrorismo deja ver la incidencia de la idea de atmósfera en las sociedades actuales: “Sólo se entiende el terrorismo cuando se le concibe como una forma de investigación del medio ambiente bajo el punto de vista de su destructibilidad” (2006d: 88). En otras palabras, se trata del principio de ataque al medioambiente y a la defensa inmunológica de un organismo, de donde el filósofo preferirá acuñar el término *atmoterrorismo*.

En el trabajo se aborda, en primer lugar, la “capa” mayor de la filosofía de Sloterdijk, su teoría de las esferas, que representa, centrada en la noción de espacio como conformación originaria, una perspectiva ontológica post-cartesiana y en gran medida post-epistémica (Raschke, 2013). Enseguida, se discute el papel que juegan en la teoría antropotécnica las ideas de técnica y de sistemas inmunitarios a propósito de la noción de domo o caparazón. La última sección intenta vincular “técnicamente” los conceptos de crianza preparatoria y artificialidad.

Ontología, esferología, espacio

El proyecto filosófico de Sloterdijk supone una nueva ontología de lo humano: “En *Esferas* se plantea al mismo tiempo “una onto y filogénesis de los espacios de vida humana” (Safranski, 2009: 16)” (Sordo y Guzmán Díaz, 2013: 143). En palabras de Huerta Rodríguez (2016), “Es bastante significativo el análisis microsferológico de ginecología negativa que realiza en torno al ser que *aún no* es arrojado al mundo y cuyo medio de existencia es intrauterino, acústico y acuoso-sanguíneo; es decir, que sería un ser-*todavía-no-en-el-mundo* pero que ya se constituye ontológicamente como ser-en, específicamente como ser-en un espacio intrauterino” (18). En lo que a primera vista resulta una confrontación directa con Heidegger, Sloterdijk dirá que el ser humano se constituye fundamentalmente a partir de la idea de espacio. Esta es la premisa fundamental del concepto de esfera: somos seres humanos en el espacio. Las esferas son entonces espacios de florecimiento de la especie humana, ámbitos sincronizados de participación. Justamente dicha noción de esfera escapa a cualquier tipo de representación ontológica o epistemológica —incluso física— que quisiera ver en ella una suerte de cápsula espacial que “entra” en contacto con el resto de las entidades, humanas o no. Sloterdijk (2003) ha dejado bien en claro que siempre estamos envueltos extáticamente en relaciones esféricas:

La espacialidad interior animada, que intentaremos mostrar en todos los aspectos fundamentales de la existencia y de la cultura humanas, es efectivamente un *realissimum* que se subtrae en principio a toda representación geométrica y lingüística —en general a toda representación—, y que, sin embargo, gracias a una potencia de redondeamiento que actúa antes de todas las construcciones circulares formales y técnicas, fuerza en cualquier sitio donde haya un ente algo así como conformaciones originarias de círculos y globos. (81)

Bajo esta idea, burbujas, globos y espumas son los diferentes tipos de espacios ontológicos contruidos por el ser humano, que le sirven para habitar el mundo, sobrevivir en él y desarrollar su proyecto de vida, y que deben ser interpretados en clave de sistemas inmunológicos, esto es, como espacios elaborados con el propósito de generar lugares habitables en los que poder coexistir (Gimeno Monfort y López Frías, 2018). Sloterdijk pensará el concepto de esfera no de manera territorial, sino más bien relacional: “Quizás sea incluso mejor compararlo con una red de relaciones, que de alguna manera nos preocupa como seres humanos y en que los seres humanos emergen como un nodo entre otros de la densificación de la red” (Ernste, 2018: 274). Deliberadamente o no, en su ontología de las esferas, presentada en los tres volúmenes de su portentoso *Esferas*, Sloterdijk sigue el modelo trinitario que tantas veces ha servido a la filosofía y la teología para describir sus objetos fundamentales (las tres críticas de Kant o la trinidad de claridad, simplicidad y funcionalidad del *Tractatus*, por ejemplo). En el primer volumen, *Esferas I: Burbujas. Microsferología* (2003), el filósofo germano sienta las bases de una ontología arcaica de la co-subjetividad. Sloterdijk sugiere la tesis de que literalmente nacemos de una burbuja (el útero materno) e incluso que somos despojados de la placenta protectora para después hacer una inmersión “artificialmente” individuada en el mundo exterior. A decir de Arango, Sloterdijk “plantea la situación histórico-espacial del hombre como habitante de placentas semióticas — a más de las amnióticas. [...] Fundamenta una ‘ginecología negativa’ en la que la madre no será nunca mostrada como mujer física con hijos, sino como espacialidad inmunitaria” (2007: 219).

Ahora, será en *Esferas II: Globos. Macrosferología* (2004) donde Sloterdijk tematizará las grandes esferas, mostrando, por así decir, la extensión biopolítica de la naturaleza humana. Dichas esferas muestran cómo el ser-en a pequeña escala retorna a una relación política y cósmica, pero, en este caso, por medio de una remisión a lo grande y máximo (Sloterdijk, 2003). Se trata de la acción por medio de la cual toda vida pasa de su caverna corporal originaria a un receptáculo social. Escribe Sloterdijk (2004): “A partir de entonces [de la entrada en vigor del racionalismo filosófico europeo] hay que concebir las esferas como *globos* en el sentido preciso de la palabra y no ya como contornos pregeométricos, psicocosmológicos, del mundo próximo junto con sus extensiones arquitectónicas, morfológicamente poco nítidas” (338). Significa, dice Sloterdijk (2004), el tránsito de la esfera como espacio de la ética y erótica altruistas a la macrosfera como matriz de la globalización. Por último, en *Esferas III. Espumas. Esferología plural* Sloterdijk recurrirá al concepto de espuma para describir la escena contemporánea que muestra al ser humano en colisión con los fenómenos de la globalización. Tal como afirma Gómez Vázquez

(2020), “En el proceso de formación de las espumas hay ganadores y perdedores. Esto explica las dinámicas de desigualdad, migración y amenazas terroristas en un espacio que el ‘palacio de cristal’ no logra suprimir” (117). De hecho, lo que Sloterdijk postula en este volumen es una suerte de implosión de los escenarios íntimos propios de su teoría microesférica, es decir, de aquellos concernientes al espacio intrauterino, transformados ahora en espacios interconectados expansivamente. En la idea de espuma se concentran teoría tecnológica, ingeniería y técnica climatológica:

Desde el principio tiene que quedar claro que este «leer» en las espumas no puede quedarse en mera hermenéutica, ni detenerse en el desciframiento de signos. Sólo entra en materia como teoría tecnológica de espacios humanamente habitados, simbólicamente climatizados, es decir, como instrucción científico-ingeniera y política para la construcción y mantenimiento de unidades civilizatorias, un ámbito temático que hasta ahora caía dentro de la ética y de sus ramificaciones en politología y pedagogía. (Sloterdijk, 2006d: 35)

Ahora bien, si hubiera que arriesgar un término para describir esta fase “espumosa” de la teoría de las esferas, posiblemente este sería el de una filosofía de lo “indeterminado”, puesto que con la idea de espuma se hace referencia a la amplísima gama de procesos efímeros y atmosféricos, a un nuevo “complejo de reglas” donde tienen cabida lo poco llamativo y lo discreto, lo borroso y lo surreal: “Más allá del giro ‘microológico’ habría que hablar de un descubrimiento de lo indeterminado, gracias al cual [...] lo no-nada, lo casi-nada, lo casual y lo informe han conseguido conectar con el ámbito de las realidades teorizables” (Sloterdijk, 2006d: 33).

Por esta vía, el enfoque esférico-ontológico de Sloterdijk intenta explicar los mecanismos de reconstrucción del espacio simbiótico prenatal en la facticidad de la existencia mortal del ser humano (Sutherland, 2017). Siguiendo al mismo Sutherland, esta maniobra “tiene la intención de subvertir la imagen filosófica de un Orbe ‘bellamente redondeado’ (SI, 99) (ejemplificado por el Eleático), subrayando en cambio la contingencia e inestabilidad de los recintos en el que nos envolvemos” (2017: 143). De modo que la esferología de Sloterdijk podría entenderse mejor como una fenomenología, en la que parece jugar un papel central la afectividad. Precisamente esta es la postura de Ernste: “El cuerpo vivido (*Leib*) es el punto de partida y a través de la encarnación constituimos el mundo” (2018: 274). Añade el profesor neerlandés: “El cuerpo vivido une el cuerpo físico (*Körper*) con la mente, y por tanto supera la separación del mundo exterior físico y el mundo interior mental” (Ernste, 2018: 274). La fenomenología de las esferas, puede decirse, desmantela la metafísica clásica, a manos de una recuperación de la idea de

lo inconsistente, lo insustancial, de lo flotante como lo real (Medina Mejía, 2017). Para Sloterdijk tal idea se muestra con toda claridad, por ejemplo, en el mito del nacimiento de Afrodita, en el que parecen fundirse la potencia de engendramiento y la formación de la espuma:

El rapsoda filosofante Hesíodo, [...] hizo algo inolvidable para la tradición occidental de la *liaison* entre espuma y potencia generativa por su relato del nacimiento de la espuma de la diosa Afrodita a consecuencia de una castración titánica. Gracias a esa historia lírico-macabra se ha conservado en la memoria una poesía presocrática de la espuma junto a la metafísica menospreciadora de lo efímero, que fue la que dominó después. (2006d: 36-37)

Antropotécnicas, ejercicios, caparazones

En la perspectiva de Sloterdijk, el ser humano es esencialmente técnico. Eso, podría decirse, es su naturaleza. Desde luego, tal naturaleza no se refiere a su condición orgánica, a su *Physis* corporal, o al menos no fundamentalmente. Se refiere, si nos fijamos en la noción de esfera y de sistemas inmunológicos, a una ontología que concibe al ser humano virtualmente como acróbata, como ejercitante. Observa Alonso Fernández (2018): “Estos ejercicios desplegados por los seres humanos crean sistemas inmunitarios —caparazones, sistemas de protección, al fin y al cabo— desde los cuales el hombre puede hacer frente a su entorno” (87). En la interpretación de Castro-Gómez: “La técnica es el conjunto de acciones racionales que permiten al hombre la producción de un *medio ambiente artificial*, aquello que Sloterdijk denominará ‘esferas’” (2012: 65). Tales transformaciones, a juicio del filósofo colombiano, debe hacerlas el ser humano necesariamente sobre sí mismo y sus propios productos: “Para poder sobrevivir como comunidad, el hombre está obligado a alcanzar un cierto grado de control sobre su propia dotación pulsional” (Castro-Gómez, 2012: 66). Será justo aquí donde Sloterdijk (2006b) propondrá su teoría antropotécnica y, dentro de esta, el concepto de técnicas de distanciamiento:

Lo mejor es imaginarse a las antiguas hordas como una especie de islas flotantes, que avanzan lentamente, de modo espontáneo, por los ríos de la vieja naturaleza. Se separan del medio exterior por la revolucionaria evolución de las técnicas de distanciamiento —sobre todo por la novedosa sincronía de huida y contraataque— y están sujetas desde su interior por un efecto invernadero emocional, que amalga-

ma a los miembros de la horda —a través del ritmo, la música, los rituales, el espíritu de rivalidad, los beneficios de la vigilancia y el lenguaje— en una especie de institución psicosocial total. (25)

Esta “separación del medio exterior” o “efecto invernadero emocional” presenta una evidente simetría con los planteamientos de Ortega y Gasset, el filósofo de la técnica por antonomasia del siglo xx y para quien la técnica implica la modificación de la naturaleza: “La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades queden a ser posible anuladas por dejar de ser problema de satisfacción” (Ortega, 1983: 324). Dicha reforma de la naturaleza debe entenderse precisamente en el sentido —y aquí el parangón con Sloterdijk— de una transformación del entorno, del medio o, dicho en nomenclatura orteguiana, de la “circunstancia”. Se trata, en ambos pensadores europeos, de la técnica como un conjunto de actos esenciales de la especie humana. Sin embargo, en Ortega el ser humano deberá (porque tiene la posibilidad) replegarse sobre sí mismo, ensimismarse, a fin de desarrollar justamente su proyecto técnico, que no es otro que su proyecto vital. Al respecto apunta García Madalena (2018): “En estos momentos de ensimismamiento a los que Ortega también denomina extra o sobrenaturales, ultrabiológicos, momentos de retracción en sí, es cuando el hombre realiza su segundo repertorio de actos, es decir, inventa y ejecuta” (190). Análogamente, la humanidad será para Sloterdijk una deriva de mejoramiento técnico en relación con las determinaciones del entorno, con la diferencia de que en el alemán se trata de una ontología de un espacio compartido entre lo humano y lo técnico: “Esta ontología postulará un territorio compartido, indiscernible, entre lo humano y lo técnico, que hace de esto aquello y viceversa. Las operaciones que hacen del hombre tal cosa son fundamentalmente técnicas, y la tecnicidad es lo humano por excelencia” (Ortiz Palacios y Ríos, 2018: 57). En tal sentido, y este podría ser un axioma de la teoría sloterdijkiana, el ser humano ha requerido y requiere (y, por lo mismo, ha sido capaz) de la creación de dispositivos inmunológicos que le permitan con cierto éxito hacer frente a las hostilidades de lo circundante. Escribe Alonso Fernández (2018): “hasta cierto punto podría decirse que Sloterdijk va más lejos que el propio Ortega en su caracterización de la relación entre organismo y circunstancia como antagonónica y hostil, entendiendo que los organismos vivos son principalmente y antes que nada sistemas inmunitarios que anticipan y se protegen continuamente de las agresiones provenientes del entorno” (87).

Esta especie de recubrimiento o coraza de la que habla Sloterdijk, tiene su correlato en la conocida idea de Ortega de sobrenaturaleza. En efecto, para el filósofo

sofo madrileño la sobrenaturaleza equivale justamente a lo creado por la técnica, al conjunto de productos que el ser humano ha definido como necesarios para su proyecto vital, con la salvedad de que lo que se modifica finalmente es la propia naturaleza respecto de las necesidades específicamente humanas. Como acota García Madalena (2018):

La sobrenaturaleza es, en primer lugar, consecuencia de la “reacción enérgica contra la naturaleza que nos hace menesterosos” [...], esto es, la transformación impuesta por el ser humano a la naturaleza y, en segundo lugar, es una nueva naturaleza creada por el ser humano, sobrepuesta, es el mundo que inventamos y creamos con la técnica, un mundo humanizado donde transcurre la vida humana. (200)

La sobrenaturaleza orteguiana es, pues, naturaleza trascendida. Paradójicamente, en Sloterdijk el ser humano extravía su trascendencia para llegar a verse como un producto mecánico, un segundo Dios ortopédico (Fuentes, 2020).

Crianza, artificialidad, astronáutica tripulada

Pues bien, si seguimos más de cerca el proyecto de las antropotécnicas, notamos la preponderancia que Sloterdijk (2012) da a la idea de optimización de nuestro equipamiento inmunológico:

Entiendo, con esta última expresión [antropotécnicas], los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte. Sólo cuando estos procedimientos sean captados dentro de un amplio cuadro de los “trabajos del hombre en sí mismo” se podrán evaluar los más recientes experimentos de las técnicas genéticas, a las cuales se quiere limitar, en el debate actual, el concepto de “antropotécnica” reacuñado en 1997. (24)

Este es el mismo sentido que el filósofo dará al *homo immunologicus*, el cual, dotado de una armadura simbólica en su vida, se impone como el ser humano que lucha consigo mismo, preocupado por su propia forma (Sloterdijk, 2012). Dicha estructura de crianza-inmunización, siguiendo a Castro-Gómez (2012), presenta una doble dimensión: por un lado, las que cabría llamar técnicas “hacia afuera” (*Fernsteuerung*), que virtualmente operan como un entrenamiento selectivo de las

mejores técnicas adaptativas que cada grupo humano selecciona en orden de su mayor efectividad. Serían, pues, técnicas preferentemente biopolíticas. Por otro lado, están las técnicas que se desarrollan más bien respecto de uno mismo (*Selbststeuerung*) bajo la idea de automejoramiento. Serían, en este caso, técnicas autoadaptativas o de autodomesticación.

Ahora, al insinuar que a la filosofía le cae sobre los hombros la responsabilidad de proponer algo parecido a un *logos* de la crianza, lo que hace Sloterdijk es reapropiarse de la moraleja filosófica del Estado platónico, que recomienda que “los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado” (Platón, 2000: 473d). Así, la antropotécnica real “requiere que el político sepa entretener del modo más efectivo las propiedades de los hombres voluntariamente gobernables que resulten más favorables a los intereses públicos, de manera que bajo su mando el parque humano alcance la homeostasis óptima” (Sloterdijk, 2006c: 81). Las antropotécnicas que Sloterdijk plantea incluir como técnicas del futuro, deben romper lo más eficientemente posible con aquellas técnicas contemplativas propias del humanismo medieval y moderno. Se trata de cultivar técnicas para una “crianza de la desinhibición”, o sea, técnicas que favorezcan una transformación del sujeto “para lanzarlo hacia los *experimentos consigo mismo*” (Castro-Gómez, 2012: 72). Evidentemente, advierte Fidalgo Benayas (2013), esta crianza preparatoria requerirá de una nueva ontología: “La respuesta de Sloterdijk a la *Carta sobre el humanismo* consiste en negar la negación de la animalidad del hombre y en negar la afirmación de su carácter cuasidivino. El resultado es la afirmación de la animalidad del hombre y la negación de su sacralidad” (Fidalgo Benayas, 2013: 123).

Por cierto, esta negación de la sacralidad no significa en modo alguno negar al mismo tiempo la vinculación de los sistemas inmunológicos con el mundo de la religión. Al revés, y como lo detalla Sloterdijk en *Has de cambiar tu vida*, las propias bases de la Edad Moderna se deben en gran medida a la recuperación de la práctica ascético-cristiana de “transformar toda su vida en un experimento, para asemejarse al Hombre-Dios” (Alonso Fernández, 2018: 89). De esta manera, la idea de técnica debe entenderse en Sloterdijk en un sentido bastante más sofisticado que el de un simple modo de transformación de las fuerzas de la naturaleza por medio de nuestro ingenio. Más bien está pensada en el sentido de mecanismos orgánicos y mentales de resolución de problemas (sociales, políticos, biomédicos, militares, económicos, etcétera) con fines inmunológicos. De ahí que Sloterdijk fustigue al proyecto humanista su incapacidad de sobreponerse a la hecatombe que supuso el fin de la metafísica en el proyecto filosófico de la modernidad, pero sobre todo su ceguera ontológica en no reconocer la importancia de la artificialidad:

Hace tiempo que existimos en mundos vitales tecnologizados, en los que máquinas clásicas y cibernéticas son decisivas para nuestra forma de existencia. En vista de estos fenómenos evidentes resulta fácil hacer valer una interpretación de la modernidad como artificialización. La ley de lo moderno es la intervención creciente de la artificialidad en todas las dimensiones estables de la existencia. (Citado en Goycolea, 2017: 7)

La crítica de Sloterdijk precisamente le echa en cara al humanismo sobreviviente su abandono de la posibilidad de una conciencia nómada y de un cierto imperativo de “ejercitación de la vida” (Maureira, 2016). Al contrario, Sloterdijk verá en este humanismo una suerte de incubadora milenaria que ya no produce humanos, porque el escenario actual en el que se despliega el ser es el provisto por los medios de comunicación de masas, los fármacos y la biotecnología (Maureira, 2016). Vale decir, se trataría de la recuperación de una actitud xenolátrica que implique desarrollar un pensamiento ecológico en sentido amplio, que involucre tanto a vectores naturales como tecnológicos, pero a la vez centrado nuevamente en el amor por la vida desconocida, lejana y venidera en cuanto proyecto de ética acrobática con foco en las antropotécnicas (Maureira, 2016).

Sinópticamente, para Ortega “la vida humana no tiene lugar en la naturaleza, sino en esta nueva naturaleza o sobrenaturaleza” (García Madalena, 2018: 201). Esta nueva naturaleza o artificialidad parece equivaler, en la tesis de Sloterdijk, a los domos o invernaderos que el ser humano se ha creado a lo largo de toda la historia, interpretación que sólo es posible a partir de una teoría esencialmente heterodoxa de la cultura y la civilización. Tal como postula el filósofo de Karlsruhe —y esta es una observación sobremanera relevante respecto de la intersección de los conceptos de técnica y esferas— la disciplina más cercana a esta teoría puede hallarse, de momento, en la astronáutica tripulada, pues en ninguna otra parte se pregunta tan radicalmente por las condiciones técnicas de la posibilidad de existencia humana en cápsulas que mantengan la vida (Sloterdijk, 2006d: 35).

Conclusión

Sloterdijk llega a desarrollar una ontología de las esferas como una virtual metafísica de la intersubjetividad espacial. Como apunta Rendón Ángel (2011), este espacio esferológico tiene una apertura inicial que siempre involucra a un segundo con el que no se presentan desniveles relacionales de ningún tipo. De este modo, siguiendo al filósofo colombiano, entre sujeto y objeto lo ontológico debe ser visto como

un desnivel paradigmáticamente filosófico. La esfera, pues, constituye en la teoría sloterdijkiana el principio ontológico fundamental, donde el espacio, gracias a una potencia de redondeamiento advertida por Sloterdijk, “fuerza” en cualquier sitio donde haya un ente algo así como conformaciones originarias de círculos y globos. Esta especie de *energeia* justificaría la idea de un ser humano en una continua deriva técnico/tecnológica, de donde las burbujas, los globos y las espumas serían las conformaciones ontológicas esenciales. Por lo mismo, la construcción de esferas (el ejercicio inmunológico por antonomasia) pareciera estar, además, vinculada a la idea de conectivismo afectivo entre los distintos individuos: relaciones madre/niño, hipnotizador/sujeto, terapeuta/paciente, feto/placenta, etcétera (Duclos, 2019). Este papel de la afectividad permitiría comprender la teoría de las esferas como fenomenología (de lo dúplex, si se quiere), en el sentido de una recuperación de la idea de lo inconsistente, de lo insustancial, de lo flotante como lo real. Sería, en todo caso, una fenomenología acrobática.

Los sistemas inmunológicos en Sloterdijk, que no son otra cosa que los espacios conformados como esferas, se definen antropotécnicamente como estructuras de crianza-inmunización. Tales domos o caparazones tienen un correlato casi perfecto con la concepción de Ortega de la técnica como sobrenaturaleza. En ambos casos, tanto en Sloterdijk como en Ortega, estas corazas creadas por la técnica, en cuanto productos antropotécnicos, modifican la propia naturaleza respecto de las necesidades específicamente humanas. Así, en la intersección de las nociones de técnica y esfera (y esta es una cuestión que escapa a la pura tecnología y se encumbra precisamente al proyecto posthumanista de Sloterdijk) la disciplina más cercana a la teoría esferológica pudiera hallarse, de momento, y tal como lo subraya nuestro autor, en la astronáutica tripulada, donde hay una pregunta radical por las condiciones técnicas de la posibilidad de existencia humana en cápsulas que mantengan la vida. Desde el útero materno hasta una caminata espacial, siempre habrá un otro que nos constituya, que nos defina, que nos “acorace” decisivamente.

¿No hará falta, entonces, llegar a una interpretación de las esferas de Sloterdijk, vale decir, de su ontología, lejos de las posibilidades de la eugenesia o de la nanotecnología, de la mano del diseño y la estética, o mejor aún, aferrados a la erótica?

Referencias bibliográficas

- ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos. (2018). “Convergencias entre la sobrenaturaleza de Ortega, la exteriorización de Stiegler y la inmunología de Sloterdijk”. *Argumentos de Razón Técnica*, (21), 77-91.

- ARANGO FLÓREZ, Jhon. (2007). "Para una arqueología de lo íntimo". *Co-herencia*, 4(7), 217-222. <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/3884>.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2012). "Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk". *Revista de Estudios Sociales*, (43), 63-73. <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.06>.
- DUCLOS, Vincent. (2019). "Falling into things: Peter Sloterdijk, ontological anthropology in the monstrous". *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics*, 95, 37-53. <https://www.muse.jhu.edu/article/715818>.
- ERNSTE, Huib. (2018). "The geography of spheres: an introduction and critical assessment of Peter Sloterdijk's concept of spheres". *Geographica Helvetica*, 73(4), 273-284. <https://doi.org/10.5194/gh-73-273-2018>.
- FIDALGO BENAYAS, Leónides. (2013). "Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre / Derrida, Sloterdijk". *Eikasia*, (51), 103-128.
- FUENTES, Rafael. (2020, 5 de marzo). "Sloterdijk explora el octavo día de la creación". *ABC* (en línea). *ABC Cultural*. Recuperado de https://www.abc.es/cultural/cultural/abci-sloterdijk-explora-octavo-creacion-202003050100_noticia.html.
- GARCÍA MADALENA, Alfonso. (2018). *El centauro ontológico. Idea y sentido de la técnica en Ortega y Gasset* (Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia). Recuperado de <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filosofia-Agarciam>.
- GIMENO MONFORT, Xavier; LÓPEZ FRÍAS, Francisco Javier. (2018). "Una crítica a la modernidad a partir de la 'inutilidad' del juego. El imperativo metanoético de Sloterdijk y la razón lúdica". *Recerca: Revista de Pensament i Anàlisi*, (23), 219-238. <https://doi.org/10.6035/Recerca.2018.23.10>.
- GÓMEZ VÁZQUEZ, José Luis. (2020). "El relato histórico-filosófico de la globalización como herramienta para la reflexión literaria. De un concepto operativo a un estudio de caso". *Literatura: teoría, historia, crítica*, 22(1), 111-136. <https://doi.org/10.15446/lthc.v22n1.82294>.
- GOYCOLEA, Mateo. (2017). "Sobre el concepto de humanismo: Heidegger y Sloterdijk". *Crítica. cl*. Fundación Reflexiva. Recuperado de <https://critica.cl/filosofia/sobre-el-concepto-de-humanismoheidegger-y-sloterdijk>.
- HUERTA RODRÍGUEZ, Raúl Adrián. (2016). *Esfereología, política y guerra en Peter Sloterdijk. Para una apherología de la guerra de cuarta generación* (Tesis de maestría, Universidad Iberoamericana). Recuperado de <http://ri.ibero.mx/handle/ibero/497>.

- MEANEY, Thomas. (2018, 26 de febrero). "A celebrity philosopher explains the populist insurgency". *The New Yorker* (en línea). Recuperado de <https://www.newyorker.com/magazine/2018/02/26/a-celebrity-philosopher-explains-the-populist-insurgency>.
- MEDINA MEJÍA, Ernesto. (2017). *Peter Sloterdijk: esferología y subjetividad* (Tesis de maestría, Universidad Autónoma del Estado de México). Recuperado de <http://hdl.handle.net/20.500.11799/98670>
- MAUREIRA, Marco. (2016). "Posthumanismo: más allá de antropotécnica y nomadismo". *Cinta de Moebio*, (55), 1-15. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2016000100001>.
- OOSTERLING, Henk. (2007). "Interest and excess of modern man's radical mediocrity: rescaling Sloterdijk's grandiose aesthetic strategy". *Cultural Politics*, 3(3), 357-380. <https://doi.org/10.2752/175174307X226898>.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1983). *Obras Completas*. Madrid: Alianza. 12 tomos.
- ORTIZ PALACIOS, Jimmy; RÍOS, Camilo. (2018). "Hacia una actualización ético-política a partir de la noción de antropotécnica en Peter Sloterdijk". *Cuadrante Phi*, (30), 42-61. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/42745>.
- PLATÓN. (2000). *Diálogos IV. República V*. Madrid: Gredos.
- RASCHKE, Carl. (2013). "Peter Sloterdijk as 'first philosopher' of globalization". *Journal for Cultural & Religious Theory*, 12(3). <https://jcrt.org/archives/12.3/raschke.pdf>.
- RENDÓN ÁNGEL, Juan Edilberto. (2011). "Los duetos microsferológicos. La noción de espacio en la trilogía *Esferas* de Peter Sloterdijk como alternativa al individualismo". *Katharsis: Revista de Ciencias Sociales*, (12), 129-161.
- SAFRANSKI, Rüdiger. (2009 [2003]). "Prólogo". En Peter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas: microsferología*. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, Peter. (2003). *Esferas I. Burbujas*. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, Peter. (2004). *Esferas II. Globos. Macrosferología*. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, Peter. (2006a). "El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica" [Conferencia]. Centro de Estudios Europeos (CES) de la Universidad de Harvard, Estados Unidos. Recuperado de <https://www.observacionesfilosoficas.net/elhombreoperable.html>.
- SLOTERDIJK, Peter. (2006b). *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, Peter. (2006c). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, Peter. (2006d). *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, Peter. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos.

- SORDO, Juan; GUZMÁN DÍAZ, Ricardo. (2013). “Cultura y política en el proyecto filosófico de Peter Sloterdijk. Limitaciones y potencialidades de su *esferología*”. *Desacatos*, (41), 139-154.
- SUTHERLAND, Thomas. (2017). “Ontological co-belonging in Peter Sloterdijk’s spherological philosophy of mediation”. *Paragraph*, 40(2), 133-152. <https://doi.org/10.3366/para.2017.0222>.
- TOMAZ, Tales. (2020). “Crítica da tecnologia como metafísica: reflexão sobre a narrativa pós-natureza do antropoceno”. *Veritas (Porto Alegre)*, 65(1), 1-11. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2020.1.36679>
- VAN TUINEN, Sjoerd. (2007). “Critique beyond resentment: an introduction to Peter Sloterdijk’s jovial modernity”. *Cultural Politics*, 3(3), 275-306. <https://doi.org/10.2752/175174307X226861>.

Zazen: *práctica desde la vacuidad*¹

Zazen: *A Practice from Emptiness*

Lina Marcela Cadavid Ramírez

UNIVERSIDAD CATÓLICA LUIS AMIGÓ | COLOMBIA

Contacto: lina.cadavidra@amigo.edu.co

Resumen

Este artículo desarrolla una reflexión sobre la ética como modo de vida a partir de la práctica del *zazen*, para ello se nutre de anécdotas y narraciones de los maestros de la tradición Zen cuyas palabras se hacen significativas en el horizonte de la vacuidad (*śūnyatā*), dimensión que posibilita hablar de una ética desde las singularidades de esta tradición. El texto se divide en tres partes, la primera, la introducción que presenta el marco de nuestro planteamiento; la segunda, la discusión, que dialoga con esta tradición a través de las palabras de los maestros; y por último la conclusión que reafirma la necesidad de comprender la relación entre *zazen* y *śūnyatā*.

Palabras clave: vacuidad, *zazen*, Zen, práctica, forma de vida, *ethos*

Abstract

This article develops a reflection on ethics as a way of life from the practice of *zazen*, drawing from anecdotes and stories from masters of the Zen tradition whose words become significant on the horizon of emptiness (*śūnyatā*). This dimension makes it possible to speak of an ethic from the singularities of this tradition. The text is divided into three parts, the first, the introduction that presents the framework of our approach; the second, the discussion, which dialogues with this tradition through the words of the teachers; and finally the conclusion that reaffirms the need to understand the relationship between *zazen* and *śūnyatā*.

Keywords: emptiness, *zazen*, Zen, practice, way of life, *ethos*

¹ Este texto es una versión ampliada de la ponencia que con el mismo nombre se presentó en el Seminario Internacional de Filosofía Japonesa: *hacia el sí mismo ecológico-comunitario*, organizado por el Colegio de Filosofía, UNAM, en el mes de noviembre de 2019 en Ciudad de México, cuya participación fue apoyada por la Institución en la que soy docente, la Universidad Católica Luis Amigó (Colombia), y la Fundación Japón (México).

Introducción

Las diversas crisis que enfrentan hoy a la cultura occidental consigo misma y que repercuten en el orden planetario, nos convocan a reflexionar desde una perspectiva intercultural, como lo han hecho figuras de la filosofía contemporánea continental como Raimon Panikkar (1996; 1997; 2002; 2005), Juan Arnau (2005; 2007), François Jullien (2007; 2008; 2009a), entre muchos otros. Menciono estos tres autores en particular por su interés en entablar un diálogo con las tradiciones índica, budista y taoísta en un movimiento de ida y vuelta para abrir el horizonte de conceptos, palabras y visiones de mundo que se han anquilosado, además en sus obras es claro un interés por leer los textos clásicos de dichas tradiciones y hacer resonar en Occidente la vitalidad que adquiere la *praxis*. Sus propuestas bien pueden enmarcarse en un proyecto más amplio, que en la actualidad apunta a un pensamiento sobre el sí mismo ecológico, expresión que ya alude a un cuestionamiento del paradigma moderno de la subjetividad, toda vez que se reconoce una dimensión humana más allá del *cogito* y su solipsismo —superable sólo desde la trascendencia (Descartes, 1997)—. En contraste, la palabra “ecológico” habla de un yo anclado al mundo natural, social, de la vida y consciente, arraigo que reclama una renovación en el *ethos* de los hombres y mujeres de este siglo.

Ya en el libro *La Trama de la vida*, Fritjof Capra cita a Arne Naes para explicar lo propio de la ética de un paradigma ecológico profundo,² según éste:

El cuidado (*care*) fluye naturalmente cuando el “sí mismo” se amplía y profundiza hasta el punto de sentir y concebir la protección de la Naturaleza libre como la de nosotros mismos [...] Al igual que no precisamos de la moral para respirar [...] [igualmente] si nuestro “sí mismo”, en el sentido más amplio, abarca a otro ser, no precisamos de ninguna exhortación moral para evidenciar cuidado [...] Cuidamos por nosotros mismos, sin precisar ninguna presión moral [...] Si la realidad es como la que experimenta nuestro ser ecológico, nuestro comportamiento sigue *natural* y perfectamente normas de estricta ética medioambiental. (Citado en Capra, 1998: 33)

Ahora bien, la cita anterior permite introducir la cuestión que me propongo trabajar en este artículo a partir de la formulación de dos cuestiones: una, cómo

² Capra distingue entre una antropología superficial, que continúa siendo antropocéntrica y en esta medida mantiene la idea de una superioridad de los valores humanos conservando para la naturaleza una perspectiva instrumental, y una antropología profunda, la cual reconoce el valor propio de todo ser humano y entiende el mundo como “una red de fenómenos interconectados e interdependientes” (1998: 29).

puede un individuo conquistar ese fluir natural, esa expansión del sí mismo que no encuentra ya al ego como barrera; otra, cómo es posible una moral sin exhortación o presión de normas o imperativos. Llevaré a cabo mi empresa intentando un atisbo de respuesta a estas preguntas desde el *zazen* entendido como una práctica desde la vacuidad (*śūnyatā*), recurriendo a algunas enseñanzas y anécdotas de maestros zen para clarificar mi punto de vista sobre cómo se puede, desde esta práctica, salir de ese solipsismo moderno que sigue vigente.

Discusión

Empezaré diciendo que esta dimensión ética del Zen es una cuestión que no es fácil nombrar y que soy consciente de que puede haber muchos malentendidos cuando se piensa el Zen desde una dimensión ética, teniendo en cuenta que la pregunta se hace desde Occidente y su sentido de este término. Por esta razón, me permito usar la palabra *ethos* en su sentido de “residencia, morada, lugar donde se habita” (Ramón, 2006: 109) para hablar más bien de un modo de vida que de una reflexión ética material o formal. Una anécdota sobre el maestro Hakuin bien puede clarificar lo que intento señalar:

The Zen master Hakuin was praised by his neighbors as one living a pure life. A beautiful Japanese girl whose parents owned a food store lived near him. Suddenly, without any warning, her parents discovered she was with child. This made her parents angry. She would not confess who the man was, but after much harassment at last she named Hakuin. In great anger the parents went to the master. “Is that so?” was all he would say. After the child was born it was brought to Hakuin. By this time he had lost his reputation, which did not trouble him, but he took very good care of the child. He obtained milk from his neighbors and everything else the little one needed. A year later the girl-mother could stand it longer. She told her parents the truth —that the real father of the child was a young man who worked in the fish market. The mother and the father of the girl at once went to Hakuin to ask his forgiveness, to apologize at length, and to get the child back again. Hakuin was willing. In yielding the child, all he said was: “Is that so?” (Citado en Naranjo y Ornstein 1971: 24)

Cuando se lee esta anécdota uno se pregunta: ¿es Hakuin nada más que un buen hombre del pueblo que acepta los vejámenes de sus vecinos? Si es de este modo, ¿a la espera de qué, o por qué no tiene nada que esperar? ¿Indica su respuesta, “¿es así?”,

su capacidad para controlar sus pasiones? ¿La espera paciente porque el bien surja para el que sufre injustamente? ¿La conquista de una libertad que es dueña furiosa de su futuro o dueña racional de su presente? ¿El desapego a toda ilusión de felicidad en orden al deber que ha de cumplirse? ¿Su buena voluntad como hecho irrefragable de la vida moral? ¿La constitución paulatina de una manera inédita de relación consigo mismo y los otros? ¿Su capacidad para escoger entre máximas tras un razonamiento práctico adecuado? O, ¿es sólo una simulación burguesa de la virtud?

Como la anécdota de Hakuin, hay muchas narraciones y sentencias zen que parecen advertirnos el mérito de la serenidad y la calma, su superioridad sobre la impermanencia de los fenómenos para lograr el ajuste intelectual, afectivo, psíquico, corporal y espiritual a la Naturaleza de las Cosas. Como afirma el maestro zen Daishi (2000), “si despiertas y comprendes ya no necesitas hacer esfuerzos vanos: nada pertenece al orden de *ui*” (84), es decir, nada atañe a la enseñanza limitada que nos dispone contra la vida cósmica, como interpreta el maestro zen japonés Deshimaru las palabras del maestro chino del siglo VIII. Daishi, además, parece describir a la perfección la vida que aspira el maestro, monje y practicante zen: “retirarse a las profundas montañas, vivir en una pequeña ermita, sentado bajo un gran pino, sereno y tranquilo [...] vida sencilla y serena, verdadera belleza” (Daishi, 2000: 84). ¿Qué podría suponer una lectura desde Occidente de estas palabras de los maestros zen? ¿Cómo describir a Hakuin? ¿Acaso como un hombre “pacífico, justo, moderado, respetuoso, considerado, valiente, casto, honrado, fiel, creyente, recto, confiado, abnegado, compasivo, altruista, escrupuloso, simple, benévolo, justo, generoso, indulgente, obediente, desinteresado, no envidioso, bondadoso, trabajador” (Nietzsche, 2006: 91)? Es decir, ¿apunta el *zazen* a la conquista de estos valores tras su práctica continúa? O de otra forma ¿cómo hace la práctica de *zazen* a un individuo recto?

Me parece necesario aclarar el carácter problemático del lenguaje en estas preguntas. Su formulación, de alguna manera, ya nos pierde en el camino de una posible comprensión, pues ¿hay algo que deba ser alcanzado o siquiera conquistado? En contraste con esta idea, es decir, la de empeñarnos en modelarnos moralmente, puede traerse a la memoria una de las enseñanzas del primer patriarca Zen, Bodhidharma, consignada en su *Tratado sobre el linaje de la fe*: “un buda no observa los preceptos. Un buda no hace ni bien ni mal. Un buda no es activo ni perezoso. Un buda es alguien que hace nada, alguien que ni siquiera puede enfocar su mente en un buda. Un buda no es un buda” (1994: 35). No obstante, ¿estas palabras dan una respuesta a nuestras preguntas? O, ¿acaso alivian nuestro anhelo por entender cómo se fluye naturalmente sin precisar apremio moral alguno, tal como lo señala Naes en su cita?

Ahora bien, tal vez sea imperioso no pasar por alto la alusión a la fe del título de la obra de Bodhidharma, pues tal como lo explican los maestros Yasutani-roshi y Kapleau-roshi —quienes remontan este componente de fe hasta Dōgen—: “la base del shikan-taza³ es la fe inamovible de que al sentarse como lo hizo buda, con la mente vacía de toda concepción, toda creencia o punto de vista, se actualiza o descubre la Mente-bodhi⁴ inherentemente iluminada con la cual todo ser está dotado” (2005: 7). Lo interesante es, tal como me lo explicó Gally-roshi en un *dokusan* —encuentro entre maestro y alumno—, que esta fe es en uno mismo, no en Buda como individuo diferente a mí o como iluminado superior a mí, pues como lo expresa el mismo Bodhidharma sólo *ve* a Buda quien ya es Buda, es decir, no quien ha llegado a ser Buda sino quien reconoce que siempre ha sido un Buda. Dice pues Bodhidharma (1994):

La única razón para la que vine a China fue para transmitir la enseñanza instantánea del Mahayana: *Esta mente es el buda*. No hablo de preceptos, devociones o prácticas ascéticas como sumergirse en agua y fuego, pisar cuchillos, comer una comida al día o no descansar nunca. Esas son enseñanzas fanáticas y provisionales. Una vez que reconoces tu asombrosa y milagrosa naturaleza consciente, tuya será la mente de todos los budas”. (59-61)

³ Será el patriarca japonés Dōgen quien introducirá una forma de *zazen* más ardua, el *shikan-taza* —que literalmente significa nada más que sentarse— y que exige de quien medita “que [su] mente esté inmersa con absoluta intensidad en solo sentarse” (Kapleau, 2005: 60) sin aferrarse siquiera a contar las respiraciones —permaneciendo sentado mirando la pared, en postura de loto, con la espalda recta (como es normal en *zazen*)— y esforzándose por evitar que la mente se disperse.

⁴ En el *Dhammapada*, texto de la escuela Theravāda que recoge, a manera de sentencias en 26 capítulos, las enseñanzas de Buda, originalmente en lengua pali, la noción de *mente* no se define como una categoría. En la traducción sánscrita del *Dhammapada* se usa la palabra *chitta* para mente, de la raíz *chit*, que se traduce como *pensar*. Es decir, la mente no se concibe en el budismo como una sustancia, digamos a la manera cartesiana, sino que es una palabra para referirse al flujo de los pensamientos. Para el budismo, la agitación que es común a este flujo es producto de las pasiones, especialmente el odio. En el budismo zen, además, por ejemplo en las enseñanzas de Bodhidharma, se habla de la mente para referirse a aquella experiencia que se alcanza con la práctica del *zazen*, gracias a la cual los pensamientos dejan de emerger de forma constante e inestable, esa mente podría ser calificada como *śūnya*: “Tú preguntas; esa es tu mente. Yo respondo: esta es mi mente. Si no tuviese mente, ¿cómo podría responder? Si no tuviese mente ¿cómo podrías preguntar?” (Bodhidharma, 1994: 27). En esta cita puede leerse cómo Bodhidharma usa la palabra mente en dos sentidos, fragmento que puede comprenderse a la luz de la caracterización que se da en el *Dhammapada*. Finalmente, en el budismo zen también se usa la palabra Mente (con mayúscula) para referirse a la conciencia total, es decir, a “sólo escuchar, sólo ver al mirar, etcétera” (Kapleau, 2005: 409).

Según lo anterior, parece imprescindible en la realización de ese acto desprovisto de esfuerzo (*anabhoga-carya*) el *zazen* y la fe —en el sentido ya aludido—. Ahora bien, esto quiere decir que una actitud ética como la descrita por Naes difícilmente podría alcanzarse solo por los medios del razonamiento discursivo, el cual es importante y necesario pues como racionalidad comunicativa, en el sentido habermasiano del término, pone en evidencia las diferentes formas de dominio que se ciernen sobre el mundo de la vida y abre lugar a una crítica fundamental que amplía la racionalidad occidental. Pero, al mismo tiempo, si algo debe aportar la reflexión sobre el *zazen* para Occidente es la dimensión constitutiva de su práctica, gracias a la cual se revelan los diversos automatismos de nuestro pensamiento y comportamiento. Al practicar *zazen* se muestra al individuo aquella condición que describe tanto al asceta como al monje, pero en últimas a todo aquel que se entrega a la postura sin motivación ni espera ajena a la misma postura, sin signos de teleología imperante, pues ese que practica con fe e intensidad tiene:

Al andar una perfecta comprensión del andar; al detenerse, una perfecta comprensión de la detención; y al sentarse, entiende perfectamente su acción de sentarse... y cualquier cosa que haga, él entiende perfectamente lo que hace... Al ir hacia delante o al volver, él tiene una exacta comprensión de lo que hace; mirando... él tiene una exacta comprensión de lo que hace; levantando el brazo o dejándolo caer, él tiene una exacta comprensión de lo que hace; llevando una ropa... tiene una exacta comprensión de lo que hace; comiendo, bebiendo, masticando y saboreando, tiene una exacta comprensión de lo que hace. (Eliade, 2005: 76)

Es inevitable: nuestros automatismos nos acompañan y configuran más allá de nuestra vigilia, de nuestra atención diaria o de la observación sobre nosotros mismos para hacer parte de la trama que nos sostiene como seres que decimos “yo”. Pero siendo así, ¿cómo, entonces, llegar a actuar como lo hace Hakuin? Recorro a Daishi (2000), de nuevo, para intentar una respuesta:

incluso durante *zazen*, nuestra mente siempre está llena de todo tipo de pensamientos, de fenómenos, de ilusiones que surgen del ego [...] Durante *zazen* estas burbujas se forman sin cesar en nuestro espíritu: cólera, deseo, ignorancia o ansiedad [...] Sobre todo ansiedad [pero] Durante *zazen* abandonamos el ego y también nuestras diferencias entre el bien y el mal. (18, 21-22)

Sin embargo, la pregunta parece persistir ¿cómo se logra esto? Daishi (2000) respondería (y posiblemente muchos otros maestros zen) de manera un tanto para-

dójica: a través de un esfuerzo que no es (sólo y tal vez no sea) esfuerzo de la voluntad, sino que ha de trasnombrarse como una “total apertura al devenir” (26), tras ese entrenamiento de estirar la columna vertebral, recoger la barbilla, inclinar apenas un poco la mirada, respirar abdominalmente, descansar sobre el abdomen, mantener las piernas cruzadas, la lengua en el paladar, aquietando el cuerpo para interrumpir el movimiento propio de la mente hasta *ver* el carácter vacuo de todo, tal y como se logra en la postura de *zazen* en medio de la cotidianidad sin revés ni trascendencia.

Otra anécdota zen, esta vez sobre el sexto patriarca Huineng, puede permitirme seguir esclareciendo la cuestión que intento presentar. El maestro de Huineng, Hongren, decidió

que había llegado el momento de elegir a su sucesor [...] Hongren pidió a todos sus discípulos que escribiesen un poema en el que expresaran su comprensión. El autor del mejor poema sería elegido como el sexto patriarca. Todos los monjes dieron por descontado que el discípulo principal de Hongren, un monje llamado Shenxiu, sucedería al maestro [...] El poema de Shenxiu fue: “El cuerpo es el árbol del Bodhi; la mente, el pedestal de un espejo brillante. Siempre debemos intentar pulirlo para que no se acumule el polvo”. Huineng escuchó a uno de los monjes recitar el poema y compuso el suyo [...] Su poema respondía al de Shenxiu y decía: “Originalmente el Bodhi no tiene ningún árbol. El espejo tampoco tiene ningún pedestal. La naturaleza búddhica desde siempre es clara y pura, luego, ¿dónde podría haber polvo?” (Citado en López, 2009: 359-360)

Ahora bien, el poema de Shenxiu apunta a una relación con nosotros como anhelo por perfeccionarnos moralmente a través de prácticas o del reconocimiento de un código interno o externo que actúa sobre el cuerpo, la mente o la conducta, para procurarnos un estado de excelencia, felicidad, pureza o deber cumplido: en todo caso se trata de mantener limpio aquello que se ve oscurecido por múltiples factores que evitan o impiden cierta relación moral con nosotros mismos. En contraste, el poema de Huineng parece cortar toda teleología en el ámbito ético, apuntando al reconocimiento de algo que siempre podemos llevar a cabo pero que olvidamos cómo, pues al sentarse en *zazen* no se perfecciona un yo, sea este esencial o no.

Así, frente a una moral que se afina en la exploración de la interioridad con el propósito de *pulirla para que no se acumule el polvo*, que supone la necesidad de un acontecimiento interior que pueda o no concretarse en una acción y que sitúa al sujeto como promotor de una autonomía de la conciencia (Jullien, 2009b), estaría la práctica desde la vacuidad que está lejos de referirse a una renuncia, apatía o

desapego. En el zen, *śūnyatā* (vacuidad) se refiere a que “la realidad no está formada por entidades separadas y fijas, toda forma de existencia es relativa, porque depende del resto para existir, todo está en todo en un proceso abierto de interrelaciones” (Bouso, 2012: 99). Así, la realidad se compone de lo relativo que cambia de múltiples formas y de existencias finitas que dependen entre sí, lo que orienta la mirada hacia aquello que revela la forma del ser: como todo es impermanente e insustancial, la realidad no necesita ser sustentada desde la trascendencia o la quiddidad, basta con *reconocer* que la realidad es vacuidad.

Incluso, mantener los ojos abiertos frente a la pared mientras se está en *zazen* es signo de que la práctica no tiene por principio alejarse del mundo fenoménico. Luego, practicar en la vacuidad se despliega en varias dimensiones: en el ámbito social se refiere a evitar un exorbitante compromiso con la sociedad organizada; en la dimensión de la *praxis*, alude a la meditación que permite orientarnos desde un antes de los valores; en el ámbito de la salud personal, adviene a la manera de prácticas que invierten las formas automatizadas de relación con nuestra propia fisiología; en el ámbito espiritual se propicia un ayuno de sacrificios y ritos. Así pues, en el ser despierto en *zazen* se invierte radicalmente las formas convencionales y automáticas que se adoptan al seguir la inercia que imprime la vida en sociedad sin tener por ello que alejarse del mundo de la vida; despertar, pues, no tiene que ver con un progreso que termina en una meta épica o última, pero sí con una *vuelta* sin movimiento hacia lo posible que nada fija y que no reduce la nada a esencia, totalidad o absoluto. De este modo, la práctica de *zazen* está lejos de devenir en prescripción directa sobre la conducta ética, pero sí llevar al límite al practicante para que se ejercite en las variadas formas de experiencia de la vacuidad: la vacuidad del Buda, la vacuidad de su doctrina, la vacuidad de la enseñanza, la vacuidad de los preceptos, la vacuidad del yo, así como la relativización de la importancia del pensamiento conceptual como una vía de comprensión.

Ahora bien, la práctica de *zazen* no es la única que nos hace hábiles para fluir naturalmente. En el ámbito de la filosofía, las tesis de Pierre Hadot (2006; 2009) y Michel Foucault (2000; 2001; 2008) lograron establecer consideraciones conceptuales inéditas al hacer de las escuelas filosóficas griegas el núcleo de sus análisis éticos, tradiciones ya lejanas en el tiempo, separadas de nuestra mentalidad por la religión cristiana, que podían, no obstante, leerse a la luz de las prácticas como ejercicios para disponerse al acceso a la verdad que en vez de guiarse por un código moral externo se concibieron como un “trabajo de constitución de sí mismo, esto es, de la formación de una relación consigo mismo que fuera plena, acabada, completa, autosuficiente y capaz de producir esta transfiguración del sujeto que es la dicha de estar consigo mismo” (Castro, 2004: 47), o como formas de entrenamien-

to continuo que permiten una conversión de la mirada, que abren la posibilidad al individuo de volver a “situarse en la perspectiva del todo” (Hadot, 2006: 24).

Ahora bien, esto para mí señala el aspecto, a todas luces relevante, de las prácticas en la renovación de un discurso filosófico sobre la ética y que permite introducir cuestiones como esa dimensión del goce de sí mismo que comporta el ser integrado en una perspectiva cósmica que no debería ser obviada, pues el “proceso de interiorización está inseparablemente unido a otro proceso gracias al cual uno se eleva a un nivel psíquico superior en el que encuentra otro tipo de exteriorización, otro tipo de relación con el exterior, una nueva manera de ser-en-el-mundo” (Hadot, 2006: 272). La introducción de las prácticas en la reflexión ética permite pensar sobre cómo el individuo constituye un modo de vida ético en vez de centrar la reflexión sobre el carácter obligatorio de la acción moral, que, en últimas, busca “procedimientos para establecer normas morales válidas para todos” (Ramón, 2006: 109). Pero la radicalidad del *zazen* nos deja estupefactos en cuanto a la naturaleza de su práctica, pues la manera en que [el *zazen*] disminuye esa importancia de las normas válidas para todos se trasluce al advertirnos de nuestro afán de conseguir algo, en ese sentido, el *zazen* no se deja manipular como medio para conseguir algo y corta constantemente nuestro anhelo por sumergir la práctica en la teleología, como Bodhidharma (1994) señala: “Un buda está libre de causa y efecto. Decir que alcanza algo es calumniarlo ¿Qué es lo que consigue? Concentrarse en una mente, un poder, una comprensión o una visión, resulta imposible para un buda [...] La naturaleza de su mente está prácticamente vacía. Está libre de práctica y realización” (35).

De esta forma, lo que acaece, pues, en el que practica, podría decirse que es el vacío o el *fluir* (Han, 2015), y en ese *fluir* las cosas brillan: no en su carácter substancial sino en su estar presentes, pues el vacío avivaría la llama de las cosas cuya presencia no es ya la mera apariencia de una ausencia. Así, gracias al *zazen* se abandona el ámbito de la sustancia que clausura la experiencia bajo el dominio de la discriminación y la oposición, para procurar dejarlas ser en el ejercitarse continuo de no imponerse sobre ellas. De este modo, al no discriminar ni oponer, las cosas fluyen, pasando las unas a las otras (Han, 2015), experiencia que resulta asombrosa desde el ámbito de la sustancia en el que una cosa no puede transformarse en otra, pero que desde la vacuidad bien podría describirse como “una visión cotidiana del vacío” (2015: 64), que remite a la experiencia de la disolución de la “rigidez substancial” (2015: 67) que se suele imponer a las cosas. De este modo para quien es *zazen*, su ejercitación “hace, por así decirlo, que el corazón ayune, hasta que se le haga accesible otro ser, un ser que ‘es’ sin apatencia” (2015: 85).

Quisiera terminar este apartado con una anécdota más, pero esta vez tomada de la sabiduría de los padres del desierto, y que es citada por Thomas Merton (2008) en su libro *El zen y los pájaros del deseo*:

Había una vez un gran eremita en las montañas, que fue atacado por unos salteadores. Sus gritos atrajeron a otros ermitaños de la vecindad, que se unieron para capturar a los criminales. Estos fueron trasladados, bajo custodia, a la gran ciudad, donde un juez los condenó a prisión. Pero entristeció y avergonzó a los hermanos, pues por su denuncia se había juzgado a los ladrones. Fueron al Abad y le narraron todo lo acontecido. Y el mayor escribió al eremita, diciendo: “Recuerda quien cometió la primera traición, y sabrás la razón de la segunda. A menos que te hubieran traicionado antes tus pensamientos, jamás hubieras enviado a estos hombres a que los juzgaran”. El ermitaño, conmovido por estas palabras, se puso de pie en el acto y fue a la ciudad y rompió los cerrojos de la celda liberando a los salteadores de la prisión y el tormento. (136)

La anécdota bien explica una afirmación que parece enunciar Merton en su obra y que resume lo que he tratado de presentar: para ser perfecto hay que dejar de ser moral. No obstante, podría agregarse, cuando olvidamos que somos perfectos, o mejor, no nos ejercitamos en la ejecución de nuestra perfección, se hace necesario tener en cuenta las máximas morales. El ermitaño, quien olvidó su voto fundamental de la pobreza, entendió las palabras del Abad como un llamado a violar las normas jurídicas guiado por una moral que tuvo como móvil la culpa de haberse olvidado a sí mismo, y allí se equivoca traicionado desde el principio por su olvido. De esta manera, puede concebirse que el *zazen* actualiza constantemente lo que somos y evita que incurramos en esa primera traición que desencadenará, inevitablemente, el accionar tanto de normas morales como jurídicas, de las cuales no será posible prescindir (y dudo que el Zen exhorte a ello) mientras sigamos llenos de nosotros mismos. En cuanto a ese esfuerzo que hacemos por fluir, y volviendo a la cita de Naes con la que iniciaba este artículo, lejos de distinguir entre la naturaleza y la técnica, como crecimiento natural por un lado y el hacer creador propio del hombre por otro, habría que considerar el origen único de todo en la transformación constante, pues todo en la naturaleza madura, sin intervención y fatiga. Por esta vía, el hombre profundiza su flujo y dinamismo interno, que tanto en el vasto espacio vacío del mundo como en sí mismo no deja de dar a la vida su esplendor.

Conclusión

Hablar de una ética desde el Zen y su práctica, *zazen*, teniendo como horizonte *śūnyatā* revela que la vacuidad ni reemplaza la sustancia ética, ni contribuye al proceso de constitución de subjetividad, tampoco es ocasión para su destitución, ni supone posibilidad de transformación hacia un nuevo tipo de sujeción o forma diferente de subjetividad, y aludo a estas cuestiones porque, como mencioné en la discusión, la postura foucaultiana logró poner las prácticas en el centro de una reflexión ética como formación de sí gracias a su examen de la ética griega de los periodos clásico y helenístico, como un ejemplo histórico de un tipo de ética que, basada en el ascetismo, permite la constitución de una relación moral consigo mismo y los otros. Ahora bien, este acercamiento filosófico se hizo desde una cultura que desconoció el problema del yo en la esfera moral, tal como lo trazara el cristianismo y extendiera posteriormente la modernidad: el yo como ámbito de interioridad no hace parte de la visión del mundo griego, pues, como indica Jean Pierre Vernant (1990), el yo “no está delimitado ni unificado: es un campo abierto de fuerzas múltiples [...] No hay introspección. El sujeto no constituye un mundo interior cerrado en el cual deba penetrar para reencontrarse o más bien descubrirse” (39-40). Entre tanto, las escuelas budistas sí desplegaron una reflexión en abierta oposición a las categorías fundamentales de la espiritualidad de los cuatro *Samithā*, especialmente las doctrinas del *ātman* y del fundamento absoluto de lo real, cuestiones que hicieron inocuas las ideas de la doctrina vedántica según la cual escapar a la rueda del *karma* requería la identificación *ātman-brahman* que preconizaban las *Upanisad*. En este contexto se erige la importancia de la práctica y la vacuidad en la conformación de un modo de vida. La leyenda china sobre el primer patriarca Zen, Bodhidharma, ejemplifica la anterior afirmación. Se cuenta que hallándose este sentado frente a la pared, el segundo patriarca “de pie junto a la nieve se cortó el brazo y se lo presentó, llorando: ‘¡Mi espíritu aún no ha encontrado la tranquilidad! Os lo ruego, tranquilizadme el espíritu’. ‘Tráeme tu espíritu y yo te lo apaciguaré’, respondió Bodhidharma. ‘Lo he buscado y no puedo encontrarlo’, dijo el segundo patriarca. ‘Ahora ya has encontrado la tranquilidad’, dijo Bodhidharma” (citado en Dunn Mascetti, 2007: 86). Este relato sobre Bodhidharma señala de manera explícita las particularidades que identifican al Zen desde sus comienzos: la práctica de la meditación frente a la pared sin un fundamento más allá o más acá, y el reconocimiento de que no hay nada que perseguir para alcanzar la liberación. Encuentro claro que las palabras de los patriarcas hacen más patente la descripción de *zazen* como práctica de la vacuidad toda vez que emerge desde su propia experiencia en la que *śūnyatā* evita su desactivación en ese fluir ecológico sin presión moral.

Referencias bibliográficas

- ARNAU, Juan. (2005). *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARNAU, Juan. (2007). “Lenguaje y silencio en las tradiciones budistas”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, (Anejo XIX), 85-105. <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0707330085A>
- BODHIDHARMA. (1994). *Enseñanzas zen*. Barcelona: Kairós.
- BOUSO, Raquel. (2012). *Zen*. Barcelona: Fragmenta.
- CAPRA, Fritjof. (1998). *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- CASTRO, Edgardo. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo.
- DAISHI, Yoka. (2000). *El canto del inmediato satori* (Taisen Deshimaru, Trad.). Barcelona: Kairós.
- DHAMMAPADA. (2004). (Claudio Dossetti, trad.). Buenos Aires: Hastinapura.
- DESCARTES, René. (1997). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Gredos.
- DUNN MASCETTI, Manuela. (2007). *Zen*. España: Evergreen.
- ELIADE, Mircea. (2005). *La isla de Eutanasius*. Madrid: Trotta.
- FOUCAULT, Michel. (2000). *Hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel. (2001). “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”. En Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Argentina: Nueva visión.
- FOUCAULT, Michel. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- HADOT, Pierre. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- HADOT, Pierre. (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- HAN, Byung-Chul. (2015). *Filosofía del budismo zen*. Madrid: Herder.
- JULLIEN, François. (2007). *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*. Buenos Aires: Katz.
- JULLIEN, François. (2008). *La urdimbre y la trama*. Buenos Aires: Katz.
- JULLIEN, François. (2009a). *Conferencia sobre la eficacia*. Buenos Aires: Katz.
- JULLIEN, François. (2009b). *La sombra en el cuadro. Del mal o de lo negativo*. Madrid: Arena.
- KAPLEAU, Philip. (2005). *Los tres pilares del zen. Enseñanza, práctica, iluminación*. Ciudad de México: Pax.
- MERTON, Thomas. (2008). *El zen y los pájaros del deseo*. Barcelona: Kairós.
- LÓPEZ, Donald S., Jr. (2009). *El budhismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas*. Barcelona: Kairós.

- NARANJO, Claudio; ORNSTEIN, Robert E. (1971). *On the psychology of meditation*. Nueva York: Viking Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2006). *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (Otoño 1887)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- PANIKKAR, Raimon. (1996). *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela.
- PANIKKAR, Raimon. (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.
- PANIKKAR, Raimon. (2002). “La interpelación intercultural”. En Graciano González Rodríguez Arnáiz (coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- PANIKKAR, Raimon. (2005). *Espiritualidad hindú. Sanātana dharma*. Barcelona: Kairós.
- RAMÓN, L. (2006). “Sabiduría y profecía: dos arquetipos místicos y éticos para nuestro tiempo”. En Francisco Javier Sánchez Rodríguez (ed.), *Mística y sociedad en diálogo*. Madrid: Trotta. 107-141.
- VERNANT, Jean Pierre. (1990). *Sobre el individuo*. Barcelona: Paidós.

*Zoonosis, epidemias y cambio climático*¹

Zoonosis, epidemic and climate change

Paulina Rivero Weber

Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | MÉXICO

Contacto: paulinarivero@filos.unam.mx

Resumen

Las epidemias han acompañado a la humanidad a lo largo de toda su historia y han recibido diversas explicaciones. En Grecia clásica se atribuían a los disgustos entre los dioses; el judeocristianismo las atribuyó a los pecados de la humanidad. Hoy la ciencia da explicaciones claras, pero la humanidad no actúa en consecuencia. El problema es que las pandemias son los únicos eventos que superan a las guerras en pérdidas y, de entre ellas, el 70 % se debe a zoonosis: eso indica que debemos relacionarnos de otra manera con los animales. Si a ello agregamos que nuestro trato hacia ellos ha tenido como consecuencia el aceleramiento del cambio climático, de todas nuestras obligaciones éticas, cambiar nuestra conducta para con los animales es la más urgente. Más allá de la compasión, urge un trato diferente para todos los seres sintientes.

Palabras clave: pandemias, pérdidas, zoonosis, ética, animales, compasión, seres sintientes

Abstract

Epidemics have accompanied humanity throughout its history and have received various explanations. In classical Greece they were attributed to the troubles between the gods; Judeo-Christianity attributed them to the sins of humanity. Today science gives clear explanations, but humanity does not act accordingly. The problem is that pandemics are the only events that surpass wars in losses, and among them, 70 % are due to zoonoses: this indicates that we must relate in another way with

¹ Artículo por invitación.

animals. If we add to this that our treatment of them has resulted in the acceleration of climate change, of all our ethical obligations, changing our behavior towards animals is the most urgent. Beyond compassion, there is an urgent need for different treatment for all sentient beings.

Keywords: pandemics, losses, zoonoses, ethics, animals, compassion, sentient beings

Cargado de maravillosos tesoros, el sacerdote Crises llegó hasta las naves de los griegos que tenían sitiada Troya, con la intención de recuperar a su hija, a quien el rey griego había secuestrado. Cuenta Homero que el viejo sacerdote portaba en las manos las ínfulas de Apolo y en su nombre exigió la liberación de la doncella. Pero Agamenón, el orgulloso rey de los griegos, se negó a devolverla. Derrotado, Crises suplicó a Apolo un castigo para los griegos y, en respuesta, el dios desató una terrible epidemia; fue la tremenda peste que colocó a los griegos a punto de perder la guerra. Todo esto se narra en la primera página de la primera obra escrita de la cultura occidental: *La Iliada*.²

Las epidemias han acompañado a la humanidad desde sus orígenes y en este trabajo reflexionaremos sobre las enseñanzas que la epidemia causada por el virus SARS-COV-2 puede y debe dejar a la humanidad. Sobre el origen de las epidemias y de todos los males humanos, ya Eric Robertson Dodds en su magna obra *Los griegos y lo irracional*,³ ha analizado la forma en que los antiguos griegos empleaban a sus dioses para explicar las enfermedades: todos sus bienes y sus males dependían de aquellos seres olímpicos (Dodds, 1996: 71). Ellos eran los responsables de cuanto sucedía en la Tierra y eran, decía Nietzsche (1985: 51-55), como un espejo que reflejaba al ser humano con todos sus defectos y virtudes. Esta forma de entender el mundo no era, por supuesto, exclusiva de los griegos: en muchas otras culturas sucedía lo mismo. Pero en los griegos encontramos la primera mención a una epidemia histórica y, por ello, nos parece ejemplar para comprender la evolución en el entendimiento de una epidemia.

² Para el significado de *loimós* como plaga y pestilencia a la vez, al igual que sucede con el vocable “peste” en castellano, véase Liddell y Scott (1843: 1060). Para la versión bilingüe, véase Homero (1991: 2).

³ La idea se encuentra a lo largo de todo el texto como pilar y sostén fundamental de este clásico estudio de Dodds (1996): la aparente racionalidad del arte griego, de su pensamiento o de cualquier otro aspecto, esconde una serie de factores irracionales, diferentes uno del otro, que Dodds (1996: 71-90) analiza en dicha obra.

Se trata de un dato histórico: no olvidemos que *La Iliada* narra hechos que ocurrieron hacia el segundo milenio antes de nuestra era, mismos que se transmitieron por siglos de manera oral, hasta que comenzaron a escribirse en el siglo VIII. Hoy en día, después de las excavaciones de Frank Calvert en 1865 y, a partir de él, las de Heinrich Schliemann en 1871, ya nadie puede dudar de la realidad histórica de aquella epidemia a la que se refiere *La Iliada* ni del sitio que hoy es, por cierto, Patrimonio de la Humanidad por la excepcional importancia cultural y por la “influencia de *La Iliada* de Homero en las artes creativas durante más de dos milenios” (UNESCO, s. f.).

Para explicar aquella epidemia de la historia occidental, los dioses fungieron como el asilo de la ignorancia humana, como diría Spinoza (2020: 72) en su *Ética*. Y por muchos, muchos siglos más, los dioses continuaron teniendo un fuerte protagonismo en el origen de las epidemias y las pandemias. Tiempo después, lo que para los griegos era responsabilidad de dioses parciales, envidiosos y egoístas, para el judeocristianismo se transformó en el castigo divino de un dios perfecto para los pecados de una humanidad imperfecta y siempre culpable.

Por siglos, a nadie se le hubiera ocurrido que el origen de una epidemia se encontrara en un pequeñísimo bicho de apenas unos 10 nanómetros que, a pesar de su tamaño, arrase con poblaciones enteras. Mucho menos se hubiera pensado entonces que ese pequeñísimo bicho ni siquiera estuviera propiamente vivo, sino que permaneciera, como lo ha explicado Antonio Lazcano (2010: 73-84), formando la borrosa línea entre lo vivo y los entes sin vida. Del griego *iós*, que significa toxina o veneno, la palabra “virus” designa a los agentes acelulares que solamente pueden reproducirse en las células de un organismo vivo. En realidad, los virus son moléculas, ya sea de ADN o de ARN y proteínas, que logran que la célula infectada reproduzca nuevos virus. El primer virus descubierto fue el del mosaico del tabaco, en 1930, pero hoy sabemos que existen miles de ellos y hay quienes consideran que son millones.

Lo que hizo diferente a la pandemia de la COVID-19, causada por el coronavirus SARS-COV-2, fueron básicamente dos cuestiones: en primer lugar, esta pandemia arribó a un mundo globalizado en donde las conexiones entre todos los países no sólo son rápidas, sino continuas, y lo son en todos los rincones del mundo. Lo anterior, como es natural, contribuye a una diseminación intensiva del virus. Pero, por otro lado, es la primera gran pandemia por la que atraviesa la humanidad en su conjunto, bajo la luz de la ciencia. Nunca se había globalizado una epidemia en esta era científica, en la que podemos dejar de buscar las oscuras causas de las enfermedades en dioses caprichosos, vengativos o justicieros. Hoy, hasta el más ignorante individuo, ajeno por completo a la ciencia, puede observar el virus a través

de fotografías en periódicos o en redes sociales: se acabó el misterio. Los científicos investigan activamente tanto su forma de proceder como la posibilidad de curarlo y prevenirlo por medio de una vacuna.

Pero existe un cierto saber que investigan tanto las ciencias como las humanidades y que debemos reflexionar: su origen. Al respecto, la ciencia ilumina el presente, pero también el pasado; si bien no podemos saber exactamente qué tipo de epidemia arrasó con las huestes griegas frente a Troya, sí sabemos mucho acerca de las pandemias a lo largo de la historia de la humanidad, lo que permite comprender mejor el origen de las pandemias y cómo evitarlas o prevenirlas: ciencia, historia y filosofía han arrojado una nueva luz en torno a este tema.

Hoy sabemos que las pandemias han sido los únicos eventos que superan en pérdidas a cualquier guerra, pues los virus son depredadores sumamente efectivos de la humanidad. Pero sabemos algo de suma importancia: la influenza aviar, la influenza porcina, la encefalitis espongiforme bovina, el VIH, la peste negra y el actual coronavirus, entre muchas otras epidemias, se consideran, por su origen, “zoonóticas”, enfermedades que son definidas por la OMS como “un grupo de enfermedades infecciosas que se transmiten de forma natural de los animales a los seres humanos. El mayor riesgo de transmisión de enfermedades zoonóticas se produce en la interfaz entre el ser humano y los animales a través de la exposición directa o indirecta a los animales, los productos derivados de estos (por ejemplo, carne, leche, huevos) o su entorno” (OMS, s. f.).

Hoy los estudiosos de las pandemias y epidemias consideran que alrededor del 70 % de ellas ha tenido su origen en los animales. Las zoonosis aparecen y reaparecen en la historia de las epidemias: hemos conocido ya varias epidemias de origen aviar, porcino o bovino. Aves, cerdos, ratas, primates, murciélagos o pangolines parecen indicarnos que el ser humano no posee la constitución biológica adecuada para convivir de manera cercana con otros animales sin correr cierto peligro. Y parecen indicarnos también que comer animales es una costumbre peligrosa. Si nos detenemos a pensar, veremos que incluso los animales que más han convivido con el ser humano a lo largo de su historia y desde su prehistoria, como el perro y más recientemente el gato, requieren ser vacunados para vivir de manera sana cerca del ser humano, en la misma medida en que requieren de cierta higiene para proteger tanto a quienes habitan con ellos como a ellos mismos.

En este punto quisiera formular una pregunta: ¿para qué sirve el increíble avance científico en la investigación sobre el origen de las epidemias o las pandemias? ¿De qué sirve saber que no es Apolo ni Zeus, como creían los griegos, o que no es un castigo al pecador, como lo llegaron a creer los cristianos? ¿De qué sirve si no hacemos caso, si no atendemos lo que ese conocimiento está indicando? Sólo sa-

biendo de dónde proviene una enfermedad es posible prevenirla. En ese sentido, deberíamos de tomar conciencia de lo que implica que tantas epidemias tengan como origen el contacto con animales, en particular con una finalidad alimenticia, que hoy resulta completamente innecesaria e incluso perjudicial para el individuo y para el planeta en su conjunto. Pero expliquemos paso a paso lo recientemente dicho. El ser humano ya no requiere alimentarse de animales pues puede sustituir la proteína animal con otro tipo de dieta; de hecho, la ingesta de carne, en la medida en la que actualmente suele hacerse en gran parte del mundo, es más que dañina, mortal, como lo mostraremos. Hacia 1970 esta idea comenzó a ser respaldada por científicos que insistían en que la proteína animal, al igual que la grasa, puede ser nociva para la salud, mientras que no existe aún una enfermedad asociada a la ingesta de frutas, verduras, granos, leguminosas y demás alimentos de un origen ajeno al animal (Trapp y Barnard, 2010).

Los dos tipos de animales con los que podemos mantener relaciones peligrosas son los de granja y los silvestres. En cuanto a los primeros, los animales de granja no sólo han sido origen de gripes como la aviar o la porcina, también son transmisores de muchas enfermedades parasitarias comunes como la *Taenia saginata* o gusano plano de carne de res, la *Taenia solium* o gusano plano de carne de cerdo, la giardiasis, toxoplasmosis, triquinosis, cisticercosis, entre muchas otras (Departamento de Agricultura de Estados Unidos, 2011). Y por supuesto, cuando el ganado o las aves que se ingieren son sanas, bastaría pensar en la cantidad de antibióticos que el animal ha recibido en cautiverio para al menos disminuir su consumo. Porque podemos estar seguros de que los animales en cautiverio o bien se enferman, o bien han ingerido una cantidad de antibióticos que no es sana ni para ellos, ni para quien los ingiere. En cuanto a los animales silvestres, la pandemia causada por el coronavirus SARS-COV-2 debería ser un foco rojo en la historia de la humanidad: muchos animales silvestres pueden ser portadores de virus que a ellos no les resultan dañinos, pero que, en caso de llegar al ser humano de manera directa o por medio de otro vector, pueden ser tremendamente peligrosos.

La epidemiología actual ofrece suficiente información como para cuestionar nuestras relaciones con los animales y nuestra conducta alimenticia, al menos en dos aspectos fundamentales: por un lado, en cuanto al hecho de ser carnívoros, por el otro, en cuanto al trato que les hemos dado y nuestra cercanía con ellos. Pero de nada sirve el conocimiento científico si no actuamos a partir de él, esto es, si no somos capaces de transformar nuestras acciones éticamente para el bien común, para el bien del planeta en su conjunto. Pues nuestra forma de relacionarnos con los animales, aparte de generar enfermedades de muy diversa índole al ser humano, ha dañado también al planeta. Sucede que para que un porcentaje mínimo de la

población consume carne, el ser humano arrasa con selvas, bosques y todos los animales silvestres que los habitan. Día a día la vida silvestre se apaga y, como señala el macro-historiador Yuval Noah Harari, “la humanidad se ha apoderado del mundo” (2014: 385). Somos los responsables del desastre ambiental; al no valorar la vida de los animales silvestres, hemos invadido y destruido sus hábitats con sembradíos de monocultivos para la alimentación del ganado de la industria cárnica. Esa ha sido la receta del desastre, con la cual hemos acabado con enormes territorios de selva y bosques que albergaban una biodiversidad inimaginable. Todo lo que ahora es monocultivo para alimentar ganado, no sólo desplazó o extinguió grandes especies; también ha afectado la vida de millones de insectos de los que dependía la polinización. Por si eso fuera poco, esos mismos monocultivos que se siembran para alimentar ganado, requieren una inmensa cantidad de agua, que es el líquido del cual depende toda la vida. A lo anterior, como parte de la desastrosa receta, hemos de agregar los fertilizantes y los fumigantes que se emplean en dichos cultivos, así como las heces y los orines de millones de animales de ganado, que no desaparecen por arte de magia: se van a los ríos y de ahí, al mar. Y por supuesto: los gases del complejo aparato digestivo del ganado bovino, hoy lo sabemos, son un peligro para el medio ambiente. Los datos duros de la ciencia nos hacen ver que la cría de ganado vacuno genera alrededor de entre el 40 % y el 50 % del dióxido de carbono. Del total de los gases con efecto invernadero, si bien existen diferentes cálculos, lo que produce la industria ganadera oscila entre el 30 % y el 18 %, contra el 13 % generado por todos los transportes terrestres, marítimos y aéreos inventados por el hombre (LEAD y FAO, 2006). Lo anterior se debe a que los bovinos destacan entre el resto de los animales de ganado por su proceso digestivo, en el cual producen una gran cantidad de metano, que es sumamente destructivo, e incluso hay quienes lo consideran más dañino que el dióxido de carbono que emiten los vehículos, pues tiene un potencial de calentamiento global mayor que el dióxido de carbono.

Lo curioso es que este fenómeno, al igual que el origen de las enfermedades zoonóticas, ha sido estudiado, explicado y comprobado en muchas universidades, entre ellas la UNAM, pero no tiene mayor resonancia en la sociedad: ¿no son claras las implicaciones éticas de este fenómeno? ¿Por qué insistir en alimentarnos de algo capaz de causar enfermedades, crear epidemias y, por si fuera poco, destruir al planeta? Los monocultivos para alimentar a estos animales son tratados como si fueran lo más importante del planeta, cuando en realidad lo están destruyendo: hemos acabado con todos los recursos naturales con la única finalidad de que unos pocos consuman carne de ganado. Y con los pocos animales silvestres que quedan después de la destrucción de sus hábitats, lo único que se nos ocurre hacer es ca-

zarlos, comerlos o apresarlos para un zoológico. Y aún así, nos consideramos animales inteligentes y “moralmente superiores”.

¿No debe ser ya el momento de detenernos a examinar la relación que debemos tener con el resto de los habitantes del planeta? Es evidente que apelar al derecho que cada uno de los animales tiene para vivir su vida no es un argumento que la gente esté dispuesta a escuchar. Y en ese sentido, de nada sirve apelar a las obligaciones directas que debemos tener para con ellos. En lo personal, me queda claro que tenemos obligaciones directas para con todos los animales; me queda claro que, como lo dice el doctor José Sarukhán,⁴ hemos coevolucionado con ellos y tenemos por lo mismo una corresponsabilidad: el mundo no nos pertenece; le pertenece a la biodiversidad que ha coevolucionado por milenios.

Pero ya que esas obligaciones directas no encuentran aceptación en la población, quizá debamos entonces proceder de otra manera, y comenzar a hablar también de lo que Kant consideró las obligaciones que tenemos para con los animales no por ellos mismos, sino por nosotros, los seres humanos, pues para él, “respecto a la parte viviente, aunque no racional de la creación, el trato violento y cruel hacia los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo” (Kant, 1999: 309-310). Esto es: debemos tratar bien a los animales por un deber para con nosotros mismos. Todo parece indicar que el ser humano es ciego o insensible en lo que respecta a nuestras obligaciones para con los seres no humanos; incluyamos, pues, nuestras obligaciones indirectas, a saber, aquellas que debemos llevar a cabo hacia los animales por nosotros mismos y por nuestro propio bien. Esta no es, desde mi perspectiva, la mejor postura ética. De hecho, es una postura antropocéntrica, esto es, continúa poniendo al centro de todo al ser humano, como si solamente él fuera digno de ser respetado. En ese sentido, tener que esgrimir las obligaciones que tenemos para con los animales de manera indirecta, me parece lamentable. Pero si es la única que la humanidad está dispuesta a escuchar, no queda más remedio que emplearla como un arma en la lucha por el respeto a la biodiversidad y al planeta en su conjunto.

Con base en lo recién explicado, digamos, pues: “no debemos comer animales porque estamos acabando con el planeta, y si continuamos haciéndolo, no tendremos planeta en dónde vivir”, o bien, “no debemos incluir animales en nuestra dieta porque no es bueno para nuestra salud”, o “no debemos mantener en cautiverio a los animales porque éstos se enferman y nos vemos obligados a proporcionarles enormes cantidades de antibióticos que luego ingerimos”, o “no debemos convivir en la misma casa o en el mismo lugar con animales exóticos porque existe la posi-

⁴ Véase Programa Universitario de Bioética UNAM (2020).

bilidad de que nos contagiemos enfermedades”. Todas estas prohibiciones expresan obligaciones indirectas, pues no buscan cumplir éticamente con la vida de los animales, sino con la del ser humano. La doctora Julia Carabias⁵ coincide con estas ideas y considera que la pandemia actual debe transformarse en un acicate para reflexionar sobre nuestra relación con los animales. Esta pandemia, como muchas otras, tuvo su origen en una relación inadecuada del ser humano con los animales. No debemos comer ni debemos cohabitar con ciertos animales. ¿Cuáles? En realidad, la mayoría; de hecho, todos, menos aquellos que por siglos hemos domesticado, el perro y el gato. Y aun así, ya lo decía al inicio de este escrito, quien quiera convivir con un perro o un gato debe atenderlos: proporcionarles un lugar adecuado a sus necesidades, vacunarlos y mantenerlos limpios si no queremos que sean fuente de enfermedades.

Un dato más respecto a las zoonosis: la pandemia del coronavirus SARS-COV-2 puso en el centro de la discusión la existencia de los mercados húmedos. Pero éstos existen no sólo en China; lamentablemente en casi todas partes del mundo hay mercados húmedos en mayor o menor medida. ¿Qué es un mercado húmedo? La humedad a la que se refiere esta designación se origina en un dato grotesco: son mercados de animales vivos, destinados al consumo humano, donde los orines de éstos se mezclan con la sangre de los recientemente asesinados. Si lo pensamos, tener animales vivos que se matan frente a otros animales con absoluta insensibilidad, es un acto de increíble crueldad. En esos mercados se actúa como si el resto de los animales no se dieran cuenta de que se encuentran entre sangre y orines y que pronto morirán igual que el resto. ¿Cómo podemos llegar a tal crueldad? ¿Cómo pueden algunas personas superar el asco y la repulsión a un estado de insalubridad grotesco, entre excrementos, orines y sangre, con tal de comer carne?

Pero la realidad es que esto no sucede únicamente en los mercados húmedos. Cualquiera que se acerque a un rastro o a una fábrica de carne de aves, podrá constatar exactamente lo mismo. El terror de los animales que serán sacrificados hace que excreten heces y orines que se mezclarán con su sangre al morir. ¿Cómo hemos podido llegar a este grado de insensibilidad? En muchos casos, hemos llegado a esto porque logramos ocultar el dolor. La carne que la gente come, viene empacutada de manera limpia, y ese paquete ha borrado las huellas del miedo; ha borrado las heces, los orines y la sangre. Ocultamos el dolor en supermercados limpios que en nada se asemejan al rastro de donde proviene esa carne de animal. El documental *Cristal Walls (Paredes de cristal)* se fundamenta en esa idea: si los rastros tuvieran paredes de cristal, nadie comería carne. Sin embargo, en otros

⁵ Véase Radio UNAM (s. f.).

casos, como sucede en los mercados húmedos en China, el dolor y sus huellas están ahí, frente al consumidor. En ese sentido tenemos que aceptar que la desensibilización se aprende, es un proceso educativo: al individuo se le puede educar en la crueldad y en la falta de sensibilidad. Ya lo decía Aristóteles (1983): el camino para adquirir una virtud es el mismo que se debe atravesar para adquirir un vicio (28-33). A través de las costumbres podemos sensibilizar o desensibilizar a un individuo o a una sociedad. Nos acostumbramos a la crueldad de la misma manera en que nos acostumbramos a cualquier costumbre impuesta: a través de la cotidianidad. Nosotros y nuestros contemporáneos, ¿qué les enseñamos a los niños en nuestras escuelas? Que las vacas “nos dan” su leche y su carne para alimentarnos, así como su piel para vestirnos. No queremos enfrentar que los seres humanos hemos hecho del mundo animal, como bien lo dijo Bashevis Singer, un eterno Treblinka.⁶ Y en nuestra cómoda zona de confort nos aterra que en China se coman a los perros, pero comemos cerdos que son tan inteligentes y sensibles como cualquier perro o más.

Ahora bien, todo tiene un límite. Incluso las huestes de Hitler no fueron funcionales a la hora del máximo terror, cuando debían funcionar como una máquina de muerte. En parte por eso se crearon lugares de exterminio masivos; porque ni siquiera una vida dedicada a desensibilizar a sus soldados logró erradicar al 100 % la sensibilidad en ellos. En ese sentido, quienes comen carne deberían tener el valor de visitar un rastro y enfrentar lo que están haciendo. Es muy probable que, después de una visita a estos lugares, dejaran de comer carne. Y si no hay quien lo haga, se deberá a que la elección de la mayoría no es ser éticos ni enfrentar la realidad sino lo contrario: hacer a un lado la ética y no ver la realidad. Insisto: la mayoría de la humanidad no quiere ver ni saber de los deberes directos para con los animales, pero quizá podamos actuar al menos por los deberes que de manera indirecta tenemos para con ellos. La obligación de no ser crueles con un animal, decía Kant (1999: 309-310) en *La metafísica de las costumbres*, debe seguirse como un deber “del hombre hacia sí mismo”, y podríamos agregar: lo es por conservar buena salud y por conservar un planeta para poder vivir. Lo digo nuevamente: me parece lamentable tener que argumentar de esa manera, pero creo que la situación del planeta no está como para discusiones en torno a cómo argumentar y por qué hacerlo. Debemos actuar ya y convencer al mundo de la necesidad de respetar la vida de los

⁶ Isaac Bashevis Singer (1991-1904, יצחק באשעווייס זינגער) fue un escritor nacido en Polonia. Siendo judío, escribió casi toda su obra en idish. En ella deja ver la violencia antisemita y abunda en la comparación entre el trato que los nazis dieron a los judíos, por un lado, y el trato que los seres humanos hemos dado al resto de los animales, por otro. Bashevis Singer recibió el Nobel de Literatura en 1978. La cita mencionada aparece en Patterson (2002: 181-185).

animales y la salud del planeta; no tenemos tiempo para darnos lujo alguno. Quienes no puedan ver, sentir o comprender las obligaciones que de manera directa tenemos para con los animales, que cambien su relación con ellos al menos por las obligaciones indirectas, aquellas que por beneficio propio debemos tener. Optar por esta forma de argumentar puede ser al menos un paso hacia una futura comprensión de nuestra verdadera obligación con los animales, a saber, el respeto que deberíamos tener para con todo ser sintiente; la vida debería ser reverenciada, amada o al menos, respetada: nada sensible nos debe resultar ajeno.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. (1983). *Ética nicomaquea*. México: UNAM.
- DEPARTAMENTO DE AGRICULTURA DE ESTADOS UNIDOS (USDA). (2011). *Servicio de Inocuidad e Inspección de los Alimentos*. Recuperado de https://www.fsis.usda.gov/wps/wcm/connect/aa9f4a55-2e6f-45a3-8953-d9e986bde1b9/Parasites_Food_Safety_SP.pdf?MOD=AJPERES.
- DODDS, Eric. Robertson. (1996). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- HARARI, Yuval Noah. (2014). *De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*, (Joandomènec Ros., Trad.). Barcelona: Debate.
- HOMERO. (1991). *La Ilíada*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- KANT, Immanuel. (1999). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- LAZCANO, Antonio. (2010). “Origen y evolución de los virus: ¿Genes errantes o parásitos primitivos?”. *Mensaje Bioquímico*, 34, 73-84.
- LIVESTOCK, ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT, THE (LEAD); FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS (FAO). *Livestock's long shadow: environmental issues and options*. (2006). Italia: Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación. Recuperado el 25 de septiembre de 2020 de <http://www.fao.org/3/a0701e/a0701e.pdf>.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1985). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (UNESCO). (1999). *Convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage*. Recuperado de <http://whc.unesco.org/archive/repcom98.htm#849>.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS). (s. f.). *Inocuidad de los alimentos*. Recuperado de https://www.who.int/foodsafety/areas_work/zoonose/es/.
- PATTERSON, Charles. (2002). *Eternal treblinka: our treatment of animals and the Holocaust*. Nueva York: Lantern Books.

- PROGRAMA UNIVERSITARIO DE BIOÉTICA UNAM. (2020, 17 de septiembre). *El árbol de las ideas T3-C1 "Educación y medio ambiente"* [Archivo de video]. Recuperado de <https://youtu.be/FdxHKZgPQOU>.
- RADIO UNAM (productora). (s. f.). *103 Arbol Ideas Sustentabilidad Ambiental M020920* (Serie "El árbol de las ideas") (podcast). Recuperado de <https://www.radiopodcast.unam.mx/podcast/audio/24014>.
- SPINOZA, Baruch. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- TRAPP Caroline B.; BARNARD Neal D. (2010). "Usefulness of vegetarian and vegan diets for treating type 2 diabetes". *Current Diabet Reports*, 10(2), 152-158. <http://doi.org/10.1007/s11892-010-0093-7>.

Dossier:
Filosofía de la naturaleza
y cambio climático

Editora invitada:
Lizbeth Sagols

Dossier

“Filosofía de la naturaleza y cambio climático”

Presentación

El cambio climático está quemando la Tierra y efectuando la Sexta Extinción de Especies a gran velocidad. Sin embargo, la gravedad de este hecho se nos esconde; no queremos hablar de él, es una “verdad incómoda”, como dice Al Gore. Enfrentarlo implica un cambio radical en la economía, la política nacional e internacional, en la organización social, en el crecimiento poblacional, en nuestra concepción ética y estilo confortable de vida, en la educación, en la concepción estética de la naturaleza y de las ciudades, así como en nuestra expectativa de salud. La realidad es que muchos aspectos de la vida ya no son iguales para muchas poblaciones después de los múltiples desastres que han enfrentado, tales como fuertes tormentas, severas sequías, inundaciones, incremento del nivel del mar, incendios devastadores, muerte de especies marinas por la acidificación de los océanos, destrucción de grandes zonas urbanas y silvestres causada por huracanes y tornados. Estas poblaciones han sido disminuidas, han perdido sus bienes y han tenido que enfrentar la migración masiva. Pero la generalidad prefiere refugiarse en un optimismo ingenuo respaldado en un “pensamiento mágico”: no va a pasar nada grave, todo es transitorio; es imposible que ocurra una catástrofe simplemente porque sería demasiado espantoso.¹ Según esta perspectiva, hablar de crisis del clima nos convierte en catastrofistas, pesimistas e incluso agentes de atracción de lo que puede llamarse la “gran hecatombe”.

El Comité Editorial de *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, con conciencia clara de las dimensiones del problema, convocó a la comunidad filosófica a escribir sobre el cambio climático, a fin de dejar testimonio del ejercicio de la conciencia crítico-filosófica y de la responsabilidad que tenemos todos con los grupos más vulnerables, con los otros seres vivos, con las nuevas generaciones y el planeta en su conjunto. Por su capacidad de ver a la distancia y desde lo “alto”, de ejercer la objetividad y la crítica, la filosofía tiene algo que decir ante el panorama actual. La filosofía no apoya el optimismo ingenuo. Frente al cambio climático, ella toma

¹ Conferencia de Jorge Riechmann “¿Transición o colapso?”. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=DwtVdPPnfrQ&t=6442s>

en serio los desarrollos sistemáticos de la ciencia del clima que indican que, en rigor, no estamos ante un mero aumento de la temperatura. La filosofía, en efecto, puede propiciar la toma de consciencia, puede ayudarnos a sopesar la importancia de tomar decisiones de acuerdo con una representación consciente del mundo actual, ayudarnos a cuestionar conceptos fijos y las falsas soluciones que ofrecen las sofisticadas novedades tecnológicas que violentan más a la Tierra; a ver la necesidad de considerar la situación de los vulnerables, entre ellos las mujeres, a entender cómo contribuye la crisis climática a cambiar nuestras representaciones artísticas y percepción cotidiana del medio ambiente, y, en especial, a confrontar nuestra posición ética del “mundo de la vida” y el sentido que podemos construir para nosotros mismos y el mundo presente.

Este *dossier* lo conforman tres artículos de perspectiva ética y ético-política sobre el cambio climático: el de Víctor Hugo Salazar, “El pragmatismo ambiental: una propuesta ética ambiental frente al cambio climático” —con el cual iniciamos—; el de Violeta Treviso, “Interseccionalidad y justicia reproductiva en el marco del cambio climático desde la bioética” colocado como intermedio; y el mío propio, “*Colapso climático y la ecoética biofílica*. La pandemia del COVID-2 en la antesala”. También conforman este *dossier* el artículo de José Agustín Mercado titulado “Máquinas en el aire. Manifestaciones atmosféricas” y el de Sebastián Lomelí, “Apuntes críticos para una hermenéutica de las estéticas del Antropoceno”.

El texto de Víctor Hugo Salazar parte de la preocupación por la falta de acuerdos internacionales sobre las acciones que dañan el clima y amenazan la continuidad de la vida en la Tierra, así como el derecho de las generaciones futuras a una vida sana. El autor busca un marco teórico adecuado para provocar un cambio de actitud individual y social para generar una “sinergia moral ambiental”. En primer lugar, expone la necesidad de una ética capaz de considerar el mundo natural sin caer en la negación del antropocentrismo, pues reconoce que procedemos de acuerdo a nuestra epistemología, marcada por las categorías y los parámetros humanos. Desde luego, no se pronuncia por el antropocentrismo excluyente de la tradición que sólo ve el beneficio del ser humano, sino que adopta como eje de sus reflexiones el antropocentrismo débil del pragmatismo de Bryan Norton. Éste le parece adecuado por su perspectiva ético-política, que ofrece un marco público de decisiones con base en la distinción entre “preferencias sentidas”, generalmente inmediatistas y las “preferencias consideradas”, ponderadas y deliberativas, que se toman desde la afirmación de una visión del mundo y, por ende, ven a largo plazo y hacia un orden comunitario. Finalmente, expone la ineficiencia de los distintos acuerdos internacionales para regular las decisiones de los países en relación con el uso de combustibles fósiles. No se le ocultan al autor los intereses económicos de las pe-

troleras ni mucho menos, la falta de colaboración de EEUU y China. Hemos caído, en su opinión, en los mismos problemas que revela el “dilema del prisionero”: unos países se benefician del esfuerzo de otros, con ello abusan y crean un gran desequilibrio en decisiones que deben ser en verdad comunitarias debido al carácter de bien común del ambiente. Expresa entonces la necesidad de contar con reglamentaciones municipales, nacionales e internacionales, para lograr la sinergia anunciada y deja implícita la sugerencia de un entrecruzamiento entre Norton y Eleonor Olstrom.

El artículo “Interseccionalidad y justicia reproductiva en el marco del cambio climático desde la bioética” de Ana Violeta Trevizo llama la atención sobre cómo los terribles fenómenos ocasionados por el cambio climático generan más desigualdades respecto a los grupos vulnerables y excluidos, en especial las mujeres pobres que habitan en países en desarrollo y que se enfrentan a la reproducción. Trevizo muestra cómo en el huracán Katrina las más perjudicadas fueron las mujeres de escasos recursos económicos, debido a un cúmulo de desventajas y exclusiones: malnutrición, debilidad física, poco acceso a la educación, falta de oportunidades de trabajo, poca atención a su salud, desventajas que se agravan debido a la intersección de diversos factores sociales como la edad, la religión, el origen migrante, la clase social, la raza, las preferencias sexuales y el estado de preñez. De suerte que se hace indispensable adoptar el análisis internacional para comprender la vulnerabilidad de las mujeres y atenderla. Esta perspectiva resulta indispensable desde 1989, año en que la afroamericana Kimberlé Crenshaw la propuso; ahora el feminismo la ha adoptado con éxito para mostrar cómo el desenlace de conflictos para un hombre y una mujer es muy distinto debido al cruce de factores que aumenta la vulnerabilidad femenina. Para Violeta Trevizo, es preciso que las políticas públicas mundiales coloquen a las mujeres (y sus posibles hijos) en el centro de los planes futuros, y fomenten su empoderamiento, a fin de que puedan decidir con autonomía la reproducción o decir no a ésta y puedan superar, así, sus desventajas. El horizonte ético general que sostiene la justicia y superación de vulnerabilidad, ha de ser el de la *biofilia*: el reconocimiento del derecho de todo ser vivo —ya nacido— a la igualdad y la pervivencia.

El artículo de José Agustín Mercado titulado “Máquinas en el aire. Manifestaciones atmosféricas” discute, a través de varias reflexiones filosóficas, la solución fácil que ofrece la eco-ingeniería fenómeno de cambio climático a través del programa *Solar radiation management* (SRM). Nos hace saber cómo esta solución es burda y conlleva múltiples riesgos para la salud de la Tierra y los seres vivos. Además, filosóficamente, corresponde a una forma de pensar corporizante, que hace de cualquier fenómeno un cuerpo material con propiedades y proporciones definidas,

delimitadas. En especial, este planteamiento corresponde a la idea de la atmósfera como “capa gaseosa que rodea la tierra.” Con base en la filosofía de Felix Guatari, maestro de la descorporización de lo real, Moisés nos dice que todo lo que parece tener un cuerpo en realidad es un flujo, es un ir y venir con todo aquello con lo que está en contacto. Así, el hecho simple de inhalar y exhalar nos dice que la atmósfera está en nuestra respiración, que estamos en ella y ella está en todo. No podemos entonces intentar corregirla como si de una máquina se tratara; antes bien, es mucho más, y más importante que corregirla es revisar nuestros conceptos. El autor apuesta entonces por la filosofía como pensar sobre el pensar, y desde aquí hace aportaciones importantes a la aproximación al cambio climático. Sólo queda pendiente un aspecto inquietante: desde la perspectiva de lo real como un conjunto de flujos, es inevitable darnos cuenta de que nosotros mismos, igual que el resto de los seres vivos, nos estamos intoxicando y quemando con el cambio climático. Esto constituye una llamada a pensar, no solo revisando el universo de nuestros conceptos, sino atendiendo también, filosóficamente, a lo que se produce más allá de la filosofía.

El texto de Sebastián Lomelí “Apuntes críticos para una comprensión hermenéutica de las estéticas del antropoceno” propone una estética ambiental crítica que nos permita ver y sentir la devastación ecológica actual. Primero nos muestra los límites de la estética hermenéutica para analizar la precomprensión de la naturaleza en el arte, así como la necesidad de desarrollar una teoría sobre la transformación del espectador gracias a su acercamiento al arte. Para él son insuficientes las estéticas ambientales tradicionales que fundamentan la responsabilidad ética en los valores estéticos. Le interesa propiciar un encuentro directo con el arte, sin juicios de valor, pero en íntima unión con la visión política del artista en relación con la categoría de lo sublime. Cedo la palabra a Lomelí:

Podemos preguntar si la imagen sublime de la naturaleza del calentamiento global, la naturaleza del antropoceno, produce terror; ¿busca despertar en nosotros el respeto de un titán herido? [...] Somos, por ello, responsables, porque hemos cometido un crimen, y el gigante herido es el que nos produce temor y respeto. En ese sentido estamos vinculando el calentamiento global como un efecto de haber tomado la dirección de la Tierra; la imagen sublime habla entonces más del poder del Yo que sobrevive a su crimen, que del complejo sistema que es el planeta [...] Podríamos decir que lo sublime es el simulacro que nos hace pensar que seguimos siendo el timonel del planeta. Aquí vemos el problema: ¿qué se requiere para controlar la Tierra en crisis? ¿Qué se necesita para resguardar lo maravilloso de la naturaleza? No es de extrañar que la ecología haya puesto en duda los beneficios de la

democracia y la soberanía. Tampoco resulta del todo inexplicable la tranquilidad con la que esperamos los grandes efectos del calentamiento global: no nos corresponde enfrentarlos como individuos, sino como espectadores de las acciones de los dirigen las fuerzas tecnológicas, aunque no tengamos idea de quién pueda ser.

Finalmente, mi artículo “Colapso climático y la ecoética biofílica: la pandemia de la COVID-19 en la antesala” intenta mostrar la necesidad urgente de atender, desde una perspectiva eco-ética, la crisis del calentamiento global, por parte de los organismos internacionales, las políticas públicas y las acciones concretas de los ciudadanos. Señalo algunos de los datos relevantes sobre la crisis del clima a fin de dejar atrás la idea de un mero cambio y así entender que estamos ante la posibilidad de un colapso irreversible, cuya antesala es la crisis sanitaria de la pandemia del Covid-19, consecuencia de la Sexta Extinción de Especies provocada por el aumento elevado de temperaturas que ha permitido el acercamiento del mencionado virus a las poblaciones humanas. Desde el punto de vista ético, ubico la causa de esta situación en el antropocentrismo endogámico que nos ha centrado en el ejercicio del poder y el desarrollo de una tecnología que altera sistemas complejos como el clima y pierde control frente a ellos. Sugiero como antídoto una eco-ética basada en Aldo Leopold la cual puede incorporar (en esta primera aproximación) las observaciones y planteamientos éticos de autores contemporáneos como J. Diamond y D. Jamieson. Lo común a todos ellos es la importancia que conceden a la construcción de un sujeto biofílico, humilde ante el conjunto de la vida y decidido autónomamente a contribuir al mejoramiento del planeta y a sostener una actitud de esperanza ante lo incierto, a pesar de la realidad adversa.

Lizbeth Sagols

El pragmatismo ambiental: una propuesta ética ambiental frente al cambio climático¹

Environmental Pragmatism: An Environmental Ethics Proposal Facing Climate Change

Víctor Hugo Salazar Ortiz

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE AGUASCALIENTES | MÉXICO

Contacto: vhsalaza@correo.uaa.mx

Resumen

Este artículo se divide en tres partes. En la primera se revisa cuál es el origen de la ética ambiental y cómo se fue ampliando para conseguir una transición de la acotada visión antropocéntrica hacia una más amplia que integrara en sus criterios axiológicos a todos los seres vivos (éticas biocéntricas) y a los ecosistemas (éticas ecocéntricas), además desde ópticas muy particulares como la de la Ecología profunda y el ecofeminismo. Posteriormente, revisaremos cómo surge el pragmatismo ambiental, resultado de un trabajo crítico respecto al poco alcance social y político de la ética ambiental en sus primeras dos décadas. En la segunda parte se revisa el origen del estudio del cambio climático, el negacionismo climático y el impacto de los combustibles fósiles en el medio ambiente, ante lo cual se propone emplear los criterios del pragmatismo ambiental para frenar su incremento. En la tercera parte se comenta el pobre avance que se ha tenido en las cumbres climáticas para frenar el cambio climático y cómo este objetivo debe convertirse en la base para la construcción de un bien público.

Palabras clave: ética ambiental, pragmatismo ambiental, cambio climático, bien público

¹ Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación PIFI2020-1 "La inserción de la ética ambiental en la política pública" con el apoyo de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Abstract

This article is divided into three sections. In the first one, we review the origin of environmental ethics and how it was expanded to achieve a transition from the limited anthropocentric vision to a broader one that integrated all living things (biocentric ethics) and ecosystems (ecocentric ethics) into its axiological criteria, also from very particular perspectives such as deep ecology and ecofeminism. Subsequently, we review how environmental pragmatism arises, the result of critical work regarding what happened with the little social and political impact of environmental ethics in its first two decades. In the second part, the origin of the study of climate change, climate denialism and the impact of fossil fuels on the Environment is reviewed, and then it is proposed to use the criteria of environmental pragmatism to stop its increase. In the third section, the poor progress made in the Climate Summits to curb climate change is discussed and how this objective should become the basis for the construction of a public good.

Keywords: environmental ethics, environmental pragmatism, climate change, public good

Ética ambiental y pragmatismo ambiental

El área filosófica más importante para abordar el tema del cambio climático es la ética, específicamente, la ética ambiental. Este campo de estudio se originó en la década de 1970 con la intención de evaluar la conducta moral hacia el medio ambiente. El análisis comenzó con una dura crítica al patrón antropocentrista vigente, mismo que estaba asentado en toda una tradición religiosa, filosófica y científica que veía al hombre² como creatura divina, racional y transformadora, cumbre y fin de la evolución, lo que le daba el derecho de hacer en y con el planeta todo lo que quisiera sin límites. Ante este panorama, los eticistas ambientales comenzaron a formular nuevos patrones de conducta que fueran más éticos y propusieron visiones denominadas biocéntricas y ecocéntricas. Las primeras tomaron como criterio de juicio moral básico el respeto a la vida en sí misma, no solo la humana, bajo el presupuesto de que todo ser vivo posee valor intrínseco, lo que significa que son en sí mismos centros teleológicos de vida (Taylor, 1989: 11). Esta

² Utilizo el término *hombre* a propósito, en vez de “ser humano” por ejemplo, porque como se verá más adelante, hay una crítica del ecofeminismo hacia la idea de que toda la especie humana es responsable de los daños provocados hacia el mundo natural.

nueva visión de la ética se complementó y amplió con la perspectiva ecocéntrica, elaborada originalmente por Aldo Leopold (1949),³ y constituida formalmente por Holmes Rolston III (1988) y J. Baird Callicott (1989; 2004). Estos pensadores sostienen que tanto las especies como los ecosistemas son también portadores de valor intrínseco, no sólo los individuos vivientes, como lo propone el biocentrismo; lo que los lleva a sostener la existencia de valores ecosistémicos y con ello ofrecer una visión moral más holista. Esto no niega ni se opone a la idea de que todo individuo posee valor intrínseco; antes bien, reconoce que esta cualidad está presente tanto en los individuos como en los conjuntos bióticos y ecosistemas. En este sentido, para entender esta nueva cosmovisión axiológica integral del mundo natural es muy ilustrativo lo dicho por Leopold (1998): “Una ética de la tierra cambia el papel del *Homo sapiens* de conquistador de la comunidad de la tierra a simple miembro y ciudadano de ella” (63).

Podemos integrar dentro de las nuevas visiones éticas que comenzaron a gestarse dentro de la ética ambiental a la ecología profunda y el ecofeminismo. La ecología profunda, también conocida como ecofilosofía, se desarrolló en Noruega a finales de la década de 1960 como un movimiento que buscaba promover la preservación natural. Su fundador, Arne Næss (1912-2009), dirigió su crítica a la ecología en tanto disciplina que sólo busca conocer de manera superficial cómo funciona la naturaleza para poder dominarla y manipularla, y con ello extender el dominio antropocéntrico y consumista de la sociedad contemporánea. Næss opone a este tipo de ecología superficial otro tipo de ecología que integre “los enfoques de la naturaleza por parte de los humanos y de la relación de la cultura con la naturaleza en diversos niveles, el de la ontología, el de la ética y el del activismo ambiental” (Arntzen, 2000: 223). Este análisis de la naturaleza sólo puede conseguirse por medio de una ecología profunda que integre los ocho puntos señalados en la plataforma del movimiento ecológico profundo (Næss, 2004: 220-221). “De esta manera, la Ecología profunda va más allá del llamado nivel fáctico y se dirige al nivel de la sabiduría sobre uno mismo y sobre la Tierra” (Devall y Sessions, 2004: 225).

El ecofeminismo, por su parte, señala que “el feminismo ecológico es la tesis de que hay importantes conexiones —históricas, experienciales, simbólicas y teóricas— entre la dominación de las mujeres y la dominación de la naturaleza cuya

³ El trabajo de Aldo Leopold antecede casi por tres décadas a la conformación de la ética ambiental; no obstante, al momento de clasificar su propuesta, ésta se apega a los criterios del ecocentrismo. Esto no resta en absoluto crédito a que es Leopold el primero en justificar las razones del por qué es necesario ampliar la consideración moral a toda la comunidad biótica y eliminar con esto la visión ética tradicional cargadamente antropocéntrica.

comprensión es crucial tanto para el feminismo como para la ética ambiental” (Warren, 2004: 233). El término ecofeminismo fue acuñado por Françoise d’Eaubonne (1920-2005) en 1974 en el texto *Le féminisme ou la mort* en el que “argumentaba que el control masculino de la producción y de la sexualidad femenina conlleva la doble crisis de la destrucción ambiental por la sobreproducción y la sobrepoblación por el exceso de nacimientos” (Mellor, 2000: 63). D’Eaubonne convocó a las mujeres a arrancar a los hombres el poder patriarcal, de manera que se pudiera construir una administración más igualitaria del mundo. Además, enfatizaba el fin de las crisis de la Modernidad, cuya idea central se enfocó en el progreso en tanto que se alcanzó pero a un costo muy alto, pues condujo a una crisis ambiental planetaria. Es por ello que filósofas, como Lizbeth Sagols, consideran que culpar al antropocentrismo sin hacer una distinción de género es incorrecto, pues dicha visión oculta una parte fundamental de la raíz del problema:

En sentido estricto, el antropocentrismo se conformó como un *antropo-androcen-trismo* dualista, violento y excluyente respecto a la mujer y todos los otros vivientes carentes de fuerza y poder, los “débiles”. Y a partir del patriarcado, las necesidades de los otros seres vivos carecieron de importancia, ellos no tenían el mismo derecho que los machos poderosos a disfrutar los bienes de la tierra. (Sagols, 2014: 25)

Estas propuestas permearon el discurso de la primera generación de la Ética ambiental; no obstante, fue un discurso desolador, escuchado por pocos, incluso dentro del ámbito filosófico, además de que sus aportaciones fueron poco o nada recibidas en los ámbitos social y político.⁴ Debido a ello, en la década de 1990, surgió una segunda propuesta dentro de la Ética ambiental: el pragmatismo ambiental. Para los filósofos de línea pragmática,

La ética ambiental no estaba respondiendo a los retos y compromisos en el mundo real; se limitaba a hacer sólo un discurso y debate teórico intramuros entre filósofos, el cual, además sólo era entendido por ellos y no estaba sirviendo a la sociedad para orientar posibles soluciones a los problemas ambientales cotidianos. Esto dio origen a que se revisaran, desde la visión del pragmatismo ambiental, las propuestas originales de la ética ambiental, que tenían como intención contribuir en la resolución

⁴ Me parece importante aclarar que el peso de todas estas propuestas estuvo originalmente cargado hacia su justificación teórica e histórica, debido a ello no tuvieron un impacto social que pudiera concretarse en acciones específicas dentro del ámbito de la política pública. No obstante, algunas de estas corrientes han comenzado a tener una gran influencia social, como es el caso del ecofeminismo que ha ido posicionándose con mucha fuerza en la arena jurídica y política. Ver Mellor (2000) y Puleo (2015).

de los problemas ambientales. Este objetivo, desde la visión de algunos filósofos ambientalistas de línea pragmática (Norton, Katz y Weston) no logró concretarse durante las dos primeras décadas de esta disciplina, lo cual los condujo a elaborar un análisis metateórico de las propuestas hechas por la primera generación de eticistas ambientales y a proponer una metodología pragmática que, a diferencia de las propuestas metaéticas de la primera generación de ética ambiental, parta del análisis de problemas reales específicos y el ofrecimiento de posibles soluciones para resolverlos. *Esta propuesta parece ir más en sintonía con la perspectiva social y política*, cuya inclinación esencial es dar solución práctica a problemas inmediatos, más que andar buscando fundamentos metafísicos que justifiquen la conducta humana y cómo actuar con base en ellos. (Salazar Ortiz, 2018: 53; las cursivas son mías)

Este giro pragmático en la ética ambiental hizo que comenzara la reflexión sobre problemas ambientales específicos, como la restauración ecológica, la justicia y el derecho ambiental, el uso de organismos genéticamente modificados en los cultivos y su impacto en el entorno natural, la integridad ecológica y recientemente el cambio climático. La indicación base del pragmatismo ambiental es que no basta elaborar una reflexión ético-filosófica sobre estos problemas, sino que debe buscarse y desarrollarse para su resolución un trabajo multidisciplinar colaborativo que integre a expertos en el área de ecología, derecho, sociología, química, entre otros, pero además, a los tomadores de decisiones políticas, pues son ellos los responsables de generar las políticas públicas respectivas para que las ideas vertidas por los expertos puedan concretarse. Parte fundamental en este trabajo es, sin duda, la participación de la sociedad civil, pues son/somos los ciudadanos los que reciben/recibimos los beneficios o daños de los programas que pudieran aplicarse para resolver los problemas relacionados con el medio ambiente.

La ética ambiental comenzó en el plano terrenal, pero los daños fragmentarios a la naturaleza han dejado de circunscribirse a lo que sucede en la tierra para alcanzar lo que le sucede a la Tierra, y un problema que requiere de toda nuestra atención y actuación es el cambio climático.

Pragmatismo ambiental y cambio climático

El cambio climático es un hecho que está comprobado por la ciencia. ¿Cuál es el problema para no prestarle atención y realizar acciones inmediatas para contenerlo? El estudio del aumento de la temperatura del planeta comenzó a concebirse en el siglo antepasado por conducto de Svante August Arrhenius (1859-1927), quien

fue el primer científico en plantear que el incremento en la proporción de dióxido de carbono (CO_2) generado por la quema de combustibles fósiles, podría acelerar y aumentar el calentamiento de la atmósfera del planeta, y aunque sus cálculos no fueron muy precisos en ese momento, sentó el paradigma para dar inicio al estudio del clima. Guy Stewart Callendar (1898-1964) continuó con el trabajo, y en 1938 publicó un estudio en el que mostraba cómo la actividad industrial entre los años 1890 y 1938 había generado un incremento de 10 % de dióxido de carbono en la atmósfera, lo que provocó un aumento en la temperatura media del planeta; no obstante, él consideró que éste era positivo, pues retrasaría la llegada de la siguiente glaciación (Callendar, 2008). Arrhenius y Callendar sentaron las bases científicas para el estudio del impacto del CO_2 , generado por los seres humanos en la atmósfera, pero fueron Charles David Keeling (1928-2005) y Roger Revelle (1909-1991) quienes comenzaron a medirlo formalmente en 1958. Para ello, construyeron una estación de observación en el monte Mauna Loa (Hawai) y otra en la Antártida desde “donde lanzaban globos aeroestáticos todos los días, durante muchos años” (Gore, 2007: 38). De esta manera, “Revelle vio claramente que la expansión económica posterior a la Segunda Guerra Mundial, impulsada por el explosivo crecimiento poblacional y alimentada principalmente por el carbón y el petróleo, probablemente produjesen un peligroso aumento sin precedentes de CO_2 en la atmósfera de la Tierra” (Gore, 2007: 38).

Por medio de estos análisis se ha logrado calcular que antes de la era industrial la concentración global del CO_2 en la atmósfera era de 280 partes por millón (ppm); cuando comenzó a medirse en 1958, el nivel global de CO_2 era de 315 ppm; en 2017 se incrementó a 403 ppm (Planelles, 2017). Estas mediciones demuestran que la tendencia ha mantenido un crecimiento estable; pero el constante aumento en las concentraciones de este gas, sumado a otros como el óxido nitroso (N_2O), el metano (CH_4) y el ozono (O_3), que en su conjunto se les reconoce como gases de efecto invernadero, son los que han provocado el aumento global de la temperatura de nuestro planeta (Schifter y González-Macías, 2005).

A pesar de la existencia de estos datos, hay personas que dudaron que los cambios en la temperatura de la Tierra fueran reales y producidos por la especie humana, pues los atribuyeron a otros factores como son “movimientos casi imperceptibles en el eje de rotación de la Tierra y el incremento en la actividad volcánica del sol” (Cabrera, 2003: 35). Además de que “durante años, la medición de las temperaturas realizadas por satélites sembró la duda. Los registros establecidos desde la tierra y los efectuados con globos evidenciaban el aumento de la temperatura, pero los datos enviados por los satélites indicaban que, entre 1979 y 1995 la tropósfera se había enfriado” (Cabrera, 2003: 36).

Con el objetivo de disipar dudas, en 1990 la ONU convocó a más de doscientos climatólogos de todo el mundo para evaluar si las actividades humanas eran realmente las responsables del cambio climático, concluyendo que: “La evidencia no es suficientemente clara para concluir que este calentamiento global es causado por los seres humanos” (Cabrera, 2003: 37). Sin embargo, en 1995 el Panel Intergubernamental de Cambio Climático (IPCC) emitió un segundo informe en el que reconoció que “existen nuevas y más sólidas evidencias de que la mayor parte del calentamiento global observado en los últimos cincuenta años es atribuible a actividades humanas” (Cabrera, 2003: 37).

Al respecto, hay que señalar que si hay diferencias en los datos se debe a que se emplean distintos métodos e instrumentos en sitios diversos, lo cual ocasiona que los resultados que se obtienen sean múltiples y, por lo tanto, diferentes entre un tipo de estudio y otro. En relación con las discrepancias que pueden encontrarse en los datos y las teorías resultantes, debe señalarse que eso es un elemento tradicional y fundamental en el desarrollo de toda disciplina científica, como lo señaló Thomas Kuhn (1971), pues a través de la falsificación y la verificación progresiva de los paradigmas referenciales, se elaboran nuevas predicciones y explicaciones de los hechos. Estas “nuevas teorías” pueden ofrecer una información más acertada, lo que permite generar el avance científico. Este es el caso de las ciencias del clima, en las cuales prevalecen diferencias, pese a las cuales, hay una cosa en la que todos sí están de acuerdo: el clima está cambiando.

A lo anterior se suma que se ha manejado una distinta terminología para nombrar al problema, como lo muestra Gardiner (2004): “La posible confusión sobre el problema del Cambio climático comienza, incluso, con los términos utilizados para describirlo: del ‘efecto invernadero’ al ‘calentamiento global’ al más favorecido recientemente ‘cambio climático’” (557). Esto puede dejarse de lado, señala Gardiner, ya que lo realmente importante es que sí se está produciendo un cambio antropogénico en el clima y tenemos la obligación moral de frenarlo; entonces “el verdadero desafío climático es ético, y las consideraciones éticas de justicia, derechos, bienestar, virtud, legitimidad política, la relación de la comunidad y la humanidad con la naturaleza están en el centro de las decisiones políticas que deben tomarse” (Gardiner, 2016).

Algunos políticos aprovecharon las diferencias y confusiones de las primeras investigaciones y estudios sobre el cambio climático, así como la falta de un acuerdo general en la información que se obtenía, para concluir que los datos eran “contradictorios” o incluso “falsos”, además que en éstos había de por medio “prejuicios” o “intereses creados” que buscaban frenar el progreso y el desarrollo

económico de las naciones, de hecho le dieron el nombre de *climagate*.⁵ No obstante, hoy sabemos con certeza que el negacionismo climático es auspiciado por las principales compañías petroleras (*ExxonMobil*, *Chevron*, *Royal Dutch Shell*, *British Petroleum*), y grupos políticos conservadores de Estados Unidos. Estos negacionistas se agrupan en torno al *Instituto Heartland* que es un laboratorio de ideas con sede en Chicago dedicado a promover soluciones de libre mercado. Este Instituto organiza anualmente, desde 2008, su propia Conferencia Internacional sobre cambio climático, cuyas siglas en inglés, ICCO, solo se desvían por una letra de la autoridad mundial en materia de cambio climático, el IPCC de las Naciones unidas, que es una iniciativa colaborativa de miles de científicos y 195 Gobiernos nacionales. Por el contrario, la mayoría de los integrantes y ponentes en las conferencias organizadas por el *Instituto Heartland* “ni siquiera son científicos, sino ‘aficionados’ al tema: ingenieros, economistas y abogados” (Klein, 2020: 52). Algunos miembros de este instituto reconocen no estar en desacuerdo con los datos ofrecidos por el IPCC, pero lo que les alarma es la repercusión económica de éstos en la política y por ende en los negocios de la industria del petróleo. Frente a esto, “los negacionistas están haciendo algo más que proteger sus cosmovisiones personales: están protegiendo poderosos intereses políticos y económicos que se han beneficiado increíblemente del modo en que Heartland y otros foros parecidos han enturbiado el debate sobre el clima” (Klein, 2020: 65). No está de más señalar que “los negadores del cambio climático no solo son conservadores, sino que, en su inmensa mayoría, son también blancos y varones, y ese es un grupo social con ingresos superiores a la media” (Klein, 2020: 67). Este es un dato significativo de la crítica del ecofeminismo, pues se trata de “un cierto tipo de hombres”, y no la especie humana, los que se han encargado de dominar y explotar el mundo sin restricciones y sin ningún tipo de remordimiento moral: “El problema de verdad es que esa visión del mundo suya (basada en la dominación, como digo) les proporciona las herramientas intelectuales necesarias para dar ya por perdidas a secciones enteras de la población humana e, incluso, para racionalizar la posibilidad de lucrar con semejante debacle” (Klein, 2020: 69).

⁵ Los negacionistas climáticos acusaron a algunos climatólogos pertenecientes al IPCC de haber manipulado su información y datos con la intención de mostrar un aumento en la temperatura del planeta, sin que esto fuera cierto o lo hubieran comprobado. Posteriormente se descubrió que los negacionistas ingresaron a las cuentas de correos y habían *hackeado* y distorsionado el intercambiaban de información entre los científicos del clima. A pesar de que esto se aclaró públicamente, los negacionistas consiguieron generar un gran escepticismo en el trabajo del IPCC.

Los negacionistas tampoco están considerando los resultados de la contaminación, el deterioro ambiental y los daños a la salud humana, producto de la explotación intensiva de los yacimientos petroleros y el uso generalizado de los combustibles fósiles.

En este rubro destacan importantes impactos en la salud a consecuencia de la emisión de contaminantes a la atmósfera, hidrósfera y al suelo. Los principales contaminantes son el bióxido de carbono, el metano, los óxidos de nitrógeno, o los derrames de hidrocarburos en mares y regiones continentales a causa del transporte y manejo inadecuado del petróleo crudo o de sus productos derivados. También es notorio el impacto directo al ambiente y a los ecosistemas por causa de los métodos de explotación y refinación llevados a cabo. Además de la emisión de bióxido de carbono se han incrementado las emisiones de compuestos clorofluorocarbonados, los cuales han favorecido el efecto invernadero y, en consecuencia, el surgimiento de un fenómeno nuevo identificado como el cambio climático. (Ortuño; 2009: 20-21)

Por otra parte, para la colocación de instalaciones petroleras se han expulsado a grupos humanos de sus territorios ancestrales, y en esos sitios se han generado problemas de salud en las comunidades humanas (cáncer, esterilidad, deformaciones congénitas en recién nacidos) y de animales cercanos a los pozos, oleoductos y gasoductos. Para conseguir sus fines extorsionan a los gobiernos haciéndolos cómplices de sus delitos ambientales y asesinan a quienes critican y se oponen a sus intereses comerciales (Werner y Weiss, 2003: 64-81). La periodista Naomi Klein (2020) ha hecho un relato muy detallado de todos estos asuntos, y en una parte de su trabajo señala que:

En un mundo donde impera la cordura, esta concentración de desastres, sumada a la crisis climática general, habría propiciado ya cambios políticos significativos. Se habrían decretado topes y moratorias, y se habría iniciado un abandono gradual de estas formas extremas de obtención de energía. Que nada de eso haya ocurrido, y que sigan concediéndoles licencias y arrendamientos para la realización de actividades extractivas cada vez más peligrosas, puede atribuirse en parte a la presencia de una inveterada corrupción, tanto legal como ilegal. (410)

Con lo dicho, puede verse que son las empresas extractoras y comercializadoras de los hidrocarburos las principales creadoras y promotoras del cambio climático, de la contaminación de suelos y mares en los sitios donde colocan sus instalaciones,

además de muchas injusticias sociales que los acompañan. Aun así, todos tenemos que contribuir para frenar el constante incremento de quema de combustibles fósiles y con ello del aumento de la temperatura global del planeta. Pero la realidad es que somos muy dependientes de éstos debido a que han movido el mundo desde los inicios del siglo xx: “La generación y procuración de energía en el mundo actual tienen como vectores principales a los energéticos fósiles, principalmente petróleo, gas natural y carbón. Estos tres vectores energéticos representan más del 90 % de participación como fuentes de energía” (Ortuño, 2009: 17). Hoy en día dependemos de ellos, así que todos contribuimos directamente en la contaminación y en el cambio climático. Por poner un ejemplo, por cada “litro de gasolina que se quema se producen 2.43 kilogramos de bióxido de carbono” (Schifter y González-Macías, 2005: 130). Esto provoca que el aire en las ciudades esté cada vez más contaminado, lo que genera en la población daños a la salud, particularmente enfermedades cardiovasculares y respiratorias. Al respecto, la Organización Mundial de la Salud (OMS) publicó en su centro de prensa, en marzo de 2014, que “cada año mueren 7 millones de personas debido a la contaminación atmosférica” (OMS, 2014). La Organización Panamericana de la Salud (OPS) señala que “en todo el mundo, 4.2 millones de muertes prematuras fueron atribuibles a la contaminación del aire ambiental exterior en el 2016. Alrededor del 88 % de estas muertes ocurren en países de ingresos bajos y medios” (OPS, 2018). Estudios más recientes muestran que esta cifra sigue al alza, pues investigadores alemanes publicaron un informe en el que señalan que “la cifra de muertes provocadas por la polución del aire se eleva a 8.8 millones de personas, en comparación con los 4.5 millones calculados por la Organización Mundial de la Salud” (Lelieveld *et al.*, 2019). En ese trabajo también se alerta que la contaminación del aire sobre la salud humana está subestimada y se invita a los gobiernos y agencias públicas a establecer políticas eficaces para reemplazar los combustibles fósiles por energías renovables limpias.

El mal uso y despilfarro de estas energías no se considera o se juzga como una conducta inmoral porque no se percibe en ella un daño directo e inmediato a alguien, lo que sería la base para juzgar una acción como moral o inmoral. Esto se debe a que muy pocas personas saben cómo se extrae y refina el petróleo, que dichos procesos son altamente contaminantes, que dañan a los ecosistemas, a los animales pertenecientes a ellos y a comunidades humanas cercanas a las instalaciones. Lo que sí es un hecho es que, a pesar de ese desconocimiento, hay cada vez una mayor conciencia social y política de que la producción irresponsable y el uso indiscriminado de la energía producida con combustibles fósiles están provocando el cambio climático, y que debe ponerse un freno junto con algunas

soluciones como migrar a la generación de energías limpias, que pueden ser eólicas, solares, marítimas o geotérmicas.

El cambio climático tiene como principal fuente de origen el uso de combustibles fósiles, pero no es el único, hay que agregar los métodos de explotación agropecuaria y agrícola debido a que:

La cuarta parte de las emisiones de metano causadas por la actividad humana provienen de los desechos de los animales que consumimos y de sus excrementos. Se estima que la emisión anual de metano proveniente de los animales es del orden de los 100 millones de toneladas, y la cuarta parte se genera por la descomposición posterior de los desechos animales. Los animales producen metano por la llamada fermentación entérica, proceso por el cual la materia, los azúcares y los ácidos orgánicos son convertidos por las bacterias y otros microbios en el tracto digestivo del animal [...] Los animales rumiantes, como las vacas, emiten más metano que los no rumiantes, como los caballos y los cerdos. Por ejemplo, las vacas generan alrededor de 35 kg de metano por cabeza anualmente; y si están confinadas físicamente producen el doble. (Schifter y González-Macías, 2005: 73-74)

Estas actividades de crianza animal para consumo humano también han provocado que se generen daños en los ecosistemas, producto de la deforestación de bosques y selvas para el monocultivo de granos transgénicos con que se alimentan. Además la contaminación de ríos lagos y mares en los que se vierten sus orines, excrementos y los desechos de los animales muertos (sangre, huesos, pieles): “Si en el sector de los alimentos para consumo humano se aumentara la producción de vegetales y se disminuyera la producción de carne en la medida de lo posible, se podría mejorar la eficiencia de la energía y reducir las emisiones (especialmente de N₂O y CH₄) del sector agrícola” (Schifter y González-Macías, 2005: 121). Debido a todo esto, la ONU, por conducto del IPCC, en agosto del 2019 hizo un llamado a reducir el consumo de carne y a contribuir con ello en la disminución del cambio climático (Redacción BBC News Mundo, 2019).

Sin duda es preocupante lo que le está sucediendo y puede llegar a suceder a nuestros congéneres con el cambio climático, pero la ética ambiental nos ha mostrado que esta preocupación debe tener un mayor alcance moral e incluir a otras especies con las que compartimos este mundo, así como los bienes naturales que hacen posible el sostenimiento de la vida. Ante este escenario, y buscando ser congruentes con una ética ambiental ecocéntrica que integre a todos los seres con los que compartimos este planeta, debemos considerarlos no sólo como un medio para nuestros objetivos, sino como fines en sí mismos. Por ejemplo, dejar de con-

sumir productos de origen animal con la intención de hacer disminuir la generación de gases de efecto invernadero, pero sólo como un beneficio exclusivamente de nuestra especie, no logra una consideración moral integral; ésta debe hacerse pensando que con esto puede disminuirse, o incluso abolirse, la explotación y el maltrato de millones de animales, ya que su crianza para la producción de alimentos conlleva dolor y sufrimiento derivado del hacinamiento, mutilación y alimentación artificial al que se les somete.⁶ Además, si se disminuye o elimina el consumo de productos de origen animal, se contribuye a salvaguardar los ecosistemas cercanos a las granjas y ganaderías de la contaminación que en éstas se genera, también frenar la deforestación y la expansión de los monocultivos transgénicos, especialmente en Sudamérica, para alimentarlos. De esta manera podemos ver que:

El cambio climático no solo es malo desde un punto de vista moral en cuanto dificulta y pone en aprietos la dignidad, calidad de vida e, incluso, la supervivencia futura de los seres humanos, sino también en tanto en cuanto dificultara y pusiera en aprietos la calidad de vida, el bienestar (intereses, bien en sí mismo, etc.) e, incluso, la supervivencia de otros seres naturales que conviven con nosotros en nuestro planeta. (Velayos, 2008: 195)

A esto hay que agregar que cuando se señala que el cambio climático está provocando la extinción de numerosas especies vegetales y animales, éstas deben preocuparnos, no por el perjuicio o beneficio que esto pueda provocar a nuestra especie, sino por el daño que reciben producido por nosotros, tanto en ambientes controlados como en espacios salvajes, derivado de la contaminación o devastación de sus hábitats provocado por el cambio climático, el cual está alterando el estado del tiempo y el clima en varias regiones del mundo, perturbando con ello los procesos naturales de procreación, crianza y alimentación de algunas especies (WWF, 2015).

Debido a esta dependencia energética y los modos habituales de alimentación actual, resulta muy complicado para la sociedad abandonarlos, pero es aquí donde entra la ética, en cuanto dispositivo de análisis de los patrones humanos de conducta, porque puede integrar en su estudio una reflexión sobre lo correcto o incorrecto de nuestras acciones en relación con el cambio climático, y en este sentido denunciar que estamos amenazando la continuidad de la vida en nuestro planeta, valor fundamental de nuestra existencia y del de millones de especies. La ética puede provocar un cambio en la actitud individual y social para generar una sinergia moral ambiental que motive a las personas a modificar sus estilos de vida, ya que

⁶ Ver Singer (1999) y Singer y Mason (2009).

con éstos se está llevando a Gaia, nuestra madre Tierra, a la muerte, por lo que se requiere un cambio de percepción y de conducta urgentes, como lo ha hecho notar Lovelock (2007):

El concepto de Gaia, un planeta vivo, es para mí la base de cualquier ecologismo coherente y práctico. Contradice la extendida creencia de que la tierra es una propiedad, una finca, que existe sólo para ser explotada por la humanidad. Esa falsa convicción de que somos propietarios del planeta, o tan siquiera sus administradores, nos permite seguir hablando de políticas ecologistas con la boca pequeña mientras continuamos nuestras actividades como si nada [...] Pocos, incluso entre los ecologistas y los climatólogos, parecen comprender la potencial gravedad de la inminente catástrofe global que se avecina. Y, entre los que lo hacen, la comprensión está solo en la mente consciente, no genera la reacción visceral de miedo que sería de esperar. Nos falta una intuición, un instinto, que nos diga cuándo Gaia está en peligro. (198)

En la década de 1970, Hans Jonas (2004) ya hacía referencia al miedo que deberíamos comenzar a sentir producto del desarrollo tecnológico, cuyo resultado está conduciendo a la humanidad a poner en riesgo su existencia y la del planeta. Jonas lo nombró “heurística del temor”. En palabras de este autor, significa que “solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego” (Jonas, 2004: 16). Lo que está en juego es la supervivencia física del hombre y con ella “la integridad de su esencia, la ética” (Jonas, 2004: 16). El riesgo de perderlo todo debería obligar a las personas a superar el subjetivismo axiológico y pensar en el actual modo de ser del hombre y en su deber, que no es otro que ampliar su responsabilidad hacia el mundo y el futuro de éste, en otras palabras, una ontoética interespecie e intergeneracional:

La ética se concentraba en la cualidad moral del acto momentáneo mismo, en el que había de tenerse en cuenta el derecho del prójimo que con nosotros convivía. Mas, bajo el signo de la tecnología, la ética tiene que ver con acciones —si bien ya no las del sujeto individual— de un alcance causal que carece de precedentes y que afecta al futuro [...] Todo ello coloca la responsabilidad en el centro de la ética dentro de unos horizontes espacio-temporales proporcionados a los actos. (Jonas, 2004: 16)

La ética, para Jonas, ha dejado de ser el sitio exclusivo de reflexión de lo humano y la responsabilidad de un beneficio alcanzable sólo para el hombre cercano espacio-temporal; por lo que, ética y responsabilidad deben extenderse más allá de

lo propiamente humano e incluir el mundo y el futuro, dentro de éste la futura generación de seres que lo habitarán. ¿Cómo llevar a la práctica estas ideas?

En la primera parte de este trabajo señalé que la ética ambiental propuso un cambio de paradigma moral, es decir, dejar de pensar en ella de modo antropocentrista y hacerlo de manera ecocentrista, lo que derivó en un antiantropocentrismo. Esto desató una gran discusión debido a que, en tanto que somos seres humanos, no podemos ver y valorar el mundo desde otra óptica que no sea la humana, es decir, no podemos verlo y entenderlo como un gorila, un oso, un pez y menos como un árbol o un bosque; así que el pragmatismo ambiental reelaboró esta visión de la ética ambiental, por conducto del filósofo Bryan Norton (1984), proponiendo un antropocentrismo débil en oposición a un antropocentrismo fuerte. Éste se caracteriza porque sus decisiones y acciones se basan en preferencias sentidas (*felt preference*), es decir, son deseos o gustos que se espera satisfacer sin que en ellos medie una reflexión moral previa, lo que conlleva a imponer su deseo por encima del Bien. El antropocentrismo débil, por el contrario, se caracteriza por tener una visión más amplia del mundo, orientada por otros tipos de consideraciones a las cuales Norton nombra preferencias ponderadas (*considered preference*). Éstas son posturas que adopta una persona antes de actuar y aluden a “los deseos o necesidades que podrían ser expresados tras una cuidadosa deliberación, incluidos los juicios donde los deseos o necesidades son coherentes con una determinada visión del mundo; visión que, en cuanto tal, incluye teorías científicas y un marco metafísico que las interprete como expresión de ideales estéticos y morales” (Norton, 1984: 68).

Norton señala que las preferencias sentidas pueden ser racionales, pero no necesariamente éticas. Por ejemplo, las personas pueden justificar que llevan una dieta en la que integran un alto porcentaje de alimentos de origen animal por cuestiones de salud, ya que el cuerpo humano requiere proteínas y vitaminas que sólo se encuentran en la carne, la leche y el huevo. Además, pueden decir que los seres humanos siempre se han nutrido y complacido su paladar con estos productos, ya que nunca se ha considerado inmoral; por el contrario, es algo natural y completamente normal. Esta decisión la asume mucha gente sin informarse del trato que reciben los animales en la granjas y establos, del impacto ambiental de su crianza y sostenimiento, y de los daños a la salud humana, a pesar de que existe actualmente mucha información al respecto.⁷

Este es un ejemplo de cómo funciona un antropocentrismo fuerte que opera bajo el criterio de satisfacer preferencias sentidas. Una consideración ponderada,

⁷ Ver Rifkin (1992) y Robbins (2001).

en este caso, sigue el camino contrario, ya que antes de comprar productos de origen animal se pregunta acerca del trato que recibieron éstos, del impacto ambiental de su manutención y de los beneficios o perjuicios que trae para la salud humana alimentarse con ellos; entonces, una vez que cuenta con estos datos (muchos de ellos con evidencia científica) puede tomar una decisión ponderada bajo un criterio deliberativo ético-práctico que puede derivar en dejar de consumirlos, disminuir su consumo o comprarlos en establecimientos comprometidos con una crianza humanitaria y orgánica.⁸

Este mismo criterio se puede aplicar para el consumismo, ya que con éste se solapa la devastación de la naturaleza a cambio de un bienestar humano ficticio, el cual es promovido por empresas y marcas comerciales a través de sus redes de publicidad que incitan al consumo de un cúmulo de productos (ropa, calzado, dispositivos electrónicos, autos, casas, viajes, alimentos exóticos, etcétera), muchos de ellos realmente innecesarios. La mayoría de la gente, hay que decirlo una vez más, no es consciente de que, para que todas esas cosas lleguen al mercado, pasan por un proceso denominado economía de materiales que integra la extracción, producción, selección, distribución, comercialización y desecho (Leonard, 2013). La mayoría de los consumidores sólo ven una etapa de este proceso, la comercialización; todo lo que ocurre en las otras fases se desconoce, y por eso no se dan cuenta del daño ambiental y/o el perjuicio moral que una compra puede conllevar. Las etapas uno a tres implican explotación y contaminación de recursos naturales, así como explotación laboral, y la última, injusticias ambientales, ya que muchos de los materiales que se descartan —en términos coloquiales, que se desechan a la basura— se depositan en las tierras y/o mares habitados por gente pobre, provocando *injusticias ambientales*.

Poner en práctica un antropocentrismo débil, frente a este panorama, consiste, antes que todo, en una mayor conciencia moral de nuestras decisiones, en aprender a ponderar y deliberar entre aquello que realmente sí se necesita, de aquello que solamente se desea; en darse cuenta de que seguir por el rumbo de la explotación irracional de bienes naturales, su destrucción y contaminación, está dejando al mundo natural sin resiliencia, es decir, sin capacidad de producir, de reproducirse y de autorrepararse cuando es dañado. Esto debería despertar en nosotros un sentimiento de temor/miedo y obligarnos a actuar con una ética más amplia e inclu-

⁸ Respecto a este tema hay dos posturas: el liberacionismo y el abolicionismo. La primera sigue el criterio de que si los animales reciben un trato humanitario no habría razones éticas para no consumirlos. Éste es seguido por los ovolactovegetarianos. La segunda, por el contrario, rechaza todo uso que se haga de los animales y es practicada por los veganos (Horta, 2017; Regan, 2004).

yente que nos haga más conscientes de la responsabilidad que tenemos con la totalidad del mundo que nos rodea y del compromiso de preservarlo, por nuestro propio bien y el de las generaciones futuras.

Para concluir este apartado, quiero señalar que la solución para enfrentar el cambio climático, y todos los daños que de éste se derivan, desde el enfoque del pragmatismo ambiental, sólo puede abordarse por medio de políticas públicas claras en todos los ámbitos: municipal, estatal, federal e internacional. Éstas deben estar justificadas y avaladas con elementos jurídicos que permitan regular el manejo transparente de la información científica y de la implementación tecnológica necesaria para resolver problemas locales, nacionales e internacionales. Y lo principal, basarse en principios éticos y normas morales previamente ponderadas que ofrezcan certeza a la ciudadanía al momento de deliberar sobre las propuestas de solución que pretendan realizarse y que parezca que serán las más convenientes.

Pragmatismo ambiental y política pública relacionada con el cambio climático

El cambio climático ha sido uno de los temas políticos más tratados durante el último cuarto del siglo pasado y lo que va de éste. Los compromisos nacionales por país firmante para frenar el aumento de la temperatura media del planeta se remontan a 1992 con la *Convención marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático*, y en 1998 con el *Protocolo de Kioto*. A partir de allí, en las subsiguientes *Conferencias de las partes de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático* (COPs) se han derivado convenios, acuerdos, directrices, objetivos, guías de acción, como la *Carta de la Tierra*, la *Agenda 2030*, los *Objetivos del Desarrollo Sostenible* (ODS). Podríamos decir que las buenas intenciones y los deseos por evitar sobrepasar el umbral de 1.5 °C de la temperatura media del planeta sobran en el papel, lo que falta son acciones prácticas concretas.

En la COP21, que se celebró en París en el 2015, se señaló que los países tenían que ser mucho más ambiciosos por el bien del planeta, es decir, que todos tenían que tener compromisos muy claros de cómo iban a atender el tema del cambio climático por medio de acciones prácticas concretas como son: reducir la deforestación de los bosques, la pérdida de la biodiversidad, disminuir el uso de combustibles fósiles, hacer un uso más eficiente de la energía a través del desarrollo de la ecotecnología basada en las energías renovables sustentables, etcétera. Sin embargo, un estudio realizado en 2018 muestra que las metas que los países se propusieron no están siendo atendidas:

Establecer objetivos sólidos en las leyes y políticas nacionales es crucial para la credibilidad de los compromisos de los países con el Acuerdo de París, como se establece en sus Contribuciones Determinadas Nacionalmente (CDN). Sin embargo, mientras 157 de 197 Partes en el Acuerdo han establecido objetivos de reducción de emisiones para toda la economía en sus CDN, solo 58 lo han hecho dentro de las leyes o políticas nacionales; solo 17 de ellos son consistentes con los establecidos en las CDN. Por lo demás, no hay datos suficientes para la comparación. Estas inconsistencias crean dudas sobre la probabilidad de alcanzar los objetivos del Acuerdo. (Nachmany y Mangan, 2018: 1)

Al respecto, Mann y Wainwright (2018) señalan algunas inconsistencias claves de la COP21, entre ellas, que “el acuerdo de París no separa a los Estados partes en grupos con compromisos diferentes a partir de su riqueza o ingreso, a diferencia del Protocolo de Kioto de 1997” (76), además que:

El lenguaje del cuarto artículo del Acuerdo de París indica un compromiso entre los principales Estados capitalistas (liderados por Estados Unidos y la Unión Europea) y los países en vías de desarrollo (representados efectivamente por China e India). Cada país promete recortes —“que las emisiones mundiales de gases de efecto invernadero alcancen sus puntos máximos lo antes posible”—, pero los niveles y las fechas límites no se definen. (77)

En la COP26, prevista para realizarse en el 2019, lo que se iba a hacer era revisar cómo iban avanzando estos objetivos por país. Desafortunadamente, por motivos de la pandemia de la COVID-19, no se pudo llevar a cabo, pero en general las proyecciones no eran positivas. Esto significa que es posible que se alcance en el futuro cercano un aumento de 2 °C por encima de la temperatura media del planeta, lo que pondría en riesgo nuestra forma de vida actual. Si eso ocurre, vamos a comenzar a perder muchos ecosistemas, biodiversidad y cultivos, y seguridad alimentaria, acompañadas de migraciones climáticas, pobreza extrema y que mucha gente perezca.

Por supuesto, este no es un escenario agradable; la pregunta es ¿cómo hallar una solución? Rosenberg (2019) señala que lo primero que debe hacerse para mitigar el cambio climático es comprender que en él están entrelazadas la política, la filosofía y la economía por un término técnico de economía: “el bien público”. Este “bien” no es una mercancía, es decir, algo que se pueda comprar, pero sí es un “producto” con dos importantes propiedades que están ausentes en otros: la primera, está identificada con algo que se consume sin que se compita por ese bien,

por ejemplo, la luz emitida por el alumbrado público es algo que está ahí para todos y no se agota su luz por más que pasen por ella. La segunda, se trata de un bien que no es excluyente, así que todos pueden hacer uso de éste; continuando con el ejemplo, cualquier persona puede usar esa luz mientras esté encendida. Si esto se traslada al compromiso adoptado en la Conferencia de París, de evitar que las temperaturas globales aumenten más de 1.5 °C, ese resultado sería un bien público, es decir “beneficiaría e incluiría a todos sin que pudiera agotarse”; pero para ello debe existir el acuerdo, pues “no se puede consumir nada de ese *bien* a menos que esté ahí, y no importa cuánto se consuma en beneficio personal, eso no reducirá la cantidad que se puede consumir” (Rosenberg, 2019: s. p.). Al igual que con el alumbrado público, unos podrían beneficiarse más que otros, pero sin un acuerdo y el compromiso de cumplirlo, nadie se beneficia.

Este problema se conoce en filosofía como “el dilema del prisionero”, el cual, aplicado al Acuerdo de París, sería algo así como: si todos los países se comprometen a bajar sus emisiones de CO₂, todos se benefician por igual; pero, si todos lo hacen menos Estados Unidos, éste se beneficia, a pesar de todos. De forma contraria, si Estados Unidos se compromete, pero China y la India no, no tiene sentido que los Estados Unidos lo haga, es decir, no puede crearse un bien público, en este caso, un bien universal, sin establecerse previamente un acuerdo por medio del que se pueda conseguirse.

Este tipo de anarquía, señala Rosenberg, fue puesta al descubierto en el siglo XVII por Thomas Hobbes, quien reconoció que el estado de derecho, “se consume sin rivalizar y sin excluir, incluso a los más débiles, los más pobres” (Rosenberg, 2019: s. p.). Bajo este criterio, las Leyes pueden beneficiar a todos, aún así, a unos más que a otros, pero siempre es mejor contar con éstas, pues conferirán algún tipo de beneficio. Pero para que esto sea posible, “Hobbes argumentó que la única forma de proporcionar este bien público es que cada uno de nosotros entregue todo el poder al estado para que éste pueda obligar a obedecer la ley” (Rosenberg, 2019: s. p.). Esto resolvería la anarquía. Rosenberg señala que no se le prestó suficiente atención a Hobbes para resolver el dilema del prisionero; en su lugar, se buscaron otras salidas con las que, de manera voluntaria, se vieran la ley y su cumplimiento como un beneficio público, pero esto no logró conseguirse, pues el bien propio se antepone, en muchos casos, por encima del bien público. Rosenberg señala que Elinor Ostrom (2011) fue quien proporcionó una receta sobre cómo evitar el dilema del prisionero y con ello conseguir hacer un uso justo de los bienes comunes. Ella identificó que las condiciones bajo las cuales los grupos logran resolver dicho dilema es creando voluntariamente instituciones (reglas, normas, prácticas) de las que se beneficia cada miembro, sin competir ni excluir a nadie:

Los ingredientes necesarios son claros: los participantes deben acordar quién está en el grupo; hay un conjunto único de reglas que todos los participantes deben obedecer; el cumplimiento se controla de manera efectiva, con castigos graduados por su violación; la ejecución y la adjudicación son asequibles; y las autoridades externas tienen que permitir que los participantes obedezcan las reglas. Finalmente, a largo plazo, el grupo que proporciona el bien público a sus miembros debe estar anidado y autorizado por grupos de nivel superior. Estos, a su vez, persisten cuando pueden proporcionarse a sí mismos un conjunto diferente de reglas, normas, leyes e instituciones no excluibles, consumidas sin competir por ellas y que sean mutuamente beneficiosas. (Rosenberg, 2019: s. p.)

No es difícil darse cuenta, indica Rosenberg, que es casi imposible que los 200 países participantes en las COPs acepten la receta de Ostrom, pues ninguno está dispuesto a entregar su soberanía, pero al menos esto ayuda a que la sociedad reconozca a qué se enfrenta. Es por ello por lo que los ciudadanos deben comenzar a agruparse por su cuenta para buscar soluciones y exigir a sus gobernantes generar respuestas locales en sus comunidades (de alcance municipal y estatal), y abonar así a una solución frente al problema del cambio climático (a nivel nacional e internacional); de esta manera puede conseguirse que muchas personas se beneficien de ese bien público.

Los gobiernos y corporaciones también deben realizar cambios en sus maneras de atender el problema del cambio climático, incorporando estrategias y desarrollos tecnológicos que contribuyan a disminuir el problema, como el empleo de fuentes alternativas de generación de energía y combustibles menos contaminantes, protección de áreas naturales (selvas, bosques, manglares, arrecifes, etcétera) y especies en peligro de extinción, lo que abonaría a la creación de un bien público del que todos podríamos beneficiarnos. ¿Puede suceder? Rosenberg llega a la siguiente conclusión:

Los filósofos han pasado mucho tiempo estudiando ciencias. Han llegado a la conclusión de que no existe una lógica del descubrimiento científico, ni una receta para el próximo avance y, por lo tanto, ningún algoritmo para mejorar nuestra tecnología. El descubrimiento científico es casualidad. Todo lo que podemos hacer es mejorar las posibilidades de la ciencia de sacarnos de este lío: educar a los científicos, apoyar la investigación pura, difundirla libremente y recompensarla con la inmortalidad, no solo con el dinero. (Rosenberg, 2019: s. p.)

En otras palabras, no hay una receta mágica que pueda emplearse para solucionar el problema del cambio climático. Lo que urge es cambiar los paradigmas de la ciencia y la tecnología que han incitado al ser humano a pasar por encima de otras especies y la propia, cegados exclusivamente por el poder y la avaricia. Es por ello por lo que se requieren nuevos modelos sociales y educativos que inculquen en todos los niveles la búsqueda del bien público, que estén orientados por los criterios propuestos por el pragmatismo ambiental de actuar poniendo en práctica una ponderación y deliberación responsable, guiarse “por preferencias consideradas y no solo sentidas, es decir, deben predominar las preferencias deliberativas que toman en cuenta los efectos a largo plazo” (Sagols, 2011: 55). Este es un camino deseable si queremos seguir viviendo en un mundo menos caliente.

Referencias bibliográficas

- ARNTZEN, Sven. (2000). “¿Haciéndole un bien a la naturaleza? Ecofilosofía y la ética de la restauración ecológica” (Alejandro Tomasini Bassols, Trad.). En Teresa Kwiatkowska y Ricardo López Vilchis (comps.), *Ingeniería genética y ambiental. Problemas filosóficos y sociales de la biotecnología*. México: Plaza y Valdés. 221-233.
- CABRERA, Adriana. (2003). *Calentamiento global. Las dos caras del efecto invernadero*. Buenos Aires: Longseller.
- CALLICOTT, J. Baird. (1989). *In defense of the land ethics*. Estados Unidos: State University of New York Press.
- CALLICOTT, J. Baird. (2004). “Teoría del valor no antropocéntrica y ética ambiental” (Héctor Islas Azaís, Trad.). En Margarita Valdés (comp.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*. México: FCE; UNAM-IIF. 99-117.
- DEVALL, Bill; SESSIONS, George. (2004). “Ecología profunda” (Alicia Herrera Ibáñez, Trad.). En Margarita Valdés (comp.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*. México: FCE; UNAM-IIF. 225-231.
- GARDINER, Stephen M. (2004). “Ethics and global climate change”. *Ethics*, 114(3), 555-600. <https://doi.org/10.1086/382247>.
- GARDINER, Stephen M. (2016). “Why climate change is an ethical problem” (en línea). *The Washington Post; Opinions*. Recuperado el 16 de junio 2020 de <https://www.washingtonpost.com/news/in-theory/wp/2016/01/09/why-climate-change-is-an-ethical-problem/>.
- HORTA, Oscar. (2017). *Un paso adelante en defensa de los animales*. España: Plaza y Valdés.

- JONAS, Hans. (2004). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Javier Ma. Fernández Retenaga, Trad.). Barcelona: Herder.
- KLEIN, Naomi. (2020). *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima* (Albino Santos Mosquera, Trad.). Barcelona: Paidós.
- KUHN, Thomas. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas* (Carlos Solís Santos, Trad.). México: FCE.
- LELIEVELD, Jos; *et al.* (2019). “Cardiovascular disease burden from ambient air pollution in Europe reassessed using novel hazard ratio functions”. *European Heart Journal*, 40(20), 1590-1596. <https://doi.org/10.1093/eurheartj/ehz135>.
- LEONARD, Annie. (2013). *La historia de las cosas* (Lilia Mosconi, Trad.). Argentina: FCE.
- LEOPOLD, Aldo. (1998). “La ética de la tierra” (Alicia Herrera Ibáñez, Trad.). En Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (comps.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*. México: CONACYT; UAM-I; Plaza y Valdés. 61-77.
- LOVELOCK, James. (2007). *La venganza de la Tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad* (Mar García Puig, Trad.). México: Planeta.
- MANN, Geoff; WAINWRIGHT, Joel. (2018). *Leviatán climático. Una teoría sobre nuestro futuro planetario* (Victor Altamirano, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- MELLOR, Mary. (2000). *Feminismo y ecología*. México: Siglo XXI.
- NACHMANY; Michal; MANGAN, Emily. (2018). *Aligning national and international climate targets*. Londres: Grantham Research Institute on Climate Change and the Environment; The London School of Economics and Political Science. Recuperado el 21 de junio de 2020 de <https://www.lse.ac.uk/granthaminstitute/publication/targets/>.
- NORTON, Bryan. (1984). “Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism”. *Environmental Ethics*, 6(2), 131-148. <https://doi.org/10.5840/enviroethics19846233>.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS). (2014). “7 millones de muertes cada año debidas a la contaminación atmosférica” (en línea). Centro de prensa. Recuperado el 26 de abril de 2020 de <https://www.who.int/mediacentre/news/releases/2014/air-pollution/es/>.
- ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (OPS). (2018). “Contaminación del aire exterior y en la vivienda: preguntas frecuentes” (en línea). Recuperado el 26 de abril de 2020 de <https://www.paho.org/es/temas/calidad-aire-salud/contaminacion-aire-ambiental-exterior-vivienda-preguntas-frecuentes>.

- ORTUÑO, Salvador. (2009). *El mundo del petróleo*. México: FCE.
- OSTROM, Elinor. (2011). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: FCE; UNAM-IIS.
- PULEO, Alicia H. (ed.). (2015). *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*. Madrid: Plaza y Valdés.
- REDACCIÓN BBC NEWS MUNDO. (2019). “Cambio climático: por qué el consumo de carne y lácteos tiene tanto impacto” (en línea). *BBC News; Mundo*. Recuperado el 5 de junio de 2020 de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-49279749>.
- REGAN, Tom. (2004). *The case for animal rights*. Estados Unidos: University of California Press.
- RIFKIN, Jeremy. (1992). *Beyond beef. The rise and fall of the cattle culture*. Estados Unidos: Penguin Group.
- ROBBINS, John. (2001). *The food revolution. How your diet can help save your life and our world*. Estados Unidos: Conari Press.
- ROLSTON, Holmes, III. (1988). *Environmental ethics: duties and values in the natural world*. Estados Unidos: Temple University Press.
- ROSENBERG, Alex. (2019). “What kind of problem is climate change?” (en línea). *The New York Times; Opinion*. Recuperado el 25 de abril de 2020 de <https://www.nytimes.com/2019/09/30/opinion/climate-change.html>.
- SAGOLS, Lizbeth. (2011). “El tabú de la sobrepoblación y la ética ambiental”. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, (23), 45-58. <https://doi.org/10.22201/fyl.16656415p.2011.23.371>.
- SAGOLS, Lizbeth. (2014). *La ética ante la crisis ecológica*. México: Fontamara; UNAM-PUB.
- SALAZAR ORTIZ, Víctor Hugo. (2018). *Una visión pragmática de la ética ambiental*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- SCHIFTER, Isaac; GONZÁLEZ-MACÍAS, Carmen. (2005). *La tierra tiene fiebre*. México: FCE; SEP; CONACyT; CAB.
- SINGER, Peter. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- SINGER, Peter; MASON, J. (2009). *Somos lo que comemos. La importancia de los animales que decidimos consumir* (Genis Sánchez Barberán. Trad.). Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, Paul. (1989). *Respect for nature. A theory of Environmental ethics*. Estados Unidos: Princeton University.
- VELAYOS, Carmen. (2008). *Ética y cambio climático*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- WARREN, Karen J. (2004). “El poder y la promesa del feminismo ecológico” (Margarita Valdés Trad.). En Margarita Valdés (comp.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*. México: FCE; UNAM-IIF. 233-261.

- WERNER, Klaus; WEISS, Hans. (2003). *El libro negro de las marcas* (Alejandra Obermeier y Marino Grynszpan, trads.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- WWF. (2015). *Impactos del cambio climático sobre las especies*. Gland, Suiza: WWF Internacional. Recuperado el 19 de junio de 2002 de http://awsassets.wwf.es/downloads/especies_y_cambio_climatico_informe_2015_wwf.pdf?ga=2.226417306.1478084704.1549131594-929396354.1448035186.

Inclusión de la perspectiva de interseccionalidad y la justicia reproductiva en el marco del cambio climático desde la bioética

Intersectionality and Reproductive Justice in the Context of Climate Change from Bioethics

Ana Violeta Trevizo

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | México

Contacto: violeta.trevizo@gmail.com

Resumen

Este trabajo propone la inclusión de la perspectiva de interseccionalidad y la justicia reproductiva en el marco del cambio climático y el abordaje de las políticas públicas de mitigación desde la perspectiva bioética. Plantea la vulnerabilidad que viven los grupos marginados y las inequidades interseccionales como el eje central en la falta de autonomía y libertad reproductiva; y cómo esas inequidades se exacerban con el cambio climático, afectando mayormente a mujeres pobres, indígenas, afrodescendientes, y migrantes. Se propone el principio de igualdad de trato y de oportunidades entre mujeres y hombres, el empoderamiento económico y educativo de las mujeres, su participación e integración en las decisiones políticas sobre el cambio climático, y la inclusión de la transversalidad de género en la discusión y análisis de la crisis climática. Llamamos a una conciencia ética bajo el eje de la biofilia o liga básica con el todo de la vida y el proceso de evolución propuesta por O. Wilson y seguida por L. Sagols.

Palabras clave: interseccionalidad, justicia reproductiva, cambio climático, vulnerabilidad mujeres

Abstract:

This work proposes the inclusion of the perspective of intersectionality and reproductive justice in the context of climate change and the approach of mitigation

policies from a bioethical perspective. It poses the vulnerability experienced by marginalized groups and intersectional inequalities as the central axle of the lack of autonomy and reproductive freedom. And how these inequities are exacerbated by climate change, affecting mostly poor women, indigenous, African descent, and migrants. It proposes the principle of equal treatment and opportunities between women and men, the economic and educational empowerment of women, their participation and integration in political decisions on climate change, and the inclusion of gender mainstreaming in the discussion and analysis of the climate crisis. We call for an ethical conscience under the axis of biophilia or a basic link with the whole of life and the process of evolution proposed by O. Wilson and followed by L. Sagols.

Keywords: intersectionality, reproductive justice, climate change, vulnerability, women

El cambio climático tendrá consecuencias devastadoras para las personas en situación de pobreza. Incluso en el mejor de los casos, cientos de millones se enfrentarán a la inseguridad alimentaria, la migración forzada, las enfermedades y la muerte. El cambio climático amenaza el futuro de los derechos humanos y corre el riesgo de deshacer los últimos cincuenta años de progreso en materia de desarrollo, salud mundial y reducción de la pobreza.

Philip Alston¹

Introducción

Fue a partir de 1979 en la Primera Conferencia Mundial sobre el Clima en Ginebra que se consideró el cambio climático como una amenaza real para el planeta. La conferencia adoptó una declaración que exhortaba a los gobiernos a prever y evitar los posibles cambios en el clima provocados por el ser humano. A pesar de la evidente manifestación del cambio climático con el aumento del nivel del mar,

¹ Relator especial de la ONU sobre la pobreza extrema de junio de 2014 - abril de 2020. Informe sobre Cambio climático y pobreza. Consejo de Derechos Humanos, 41er período de sesiones. 24 de junio a 12 de julio de 2019. A/HRC/41/39.

de la temperatura de la superficie terrestre, de la temperatura oceánica, la disminución de la extensión de nieves y hielos, el cambio en los patrones de precipitación, el aumento de los eventos climáticos extremos, la acidificación oceánica (de Vengoechea, 2012: 5-6), y las repercusiones de estos cambios en los seres vivos que habitan la Tierra, existen hoy en día agentes de poder que impulsan la negación del cambio climático, particularmente en Estados Unidos. Entre ellos, encontramos corporaciones y grupos de expertos conservadores y libertarios y la industria del carbón con el interés propio de evitar cualquier plan gubernamental para reducir las emisiones de carbono (Collomb, 2014: 1-2).

El cambio climático y los desastres naturales tienen un efecto desproporcionado, principalmente en mujeres y niños, al igual que los conflictos bélicos y la migración (Naciones Unidas, 2018: 31-34). Las actitudes culturales, las políticas públicas, la legislación, las instituciones tienen un gran impacto ambiental y social. En este trabajo se propone la inclusión de la perspectiva de interseccionalidad y la justicia reproductiva en el marco del cambio climático, así como su incorporación en la toma de decisiones y en las políticas públicas con el fin de proteger a las poblaciones más vulneradas y minimizar el daño en su sustento y forma de vida. Además, se busca tratar de prevenir los daños a la salud y proteger los derechos fundamentales de las mujeres y las niñas porque son las más afectadas por el cambio climático y las desigualdades interseccionales, ya que cuentan con menor acceso a la educación y oportunidades laborales; viven en malnutrición, no tienen acceso a un sistema de salud, corren el riesgo de embarazos adolescentes o jóvenes,² partos precarios³ y el cuidado de hijos con mayor riesgo de enfermar desde la etapa de gestación. Todo ello, debido a las condiciones ocasionadas por la crisis ambiental, incluyendo la contaminación del aire, de los suelos y del agua.

Según el documento “Género y Cambio Climático” del programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 80 % de las personas desplazadas por el cambio

² En México, el INEGI registró en 2017 que un total de 390 089 mujeres menores de 20 años fueron madres; de ellas, 9748 eran niñas menores a 15 años y 380 341, adolescentes entre 15 y 19 años. El embarazo adolescente es un fenómeno multifactorial que requiere políticas públicas efectivas e integrales dirigidas a promover y garantizar el acceso a métodos anticonceptivos amigables y sin discriminación, a prevenir y atender la violencia sexual, a impartir educación sexual integral, garantizar el acceso a la interrupción legal del embarazo y a una atención médica especializada, entre otros (Grupo de Información en Reproducción Elegida, 2018: 16).

³ Más de 300 000 mujeres mueren anualmente por causas relacionadas con el embarazo en países desarrollados y en desarrollo. “Esto no debería estar pasando cuando ya tenemos las tecnologías para evitarlo, si queremos alcanzar los Objetivos para el 2030, tenemos que triplicar nuestros esfuerzos”, declaró ante la prensa, Phumzile Mlambo-Ngcuka, directora ejecutiva de ONU Mujeres (ONU Mujeres, 2014).

climático son mujeres (United Nations Development Programme, 2016: 5). Además, padecen los efectos del aumento de temperatura que puede causar estrés por calor y afectar la salud de sus hijos, de los enfermos y de los ancianos normalmente bajo su cuidado; asimismo, se enfrentan al peligro de contraer enfermedades infecciosas por las condiciones de pobreza en las que viven en zonas rurales y urbanas.⁴ La Organización Mundial de la Salud estima que aproximadamente 250 000 muertes anuales entre 2030 y 2050 podrían deberse al cambio climático (Haines y Ebi, 2019: 266).

Las mujeres enfrentan de manera distinta la crisis climática. Esto dependerá de su contexto geográfico, étnico, social y económico. Por ejemplo, después del paso del huracán Katrina en el año 2005, en Nuevo Orleans, las mujeres afroamericanas en condición de pobreza fueron predominantemente las más afectadas (Haines y Ebi, 2019: 266), ya que vivían en situación de pobreza desde mucho antes del huracán. Además, no pudieron evacuar debido a la falta de medios para hacerlo. Un tercio de los residentes de Nueva Orleans en aquel tiempo no contaba con un auto y el plan oficial de evacuación contemplaba que lo hicieran por ese medio. Si las mujeres tenían un vehículo, no contaban con los medios económicos para pagar el combustible o una habitación de hotel, ya que el desastre ocurrió a final de mes, es decir, cuando ya habían gastado su salario. Una muestra notable de racismo fue que los autos conducidos por personas blancas pudieron evacuar, a diferencia de las mujeres afroamericanas que trataron de hacerlo a pie a través de los puentes, y no les fue permitida la evacuación. Otro obstáculo para la evacuación fue que ellas ya contaban con algún problema de salud o discapacidad o contaban con algún familiar con dichos problemas bajo su cuidado, volviéndolas más vulnerables a las condiciones extremas después de la tormenta, cuando no había alimentos, agua, electricidad, atención médica y otras necesidades básicas (Butterbaugh, 2005: 17). Las mujeres alrededor del mundo se enfrentan de manera diferente a la crisis climática. Ello dependerá de las *desigualdades interseccionales* que viven en relación con su condición social y económica, su diversidad funcional o discapacidad, su edad, su ciclo de vida familiar, su origen o migración, el problema de racialización, su religión, creencias, y otros ejes de desigualdad que cambian y se intersecan de acuerdo con su contexto. Es decir, no por ser mujer se vive el cambio climático de igual forma, por lo que la inclusión de la perspectiva de interseccionalidad es indispensable en la discusión ante la crisis climática.

⁴ Como dengue, zika, chikungunya, enfermedad de Chagas, fiebre amarilla, paludismo, entre otras, que pueden ser grave e incluso causar la muerte.

La Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995, marcó un importante punto de inflexión para la agenda mundial de igualdad de género. La Declaración y Plataforma de Acción de Beijing, adoptada de forma unánime por 189 países, constituye un programa en favor del empoderamiento de la mujer y en su elaboración se tuvo en cuenta el documento clave de política mundial sobre igualdad de género. Dicha declaración, establece una serie de objetivos estratégicos y medidas para el progreso de las mujeres y el logro de la igualdad de género en 12 esferas cruciales que abarcan los siguientes temas: 1) la mujer y la pobreza, 2) la educación y capacitación de la mujer, 3) la mujer y la salud, 4) la violencia contra la mujer, 5) la mujer y los conflictos armados, 6) la mujer y la economía, 7) la mujer en el ejercicio del poder y la adopción de decisiones, 8) los mecanismos institucionales para el adelanto de la mujer, 9) los derechos humanos de la mujer, 10) la mujer y los medios de difusión, 11) la mujer y el medio ambiente y 12) las niñas (ONU Mujeres, 2014).

Decisiones reproductivas ante la crisis climática

Garantizar el acceso universal a la salud reproductiva y sexual, y otorgar a las mujeres derechos igualitarios en el acceso a recursos económicos, como tierras y propiedades, son condiciones fundamentales para afrontar la crisis climática y para que ellas tomen decisiones en beneficio de sí mismas y de su comunidad. Hoy más mujeres ocupan cargos públicos, sin embargo, es necesario que muchas más mujeres se conviertan en líderes (ONU Mujeres, 2014), que formen parte de los consejos, paneles y organismos nacionales e internacionales, y que de esta forma cuenten con poder político para participar en la toma de decisiones e influyan en la elaboración de políticas preventivas que fomenten un desarrollo de vida más equilibrado para ellas frente a la crisis climática. Lograr justicia, equidad y autonomía para las mujeres más marginadas tendría que ser uno de los objetivos principales en la discusión sobre el cambio climático.

No podemos entender la experiencia de la fertilidad, de la reproducción y la maternidad, separada de nuestro entendimiento de la comunidad, del contexto social y ambiental en la que ocurre. La salud reproductiva, según la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing antes mencionada, consiste en un estado general de bienestar físico, mental y social, y no en la mera ausencia de enfermedades o dolencias, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo, sus funciones y procesos. En consecuencia, la salud reproductiva entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria sin riesgos, la capacidad de procrear y la

libertad para decidir hacerlo o no, ya sea de manera natural o a través de la reproducción médicamente asistida. Esta última condición lleva implícito el derecho que tenemos todos a obtener información de los métodos para la regulación de la fecundidad, acceso a métodos seguros, eficaces, asequibles y aceptables, el derecho a recibir servicios adecuados de atención de salud que permitan embarazos y partos sin riesgos, y den a las parejas las máximas posibilidades de tener hijos sanos (Naciones Unidas, 2014: 34-62). Estas condiciones se ven reducidas por desigualdades en las que, además de las relaciones género-ambiente, interviene la pobreza, una carga específica de trabajo en las labores cotidianas, la exposición a condiciones tóxicas del ambiente y las consecuencias de la crisis climática, como sequías, hambrunas o desastres naturales en los que las mujeres están lejos de contar con los mínimos indispensables para tomar decisiones reproductivas equilibradas, seguras para ellas, su comunidad y los otros seres vivos en el planeta.

La justicia reproductiva y la interseccionalidad deben colocarse en el centro de la agenda, en el marco de las políticas públicas sobre el cambio climático, al igual que en los acuerdos, declaraciones, convenciones y leyes internacionales, regionales y subregionales. Cuando hablamos de justicia reproductiva, nos referimos al conjunto de circunstancias sociales, políticas y económicas que permiten a las mujeres tener el poder y la autodeterminación sobre su destino reproductivo. Asimismo, nos referimos al acceso a los medios para llevarla a cabo, tanto para planificar un embarazo, como para interrumpirlo, o buscarlo de manera natural o por medio de tecnologías de reproducción asistida.

En cuanto a la interseccionalidad, ésta es compleja porque tiene que ver con localizaciones de las relaciones de poder, con colonizaciones, con una distribución jerarquizada de privilegios y desventajas. Una de las características del movimiento feminista actual es abordar la intersección de las opresiones. Las mujeres somos de clases sociales distintas, de culturas y religiones diferentes; podemos estar marcadas por la raza o la etnicidad, podemos vivir en países desarrollados o no; podemos abrirnos a la diversidad sexual; jóvenes, o no tan jóvenes; vivir con una “discapacidad”, tal y como afirma María José Guerra Palmero, filósofa y feminista española (Muñiz Pérez, 2018). La interseccionalidad consiste en valorar la conjunción de las diferentes opresiones y ésta es una de las palancas que mueve a la teoría feminista a dar respuesta a las injusticias, una manera de enfrentar políticamente las desigualdades y discriminaciones para aspirar a vivir en sociedades decentes y justas.

Desafortunadamente la crisis climática aumenta la presión sobre los grupos marginados y precarizados incrementando las brechas sociales por inequidad de acceso a recursos básicos como la alimentación. La inseguridad alimentaria y nutricional son consecuencias graves del cambio climático que afectan directamente

la salud de las mujeres, quienes lidian con el cuidado y la manutención de los hijos y, en ocasiones, de la familia extendida ante la escasez de recursos finitos.

El cambio climático empeorará las condiciones de vida de agricultores,⁵ pescadores y quienes viven de los bosques, poblaciones ya de por sí vulnerables y en condiciones de inseguridad alimentaria. Aumentarán el hambre y la malnutrición. Las comunidades rurales, especialmente las que viven en ambientes frágiles, se enfrentan a un riesgo inmediato y creciente de pérdida de las cosechas y del ganado, así como a la reducida disponibilidad de productos marinos, forestales y provenientes de la acuicultura. Los episodios climáticos extremos, cada vez más frecuentes e intensos, tendrán un impacto negativo en la disponibilidad de alimentos, el acceso a los mismos, su estabilidad y su utilización, así como en los bienes y oportunidades de los medios de vida tanto en zonas rurales como urbanas. La población empobrecida correrá el riesgo de inseguridad alimentaria por la pérdida de sus bienes. La capacidad de la población rural de convivir con los impactos producidos por el cambio climático, depende del contexto cultural y de las políticas existentes, así como de factores socioeconómicos como el género, la composición de los hogares, la edad y la distribución de los bienes en el hogar (FAO *et al.*, 2018: 37-112).

El cambio climático agravará las inequidades que ya viven las mujeres en situación de pobreza. Las mujeres indígenas,⁶ afrodescendientes y migrantes son más vulnerables que otras mujeres en el mundo, ya que carecen de acceso a servicios de salud en general, por ende, no cuentan con atención y educación en salud sexual y reproductiva, ni acceso al aborto incausado. Los países en vías de desarrollo tienen más restricciones para interrumpir el embarazo, a diferencia de la mayoría de los países desarrollados que permiten el aborto incausado (Vogelstein y Turkington, 2019: 2). Estas políticas privan a las mujeres que viven en países subdesarrollados del acceso a una reproducción justa, a la libertad de elegir si desean o no tener hijos bajo las condiciones en que viven y, esencialmente, del derecho fundamental a la salud.

El concepto de interseccionalidad lo desarrolló Kimberlé Crenshaw en 1989 para entender cómo los aspectos sociales y de identidad política de una persona pueden crear formas de discriminación o privilegio, ya sea por su aspecto físico, el

⁵ Las tasas de suicidio sin precedentes entre agricultores indios en los últimos años se han relacionado con los efectos nocivos en la producción agrícola de subsistencia debido al aumento de la temperatura por el cambio climático. Dejando a las mujeres con mayores cargas de trabajo y empeorando su condición de pobreza (Murari, Jayaraman y Swaminathan, 2017).

⁶ Las mujeres indígenas mexicanas soportan la mayor carga y ofrecen la mayor resistencia ante las injusticias ambientales (Gaard y Opperman, 2013: 10).

estrato social, el origen étnico, la cultura, la sexualidad, el género, e incluso sus habilidades. Es decir, estas características se intersecan y suman, creando así fenómenos de privilegio y de vulnerabilidad. De ahí que una mujer blanca y una mujer negra tengan una vulnerabilidad distinta.

La perspectiva de interseccionalidad nos ayuda a identificar cómo los sistemas de poder afectan más a los excluidos sociales, y sirve como marco de referencia para visibilizar la necesidad de la justicia reproductiva frente al cambio climático. Las mujeres más afectadas por la crisis climática y la ausencia de políticas reproductivas habitan en África Subsahariana, Asia Meridional y América Latina. En este sentido, la incorporación de la perspectiva de la interseccionalidad en el análisis pondría en la agenda temas importantes como la libertad reproductiva⁷ y la justicia, no sólo reproductiva sino ambiental⁸ para las mujeres racializadas y en condición de pobreza en el mundo.

Una nueva visión de justicia reproductiva fue planteada por Loretta Ross a finales de los años noventa, que implicaba la unión de los derechos reproductivos y la justicia social junto a tres principios primarios: 1) el derecho a no tener un hijo, 2) el derecho a tener un hijo y 3) el derecho a criar hijos en un ambiente saludable. La justicia reproductiva demanda autonomía sexual y libertad de género. Para lograrlo, es indispensable el acceso a bienes específicos comunitarios que incluyan un sistema sanitario de alta calidad, vivienda, educación, salario digno, un ambiente saludable y una red de seguridad en caso de que estos recursos fallen. El manejo seguro y digno de la fertilidad, el nacimiento y los cuidados parentales son imposibles sin estos recursos (Ross y Solinger, 2017: 9). Esta perspectiva de justicia reproductiva surgió porque el paradigma dominante no atendía las necesidades de las mujeres marginadas socialmente, en particular las necesidades de las mujeres negras en Estados Unidos para ejercer decisiones reproductivas como sus contrapartes más privilegiadas que vivían, y siguen viviendo, en mejores condiciones para enfrentar dichas decisiones, a partir de un ambiente más seguro, saludable y con acceso a recursos que superan lo indispensable.

⁷ Que implica la conciencia de sí mismo, establecer un plan de vida, estabilidad emocional, la oportunidad de elegir, la garantía de los derechos reproductivos y el acceso a una vida saludable y proactiva.

⁸ La justicia ambiental entendida como el trato justo y la participación significativa de todas las personas, independientemente de su raza, color, origen nacional o ingresos, con respecto al desarrollo, implementación y cumplimiento de las leyes, regulaciones y políticas ambientales definida por la Agencia de Protección Ambiental de los Estados Unidos. (<https://www.epa.gov/environmentaljustice>).

Autonomía, vulnerabilidad y el principio de igualdad de trato y oportunidades

La vulnerabilidad que sufren las mujeres más pobres alrededor del mundo ante la crisis climática deteriora su autonomía. Lizbeth Sagols propone en *La ética ante la crisis ecológica*, una autonomía que vaya más allá del antropocentrismo, una autonomía que nos debemos unos a otros, consciente de la comunidad y fuente del reconocimiento de nuestra continuidad y vínculo con todo lo vivo (Sagols, 2006: 114). Necesitamos apelar a una conciencia ética, basada en la admiración y el respeto a todo lo vivo y al conjunto de la vida en sí. Sagols parte del concepto de O. Wilson y de Erich Fromm para proponer que la ética actual ha de tener como eje la biofilia, el amor a lo viviente. La ética actual ha de comprender que mujeres, hombres, otros seres vivos y ecosistemas formamos parte de la vida; por tanto, ha de construirse desde una auténtica ecoética y reconocer la unidad e igualdad básica de valor de todo lo que vive (Sagols, 2014: 26). Desde este eje podemos abordar la condición vulnerable que lastima directamente a poblaciones marginadas de mujeres y niños, así como al ambiente, y que apoye la toma de decisiones reproductivas, sin tomar en cuenta solamente el proyecto de vida personal o la condición en la que se vive, sino principalmente el impacto del nacimiento de un hijo y su interacción con el medio ambiente y las otras formas vida que componen el ecosistema al cual habrá de pertenecer.

Las mujeres hoy en día deben enfrentarse a mecanismos de política pública que no les permite ejercer su autonomía y libertad reproductiva; tienen hijos en condiciones precarias y enfrentan las dificultades sociales, el desastre ecológico y económico ocasionado por la crisis climática, y por otras catástrofes, como la pandemia que sufrimos actualmente por el virus SARS-CoV-2,⁹ que empeora las vulnerabilidades de las mujeres precarizadas y las expone a mayor violencia doméstica y embarazos no deseados. Florencia Luna utiliza la metáfora de las capas para concebir el concepto de vulnerabilidad, y pone de ejemplo a las mujeres provenientes de países industrializados que son respetadas, pueden estudiar, trabajar y elegir su plan de vida. En cambio, las mujeres que viven en países intolerantes a los derechos reproductivos adquieren una primera capa de vulnerabilidad. Aunque menciona que la situación cambia si la mujer cuenta con educación y recursos, pues

⁹ La pandemia de este virus inició en Wuhan China en diciembre de 2019 en un mercado húmedo debido al comercio y consumo de animales silvestres, facilitando el “salto” del virus de animales a seres humanos. La prohibición de los mercados debe ser de carácter global, asimismo las prácticas de consumo de animales silvestres. Es indispensable después de esta experiencia implementar regulaciones más estrictas para evitar la zoonosis y la posibilidad de nuevas pandemias en el futuro por esta misma causa.

puede superar algunas de las consecuencias de la intolerancia a los derechos reproductivos. Pero una mujer pobre, viviendo en un país intolerante a los derechos reproductivos, adquiere otra capa de vulnerabilidad. Y así se van añadiendo capas sucesivamente, y éstas se manifestarán de diversas formas de acuerdo con su condición y contexto (Luna, 2019: 88).

Por otro lado, ser vulnerable es una característica universal de cualquier organismo, vista como potencialidad, fragilidad, y no estado de daño. Esa vulnerabilidad puede ser disminuida respetando los derechos humanos básicos en un orden social justo al que se puede aspirar con políticas de mitigación, en las que se integre la perspectiva de interseccionalidad, justicia reproductiva y transversalidad de género, tendiendo a la protección equitativa de los individuos contra daños para impedir que su vulnerabilidad sea transformada en una lesión a su integridad. El ser vulnerado se refiere a una situación de hecho, de daño actual, que tiene consecuencias relevantes al momento de la toma de decisiones. Atendiendo a los daños sufridos, las vulneraciones requieren cuidados especiales por parte de los Estados y las instituciones sociales organizadas. Es decir, éstas deben instalar servicios terapéuticos y de protección, como servicios sanitarios, asistenciales, educacionales, etcétera, para disminuir y remover daños con el fin de que los desfavorecidos se empoderen (de Morais y Monteiro, 2017: 314). Esto requiere por parte de los Estados participantes en la mitigación en contra del cambio climático de acciones afirmativas y reparadoras que influyan en la autonomía, la integridad y la dignidad de las poblaciones vulneradas.

La transversalidad de género busca promover la equidad por medio de la construcción de capacidades y la responsabilidad de género, así como la planificación de las políticas públicas teniendo en cuenta las desigualdades existentes, la identificación y la evaluación de los resultados e impactos producidos por éstas. La transversalidad de género aplica a las políticas públicas el principio de igualdad de trato y de oportunidades entre mujeres y hombres. De esta manera se garantiza el acceso a todos los recursos en igualdad de condiciones. La integración de este principio implica al menos dos tipos de cambio en el modelo de gestión: el primero, es el aspecto procedimental, poniendo en el centro de las políticas la diferente situación y posición social de mujeres y hombres con el objetivo de satisfacer de forma equitativa las necesidades de ambos sexos; el segundo va dirigido a revisar las estructuras y formas de organización de la administración pública para erradicar, desde su base, los elementos estructurales que hacen que se mantengan las desigualdades sociales entre ambos sexos (Gobierno de Navarra, 2018). Este principio permitiría promover la justicia y libertad reproductiva desde un marco más equilibrado de acceso a recursos y bienes, una gestión ante la crisis climática en la que

las mujeres más vulnerables puedan ejercer su autonomía bajo condiciones justas, y éstas sirvan de contrapeso ante la vulnerabilidad que viven por el problema de injusticia y pobreza.

Política interseccional, justicia reproductiva y las desigualdades socioecológicas

Giovanna Di Chiro sostiene que la política interseccional de la justicia reproductiva ha vinculado los derechos a la autodeterminación corporal y el derecho a opciones seguras de anticoncepción y aborto (el derecho a no tener hijos), con el derecho a tener hijos —lo que implicaría tener acceso a la reproducción asistida— y a poder criarlos de manera nutritiva, saludable y en ambientes seguros. La justicia reproductiva expone una amplia gama de problemas sociales, económicos y ambientales que deben verse como problemas reproductivos significativos e incluir en los programas empleos de calidad y seguridad económica, libertad contra la violencia doméstica y la esterilización forzada, atención médica asequible, oportunidades educativas, viviendas dignas y acceso a vecindarios limpios y saludables. Este desafío del movimiento de justicia reproductiva al discurso dominante de los derechos reproductivos como derechos de aborto apunta a la importancia de la lucha para lograr la reproducción social para las mujeres pobres y las mujeres de color (Di Chiro, 2009: 2).

Aproximadamente, el 80 % de la población mundial (el sur global) ha generado alrededor del 20 % de las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI); en otras palabras, el otro 20 % de la población (el norte global) es responsable del 80 % de las emisiones de GEI en nuestra atmósfera. A pesar de la claridad de esta lógica, el argumento de la sobrepoblación reapareció en las publicaciones de la reunión sobre Cambio Climático de las Naciones Unidas en Copenhague en el año 2009, con propuestas para la planificación familiar entre las comunidades pobres como un método costo-efectividad para reducir las emisiones de carbono. La organización sin fines de lucro *UK Population Matters* lanzó un sistema de “compensación de población” similar a los sistemas de compensación de carbono, disponible para su compra por el *jet set* de los consumidores del primer mundo. Ninguna de estas estrategias sugiere la reducción del consumo alarmante del primer mundo de los recursos del planeta, o la restricción de su contribución con la emisión del 80 % de los GEI. Reducir una tercera parte de la población mundial se convierte en algo importante cuando los superconsumidores del primer mundo se dan cuenta que los resultados más severos que ya golpean a la parte más marginalizada

del mundo crearán una crisis de refugiados, una migración urgente para la gente pobre. Además, estos países perciben la migración como una amenaza, y los refugiados por cambio climático han inspirado argumentos para el incremento de la militarización como protección en contra de la migración. Habrá que mirar hacia ambos lados, reconocer las intersecciones entre la justicia climática y la justicia reproductiva, afirma Greta Gaard (2017: 126-130).

Distintos análisis geográficos sobre el impacto climático sugieren la probabilidad de consecuencias dramáticamente diferentes para las poblaciones alrededor del mundo. Al examinar críticamente las relaciones socioecológicas, se observa con claridad la responsabilidad y vulnerabilidad desproporcionada (Barclay, 2020: 10). La distribución desigual de los riesgos y de los costos ambientales no tiene neutralidad de género; son el resultado de estructuras, regulaciones y procesos de negociación política y económica. Debido a la globalización, los riesgos y los costos ambientales son crecientemente deslocalizados y trasladados a regiones menos poderosas y a grupos sociales más vulnerables (Boatcă, 2011).

La crisis climática obliga a las comunidades más afectadas de los países del sur global a migrar a los países desarrollados, exponiendo su vida y naufragando en los océanos, o muriendo al atravesar los desiertos, suscitando así un exilio por cambio climático, una crisis migratoria, mientras que los países desarrollados responsables de la mayor emisión de GEI son incapaces de enfrentar la crisis respetando los derechos fundamentales de los refugiados por cambio climático, muchos de los cuales son mujeres.

La expresión “racismo ambiental” fue acuñada por Benjamin F. Chavis, la cual refiere a la disminución racial en la elaboración de políticas ambientales, la desigual ejecución de las leyes y regulaciones ambientales y la deliberada selección de comunidades de color para ubicarlas en lugares con desechos tóxicos y contaminantes. Algunos estudios realizados en la década de los ochenta y los primeros años de los noventa encontraron que tanto la raza como el ingreso eran variables específicas importantes ya que por separado o conjuntamente explicaban las desigualdades ambientales. Además, estudios realizados por economistas en los años setenta encontraron que los pobres también sufrían una alta proporción de los costos ambientales (costos estructurales regulatorios distribuidos decrecientemente), y recibían menos proporción de los beneficios ambientales (Driscoll de Alvarado y Márquez-Padilla, 2001: 289).

Las activistas de la justicia reproductiva creen que este marco alentará a más mujeres de color y a otros grupos marginados a involucrarse más en movimientos políticos para promover la libertad reproductiva. La meta de la justicia reproductiva es transformar la manera en la que todos conceptualizamos y entendemos la libertad reproductiva (Price, 2010: 43-61). Afortunadamente, una serie de aca-

démicas de la justicia ambiental, la justicia sexual y la justicia reproductiva, han expuesto el imperialismo, racismo, sexismo y heterosexismo inherentes a las plataformas de eugenesia ambiental, al igual que el equivocado enfoque de la reproducción como la fuente primordial del daño ambiental. Los defensores de la justicia ambiental y la justicia sexual y reproductiva señalan que las políticas ambientales eugenésicas han afectado los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres al imponer métodos peligrosos y coercitivos de control de natalidad y la esterilización involuntaria de mujeres negras e indígenas en el sur global y en Estados Unidos, en nombre de la protección ambiental (Stein, 2013: 187).

Conclusiones

Necesitamos abordar la discusión, el análisis y la elaboración de políticas públicas frente al cambio climático bajo la lente de interseccionalidad y de justicia reproductiva, el principio de igualdad de trato y oportunidades, y una perspectiva ética bajo el eje de la biofilia. Necesitamos mitigar el daño que se ha venido ocasionando a las mujeres más marginadas y afectadas por la crisis climática, colocarlas en el centro de los planes hacia el futuro, fomentar su empoderamiento a través de una economía que les permita acceder a la propiedad de la tierra, ya que sólo representan un 13% de los propietarios de tierra en el planeta. También es importante brindarles acceso a efectivo y crédito, educación superior que les permita la paridad de género, salud en general que garantice el acceso a salud sexual y reproductiva, un ambiente limpio y seguro para vivir y disminuir su vulnerabilidad ante los efectos de los cambios ambientales, de los cuales no sean capaces de recuperarse, ampliando así la brecha de género en la agricultura.

Referencias bibliográficas

- BOATĂ, Manuela. (2011). "Global Inequalities Transnational Processes and Trans-regional Entanglements" *desigualdades.net, Research Network on Independent Inequalities in Latin America, Working Paper Series*, (11).
- BUTTERBAUGH, Laura. (2005). "Why did Hurricane Katrina hit women so hard?" *Off Our Backs*, 35(9/10), 17-19.
- COLLOMB, Jean-Daniel. (2014). "The ideology of climate change denial in the United States". *European Journal of American Studies*, 9(1), 1-17. <https://doi.org/10.4000/ejas.10305>.

- DE MORAIS, Talita Cavalcante Arruda; MONTEIRO, Pedro Sadi. (2017). “Los conceptos de vulnerabilidad humana y la integridad individual para la bioética”. *Revista Bioética*, 25(2), 311-319. <http://dx.doi.org/10.1590/1983-80422017252191>.
- DE VENGOECHEA, Alejandra. (2012). *Las cumbres de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático*. Colombia: Proyecto Energía y Clima de la Fundación Friedrich Ebert. Recuperado de <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/la-energiayclima/09155.pdf>.
- DI CHIRO, Giovanna. (2009). “Sustaining everyday life: bringing together environmental, climate and reproductive justice”. *Different Takes (Climate Change Series)*, (58), <https://www.srhr-ask-us.org/publication/sustaining-everyday-life-bringing-together-environmental-climate-reproductive-justice/>.
- DRISCOLL DE ALVARADO, Bárbara; MÁRQUEZ-PADILLA, Paz Consuelo (coords.). (2001). *El color de la tierra. Las minorías en México y Estados Unidos*. México: UNAM, CISAN.
- FAO; IFAD; UNICEF; WFP; WHO. (2018). *The State of Food Security and Nutrition in the World 2018. Building climate resilience for food security and nutrition*. Roma: FAO. Recuperado de <http://www.fao.org/3/I9553EN/i9553en.pdf>.
- GAARD, Greta. (2017). *Critical ecofeminism*. Nueva York: Lexington Books.
- GAARD, Greta; OPPERMAN, Serpil. (2013). *International perspective in feminist ecocriticism*. Nueva York: Routledge; Taylor & Francis.
- GOBIERNO DE NAVARRA. (2018). *Estrategia para la participación social y política de las mujeres en las políticas públicas de la Comunidad Foral de Navarra 2018-2020*. Navarra: Instituto Navarro para la Igualdad. Recuperado de <http://www.navarra.es/NR/rdonlyres/9853FBF1-064F-481D-9DDC-AA4CC13CAFC9/432815/Estrategia.pdf>.
- GRUPO DE INFORMACIÓN EN REPRODUCCIÓN ELEGIDA, A.C. (2018). *La pieza faltante. Justicia reproductiva*. Ciudad de México: Autor. Recuperado de <https://justiciareproductiva.gire.org.mx/assets/pdf/JusticiaReproductiva.pdf>.
- HAINES, Andy; EBI, Kristie. (2019). “The Imperative for Climate Action to Protect Health”. *The New England Journal of Medicine*, (380), 263-273. <http://doi.org/10.1056/NEJMra1807873>.
- LUNA, Florencia. (2019). “Identifying and evaluating layers of vulnerability—a way forward”. *Developing World Bioethics*, 19(2), 86-95. <https://doi.org/10.1111/dewb.12206>.
- MUÑOZ PÉREZ, Tamara. (2018, 15 de febrero). “El ecofeminismo plantea un cambio de conciencia, pensarnos más allá del especismo” (en línea). *Pikara Online*

- Magazine*; En red. Recuperado de <https://www.pikaramagazine.com/2018/02/ maria-jose-guerra-palmero/>.
- MURARI, Kamal Kumar; JAYARAMAN, T.; SWAMINATHAN, Madhura. (2017). "Climate change and agricultural suicides in India". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 115(2), e115. <https://doi.org/10.1073/pnas.1714747115>.
- ONU MUJERES. (2014 [1995]). *Declaración política y documentos resultados de Beijing+5*. Naciones Unidas. Recuperado de <https://www.unwomen.org/es/digital-library/publications/2015/01/beijing-declaration>.
- PRICE, Kimala. (2010). "What is Reproductive Justice?: how women of color activists are redefining the Pro-Choice paradigm". *Meridians*, 10(2), 42-65. <https://doi.org/10.2979/meridians.10.2979/meridians.2010.10.2.42>.
- ROSS, Loretta; SOLINGER, Rickie. (2017). *Reproductive Justice. An introduction*. Oakland, CA: California University Press.
- SAGOLS, Lizbeth. (2006). *Interfaz bioética*. México: Fontamara; UNAM.
- SAGOLS, Lizbeth. (2014). *La ética ante la crisis ecológica*. México: Fontamara; UNAM.
- STEIN, Rachel. (2013). "Sex, population, and environmental eugenics in Margaret Atwood's *Oryx and Crake* and *The Year of the Flood*". En Greta Gaard, Simon C. Estok y Serpil Opperman (eds.), *International Perspective in Feminist Eco-criticism*. Nueva York: Routledge; Taylor & Francis. 184-202.
- VOGELSTEIN, Rachel B.; TURKINGTON, Rebecca. (2019). "Abortion law: global comparisons" (en línea). *Council on Foreign Relations*. Women and Foreign Policy Program. Recuperado de <https://www.cfr.org/article/abortion-law-global-comparisons>.

Máquinas en el aire: manifestaciones atmosféricas¹

Machines in the Air: Atmospheric Manifestations

Agustín Mercado Reyes

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, Unidad Cuajimalpa | MÉXICO

Contacto: agustin_mr@ciencias.unam.mx

Resumen:

El presente texto reflexiona acerca del concepto de atmósfera, en el contexto de la crisis climática actual, cuya complejidad se exagera por su carácter global y urgente. Si bien dicha noción se puede entender a través de datos cuantitativos resultantes de la medición sobre un objeto corporal, la ontología que Félix Guattari desarrolló en sus últimos escritos nos provee de un sistema en el que cada entidad real presupone la convivencia de registros tanto corpóreos como incorpóreos, y tanto reales como posibles, y por tanto un entendimiento puramente corporal sería insuficiente. El sistema de Guattari invita a aceptar la multiplicación de las manifestaciones y de las potencias del objeto atmosférico, y señala la dificultad de articular y conciliar distintos tipos de valores inherentes que presenta.

Palabras clave: atmósfera, crisis ecológica, universos de valor, corpóreo e incorpóreo

Abstract

The present communication is a reflection on the concept of *atmosphere* in the context of the current climate crisis. This complex notion can be understood through quantification and measuring of a corporeal object; however, as Félix Guattari has shown in his late writings, every entity presupposes both a corporeal and an incorporeal side, and is a manifestation of possible and real ontological registers. As such,

¹ Texto realizado con el apoyo del proyecto CONACyT A1-S-21700: "Exploración de Creatividad Relacional No-Antropocéntrica".

a purely corporeal understanding of any object would be insufficient. Thus, Guattari deploys a thought that invites us to accept the manifold manifestations and potencies of any object – including the atmosphere – and reveals the difficult enterprise of articulating different systems of value inherent to any object.

Keywords: atmosphere, ecological crisis, universes of value, corporeal and incorporeal

“We are like the dreamer who dreams and then lives inside the dream. But who is the dreamer?”

Twin Peaks: The Return. Part 14

I

La seguridad que brinda el apoyo conceptual es casi fisiológica. Hay, sin duda, mentes para quienes lo ideal sería que cada concepto fuera expresado de manera tersa y perfectamente pulida, y que cuyo despliegue y uso pudiera transcurrir sin elementos de fricción. Al lograr conceptos totalmente definidos y determinados, la realidad puede ser comprendida y catalogada de manera eficiente; los pasos del pensamiento se podrían dar con una vacilación mínima, engarzando un razonamiento tras otro. Existe un atractivo adicional: el entendimiento de la realidad a través de una epistemología formada por conceptos delimitados otorga, a su vez, una guía para actuar que, si no infalible, por lo menos se puede establecer como justificada.

Sin embargo, la organización de la experiencia no necesariamente tiene que ser un esfuerzo de delimitación. Si éste es el único objetivo de la conceptualización de la realidad, los conceptos posicionados en su propia parcela de distinción y la lógica que de ellos se sigue, tienen un efecto de corte, de atomización. Tal como lo ha expresado William James, los conceptos, al estar formados como definiciones cerradas en aras de la claridad intelectual, funcionan como un asidero al cual la lógica se aferra incluso más allá de su utilidad. Un concepto acabado y determinado hasta sus últimas consecuencias es una mediación frente a la experiencia. En su abstracción, un concepto no sólo pretende establecer positivamente lo que algo es, lo cual es un movimiento de por sí limitante; también indica aquello que ese algo

no es, las negaciones que la mente debe postular acerca del objeto que trata de comprender. Al abismo de esta negativa se arrojan el cambio, el flujo, la temporalidad, la comunión, la multiplicidad y la creatividad (James, 1987: 729).

Existe otro modo de conceptualizar, que trata de restituir la continuidad de la realidad en la experiencia. No se trata de negar el uso de conceptos, empresa que suena imposible en la mayoría de los decursos del pensamiento, sino de levantar el telón de la definición y observar qué tipos de experiencia se mueven tras de él. Necesariamente especulativo, el movimiento de aceptar conceptos que intenten reflejar la realidad es riesgoso; el riesgo mayúsculo, al menos desde mi punto de vista, es que la complejidad con la cual se quiere hacer una correspondencia ocasione un vértigo y una parálisis, la frustración de no hacer calzar exactamente las piezas de nuestros pensamientos como deberían, o el fracaso de encontrar un hilo dorado que indique exactamente cómo se tiene que desplegar una acción cautelosa.

El centro argumentativo de este texto es la concepción de atmósfera, y el objetivo es considerar las implicaciones de que el concepto de atmósfera —el cual se podría configurar de manera puramente física— se engrane de tal forma en una serie de elementos ontológicos que lo rebasen, que se mueven en registros disonantes. Las conexiones que traza no son exclusivas del concepto de atmósfera, pero en él se expresan de manera particularmente intensa; esa intensidad es un punto obligado de meditación, dada la importancia de los eventos que se juegan en nuestra época. No es inusual que un concepto tienda líneas en distintos registros y su aplicación se determine poco a poco, a través de su papel en un discurso. Esto no es lo mismo que una determinación a través de una definición, pues la definición de un término en un sentido operativo lo establece y lo posiciona para ser comprendido en un sistema con un fin determinado; por ejemplo, proveer una definición operativa que permita su ingreso en un estudio científico.

Una metaforización, una metonimia, el rescate de una palabra cotidiana, un decurso etimológico: todos estos procesos pueden dar origen al *nombre* de un concepto, como lo señalan Deleuze y Guattari (2005: 13). Por ejemplo, Anderson (2009) desarrolla un concepto de atmósfera derivado de un pasaje de Marx, en donde se mezclan características puramente físicas con sensaciones y emociones: no sentimos, decía Marx en 1856, la fuerza opresiva de una atmósfera revolucionaria, así como no detectamos en ningún momento la atmósfera de la Tierra que ejerce sobre nosotros un peso de 20 000 libras. La noción de “atmósfera”, inscrita en el llamado “el giro afectivo”, invoca una “imaginación material” para pensar en “atmósferas afectivas”: un sustento de las sensaciones, espacialmente difuso, que emerge de personas, lugares u objetos. Es posible pensar en una atmósfera serena, melancólica, deprimente, erótica, sagrada. En efecto, es posible hablar de la atmós-

fera de una biblioteca y su concreción a través de los olores de papel y madera, del silencio y del significado social del espacio; pero deseo permanecer en lo que podríamos llamar el concepto puramente meteorológico o geológico. Y el objetivo es mostrar que una noción fundamental para el pensamiento climático no puede evitar retomar y actualizar elementos incorpóreos; que lo atmosférico en sentido meteorológico es en sí lo suficientemente problemático, no sólo para el establecimiento de políticas públicas y guías gubernamentales, sino de una acción y pensamiento personal.

Aquí, entonces, no trato de seguir los afectos, sino intento pensar acerca de las afecciones, de las manifestaciones indirectas del objeto que las causa. La cuestión central aquí, no es tomar un concepto y buscar sus diversas apariciones en distintos contextos; sino argumentar que si existe un objeto de interés del cual conocemos datos, dichos datos deben de haber emergido de cierta configuración del objeto en un territorio conceptual. En tanto que esa configuración nos rebasa, es posible que la manera más apropiada de acercarse a ese objeto sea un acercamiento especulativo y descentralizado, en donde ni el objeto se agota en los datos que nos ofrece, ni se constituye como algo determinado por la simple definición.

II

Inhalar y exhalar: esta acción se realiza sobre un sustento material dado, tan disponible que en condiciones usuales requiere de una atención exclusiva para registrarla. No se necesita mucho más que esta acción, compleja pero cotidiana, que revela el carácter doble de la atmósfera, simultáneamente decidible e indecidible de manera física. Inhalar y exhalar: el ejemplo perfecto para la experiencia *inmediata*, el paso primordial para la subsecuente contemplación de un objeto. En sus inicios, la noción de atmósfera habla de algo que está totalmente dado como una experiencia viva y de la vida; en palabras de Alexander (1966: xxxviii): “dado el aire, yo respiro; dada mi respiración, hay aire”. Pero inhalar y exhalar, en tanto que experiencia constitutiva de la vida al grado de confundirse con la propia duración vivida, perfila la dificultad de la determinación total de un concepto, aunque éste sea técnico o científico. ¿Cómo delimitar la continuidad del aire con quien lo experimenta y por tanto lo conceptualiza? El experimentar —y más de manera inmediata— a través de un evento de duración establece una conexión profunda y no trivial entre aquello que está experimentando y aquello que está siendo experimentado. La conceptualización intenta dar un paso atrás; pero la experiencia inmediata de la respiración no se detiene nunca, y en ese caso particular difumina la separación

que se establece no únicamente entre quien concibe y quien es concebido, sino entre el punto de concepción y el punto de experimentación (de “disfrute”, diría Alexander) que informa la concepción y se posiciona simultáneamente como una antípoda y como un punto de generación. La definición de la noción puramente meteorológica se deriva, desde un primer momento, de esta experiencia inmediata de la atmósfera: la intuición de un gas en contraste con otros estados de la materia. El glosario del último reporte de evaluación (AR5) del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC, 2013), consigna el concepto de atmósfera como “el envoltorio gaseoso que rodea a la Tierra”. En cuanto definición operativa, es determinada de manera termodinámica, pero vale la pena enfatizar que es una definición tan intuitiva que puede ser realizada visual o táctilmente. El camino para establecer líneas divisorias claras sería una red de recortes que parece ser artificial: un recorte espacial (establecido, ¿dónde? ¿en los alvéolos? ¿en la nariz?) y uno temporal (¿dictado exactamente por qué proceso?). ¿Cómo podríamos lidiar, por ejemplo, con el recambio químico del gas antes y después de la intervención fisiológica de la respiración?

Aunque es elemental en el imaginario, la manifestación física de la atmósfera es fluida. Es aparentemente separable de lo terrestre y al mismo tiempo resistente a un corte definitivo. Este efecto se replica en todas las escalas temporales y espaciales; por ejemplo, Whitehead (1920: 167) nos invita a pensar en un objeto sólido, como un monumento de piedra (el Obelisco de Cleopatra), y nos recuerda que su solidez y la posibilidad de separación de su entorno, es únicamente una abstracción; a lo largo de diversos lapsos temporales, la “danza de los electrones” hace que la piedra misma se confunda con la atmósfera, tomando materia de ésta y liberando a su vez partículas al aire. El dinamismo que problematiza la distinción entre la atmósfera y lo demás, se trasluce en nociones básicas de las ciencias atmosféricas. Por ejemplo, la zona límite (*boundary layer*) de la atmósfera es la zona inferior de la tropósfera en donde se presentan turbulencias derivadas de la fricción con la tierra; es una zona limítrofe, estructurada pero dinámica, y sujeta a cambios tanto espaciales como temporales. En el día es más amplia y en algunas regiones (como desiertos) potenciada por sistemas de convección; en la noche, se vuelve casi estática, y su grosor es mínimo. En promedio, comprende el 10 % de la tropósfera (aproximadamente un kilómetro), y a su vez, el 10 % de esta zona límite es la capa superficial, en donde el intercambio de energía y materia es mayor, y que funciona como amortiguador para mantener estáticas las capas altas de la atmósfera (Cushman-Roisin, 2019).

El corte de la atmósfera a través de una capa superficial, en donde ocurren la mayoría de los intercambios con “lo demás”, es simplemente una manera conven-

cional —signa data— de intentar dotar nuestros análisis de sentido y significado a pesar de la dificultad de englobar el objeto en el concepto. Inmanejable en su enormidad, notablemente resistente a la cartografía, las características atmosféricas sugieren que, en contraste con lo anterior, su teorización tendría que ser menos convencional, y no tomarla como un objeto completamente discernible. Por ejemplo, considerar la atmósfera como un *hiperobjeto* (Morton, 2013) significa pensarla como un objeto que es, de alguna manera, más que un objeto, como una entidad tan masiva que su propia constitución deriva en efectos no locales, en una presencia en dimensiones parcialmente ajenas a lo humano, que le otorga una cualidad caleidoscópica. Posiblemente sea más apropiado pensar en la atmósfera como algo profundamente indeterminado, cuya conceptualización misma ha pasado por una serie de convenciones de delimitación, que físicamente interfiere con todo lo que está en contacto con ella, y no como un envoltorio o como un medio inerte, fácilmente determinable, como “la capa gaseosa que envuelve a la Tierra”. Las zonas atmosféricas tienen una lógica propia que rebasa una estructura fácilmente enunciable. Una síntesis global es profundamente difícil, pues sus características medibles están distribuidas de manera desigual. Por ejemplo, la humedad es particularmente difícil de establecer tanto descriptiva como predictivamente, pues, en cualquier momento dado, existen zonas de alta humedad, inmediatamente adyacentes a zonas extremadamente secas; de igual manera, los cambios en el clima presentan una estructura diferencial a lo largo de la atmósfera. Para aumentar todavía más la complejidad, los datos actuales solamente abarcan la tropósfera, pues las mediciones de más altitud son muy inexactas y variables, sobre todo en la estratósfera (IPCC, 2013: 196, 232).

Las cualidades de interpenetración y diversificación de efectos de la atmósfera se ven intensificadas por su papel protagónico en el calentamiento global, el evento ambiental más urgente y más visible de nuestros tiempos, que se asocia directamente a otras crisis como la pérdida de biodiversidad, la creciente desertificación de varias regiones del planeta, el próximo punto de quiebre en términos de cosechas productivas, la dependencia actual de la actividad de producción en procesos contaminantes, entre otros. El calentamiento global está dado, en última instancia, como un calentamiento atmosférico. A partir de ese punto, el problema se abre hacia un número indeterminado de efectos: el calentamiento de los mares, la fusión masiva del hielo en distintos puntos del planeta, la liberación de más gases de invernadero por el descongelamiento del *permafrost*, la alteración de los ciclos hídricos; pero, en primer lugar, la causa primaria es la acumulación de gases, generados por procesos antropogénicos. En las comunicaciones técnicas especializadas se establecen medidas escalares fácilmente comparables: la temperatura de la atmósfera en

los niveles preindustriales de dióxido de carbono; la temperatura actual, cuya dinámica ha descrito una tendencia ascendente, y la temperatura dentro de diez o treinta años, que informa las predicciones acerca del destino del planeta completo. ¿Cómo es posible, frente a la heterogeneidad atmosférica, hablar de mediciones de temperatura de la atmósfera?

Para dotar de sentido a los datos, hay procedimientos que no tienen análogo en la mayoría de las ramas de la ciencia, que son requeridos debido al número y a la heterogeneidad de instrumentos de medición de parámetros atmosféricos, y al diluvio de datos que ellos producen. Es una tarea de contraste y conciliación de datos. Por ejemplo, es necesario contrastar la invaluable y antigua serie de datos producidos por estaciones climáticas terrestres con los datos producidos por las nuevas tecnologías, tal como el mapeo de columnas tridimensionales registradas por satélites. Aún más, la serie de tiempo está en constante re-análisis, pues uno de los resultados más importantes es la evolución de la temperatura global. El re-análisis no es únicamente el descubrimiento de registros antiguos o la producción de registros nuevos; más bien, constantemente se realizan simulaciones nuevas: se vuelve a reproducir la cinta de la evolución atmosférica tal como lo entiende la computadora, por decirlo así. Cada nueva simulación arroja un rango esperado de error que nos informa la certeza de nuestros datos imperfectos, propensos a errores o, a final de cuentas, registrados por objetos locales para tratar de entender un hiperobjeto no local.² Así, nuestros datos de la complejidad atmosférica sirven para construir modelos que nos ayudan a verificar la certeza de nuestros datos, en un ciclo de retroalimentación constante (Lovejoy, 2017; IPCC, 2013: 185); por tanto, la descripción científica de la atmósfera ni siquiera está asociada a un objeto plenamente presente: difumina sus alcances tratando de re-analizar continuamente el pasado, intentando volverlo a simular, inventando nuevamente la noción de atmósfera desde cero, partiendo de los datos que tenemos pero con miras a resignificar esos datos. En palabras de Edwards (2010: 336): “El re-análisis ha sido integrado a la infraestructura del conocimiento climático. Cada iteración traerá consigo nuevas revisiones a la historia del clima. Incluso en el futuro lejano, seguiremos re-analizando el pasado: más imágenes globales, más versiones de la atmósfera, todas ellas brillando dentro de una franja relativamente estrecha, pero nunca estabilizada en una línea definitiva”.

Desde luego, esto no pretende poner en duda una de las certezas más firmes de los análisis climáticos: que el mundo se ha calentado gradualmente, por efectos de la actividad humana, desde el siglo XIX y de manera vertiginosa y cada vez más

² Acerca de las fuentes de incertidumbre de los datos, es posible consultar IPCC (2013: 165).

acelerada desde hace 50 años. El problema aquí no reside en una disputa ni una disociación, sino en una articulación: si lo corpóreo es de por sí profundamente complejo e inasible, ¿cómo es posible pensar esa heterogeneidad corporal al lado de otras heterogeneidades inherentes al objeto? ¿Cómo pueden emerger valores en cada uno de estos terrenos heterogéneos, y cómo es que estos valores se comunican entre sí?

III

La noción científica de atmósfera se problematiza a sí misma; se envuelve a sí misma en complicaciones de determinación y en intentos de establecer un carácter discreto. Sin embargo, hemos de notar que únicamente hemos tocado una parte superficial de las potencialidades ontológicas, el mero dominio temporal-espacial. Es posible extender aún más este panorama de la ontología; pues si el intercambio de energía y materia es importante, el sistema que proponemos seguir es tal que considere las manifestaciones que no son corporales (aquello que Spinoza agrupaba en el atributo general de “pensamiento”) como inmanentes a lo real. Por ello, una posición materialista que “determine como su punto de partida la existencia de un mundo material que sea independiente de la mente”, como lo propone DeLanda (Dolphijn y van der Tuin, 2012: 39), dejaría fuera gran parte de lo que aquí resulta problemático y productivo, a pesar de su énfasis histórico. Es decir: si la experiencia de inhalar y exhalar desmonta la delimitación clara entre la atmósfera y lo demás, la experiencia de difusión conceptual que así se logra está limitada a un intercambio de materia y de energía. En pocas palabras, es un Flujo corpóreo determinado, el cual se puede seguir y descomponerse hasta la visión microscópica del destino de cada molécula (lo cual implicaría una multiplicación intratable de la información), o se puede condensar en una discursividad global (a través del procesamiento de los datos con ayuda de modelos). Incluso considerando esta diversidad, sin embargo, el pensamiento a través de Flujos permanece en un terreno puramente corporal.

La noción de “Flujo” es una de las cuatro partes del aparato de pensamiento que Félix Guattari desplegó en los últimos años de su vida, para ir más allá de la corporización de la realidad. La parte corporal (representada por las partes de los Flujos reales y los Phylums posibles) adquiere gran parte de su poder y de su uso a través de una lógica binaria, “en una oposición binaria con un fondo” (Guattari, 1996: 43). Para intentar pensar con libertad, Guattari multiplica los puntos de articulación cuyas potencias posee la realidad, para entender la riqueza ontológica

cuyo fin explícito es “hacer un mapa de las configuraciones de subjetividad [...] sin tener que recurrir a los aparatos tradicionales de infraestructura somática” (léase: corpóreo), “determinismo, condicionamiento conductual, etc.” (Guattari, 2013: 26-27). Como contraparte de lo corpóreo, Guattari postula dos figuras incorpóreas y virtuales: los Territorios existenciales reales, y los Universos de valores posibles.³ Superficialmente, su objetivo parece ser la comprensión de un sujeto humano; pero no hace falta más que ver sus obras inmediatamente posteriores —pienso en *Les Trois écologies* de 1989 y *Chaosmose* de 1992— para que se deje ver la línea subterránea a la que apunta su pensamiento: una subjetividad no escapa únicamente a la necesidad de ser individual, sino a la necesidad de estar referida exclusivamente a lo humano. Esto no quiere decir, por otro lado, un abandono de la subjetividad humana como parte constitutiva de la realidad. El énfasis en lo no humano no es “anti-humano”, no es una especulación contrafáctica en cuyo centro está la ausencia de lo humano. Al contrario, como en la obra de Deleuze, la inmanencia atraviesa sin tregua el pensamiento de Guattari. La pertenencia de lo humano a la realidad es indudable, y el pensamiento especulativo de Guattari no pretende negar ese hecho básico. Los Territorios existenciales y Universos de valor no intentan hacer desaparecer la subjetividad humana, sino descentrarla. Aquí, por tanto, la especulación no se trata de establecer contrafácticos, la multitud de los cuales es resumida y condensada en la categoría de Phylum, que comprende las posibilidades de lo actual no realizadas pero siempre presentes como un lado tendiente al infinito en número. Siguiendo la recomendación de Stengers (2018: 29), la especulación más bien tendría que ser tomada entre las manos, evaluada en términos de los problemas que levanta, de las experiencias con las que se piensa y de los efectos que genera.

El establecimiento de un pensamiento, a través de sistemas actuales pero no realizados, es una manera de pensar en donde se insiste en la capacidad de lo actual para generar más y más alternativas de manifestaciones posibles. Los Flujos de materia y energía pueden configurarse de diversas maneras y establecer una historia distinta de sus propias interacciones, dando lugar a una infinidad de es-

³ El sistema combinatorio de cuatro partes generales es desarrollado en *Cartographies Schizoanalytiques* (2013). Resulta particularmente interesante comparar la noción de Guattari de un “virtual posible” y un “actual posible” con diversos pasajes de Deleuze en donde por un lado explícitamente opone lo posible y lo real, y por otro insiste en que lo virtual es plenamente real. Esto sugiere que lo posible, como concepto, es cambiante en la obra de Deleuze, desde ser un estado isomórfico a la realidad que simplemente no tiene la cualidad de ser real, hasta volverse una fuerza creativa (Deleuze y Guattari, 2005: 168), aún en oposición con lo real pero fundamental tanto en el dominio estético como en la creación de nuevos modos de vida posibles.

tados. Pero incluso frente a esta posibilidad, toda manifestación (real o posible) de lo actual se establece en el campo de los “muchos”, de lo múltiple, sin transmutarse en una multiplicidad. Lo múltiple establece, por necesidad, la noción de una lógica de exclusión, en donde queda demarcada mi propia frontera que me delimita de lo demás. En términos lógicos, esto establece un terreno claro y natural: “yo soy yo”. Sin embargo, si algo se intentó dejar en claro en la sección anterior es que la aplicación de este pensamiento a todo lo que llamamos “realidad” —y, en su versión más estricta, pretender aplicarlo en todos niveles—, implica un ejercicio de abstracción. Paradójicamente, la separación con la que me concibo como algo distinto de mi medio está fundada en una lógica de fusión: “yo” me compongo de muchas partes que necesariamente tienen que fusionarse estableciendo una continuidad perfecta (pero interna) para establecer la integración necesaria y “secretar una delimitación relativa” (Guattari, 2013: 59) con lo demás, con lo externo.

La manera de experimentar las manifestaciones corporales, sean éstas actuales o posibles, se lleva a cabo a través de datos, sea cual sea la forma o el formato que estos presenten; no únicamente datos sensoriales, sino también datos numéricos, extrapolaciones, aproximaciones, parámetros; *data*, en general. Según Guattari (2013: 58), si hay algo dado (*donné*), hay también algo que lo da (*donant*). La separación poco o nada tiene que ver con una noción puramente trascendental. En efecto, desde cierta óptica es posible decir que no hay separación dada entre ambos registros. Guattari sugiere que aquello que da está marcado por un *grasping* y refiere, de pasada en un pie de página, que ese anglicismo lo ha recogido de la filosofía de Alfred North Whitehead. Antes de poder dar datos, antes de funcionar como *donant*, cualquier cosa real debe tener un agarre sobre algo para la constitución de su propia existencia, un *grasping*, aunque sea autorreferente. Esto es una parte fundamental del proceso de concreción de Whitehead, en donde la entidad actual retoma todo lo que hay en el universo para incorporarlo a su propio ser. Esta es una experiencia pura, para sí, pre-individual, tal como la propone James (1996) con el término de “experiencia pura”, un nivel accesible sólo por especulación. Con ese pie de página, entonces, Guattari nos deja ver sus cartas: la distinción de sujeto y objeto no puede funcionar como una polarización en donde uno está estructurado por el otro, sino que son partes necesarias, heterogéneas de la complejidad inherente a cada punto de la realidad. Sin embargo, antes de hablar de una “muerte del sujeto” o una “superación de la dicotomía sujeto-objeto”, Guattari (1996: 40) apunta a una subjetividad distinta una subjetividad “pática”, en sus palabras, que intenta simultáneamente ir “más allá” y “más acá” de la división tajante de sujeto y objeto: liberar la noción de subjetividad de las restricciones de lo humano,

pero también hacer énfasis en los componentes pre-individuales que son necesarios para la constitución de cualquier elemento de la realidad.

Los puntos generales de esta subjetividad extendida, según Guattari, son la creatividad radical; la parcialidad inevitable; la pérdida de límites, tanto en el sentido de delimitación de un otro como en el de una finitud de potencias; la constitución a través de una heterogeneidad irreducible, y —en mi opinión, una de las características que cristalizan la dificultad del pensamiento en y con estos sistemas— una permanencia de los elementos heterogéneos en la complejidad de la mezcla. Y en efecto es una mezcla: una *mixis* en el sentido estoico, en el que todo puede ser penetrado, todo puede interconectarse, nada es indivisible y cada elemento puede abandonar la mezcla dadas las condiciones correctas, “como la mezcla de agua con aceite”, según Schuhl (1962: xxi), de quien Guattari toma el concepto. Es por ello, continúa Schuhl, por lo que un soplo (*un souffle*) puede interpenetrar todo obstáculo. Los componentes de la realidad, corpóreos e incorpóreos, actúan bajo un principio de conexión íntima, y se afectan “tal como el incienso se expande en el aire” (1965: xxi). Considerar a lo subjetivo como una mezcla afirma constantemente que la formación de subjetividad es algo necesariamente colectivo, pero es también imposible una reducción de la formación de la subjetividad a lo meramente social. La subjetividad se extiende, según Guattari, “al campo social, al campo tecnológico [...] rebasa totalmente la esfera antropológica, y se extiende al devenir-animal, al devenir-planta. La subjetividad es lo que es lo más rico, lo más heterogéneo. Decir que está en el campo social, eso es de por sí reduccionista” (Guattari, 2011: 41).

La insistencia en una inmanencia radical libera a la subjetividad de su encierro en un domino plenamente antropocéntrico. Podríamos aventurar otra serie de engranes que constituyen el presentimiento de esa subjetividad liberada del modelo preconcebido de lo humano:

1. En cuanto proceso, la subjetividad no tiene estabilidad como algo delimitado, con respecto de lo demás. El proceso de conformación de cualquier objeto de la realidad —por ejemplo, nuestro objeto central, la atmósfera— es una actividad de incorporación de lo demás, a tal punto que la barrera entre el objeto y lo demás se vuelve completamente propensa a ser atravesada. La atmósfera, en tanto que fluida, es un modelo perfecto para pensar este fenómeno. Si se quiere pensar a través de la bella imagen de Guattari, estos nodos de subjetividad componen una polifonía, el efecto sonoro en el que un sonido adquiere un excedente a través de su convivencia con otro sonido. Tercera mayor, tercera menor, cuarta aumentada:

todos esos elementos polifónicos ponen en primer plano la visión doble entre un centro de constitución y otro, pues no podemos decir que el sonido pierda su identidad, pero tampoco podemos negar que esa identidad está constituida en parte importante por lo demás.

2. Un centro en donde una subjetividad se constituye sufre experiencias, nacidas de la convivencia con algo otro. Sin embargo, la experiencia no es nunca estable, ni siquiera en su propia identidad. En relación a sí misma y al mundo en que necesariamente se mueve, la experiencia (y por tanto, la subjetividad por ella constituida) constantemente cambia de énfasis, de marcos de abstracción; en una palabra, de valores. En el lenguaje de Guattari, se configuran, constantemente nuevas constelaciones en Universos de valor. Ésta es la faceta de interés central en el presente texto.
3. El carácter fluido y cambiante de los nodos de subjetividad —tal como se tratan aquí— trae a cuenta la característica más misteriosa, y la que merecería un pensamiento más detallado en una reflexión futura. Si todo está constantemente cambiando, si la incorporación de lo demás disuelve la identidad monolítica, si cada cosa está expuesta a la mutación de valores que a su alrededor se mueven, entonces todo es profundamente frágil. El *inconcussum quid* que se ha buscado para establecer la subjetividad de manera firme es, simplemente, una ilusión o una abstracción. La eternidad, según Guattari, es una infantilización inaceptable.⁴ Todo es finito, y la presente idea de subjetividad es una invitación a lidiar con ello.

Estos tres elementos (no exhaustivos, ni mutuamente excluyentes en su concepción) sirven para enfatizar que desde esta visión, los Flujos de la materia y energía y su evolución posible en tanto que Phylum son fundamentales; son los puntos abstractos en donde la materialidad se puede expresar plenamente; pero de ningún modo cuentan toda la historia de la realidad. Requieren una contraparte que pueda convertir un mero estado de las cosas (sea la conjunción de cuerpos sólidos que se atraen unos a otros, sea un estado de un sistema nervioso explicado con impulsos eléctricos, sea una visión de un ecosistema como un flujo trófico o fisicoquímico) en un evento, en un punto en donde un mismo estado de las cosas pueda reconfigurarse espontáneamente a través de diversos marcos de énfasis y de

⁴ “Esta adversidad no tengo solamente que aceptarla, sino también amarla por sí misma; tengo que buscarla, dialogar con ella, excavarla, ahondarla. Es ella la que me hará salir de mi narcisismo, de mi ceguera burocrática, la que me restituirá un sentido de la finitud que toda subjetividad mass-mediática infantilizante se dedica a ocultar” (Guattari, 2015: 389).

ilimitadas interacciones de sistemas de valor, entre los cuales los valores antropogénicos son simplemente una fracción de la riqueza infinita de lo real.

¿Es posible decir, a través de esta descripción somera del entendimiento de la subjetividad, que la atmósfera puede considerarse como tal? ¿Es acaso un punto de demasiada fricción conceptual dotar de algo como nuestra subjetividad a lo atmosférico? Tal vez, sin embargo, mi argumento es que ese objeto fluido, interpenetrante e interpenetrable que llamamos la atmósfera, revela de manera evidente las cualidades de constitución subjetiva que recorren la obra tardía de Guattari. No es de sorprender. Él mismo propone constantemente una guía de acción frente a las crisis actuales que debería de considerar tres registros: el mental, el social y el medioambiental, como singularmente ecológicos. La idea de una subjetividad ambiental, complementaria a una ecología mental o social, necesariamente obliga a un ejercicio constante de especulación. Y si nombrar al fenómeno atmosférico como un nodo de producción de subjetividad resulta insatisfactorio, podemos usar la puerta de escape del propio Guattari: podemos hablar de protosubjetividad, si parece necesario preservar un dominio ontológico para lo antrópico. Pero si anexamus el prefijo “proto” por lo inacabado, por la cualidad de “siempre en proceso”, debemos notar que no existe una subjetividad perfectamente acabada, un monolito de experiencia que se determine de una vez por todas: toda subjetividad, en cuanto compuesta por ingresos de alteridad, por bifurcaciones internas, por una incorporación de lo eterno en una existencia finita, sería un modo de protosubjetividad. No hay manera de elucidar una distinción binaria absoluta en ningún evento realmente real, sin caer en una abstracción, tal vez heurística, pero potencialmente destructiva.

IV

Hasta aquí se ha afirmado lo siguiente: el fenómeno atmosférico puede ser considerado como un proceso de subjetivación. Lejos de ser una tesis metafísica ociosa, es una idea cuyo papel principal en este momento es su propio despliegue frente a decisiones prácticas, frente a problemas tangibles y urgentes. Vale decir que la subjetivación que aquí se propone no es de ningún modo una especie de panpsiquismo; decir que la atmósfera disfruta o sufre en sí un proceso de subjetivación, no pretende asignarle ni una intencionalidad ni una conciencia. Es, más bien, señalar que el ingreso del proceso atmosférico coincide con las líneas de lo que Guattari (1989) llama una visión maquínica del ambiente: “se podría re-calificar a la ecología medioambiental de *ecología maquínica*, en tanto que, ya sea en el cosmos

o en las praxis humanas, nunca se trata de otra cosa que de máquinas” (68). *Máquina*, en este sentido, es un concepto ontológico y no una categoría de producción antropogénica. Una máquina no debe ser entendida como una herramienta, como un objeto diseñado y usado por manos humanas para un fin determinado; no debe de ser entendida como algo artificialmente producido, ni debe de ser concebida como una repetidora de la misma función que determine su funcionamiento o su ruptura. Una máquina de Guattari, en fin, no es mecánica sino maquínica. Es una rebelión conceptual frente a la supuesta necesidad de una estructura, en la posición y el papel fijo de cualquier parte de esta máquina; aún más, es una llamada a reconsiderar la difícil imbricación de lo que puede ser considerado puramente material con una serie de valores no corpóreos. Tal es el pensamiento que he buscado en este corto texto.

Si la atmósfera es considerada una máquina en ese sentido, debe ser una máquina de potencias infinitas. La tarea de esta sección es únicamente explicar cómo puede entenderse esta infinitud. No es una idea que pueda surgir exclusivamente con la mirada contemporánea sobre la atmósfera; desde el principio del siglo XVIII, Leibniz batallaba con la idea de un infinito que no se pudiera entender como partes sumadas a las partes, en donde el número de partes no sea infinito, “porque un infinito no podría ser un verdadero todo” (Leibniz, 2017: 227). Tal infinitud no es una infinitud de partes anidadas una dentro de otra, como el Arlequín de la *commedia* que sale al escenario vestido con capas y más capas de ropa, sino que tiene que pensarse como poseedora de “una sutileza totalmente diferente” (Leibniz, 2017: 438). En un famoso e impactante pasaje de la *Monadología*, Leibniz compara esta infinitud de las máquinas “naturales” (en oposición a las “artificiales”, que aquí podríamos llamar “mecanismos”), que existen en cada porción de la materia, con un jardín lleno de plantas, en el que cada rama de cada planta es a su vez otro jardín (en Strickland, 2014; §66-68): cada parte de la realidad es un mundo lleno de mundos.

Ahora bien, no pretendo anunciar un vitalismo total, que corte a través de lo que entendemos como orgánico e inorgánico. Propongo continuar con la visión ontológica de Guattari, que intenta otorgar a Leibniz la “sutileza” que este último busca, la cual encontraremos en la apertura ontológica a los universos de valor, que exceden por mucho la descripción corpórea de cualquier punto de la realidad. En cada cosa y en cada momento, los mundos infinitos que se contienen no son *partes extra partes* aunque su identidad (siempre temporal, siempre con límites difusos) está implicada en diversos tipos de alteridad. Por ejemplo, aquella derivada de la consistencia material, pero también la alteridad que surge en la comparación de la máquina existente con su “diagrama”, con la máquina abstracta que no se ha

manifestado en una actualización pero que por ello es real como una serie infinita de potencias; la alteridad histórica del decurso evolutivo de la máquina, o la alteridad consigo misma, una alteridad que, llevada al extremo, tiende a autodestruir o a hacer colapsar desde dentro la propia máquina.⁵ Creo que en el año 2020, el autoagonismo de esta última alteridad se ha expresado como nunca, y todo parece indicar que en los años venideros tendremos la oportunidad de ver más y más manifestaciones de este fenómeno.

En estos tonos del pensamiento maquínico de Guattari podemos observar el reflejo de una secuencia de argumentos con los que Gregory Bateson (1999)⁶ analiza lo que él llama “las patologías de la epistemología”. Según Bateson, existen varios pensamientos distintos, y varias epistemologías posibles. Muchas de estas epistemologías informan nuestras acciones; esto es normal. También es posible decir que muchas de ellas funcionan: nos sirven para llevar a cabo ciertos fines, para desarrollar ciertas actividades que de otro modo no serían posibles. Esas viejas defensas de la mentalidad científica, que insisten en la capacidad de la humanidad de, por ejemplo, poner a un ser humano en la luna, de poder coartar el desarrollo de enfermedades, o de conocer eventos más allá de las capacidades sensoriales humanas, se basan en un enfoque de función y aplicación. Sin embargo, la funcionalidad de estas epistemologías no es garantía de que ellas sean correctas; la funcionalidad es únicamente un valor posible entre muchos otros. Es necesario insistir, en un contexto de urgencia actual, que la valorización toma diversos aspectos, y la funcionalidad de la epistemología totalmente abocada a lo corporal no es garante de la universalidad de sus valores. En efecto, ese garante de universalidad no puede existir porque los valores que se desprenden de una epistemología siempre están asociados a un “Universo” particular: a un registro de virtualidad que debe de convivir con otros tantos. Existen Universos de valores con “constelaciones” propias: valores estéticos, epistemológicos, sociales, políticos, etcétera. Una noción de valor tal, en tanto que inmanente, se aleja de manera explícita de dos interpretaciones usuales. Por un lado, no son valores morales, sino éticos, tal como insistió Deleuze

⁵ Según Guattari (1996: 54) una máquina abstracta se pone en relación con una máquina concreta heterogeneizando componentes de todo tipo: técnicos, sociales, cognitivos, corporales, científicos, informacionales; como abandona la axiomatización, se opone a la unificación y a la estructura, al tiempo que enfatiza los valores de la singularidad y la potencia no actualizada que siempre forma parte de la realidad. Así, un diagrama entendido como máquina abstracta es una virtualidad que se puede concretar, creativamente, en sus actualizaciones. Además, Guattari sugiere que dicho concepto refiere también a procesos no humanos – noción fundamental para el desarrollo del presente argumento.

⁶ El reflejo es explícito: Guattari elige una frase de este texto como epígrafe a su libro *Caosmosis* (1996).

a lo largo de toda su obra fuertemente teñida de spinozismo: son valores en perspectiva, cuya manifestación detectable es la composición o descomposición, y únicamente un conocimiento correcto hará que las interacciones desplegadas en el mundo hagan aumentar las potencias de aquello con lo que estemos en contacto. Por otro lado, tampoco son valores cuantificables, y mucho menos valores de uso o de cambio. Como lo expresa Brian Massumi (2018) para retomar y reclamar la noción de valor, ésta tiene que ser no normativa, disociada del valor económico (y, particularmente, del capitalista), pero conectada con una alteridad inmanente.

Los valores que emergen de la máquina atmosférica no pueden ser calificados de una manera unívoca. En la crisis actual a la que nos enfrentamos, las modificaciones que ha sufrido la atmósfera recientemente se podrían referir a la acción de “la especie humana”, por lo que se ha inaugurado la era geológica del Antropoceno. Sin embargo, tanto en términos de responsabilidad, como de causalidad y de efectos, el calentamiento global es profundamente asimétrico. Los desastres naturales derivados del aumento de la temperatura atmosférica tendrán sus peores efectos en poblaciones de por sí vulnerables, como ha ocurrido hasta ahora. No hay un *anthropos* generalizado, sino un coro polifónico de voces de diversidad ilimitada, cada una de las cuales construye una historia dependiendo de valores particulares; por ello, el término mismo de Antropoceno ha recibido críticas de autoras como Haraway (2016) proponiendo pensar el cambio en términos de un Capitaloceno. A otra escala, sin embargo, los cambios ambientales han traído efectos en valores políticos: han hecho que estados completos movilicen un pensamiento que enfatiza la propia seguridad, por ejemplo, a través del acaparamiento de recursos hídricos frente a la sequía regional que promete traer el cambio climático. Ni siquiera la concepción del objeto atmosférico, sin considerar sus cambios recientes, escapa de haber sido producida a través de la confluencia de Universos de valores tecnológicos, epistemológicos, políticos, matemáticos e incluso emocionales y estéticos. Sólo habría que observar el origen de la ciencia de la meteorología, que fue una lucha para “purificar” el entendimiento atmosférico de valores que no fueran científicos. Desde sus primeras configuraciones a mediados del siglo XIX, naturalistas como Alexander von Humboldt y Charles Piazzi Smyth fueron figuras centrales en el gran esfuerzo para separar las emociones estéticas de las hebras del conocimiento “científico” de la atmósfera y sus elementos, con el fin de fabricar una ciencia “verdadera”, separándola así del influjo casi inevitable de las “ideas” emocionales y privilegiando los datos sensoriales (Dry, 2019: 75). Esta plétora de valores no acaba en el nivel humano. Por ejemplo, el dióxido de carbono, principal gas de efecto invernadero, ha ocasionado no solo un aumento de la temperatura sino un reverdecimiento de la cubierta vegetal del planeta (Reiny, 2016). Los valores movi-

lizados siempre se resisten a ser calificados totalmente mediante una aproximación simple, variando en distintas escalas temporales y espaciales, sobre las especies no humanas, y, diría Guattari, también sobre especies incorpóreas.

Paso a paso, intentamos problematizar las barreras entre una cosa (la atmósfera) y otras. Nunca será posible levantarlas; en cierto sentido es una ventaja, pues la disolución de barreras posiblemente implique, inevitablemente, un sistema en el que toda la realidad responda al mismo llamado homogeneizante. Incluso en términos mentales, desde nuestro sesgado punto de vista, no hay modo de olvidar el “yo soy yo” (o no lo es, al menos, en un funcionamiento habitual de la mente, sin perturbaciones específicas de la química neuronal, que en este momento no nos competen). Es necesario considerar el carácter de dichas barreras a través de una lente totalmente inmanente; el acto de equilibrio es precisamente buscar cómo las barreras entre un objeto y la alteridad se pueden reconfigurar como articulaciones, es decir, como relaciones cuya condición necesaria es funcionar simultáneamente como distinción y unión, como contraste sin separación total. Es por eso que me atrevo a pensar en un registro distinto a las versiones del materialismo que insisten en una existencia independiente de la mente. El complemento de la existencia de un mundo material que sea independiente de la mente no es un mundo material que sea dependiente de la mente —esa lectura tan parcial del idealismo—, sino la postulación de un mundo material que no es independiente de la mente. Es una diferencia que deja la puerta abierta a una infinidad de conexiones posibles que no tienen que pasar por una causalidad simple o una producción total de un término por otro: diferentes visiones sobre una misma sustancia, por ejemplo, en el sentido de los “atributos” de Spinoza.

Mediante esta línea de pensamiento, es posible equiparar el concepto, el cual excede la definición cerrada con la que iniciamos, y la riqueza del objeto. Es decir, que a diferencia de las nociones que toman la palabra “atmósfera” y la cargan de sentidos diversos, lo que intento es tomar un objeto de definición fácil (“la capa gaseosa que envuelve a la Tierra”) y seguir, a través de las propias líneas del objeto, los registros y valores que la definición omite, las potencias que dichos registros hacen surgir en diversos modos de existencia, las maneras en las que el objeto se engarza, se articula o incluso se intenta dislocar y arrancarse de otros planos de interpretación, sin dejar de ser ese objeto. Los afectos que se señalan como aquellos que emergen del término “atmósfera” (una atmósfera tensa, por ejemplo) surgen a través de una experiencia humana del término, y las resonancias que dicho término puede ofrecer. Personalmente diría que están plenamente contemplados en el sistema que ofrece Guattari, porque son nodos de formación de una subjetividad; pero así como el ser humano no puede verse como un *imperio in imperium* (Spi-

noza, 2005), el objeto atmosférico no se puede separar del resto, configurando lo terrestre como un *imperio sub imperium*. La atmósfera misma es un nodo de subjetividad que emerge por doquier de maneras insospechadas; y aunque su dimensión de “donante” (*donant*) sólo puede ser entrevista de manera totalmente especulativa, al menos puede servir —de manera pragmática, siguiendo los efectos de su incorporación en lo actual y su singularización particular en intereses incorpóreos de diversos nodos—, para señalarnos el camino para *pensar* detenidamente acerca de los diversos Universos de valor que despiertan y movilizan.

V

Este esbozo ontológico es simplemente eso: la lanzadera de una serie de líneas de exploración para desbrozar un terreno de pensamiento, pero también de decisión.

Nos enfrentamos a un momento de crisis plena. Esta crisis tiene múltiples facetas, lo cual no debería de sorprender dado el aparato ontológico que aquí se desarrolla. La crisis parecería imponernos, comprensiblemente, el problema de una intervención urgente en el registro ambiental y particularmente en el atmosférico. Una manifestación de este impulso por intervenir es la propuesta general de la geoingeniería, es decir, de la modificación dirigida a gran escala de dinámicas terrestres. La propuesta particular que más peso ha tenido en años recientes es la llamada *Solar radiation management* (SRM), que pretende mediante varios métodos posibles (por ejemplo, la dispersión de aerosoles de compuestos de azufre en la estratósfera) modificar la absorción de una parte de la radiación solar en las capas altas de la atmósfera.

Esta intervención abre un campo de incertidumbre. No se conocen a ciencia cierta los datos de los efectos posibles de esta acción, y previsiblemente, el riesgo mayor de la intervención usualmente se expresa señalando esta información faltante. La posible implementación futura de la geoingeniería promete decidirse alrededor de una serie de datos obtenidos de manera profundamente cibernética: una relación de *input* y *output*, entrada de compuestos y salida de efectos. Esta decisión nos ofrece un binarismo absoluto (implementarla o rechazarla), el cual tiende a absorber y anular todas las consideraciones de diversos modos de valor. Dicho de otra manera, al pensar así la decisión se dejará fuera cualquier característica maquina de heterogeneidad radical, la cual necesariamente informa un grupo ilimitado de Universos de valor distintos; en palabras de Guattari, “los valores son inmanentes a las máquinas” (1996: 72), y el potencial no actualizado de la máquina tiene precisamente el papel no solamente de ser heterogéneo en sus posibilidades de ma-

nifestación, sino de *heterogeneizar* sus propios componentes (1996: 54): busca escapar de un colapso alrededor de cualquier rasgo unificador. Tal caracterización me parece estar en consonancia con la propuesta de Massumi (2018: 19): si se puede llamar de alguna manera el valor que deberíamos movilizar que sea consistente con la realidad, este nombre sería el de “creatividad”, la invención de nuevas alternativas.

Si se deja fuera la dimensión maquinaica en la decisión de la intervención atmosférica, existen varias vías de evolución que puedo entrever. En el peor de los casos, la decisión absorbería todos los Universos de valor en un único dilema generalizado, configurado en una alternativa infernal (Stengers, 2009: 67): una dicotomía de escenarios, en donde una opción parece poco atractiva (la dispersión de aerosoles en las capas altas atmosféricas), pero la alternativa es mucho peor (la marejada de tragedias derivadas del calentamiento global). Las alternativas infernales se producen en situaciones que son “fruto de fabricaciones pacientes, a escala pequeña, de cuidadosas experimentaciones”, y a pesar de parecer externamente lógicas, en ellas se mueve una resonancia de amenaza. “Si no elegimos la *geoingeniería*”, parecen decir, “seríamos directa y colectivamente responsables de una tragedia mayúscula”. Su lógica, de esta manera, parece cerrar el ingreso de otros valores. Hay otro caso que me parece entrever: la decisión mostrada como necesariamente derivada de un cálculo cuantitativo. Por ejemplo: ¿Cuántas personas morirían al decidir desplegar un arreglo tecnológico como la SRM? ¿Cuántas personas morirían de no hacerlo? David Keith, líder del “Keith Group” en Harvard, el cual está dedicado a la investigación tecnológica y de política pública para entender la efectividad y los riesgos de la SRM, continuamente reflexiona acerca de los potenciales efectos negativos que implica su propia iniciativa. En una conferencia reciente deja clara su posición:

Éste no es un caso de identificar quién morirá, sino que se trata de cambiar el número de gente que morirá por un montón de enfermedades [asociadas a los efectos contaminantes y de cambio en las dinámicas de ozono en la atmósfera al iniciar la SRM]. El cambio neto de mortalidad [de 130 000 muertes adicionales] resulta del hecho de reducir el cambio climático [a través de la SRM]. Los cambios en el clima [causados por la SRM] resultan en una mortalidad adicional significativa; pero yo considero eso como algo moralmente diferente, porque todo el punto de esto es que nos gustaría tener menos cambio climático. (Keith en Harvard Museum of Natural History, 2019)⁷

⁷ Todos los corchetes son aclaraciones contextuales mías. Los comentarios acerca de la cualidad moral de la *geoingeniería* comienzan en el minuto 18’.

No se pone en duda que el cambio climático sea un problema urgente. Tampoco se puede poner en duda que una decisión debe de ser informada por valores científicos, cuantitativos y corpóreos. Sin embargo, éstos no pueden ser el único punto de apoyo de la decisión, a pesar de que pueda parecer la única vía posible. Al enfocarse puramente en esos valores, aun presentando de manera honesta el presupuesto calculado de costos y beneficios, se eliminan de la consideración todos los otros Universos de valores; en efecto, valores cuya naturaleza les hace imposible aparecer en un discurso de riesgos y valores cuantitativos, no en poca medida porque su expresión puede ser no discursiva. La presente reflexión es únicamente el esbozo de un panorama ontológico, que nos pueda inspirar a pensar en otros registros, diversos e incluso disonantes. La tarea urgente es tratar de entender cómo es posible articular dichos Universos de valor. No creo que esta tarea produzca un manual de acción: las recomendaciones de Guattari hacen parecer que cualquier constelación de valores producirá una heterogeneidad y, por tanto, una riqueza, de situaciones ilimitadas. Sin embargo, sirva este trabajo como un señalamiento, un punto de partida, para mostrar la necesidad de esa actividad que, según Arendt (1971), parece ser una actividad no natural, alejada de la condición humana, pero que no es nunca privilegio de pocos sino de todos: no la actividad de juzgar, sino de pensar. El pensamiento no juzga porque es un diálogo mudo que trata de invisibles, y como tal se separa, tal vez trabajosa y parcialmente, de la sed de conocimiento científica. Es la habilidad de discernir los valores inmanentes en los eventos, condición necesaria para elaborar un juicio sobre ellos; es la posibilidad de ver la pluralidad en los bordes de los conceptos que a primera vista parecerían determinados en su totalidad.

Referencias bibliográficas

- ALEXANDER, Samuel. (1966). *Space, Time, and Deity*. Londres: Palgrave Macmillan.
- ANDERSON, Ben. (2009). "Affective atmospheres." *Emotion, Space and Society*, 2(2), 77-81. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2009.08.005>.
- ARENDT, Hannah. (1971). "Thinking and moral considerations: a lecture". *Social Research*, 38(3), 417-446.
- BATESON, Gregory. (1999). *Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- CUSHMAN-ROISIN, Benoit. (2019). *Environmental fluid dynamics*. Nueva York: John Wiley & Sons.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Editions de Minuit.
- DOLPHIJN, Rick; VAN DER TUIN, Iris. (2012). *New materialism: interviews & cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press. 38-47.
- DRY, Sarah. (2019). *Waters of the World: The story of the scientists who unraveled the mysteries of our oceans, atmosphere, and ice sheets and made the planet whole*. Chicago: University of Chicago Press.
- EDWARDS, Paul N. (2010). *A vast machine: computer models, climate data, and the politics of global warming*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- GUATTARI, Félix. (1989). *Les Trois écologies*. París: Editions Galilée.
- GUATTARI, Félix. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- GUATTARI, Félix. (2011). "On contemporary art". En Eric Alliez y Andrew Goffey (eds.), *The Guattari Effect*. Londres; Nueva York: Bloomsbury. 40-55.
- GUATTARI, Félix. (2013). *Schizoanalytic cartographies*. Londres; Nueva York: Bloomsbury.
- GUATTARI, Félix. (2015). *¿Qué es la ecosofía?* Buenos Aires: Cactus.
- HARAWAY, Donna. (2016). "Staying with the trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene". En Jason Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history and the crisis of capitalism*. Oakland, CA: PM Press. 34-76.
- HARVARD MUSEUM OF NATURAL HISTORY. (2019, 12 de diciembre). *The peril and promise of solar geoengineering* [Archivo de video]. Recuperado de <https://youtu.be/xW12w2F1gMg>.
- (IPCC) PANEL INTERGUBERNAMENTAL SOBRE EL CAMBIO CLIMÁTICO. (2013). *Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (T. F. Stocker, D. Qin, G.-K. Plattner, M. Tignor, S.K. Allen, J. Boschung, A. Nauels, Y. Xia, V. Bex y P.M. Midgley, eds.). Cambridge, UK; Nueva York: Cambridge University Press. Recuperado el 29 de junio de 2020 de https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/02/WG1AR5_all_final.pdf.
- JAMES, William. (1987). *Writings, 1902-1910*. Nueva York: Literary Classics of the United States.
- JAMES, William. (1996). *Essays in radical empiricism*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (2017). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento* (Juan Ramón Goberna Falque, Trad.). España: Akal.
- LOVEJOY, Shaun. (2017). "How accurately do we know the temperature of the surface of the Earth?". *Climate Dynamics*, (49), 4089-4106. <https://doi.org/10.1007/s00382-017-3561-9>.

- MASSUMI, Brian. (2018). *99 theses on the revaluation of value: a postcapitalist manifesto*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MORTON, Timothy. (2013). *Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. (1962). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard.
- SPINOZA, Benedictus de. (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- STENGERS, Isabelle. (2009). *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. París: Découverte.
- STENGERS, Isabelle. (2018). "Science fiction to science studies." En Steven Meyer (ed.), *The Cambridge companion to literature and science*. Cambridge University Press. 25-42.
- STRICKLAND, Lloyd. (2014). *Leibniz's Monadology: a new translation and guide*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- WHITEHEAD, Alfred North. (1920). *The concept of nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Apuntes críticos para una hermenéutica de las estéticas del Antropoceno¹

Critical Notes for a Hermeneutics of the Aesthetics in the Anthropocene

Sebastián Lomelí Bravo

Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | MÉXICO

Contacto: sebastianlomeli@filos.unam.mx

Resumen

El presente artículo discute algunas de las condiciones problemáticas previas a la postulación de una estética ambiental crítica que pudiese estar orientada a la comprensión de la devastación ecológica. En un primer momento se mostrarán los límites de la estética hermenéutica para analizar la precomprensión de la naturaleza en el arte, así como la necesidad de desarrollar una teoría sobre la movilización del espectador desde el arte. En un segundo momento se cuestionan las estéticas ambientales tradicionales que fundamentan la responsabilidad ética en los valores estéticos. Finalmente, se exponen algunas de las implicaciones políticas del uso de la categoría de lo sublime en los proyectos artísticos sobre el cambio climático y el Antropoceno.

Palabras clave: estética ambiental, hermenéutica, sublime, Antropoceno, calentamiento global

¹ El presente artículo se realizó con apoyo de los proyectos PAPIIT IG400718 "Medio y especie: ecología y evolución desde la filosofía natural", PIFFyL "Filosofía del Arte: medialidad y agencia", PECDA-EM 2018-2019 "Instituto Mexicano de la Intersticiología: Exploración y experimentación de intersticios entre lo vivo y lo no vivo" y PAPIIT IN406420 "Crisis del habitar y el habitar originario en su relación con la tierra".

Abstract:

In this article we discuss some of the problematic conditions prior to the postulation of a critical environmental aesthetic that could be oriented toward the understanding of ecological devastation. First, we show the limits of the hermeneutical aesthetics with respect to the precomprehension of nature in art. Secondly, we question the traditional environmental aesthetics' linkage between ethical responsibilities and aesthetic values. Finally, we present some political implications of the use of the sublime in artistic projects on global warming and the Anthropocene.

Keywords: environmental aesthetics, hermeneutics, sublime, Anthropocene, global warming

La comprensión de la devastación ambiental y las respuestas a la crisis ecológica están estéticamente sobredeterminadas. Las expectativas sobre la naturaleza se entretejen aún con las historias de la metafísica de las apariencias, así como con la del arte y las representaciones de lo natural. Se han codificado en la visión de la naturaleza las nociones de lo fijo y lo ejemplar, y creemos reconocerlas en lo bello, lo perfecto y lo sublime. Se aprendió a ver lo lejano e inesperado dentro de las categorías de lo pintoresco y lo exótico, y se cree poder reconocer en el aspecto de las cosas su carácter indómito y agreste. Se cree, en pocas palabras, que mediante la contemplación de la apariencia se puede diferenciar lo natural de lo perturbado por la acción antrópica; lo puro de lo contaminado. Por ello, tanto los teóricos del arte y la literatura (como Ursula K. Heise, Peter Weibel, Joseph Leo Koerner, Peter Krieger), como los artistas (Natalie Jeremijenko, Mary Mattingly, Pinar Yoldas y Cole Swanson, por ejemplo) han decidido tomar parte en el debate sobre el medio ambiente. No se trata, como algunos han pensado, de dirigir las miradas del público para apreciar la belleza de lo natural y con ello garantizar su protección. Detrás de las investigaciones sobre la estética ambiental, que aquí nos interesan, se encuentra una interpretación crítica de las categorías y las aproximaciones estéticas que tenemos de lo vivo, la Tierra y el medio ambiente. Se cree que sin este momento crítico, de interpretación de los supuestos metafísicos e históricos, el ecologismo y el activismo fácilmente pueden caer en ideas sobre la naturaleza que, *ex hipotesis*, y siguiendo aquí a los teóricos de la ecología profunda (Devall y Sessions, 1985), se consideran cómplices de la misma devastación, en la medida en que alimentaron la aproximación a la Tierra como espacio de dominio para el hombre, en el que él puede hallar las reservas de recursos dispuestas para la explotación y a la obtención de beneficios.

En el presente artículo se discuten algunos de los problemas previos para realizar una estética ambiental crítica. Comienza la argumentación con una revisión de los límites de la estética hermenéutica para analizar los supuestos sobre la naturaleza, así como la necesidad de desarrollar una teoría sobre la movilización del espectador desde el arte. En un segundo momento, se cuestionan las estéticas ambientales tradicionales que esperan fundamentar la responsabilidad ética en los valores estéticos de la naturaleza. Finalmente, y desde el ejercicio de la sospecha, se presentan los fantasmas que acechan los proyectos que buscan elevar la conciencia de los públicos sobre el Antropoceno y el calentamiento global mediante el uso de lo sublime. Aquí se concluirá que esta categoría estética resulta contraproducente para pensar la devastación ambiental y, al mismo tiempo, convocar a la acción responsable.

¿Qué puede el arte en el calentamiento global y el Antropoceno?

Debe iniciarse con esta pregunta porque aún no es posible formular un cuestionamiento con sentido sobre las relaciones entre el arte, la estética, los públicos y los temas ambientales. Aún no es posible decir con tranquilidad qué debe hacer el arte ante la crisis ecológica ni cómo puede hablar del cambio climático, y mucho menos puede uno atreverse a cuestionar de qué modo podría el arte intervenir responsablemente ante el calentamiento global. No es como si estas preguntas no se hubiesen planteado en los últimos años; incluso se han contestado y han sido detonadoras de la práctica artística por más de cincuenta años. Sin desestimar los proyectos artísticos que van desde el *land art* hasta el documentalismo, pasando por el bioarte, es importante reconocer que no se cuenta con la suficiente claridad sobre las dimensiones implicadas como para iniciar una investigación bien direccionada. Por ello quizá es mejor no apartarnos de la pregunta ambigua acerca de las posibilidades del quehacer artístico *in media res* de la crisis ambiental.

Habrá que detenerse un momento en la incertidumbre. ¿Qué es el arte en relación con la naturaleza? Esta pregunta se podía contestar cuando se asumía que ella era la regla de la belleza, como esperaba Charles Batteux, y la maestra de lo correcto y lo conveniente, como pensó Bernard de Mandeville. Sin embargo, hace tiempo que este vínculo se quebró. Por un lado, las artes y la estética rechazaron el modelo mimético, y quienes lo conservaron lo hicieron desde la circularidad hermenéutica. Por el otro, es ya un punto inicial de la teoría crítica señalar puntualmente las falacias de la naturalización y el uso conservador de la idea de naturaleza para restringir los cambios sociales, justificar el racismo, la opresión de la mujer y vulnerar las disidencias sexuales y genéricas. Ambas transformaciones en el discurso

han permitido la emergencia de metodologías que coinciden en investigar el modo en el que la precomprensión y los conflictos políticos se codifican en las visualizaciones (científicas y de divulgación) de la naturaleza. El trabajo de Donna Haraway sobre la instalación de dioramas (1984), las imágenes del desarrollo tecnológico y científico en revistas (1992), e incluso la representación del sistema inmunológico (1991) son ejemplares. Sus investigaciones han permitido reconocer los modos en los que nuestra visión de lo no-humano es, ante todo, un espejo de las políticas en las que estamos inmersos y no una visualización ingenua desde un punto neutro en el universo.

También la historia del arte ha orientado su investigación de la pintura de paisaje y la jardinería desde las palabras lapidarias de Hegel (2006) en sus lecciones de filosofía del arte: “Lo bello natural es un reflejo del espíritu” (49). En lugar de entender estas prácticas como el resultado de la admiración de las formas libres de la naturaleza, invierten la preeminencia y deducen la mirada que ha seleccionado los elementos naturales desde la historia y los valores de un pueblo (Panofsky, 2003; Gombrich, 2000: 117; Alpers, 1984: *xxvi*; Maderuelo, 2013: 17; Maderuelo, 2012: 59). En ambos casos, en la pintura y en el jardín, observan cómo se ejecuta un encuadre de la naturaleza; la enmarcación de lo natural *como* natural. En este “como” se cifran las ideas del Edén y las teológicas que codifican a los seres vivos como creación divina para el disfrute del hombre; pero también encierra la historia de la mirada, la propiedad privada, la colonización, las tecnologías de visualización y los transportes, así como de la invención de la idea de la naturaleza salvaje, virgen y exótica (Heise, 2016).

Con esta consideración se abrieron las líneas de ecocrítica en el campo de las letras con William Rueckert en 1978 (Cheng, 2010), la ecoestética con Joseph W. Meeker en 1972 (Cheng, 2013: 221; Miles, 2015), las humanidades ambientales (Rose, van Dooren, Chrulew, Cooke, Kearnes y O’Gorman, 2012), la etnografía multiespecie y multinaturalidad (Viveiros de Castro, 2010), así como los estudios ecologistas de las ontologías orientadas a objetos (Morton, 2009), y el resurgimiento de la filosofía natural (González Valerio, 2016). Estas distintas aproximaciones inician con la crítica a la visión metafísica de la naturaleza, y permiten una lectura histórica-cultural y, en algunos casos, centrada en las interacciones entre especies, del problema que presenta el medio ambiente en el cruce entre ciencias, saberes tradicionales y humanidades.

Dicho así, el arte y la representación de la naturaleza son más un campo de batalla que una ventana a la apreciación, y es por ello que más valdría preguntar por las posibilidades que pudiese tener el arte para modificar las precomprensiones que para reiterarlas. Se dice esto no sólo en la medida en que el arte puede jugar

con la ficcionalidad como “mera irrealidad”, sino en tanto que sea capaz de hacer viables, verosímiles o al menos comprensibles mundos naturales oscurecidos por las narraciones que hasta ahora han triunfado y orientado nuestro trato con lo humano y lo no-humano. Aquí volvemos al problema del referente, la verdad y el ser al que se puede acceder por vía de la ficción (González Valerio, 2010: 374-385), cuestión que, como es de esperarse, no tiene una respuesta definitiva.

Por otro lado, la duda sobre las posibilidades hermenéuticas y críticas del arte nos conducen al tema de los públicos. Si se considera la cuestión del cambio climático como un asunto para el mundo del arte, habría que preguntarse por el público al que deberían estar dirigidas las piezas; pero esta respuesta está vinculada a la misma comprensión de la cuestión: ¿a quiénes se les habla? ¿se convoca a la conciencia local o a la comprensión terráquea del problema y sus soluciones? Aunque ahora los espacios del arte se globalizan, y la producción artística y la circulación de las obras ocurren desde el desarraigo de lo local y lo tradicional,² parece que el asunto demanda la decisión responsable sobre los modos en los que la producción artística debería insertarse en estas lógicas, y para ello sería necesario revisar el vocabulario tradicional con el que se discute (Rogoff, 2009: 114 y 115).

Si hace unas décadas se celebraban las ventajas teóricas de la hermenéutica al considerar inseparables la obra y la recepción, ahora resultan desconcertantes. Gadamer, en el apartado de *Verdad y método*, “Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte”, presentó una crítica a la estética subjetivista (conciencia estética) y una explicitación de las determinaciones de la obra de arte en su recepción —juego, representación y fiesta— para esclarecer el modo de ser de la experiencia de verdad en la obra (*Seinsvorgang der Darstellung y Seinszuwachs*). El resultado del andamiaje gadameriano nos arroja una constelación de ideas que apuntan al mismo lugar: la experiencia del arte es una experiencia de verdad orientada al reconocimiento, es decir, a la alteración del espectador en tanto que reconduce lo conocido a su verdadero ser y lo muestra como es (Gadamer, 2003: 142, 158, 159).

Debido a que es el proceso de la representación el que lleva al incremento de ser de lo reconocido en el arte, Gadamer nos ha dejado sólo con una visión esquemática del problema de la transformación del espectador. Para el filósofo la obra es

² Esto no sólo corresponde a las bienales y a la circulación digital de las imágenes, sino también a los modos mismos en los que se produce el arte. Más allá de la economía global que le brinda a los artistas sus materiales tradicionales —pigmentos, químicos y mármol—, las prácticas artísticas han mostrado su descentramiento en la elección de los objetos que ocupan. Boris Groys (2009: 59-60) ha insistido sobre esta característica en la instalación artística.

en su recepción, y esto lo entiende de modo ontológico y no estético ni epistemológico. La experiencia de la obra debe ser comprendida desde la mediación total, y no como una dimensión a la que deberíamos poder llegar después de un acercamiento metódico. Frente a este encuentro, la tematización crítica sería siempre secundaria. Esto quiere decir que la transformación del espectador no ocurre porque tome a la obra de modo explícito como un objeto de reflexión; la obra no es un dispositivo para meditar, es una experiencia de verdad.

En el contexto que aquí nos convoca, podría decirse que las imágenes de la naturaleza se recodifican en el arte, pero desmontarlas no sería el descubrimiento de una verdad. Aquí surgiría una paradoja de gran interés: reconocemos la naturaleza en su ser, para luego descubrir su pertenencia a un régimen que ha codificado las relaciones políticas en su representación. Se esperaría que el espectador se las viera con las cuestionables miradas de la naturaleza, y que eventualmente encontrara la no identidad entre los discursos de dominación o mistificación que atraviesan la historia del arte con el medio ambiente en crisis. Sin embargo, la estrecha vinculación entre espectador y obra dificulta el análisis del modo en el que la obra lograría mover al espectador hacia terrenos inesperados.³

Si enfocamos este problema en la teoría de la imagen de Gadamer, los cuestionamientos se multiplican. El filósofo reinscribe su teoría del incremento de ser en los conceptos de imagen originaria (*Urbild*) e imagen. En este sentido la imagen no produce algo nunca visto, sino que cumple con la misión de visibilizar y hacer público a su modelo, cuyo ser demanda dicha publicación (*representatio*). El ejemplo para explicar esto es la imagen del monarca. Éste es regio en la medida en que el monarca representa a un público relevante, y en consecuencia su imagen reitera y reafirma su poder en la corte (Gadamer, 2003: 191). La interpretación de este caso es de gran interés, e incluso puede ser una guía para pensar la imagen tal como lo hizo Hans Belting (2012). Sin embargo, resulta desconcertante el ensayo de este mismo esquema en el caso de las imágenes de la naturaleza o del arte de la jardinería; ¿qué “cosa” en la naturaleza demanda ser puesta ante los ojos de los espectadores?

³ Estas anotaciones contra la hermenéutica no son nuevas, e incluso podrían ser tomadas como la reiteración de la crítica habermasiana a la hermenéutica al señalarla como tradicionalista. Sin embargo, la hermenéutica, en particular en México y en España, ha mostrado los límites de este ataque, a la vez que ha desarrollado vías (más cercanas al postestructuralismo) en las que el diálogo, la interpelación y el reconocimiento pueden resultar críticas y descentralizadoras (Aguilar, 1998; Oñate, Cubo, Núñez, et al., 2012). Por otro lado, consideramos que es preciso recuperar la destrucción heideggeriana como parte de una estética hermenéutica crítica. Así como el autor de *Ser y tiempo* se dispuso a desmontar las interpretaciones metafísicas del ser del ente, es importante revisar los modos en los que la representación artística ha coadyuvado a la concreción de la historia de la metafísica.

Ya que lo bello natural y la naturaleza se encuentran fuera de la hermenéutica, tenemos pocas pistas para resolver esta pregunta.⁴

El argumento de Gadamer supone la movilización del espectador, pero a diferencia de su análisis de la conciencia histórica, no lo hace desde la revisión de la tradición. Por ello, y si se pretende seguir con la hermenéutica, se tendría que preguntar aún por las herramientas que permiten mantener una relación crítica con el arte, sin que por ello lo conviertan sólo en un objeto de reflexión estética. Asimismo, también es necesario cuestionar los modos en los que el arte moviliza nuevas actitudes y ayuda a señalar la potencia para abrir otras comprensiones de lo que ya se encuentra sobrecodificado. Es preciso revisar por qué se da por sentada la capacidad crítica del arte con la misma seguridad que se supone que nada grande ocurrirá en él.

La apreciación de la naturaleza

El debate acerca de la movilización del espectador, ligado a la ecología, lo encontramos en la segunda mitad del siglo xx en la corriente llamada *environmental aesthetics*. Mientras que la herencia hegeliana de la hermenéutica dificultaba el reconocimiento de los vínculos entre estética y naturaleza, el formalismo anglosajón de la estética analítica pudo rehabilitar los argumentos kantianos para abordar estas relaciones. Es decir, invertir de nuevo la jerarquización y colocar otra vez lo natural sobre lo cultural. Creyeron que al garantizar la apreciación de la naturaleza, se podría transitar desde los valores estéticos a los morales, y que el gusto por la belleza natural ayudaría a entender la importancia de su conservación. La obra de arte no mediaría, y con ello los problemas de la interpretación y la apreciación parecían desaparecer. Malcolm Budd (2003: 10) entiende esta tarea como la investigación

⁴ Cabe añadir que la sola relación de la estética hermenéutica con la naturaleza daría para un trabajo por sí mismo, pero es importante anotar aquí un par de puntos que esclarecerán el horizonte del presente artículo. En *Ser y tiempo* la naturaleza posee un lugar "límite en el mundo", y sólo es co-descubierta por los utensilios. La introducción en su obra posterior de los términos "tierra" y "*physis*" sólo complica más la discusión. Como señaló Zimmerman (1990: 226), no es posible resolver la cuestión de si esto da sustancialidad a la naturaleza o si, en cambio, la retiene sólo como fenómenos histórico. Con Gadamer en *Verdad y método* el problema es despachado sin mayor atención. Sixto J. Castro (2015), en su artículo sobre la apreciación de la naturaleza, señala que en el recuento que realiza Gadamer de la estética kantiana asume que el juicio de gusto puro (propio de la belleza libre de la naturaleza) es sólo un postulado para probar el carácter *a priori* del principio del discernimiento. No existe nunca una belleza libre, meramente natural. Castro se decanta en este texto por una estética de la naturaleza de corte hegeliano, esto es, no sólo dependiente de conceptos, sino de una comprensión hermenéutica de lo que aparece como naturaleza.

del modo en el que apreciamos a la naturaleza como naturaleza, y no como arte. Esto implica responder estéticamente a la naturaleza bajo el mismo concepto de naturaleza y no desde las categorías de lo artificial.

Ronald W. Hepburn puso las líneas seminales de este debate con la publicación “Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty” en 1966. Ahí explica en qué sentido cree que la reflexión sobre el arte ha fallado en entender la experiencia estética que tenemos de la naturaleza: centrados en los objetos bien distinguidos del fondo mediante marcos y pedestales, es imposible describir las experiencias envolventes y en movimiento de la apreciación de la naturaleza. Además, piensa que en el arte no se puede sentir la mutua implicación entre el sujeto y el objeto. En cambio, la respuesta estética a la naturaleza implica un sentirse en la naturaleza y no frente a ella. Finalmente, lo que caracteriza a la apreciación de la belleza (excelencia estética) de la naturaleza es el *nisus* o esfuerzo por ampliar la contemplación. Según Hepburn (1966), si bien uno se puede fijar en un objeto natural determinado para apreciarlo, existe siempre algo que lleva a corregir la visión para incluir una unidad superior hacia una cierta unidad en lo natural. Se trata de un juego de la imaginación que puede darse de distintos modos, tales como el holístico, espiritual, reconocimiento de patrones o por concomitancia (Hepburn, 1966: 259-297). Estas unidades, cabe señalar, son regulativas y no metafísicas. Incluso el autor llega a proponer la suposición de un foco o dios imaginario (Hepburn, 1966: 308) que ayudaría a pensar esa unidad armónica hacia la que tiende la apreciación de la naturaleza. Afirmación que, vale la pena señalar, actualiza la tesis kantiana del principio *a priori* del discernimiento como técnica de la naturaleza, expuesta en la primera introducción a la *Crítica del discernimiento*.⁵

Para Hepburn la experiencia estética de la falta de marco y del *nisus* ocurren en el modo de un darse cuenta (*realization*) episódico. Esto quiere decir que la búsqueda de la unidad no implica un proceso de conocimiento de lo natural, sino que ya debe integrar en sí aquello que colabora con la apreciación. De tal suerte que se muestra una tensión entre el gusto y lo que se sabe, pues es posible que exista conocimiento que se considere verdadero sobre aquello que se contempla, y que sin

⁵ Dentro de esta misma tradición de estética ambiental, Samantha Clark (2010: 360-369) ha desafiado la especificidad de la descripción de Hepburn al ponerla en relación con las prácticas artísticas de la década de 1960 y posteriores. Por ejemplo, el estatismo y objetualidad que se suponen en la apreciación de la obra de arte se encuentran ausentes en la desmaterialización del arte del situacionismo. Además, el incremento en la participación, la conversación y debate en arte, como respuesta a los paradigmas de comunicación en los que se redimensiona la producción de conocimiento y ciudadanía, obligan a pensar con cuidado el carácter epistémico a la vez que episódico de la experiencia estética descrita por Hepburn.

embargo resulte superficial, impertinente o falso. Hepburn (1966: 304) pone tres casos para aclarar su punto de vista. Sobre el acercamiento superficial o personal a la naturaleza, el autor nos dice que alguien puede disfrutar de una formación rocosa porque parece un rostro; esto sería trivial y poco tendría que ver con la naturaleza. Otro caso posible sería uno en el que el cálculo detallado y el conocimiento científico podrían entorpecer la vivencia o brindar información que no podríamos incluir de modo adecuado en nuestra apreciación. Por ejemplo, la distancia exacta entre la Tierra y la Luna poco afecta la reacción estética que se pueda tener. Finalmente, puede ocurrir que el juicio deba modificarse al recibir nueva información: se dejaría de considerar agradable la completa soledad de un páramo si se descubre tras una loma un campamento militar entero. Hepburn parece asumir que estos problemas no se pueden superar, y que en todo caso permiten distinguir entre una apreciación superficial y una profunda.

Los argumentos del filósofo británico engendraron lo que se entiende dentro de la estética ambiental como posturas cognitivas y no cognitivas (Carlson, 2018: 403), es decir, aquellas que suponen un vínculo entre el juicio estético y conocimiento científico y las que prefieren acercamientos no mediados por las ciencias naturales (como Berleant, quien acude a la percepción fenomenológica). Vale la pena señalar que esta distinción, aunque útil, no es sensible a las diferencias entre las posturas constructivistas o hermenéuticas y las formalistas; así como tampoco coincide con la diferencia kantiana entre juicios de gusto puros y adherentes. Esto debe tenerse presente porque casi ninguno de los teóricos supone una independencia completa de conceptos o preconcepciones cuando se juzga la belleza natural; hay quienes hablan de un concepto de naturaleza vago, y quienes fundamentan lo apreciado en la naturaleza en constructos culturales a la altura de cualquier creación artística (Eaton, 2000: 152).

Las distinciones entre cognitivismo y no cognitivismo, así como entre quienes suponen una emergencia histórica de la naturaleza y quienes la ven como externa a la cultura, se encuentran, como se decía antes, en el problema de la fundamentación del conservacionismo. Sin embargo, y aunque éste ha sido el objetivo central de la estética ambiental, parece que no cuentan con buenas razones para establecer dicho vínculo de modo convincente. Carlson (2018: 406) ha señalado que quienes suprimen el componente objetivo en la apreciación de la naturaleza, se quedan en una dimensión demasiado subjetiva como para fundamentar una ética, pues su apreciación poco o nada tendría que ver con aquello que se juzga estético; y quienes colocan demasiado peso en la ciencia, quedan bloqueados por la distinción tradicional entre hechos y valores, en la medida en que una descripción objetiva es por principio carente de valores. Por ello llega a la conclusión, o quizá sólo sospe-

cha, de que el problema debe estar en el mismo modo en el que se ha planteado la distinción entre hecho, valor, sujeto y naturaleza dentro de la tradición de la estética ambiental anglosajona. Esto lo conduce a citar el trabajo de Xiangzhan Cheng, quien desde sus lecturas del pensamiento chino, ha buscado fundamentar una posición en la que no exista distinción entre la ética y la estética ambientales.

Las sospechas de Carlson ya habían sido adelantadas por Berleant (1992: 166-167), quien asume que la distinción entre naturaleza y cultura resulta imposible, no sólo porque nuestra comprensión de la naturaleza es histórica, sino también porque la naturaleza, como dimensión no tocada por la actividad humana, ha desaparecido casi por completo. Incluso, podríamos agregar, las visualizaciones de la naturaleza prístina suelen pertenecer a imaginarios sospechosos, en los que se elimina selectivamente a los pobladores indígenas o se les considera como agentes de mínima transformación ambiental; es decir, se les naturaliza. Ejemplo de esta invisibilización fue el supuesto recientemente desestimado de que los pueblos de la Amazonía no habían impactado la selva. Ahora se reconoce que el paradigma de belleza salvaje para el “mundo civilizado” ha sido, de hecho, parcialmente cultivado y domesticado por el ser humano (Heise, 2016; Levis, Costa, Bongers, Peña-Claros, Clement, Junqueira, *et al.*, 2017).

Lo anterior conduce a la estética ambiental del formalismo a la comprensión compleja de las ideas de la naturaleza, es decir, a un paradigma cercano a la hermenéutica. Sin embargo, algunos autores como Carlson, aún no se atreven a cuestionar algunos de los supuestos que parecen inoperantes a la luz de los debates actuales. Por ejemplo, si bien es de suma importancia la confrontación de las ideas que se tiene con otras visiones de la naturaleza, incluso debería resultar dudosa la distinción entre hechos y valores que Carlson cita como limitación de la tradición filosófica occidental. Por lo menos, debería ubicarse en la tradición inaugurada por Kuhn (1987) respecto a la intervención de valores no epistémicos en la investigación científica. También puede acudir a la noción de conocimiento situado de Haraway (1991), y describir la objetividad no como algo que ocurre desde una perspectiva abstracta y desincorporada, sino como lo que se produce desde las investigaciones interesadas que se anclan a cuerpos que, no por ser científicos, se liberan de las tramas de sujeción genérico-racial ni de la distribución planetaria del trabajo. Es claro que esto no permite una inferencia necesaria entre valores y hechos, pero favorece una descripción honesta del conocimiento científico y de las nociones de naturaleza (científicas y no científicas) que efectivamente se ponen en juego cuando se pregunta por las relaciones entre conocimiento y cuidado de la naturaleza.

Cabe aún llevar más lejos las sospechas de los límites de la dicotomía entre hechos y valores. De fondo está en juego la distinción entre Naturaleza y Cultura,

la cual sólo se sostiene desde un apriorismo que cada vez resulta más inoperante. Estas limitaciones no sólo se reconocen en el terreno de la apreciación del arte y la naturaleza, sino también en la fundamentación de las disciplinas que dependerían de la distinción, y que se supone ahondarían en ella. Las investigaciones biotecnológicas, biomédicas, ecológicas y de etnografía multiespecie son sólo algunos ejemplos que muestran la necesidad de suspender la rigidez de este límite. Sólo de este modo se deja de investigar el hiato entre ambos dominios, y se accede a los fenómenos que emergen por las interacciones entre los distintos agentes. No se trata, como puede verse, de acceder a un nivel superior de vinculación entre ambos dominios, sino de pensar en una multiplicidad de natura-culturas: de encuentros entre nociones de naturaleza, prácticas culturales y materiales, de especies domésticas tanto como de bacterias y claustrós virales, de formaciones rocosas y cuerpos de agua.⁶

Para entender el Antropoceno y el calentamiento global, en consecuencia, deben describirse los fenómenos sin recurrir a dimensiones prístinas o jerarquías entre lo humano y lo natural. Paradójicamente, el llamado Antropoceno no es el triunfo del ser humano sobre el tiempo geológico; implica un descentramiento fundamental de lo que hemos entendido como humano, su excepcionalidad y sus capacidades de timonel. El fin del Holoceno es el inicio de una era que se caracteriza por el recalentamiento de la Tierra producto de la quema de hidrocarburos, el potenciamiento de ciertas especies por el crecimiento de las hectáreas cubiertas por monocultivos y la acidificación de los océanos, la producción de grandes vertederos de basura plástica y electrónica, las islas de basura, los inicios de la sexta extinción masiva; en pocas palabras, el comienzo de un tiempo en el que se reconoce que los actores en juego no son sólo humanos, y que muchos de ellos superan las dimensiones humanas.

Dicho esto, lo conveniente no sería rechazar por completo las estéticas ambientales de corte formal, sino volver a ellas y preguntarnos por los modos en los que

⁶ En el contexto de lo escrito hasta ahora es inevitable pensar en los argumentos de Heidegger contra la separación entre ser y valor, así como la sucedánea comprensión de lo ente como imagen que se conoce y domina. Junto con “La pregunta por la técnica”, “Carta sobre el humanismo” y “La época de la imagen del mundo” han resultado ser textos fundacionales de la tradición de la ecología profunda. Las tesis ontológicas han permitido reconocer las vías por las que la metafísica, haciendo uso de la distinción entre Cultura y Naturaleza, ha apuntalado la valorización y explotación de la naturaleza, así como la supresión de todo reducto no disponible o no tecnificable del ente natural. Sin embargo, cabe preguntar si el pensar rememorante de Heidegger, ese que ve a la poesía ya la técnica como dos cúspides encontradas, podría conducir a una comprensión múltiple de lo natural. Aquí se considera que aún queda abierto si el preguntar radical por la *physis*, que atraviesa la ecología profunda, puede hablar en favor de la multiplicidad de natura-culturas.

se piensan las relaciones entre lo humano y lo natural, así como en la manera en que éstas instauran una noción de naturaleza. En particular, resulta llamativo que, al hablar del *nisus* de la experiencia estética natural, Hepburn no hable de lo rural y la ciudad; la cultura humana es excluida de este darse cuenta de la unidad. Pero con ello no se quiere denunciar la distancia que esto supone con el idealismo alemán; más bien sorprende que no hable del tercer paisaje (Clément, 2014), de las zonas perturbadas, de los espacios de indistinción entre aquello que tiene una etiología antrópica ni de aquello que se presupone meramente natural. ¿Dónde está el paisaje producido por el ser humano? ¿Dónde están los vertederos de basura? Un ensayo como el de Elia Espinosa sobre el vertedero de basura del Bordo de Xochiaca sería impensable; al contrario, Hepburn habla de la excelencia estética y de la recomposición de la mirada (corporal e intelectual), del moverse y del sentirse envuelto. Cree que con ello ha señalado lo que no se encontraba en la estética centrada en el arte. Sin embargo, borra el problema de lo disímil, de aquello que impide una unidad. Como ha mostrado Espinosa, los basureros atacan las categorías burguesas de la estética al poder ser pensados como grandes instalaciones colectivas que desafían los modos de ver de la historia del arte. El espacio del Bordo es un “‘retrato’ colectivo desde el deshecho y, desde la propia historia del arte, una informe naturaleza muerta-instalación colectiva que todos, en varias generaciones, fuimos agrandando a lo largo de setenta años” (Espinosa, 2012: 15).

Sin embargo, tal vez no sea especialmente riesgoso insistir en la belleza natural en el Antropoceno. Parece un interés nostálgico que esperaría no tener que vérselas con la crisis climática y la indistinción entre la cultura y lo natural. Por otro lado, el mismo deseo de unidad, de totalidad estética se encuentra en una serie de productos artísticos que sí quieren visualizar el Antropoceno, y motivarnos a tomar acciones adecuadas. Me refiero a la imagen sublime del Antropoceno.

El Antropoceno sublime

La divulgación y popularización de las discusiones en torno al calentamiento global y al Antropoceno han traído de vuelta la categoría de lo sublime. Los noticieros atrapan la atención con discursos catastrofistas e imágenes que conmueven al público con escenas de grandes bloques de hielo cayendo al mar, extensos páramos de tierra deforestada y tormentas devastadoras. La ira de la naturaleza parece haber sido desatada, y todas las cámaras están ahí para conservar el momento más dramático, cuya intención es acompañar al auditorio en su rutina diaria: mientras se desayuna, se ven olas gigantescas devorar las playas de alguna costa cuyo nombre

se olvidará en un par de días. Son estas imágenes las que acompañan al público en su extravagante inactividad frente a la destrucción de la Tierra.

El mórbido espectáculo de los noticieros siempre puede ser entendido desde una crítica de medios. No esperaríamos que las empresas de telecomunicación se comportasen de un modo distinto en los tiempos de la información y la batalla por capturar la atención de las personas. Sin embargo, el mismo tono sublime, sin el componente del terror, aparece en proyectos críticos que pretenden visualizar el problema y buscan conmovernos para involucrarnos en la conservación de la Naturaleza o en los distintos activismos ecologistas. Consideremos las magníficas imágenes del Polo Norte en el video *The People That Is Missing* de Cristina Lucas,⁷ así como las filmaciones del proyecto (documental y exhibición) *Anthropocene: The Human Epoch*, producido en colaboración por Edward Burtynsky, Jennifer Baichwal y Nicholas de Pencier.⁸ Es importante rescatar que en ambos ejemplos, el suave movimiento de la cámara ayuda a dimensionar la inmensidad del paisaje, y en una clara revisión del paisajismo pictórico, nos permiten situarnos afectivamente frente a la inmensidad de la naturaleza. Sus imágenes parecen continuar con el lenguaje pictórico de Friedrich Edwin Church, Michael Wutky y John Martin (López Silvestre, 2009: 23-28; Myrone, 2013).

Parece autoevidente la motivación detrás de lo sublime cuando se habla del clima y de las eras geológicas; ¿no es la belleza demasiado pequeña para esta tarea? ¿Acaso no está en juego el planeta en el que vivimos? ¿Acaso existe otro modo en el que podamos hablar de las fuerzas titánicas que transforman el perfil de la Tierra? Lo mismo parecía obvio cuando a finales del siglo XIX se nombró “dinosaurios” a esos seres que pertenecían a la prehistoria o, como anunciaba el título del libro de Camille Flammarion de 1886, *El mundo antes de la creación del hombre* (*Le monde avant la création de l'homme*). Estos seres no podían ser simples animales. Como lo vemos en las ilustraciones y murales de Charles R. Knight, tenían que ser titanes en permanente conflicto, bestias terribles que luchaban en medio de pantanos y erupciones volcánicas, y cuya vida parecía oponerse en todo a la existencia humana (Mitchell, 1998: 79; Mitchell, 2003: 492).

Las categorías estéticas que habían sido guardadas para las pinturas patéticas del martirio y el castigo divino, salían a pasear para hacer visible un tiempo que no podríamos nunca ver a pesar de haber sido tan real como nosotros. Incluso por ello podría entenderse con mayor claridad que cuando se habla de la Tierra que no se

⁷ Para encontrar la obra de Cristina Lucas y los materiales que acompañaron su exposición en México, véase MUAC (2020).

⁸ Para consultar el proyecto, véase Burtynsky, Baichwal y de Pencier (2006).

ve, que supera en dimensiones lo humano, reemergen los imaginarios desterrados sobre lo colosal y lo sublime. En los casos del calentamiento global y el Antropoceno, tal como con el hallazgo de los fósiles, aparecen señales de fenómenos que superan la comprensión habitual del mundo circundante: los cortes en las eras geológicas y las complejas variables climáticas escapan a la percepción desnuda e incluso a varias de las mediaciones tecnológicas con las que nos hemos acostumbrado a ver la naturaleza. Así, lo sublime es una respuesta estética posible que resulta de las mediaciones científicas y tecnológicas que permiten comprender las dimensiones terráneas, el tiempo profundo y los factores implicados en el medio ambiente. Esta respuesta se atiene al poder que reluce en estas mediaciones, y no a la precisión de los procesos que ayudan a conocer.

Pero, ¿es acaso la fuerza de la naturaleza la potencia sublime? Hay quienes ven en lo sublime, referido a las imágenes de la Tierra y al paisaje, una alternativa positiva para recuperar lo indomeñable de la naturaleza y señalar la ruina del poder humano, y en esa medida celebran el uso del término “el Antropoceno sublime” (Cohen, Colebrook y Miller, 2016: 125). Otros redirigen la categoría clásica, y señalan que, en la crisis ecológica, lo verdaderamente sublime es el poder técnico actual y su capacidad de destrucción (Jameson, 1991: 36; Bordo, 2006; Hitt, 1999: 619). Finalmente están quienes pretenden desenmascarar las implicaciones e inclinaciones políticas que conlleva lo sublime (Schor, 2016; Gunn y Beard, 2000; Battersby, 2007).

La preocupación por la estética de lo sublime en el presente artículo se debe precisamente a los lazos que han estado vinculados a ella desde el siglo XVIII, y que sólo se han vuelto más alarmantes aún con el paso de los años. Para decirlo con Christine Battersby, lo sublime se empalma en muchos puntos con la política del terror.⁹ Esto se puede reconocer no sólo con el surgimiento del sublime cinematográfico del fascismo y la estética de la máquina futurista, sino que también se ve en las filmaciones de guerra y el espectáculo del terrorismo. Battersby (2007: 20-21) recuerda las palabras de Stockhausen sobre el 11 de septiembre, cuando el compositor se refirió al ataque terrorista como una gran obra de arte. Pero también cabría sumar ahora la grabación de la ejecución del periodista James Foley a manos del

⁹ Por otro lado, Naomi Schor en *Reading in Detail: Aesthetics and the Feminine* estudia los modos en los que la estética se ha asegurado de menospreciar el detalle y el adorno en favor de la forma y lo sublime como parte de la masculinización de las artes y el gusto. En su arqueología, por ejemplo, cita *Discourses on Art* (1769 y 1790) de Sir Joshua Reynolds, en los que recomienda al artista abstraer lo ideal de la naturaleza bruta, y evitar el detallismo, que puede llevar a la fealdad y a la deformidad. Advierte que sólo se llega a lo grande, a lo sublime, suprimiendo el detalle, y que en el arte la suma de lo pequeño nunca podrá genera lo grande (Schor, 2016: 4-12).

Estado Islámico. En aquellas imágenes todo pertenecía a los códigos de lo sublime: el desierto, el traje azafrán de la víctima, las ropas negras del verdugo.¹⁰

Si bien la marca de origen que le dio el texto de Pseudo Longino a la elucidación de lo sublime fue la de la retórica de lo elevado, no por ello dejó de reconocer en la tragedia dicha elevación. Asimismo, Burke (2014: 79), en *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, enlazó lo sublime con lo terrible, es decir, con las ideas que excitan el dolor y el peligro. El mismo Kant, quien en la *Crítica del discernimiento* toma distancia de la tipología de lo sublime en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* —lo terrorífico, noble y magnífico (GSE, Ak. Asug.5)¹¹—, insiste en entenderlo como lo temible a lo que no tememos (KdU, B 10/Ak. V 260). Es el terror lo que amenaza en lo sublime y lo que permite entender su relación con el respeto; si no hubiese respeto, estaríamos efectivamente atemorizados por lo que llamamos sublime.

Podemos entonces preguntarnos: si la imagen sublime de la naturaleza del Antropoceno y del calentamiento global produce terror, ¿busca despertar el respeto de un titán herido? Parece que es esto lo que quieren incitar en los espectadores: un sentimiento moral que conduzca al público a aceptar el crimen, o mejor dicho, reconocer que en una suerte de titanomaquia el ser humano ha hecho caer a la Tierra. Somos, por ello, responsables, porque hemos cometido un crimen, y el

¹⁰ Habría que pensar con detalle el lugar estético de los videos, las mantas y los cuerpos de los ejecutados por el narcotráfico en México. Parece correcto entenderlos como parte de las políticas del terror de un crimen organizado que no se distingue completamente del gobierno, pero la “limpieza estética” del fascismo y del terrorismo del Estado Islámico no se encuentra en los colgados y los encobijados, y mucho menos se reconoce en los violentos videos de ejecuciones. En este caso lo mejor sería continuar con la interpretación de Sayak Valencia (2010) sobre una estética gore que tiende al *snuff*. En sus palabras: “

Queremos dejar claro que preferimos el concepto de capitalismo gore, frente al de capitalismo *snuff*, dado que los fenómenos observados de violencia extrema aplicados a los cuerpos como una herramienta de la economía mundial y, sobre todo, del crimen organizado, como parte importante de esa economía global, suponemos que no alcanzan la categoría de *snuff*, sino que se sitúan aún en los límites de lo gore, por conservar el elemento paródico y grotesco del derramamiento de sangre y vísceras que, de tan absurdo e injustificado, parece irreal, efectista, artificial, un grado por debajo de la fatalidad total, un *work in progress* hacia los *snuff*, que aún cuenta con la posibilidad de ser frenado. Sin embargo, en estos momentos presenciamos que lo que inicialmente propusimos como capitalismo gore deviene rápidamente, a pasos agigantados, un capitalismo *snuff*. (Valencia, 2010: 23).

¹¹ Para facilitar la identificación de los pasajes de la obra de Immanuel Kant, se usa aquí la paginación de la Akademié. Las siglas de los textos ocupados son las siguientes: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, GSE; *Crítica del discernimiento (o de la facultad de juzgar)*, KdU; *Anthropology from a pragmatic point of view*, AP. La información sobre las traducciones ocupadas puede consultarse en las referencias consultadas al final del presente artículo.

gigante herido es el que nos produce temor y respeto. En este caso, estamos vinculando el calentamiento global como un efecto de haber tomado la dirección de la Tierra; la imagen sublime habla entonces más del poder del Yo que sobrevive a su crimen, que del complejo sistema que es el planeta.

Un ejemplo clave para entender las dimensiones políticas y espectaculares de lo sublime en la naturaleza es “Blue Marble”: ¿acaso no es esta la imagen superior del sublime cinematográfico? Esta fotografía de la Tierra tomada desde el espacio por el Apollo 17 en 1972 es, al mismo tiempo, la visualización de la carrera espacial y de la Guerra Fría, tanto como el primer “retrato” de la tierra como totalidad. Es una imagen de soledad y de triunfo tecnológico; es el gigante al que se mira desde arriba. En este sentido, la visualización de la Tierra no es la representación de sus dimensiones, sino el ejercicio retórico por medio del cual se muestra el poder tecnológico que permite dicha representación. Es claro que no se ejecuta de facto el dominio de la naturaleza, pero en su presentación sublime se simula el éxito. Así, no se ve el desbordamiento terráqueo, sino el espectáculo del control. Casi podríamos decir que lo sublime es el simulacro que nos hace pensar que el ser humano sigue siendo el timonel del planeta.

Es aquí donde se ve el problema: ¿qué se requiere para controlar la Tierra en crisis? ¿Qué se necesita para resguardar lo maravilloso de la naturaleza? No es de extrañar que cierta ecología haya puesto en duda los beneficios de la democracia y la soberanía (Arias Maldonado, 2020). Tampoco resulta del todo inexplicable la tranquilidad con la que el público espera los grandes efectos del calentamiento global. Pareciera que no corresponde enfrentarlos como individuos o comunidades, sino como espectadores de las acciones de los que dirigen las fuerzas tecnológicas, aunque no se tenga idea de quiénes puedan ser estos.

Notas sobre la naturaleza de lo sublime

Para entender mejor las sospechas que despierta la estética de estos productos sobre el Antropoceno, casi de modo genealógico, es preciso anotar algunos puntos sobre lo sublime y las categorías semejantes que son convocadas en su descripción. El objetivo será mostrar tanto a los fantasmas despertados por esta estética como además poner una lupa sobre algunos de los problemas suscitados por la estética ambiental de Hepburn. Como es de suponerse, ambas cuestiones se intersectan en la *Crítica del discernimiento* de Kant: mientras el tema de lo sublime está sobredeterminado por los argumentos que se exponen ahí, el debate reciente sobre la contemplación de la naturaleza depende en gran medida de la revisión del formalismo estético que

la tradición anglosajona produjo en sus lecturas de dicho texto. Comencemos por recordar una afirmación contundente de Kant:

Nos expresamos incorrectamente cuando llamamos sublime a *algún objeto de la naturaleza*, si bien podemos llamar muy correctamente bellos a muchos de ellos. [...] Sólo podemos decir que el objeto es adecuado para exhibir una sublimidad que puede encontrarse en el ánimo, pues lo auténticamente sublime que puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a ideas de la razón, las cuales a pesar de la imposibilidad de exhibirlas adecuadamente, se hacen sentir y se hacen presentes en el ánimo, precisamente por esta inadecuabilidad que cabe exhibir sensiblemente. De este modo, no puede llamarse sublime al vasto océano sacudido por tormentas. Su visión es horrenda y uno tiene que haber colmado el ánimo de ideas si es que, mediante una intuición tal, debe concitarse con un sentimiento que es en sí mismo sublime, incitando así al ánimo a abandonar la sensibilidad y a ocuparse con ideas que contiene una finalidad más elevada. (*KdU*, B76/ Ak. V 245)

Este pasaje suele pasarse por alto cuando se espera encontrar en Kant la directa fuente del interés romántico por lo sublime, así como una comprensión poco subjetivista del mismo romanticismo. Sin embargo, la afirmación en la *Crítica del discernimiento* tiene motivos claros, y decir lo contrario provocaría inconsistencias. Por un lado, Kant dejará claro, en las líneas que siguen a esta cita, que la incorrección de llamar sublime a lo natural viene de que el sentimiento de lo sublime no implica ampliación alguna del concepto de naturaleza, al contrario de lo que ocurrió con el juicio reflexionante puro. Aunque ninguno de los dos aporta conocimiento, el *a priori* que funciona en el juicio de lo bello permite entender la naturaleza desde la teleología. Lo sublime, en cambio, no genera una naturaleza titánica que, por definición, escaparía al entendimiento y su legalidad. La naturaleza no podría ser tematizada como lo que escapa al conocimiento en la medida en que carece de forma.

Un segundo argumento para entender por qué Kant no llama sublime a la naturaleza se encuentra en el análisis que hace de la imaginación. No podemos desarrollar aquí a detalle el argumento que aparece en el párrafo sobre lo sublime matemático, pero es de gran importancia no perder de vista algunos puntos. En ese pasaje descalifica la posibilidad de llamar sublime a las estrellas en el firmamento y, en general, a aquello que se comprende como grande por sus dimensiones extensas. La explicación surge de la necesidad de entender con precisión a qué nos referimos cuando decimos que sublime es lo “grande sin más”. Para aclararlo, introduce el concepto de comprensión. Kant explica que una magnitud en

sentido estético no es una estimación según el cálculo, sino una apreciación imaginativa de un *quantum*. Éste puede ser pensado como magnitud gracias a dos actividades: la aprehensión y la comprensión (B87/Ak. V 251). Mientras que la primera implica una suma progresiva de unidades potencialmente al infinito, la segunda se aleja de esta actividad, de modo tensional, hasta el mismo límite de la imaginación (B91/Ak. V 254). Este punto límite, que hace violencia a la imaginación, permite la exhibición de una totalidad infinita (B85/Ak. V 50). Esta exhibición inadecuada para nuestra capacidad de estimar magnitudes rompe con el entendimiento, y se dirige a la razón; despierta así una capacidad suprasensible en nosotros (B85/Ak. V 50). Mientras no se llegue a este límite, mientras se tenga aún una comparación pendiente en nuestra estimación, estaremos hablando de otras cosas distintas a lo sublime. Se hablará entonces de lo colosal y lo monstruoso (B89/Ak. V 253).

El tercer argumento que debería ser considerado posee cierto trasfondo religioso. Kant ha dicho desde *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* que existe una relación entre los sentimientos morales y la estética. La nobleza de espíritu se vincula con la belleza, y el respeto con lo sublime. En la *Crítica del discernimiento* recupera estas ideas para mostrar, por un lado, la validez de un interés intelectual por lo bello, y por el otro, la necesidad de tener una inclinación moral para ser capaz de sentir lo sublime con propiedad.

Respecto a la nobleza que implica el interés por lo bello, Kant es cuidadoso de no halagar a los cortesanos preocupados por las artes, el lujo y la decoración. Recordando las reflexiones sobre jardinería de pensadores como Bacon (2006) y Chambers (2006), quienes describen este arte como el más puro de los placeres humanos en la medida en que puede ser disfrutado sin necesidad de formación previa. Esta democratización del gusto le permite al mismo tiempo mantener la idea de la banalidad de las personas abocadas a las bellezas que agradan a los sentidos (*KdU*, B163/Ak. V 297; *AP* 245), y, al mismo tiempo, presuponer la existencia de cierta valía en quienes se complacen con el orden de la naturaleza. Por su parte, el respeto está vinculado de modo más íntimo con lo sublime. No sólo es un interés externo a su análisis y deducción, sino que está ligado a la misma posibilidad de presuponer su comunicabilidad universal y necesaria. Sólo presuponiendo una familiaridad con los sentimientos morales se puede asegurar que los individuos no confundirán lo sublime con lo aterrador, violento y destructivo. Kant señala en la sección dedicada a lo sublime dinámico que esta confusión ocurre en la gente supersticiosa que cree en la ira divina y la reconoce en todas las catástrofes. Esos creyentes sólo desean humillarse frente a Dios; le temen, pero no le respetan. Quien se atemoriza, sabiendo que su disposición de ánimo atenta contra el poder de la

voluntad divina, no podrá contemplar lo sublime. En cambio, quien es sincero y pío, y conoce en sí mismo la sublimidad, podrá venerar lo divino (B108/ Ak V. 263-B109/Ak V. 264).

En todo caso, los sacrílegos en quienes piensa Kant no han logrado sentir en su ánimo la superioridad de la razón sobre la naturaleza. Esta jerarquía está explicada en lo que decíamos antes sobre la estimación respecto del *quantum* de lo sublime. Si antes, cuando se hacía referencia a lo sublime matemático, se había hablado de la comprensión de una magnitud que despertaba la idea de totalidad absoluta, ahora que Kant discute lo sublime dinámico, refiere a la apreciación de un poder que no tiene fuerza sobre nosotros. Es decir, no se sobrepone a nuestra resistencia ni nos derrota. O también podemos decirlo de este modo: se considera temible sin temerle de facto. Burke (2014: 80) consideró que esto se debía a la distancia segura a la que uno se encontraba al contemplar un fenómeno terrible o destructor, pero Kant lo ve de otro modo ya que el patrón para reconocer lo inconmensurable lo encontramos en la razón y no en lo sensible, pues el *quantum* hace referencia a la infinitud y todo lo natural resulta pequeño. Descubrimos así una capacidad independiente en nosotros; estamos frente a la naturaleza, y aunque perezcamos por su fuerza, la humanidad en nosotros permanecerá íntegra (B104/Ak. V 261-B105/Ak. V 262).

Lo sublime apunta a lo infinito, y lo bello a lo finito; la naturaleza no puede ser sublime en sentido estricto en la medida en que se trata de un sentimiento de superación de lo natural. Dicho esto, como espacio de inteligibilidad de la discusión acerca del imaginario sobre el Antropoceno y el calentamiento global, podemos preguntarnos ahora por el lugar que tenemos o se nos reserva, como seres humanos, en las representaciones sublimes de la crisis ambiental.

Consideraciones finales

En las páginas anteriores se ha realizado un largo recorrido que aún debe detallarse en muchos puntos. Al principio se concluyó que a pesar de lo sugerente que puede resultar una lectura hermenéutica del problema de las estéticas del Antropoceno, ésta se encuentra con el problema de una teoría del arte que necesita ampliar las investigaciones sobre los modos en los que el espectador es movilizad por el arte. Este tema es además de primer orden porque, como ha dicho Latour (2017: 34-43), más allá de las falacias que confunden valores y hechos, es inverosímil que el público contemple la crisis ecológica entre el escepticismo y el conformismo. Es decir, además de investigar cómo es que la hermenéutica puede completar su estética con una teoría de la acción, será de suma importancia continuar pregun-

tándonos por la impotencia de los discursos, las imágenes y la política para convocar a una acción responsable (*capacity of response-ability*) en el Antropoceno (Haraway, 2016).

Un segundo punto que ha quedado pendiente es la resolución de la paradoja señalada anteriormente cuando se habló del incremento del ser en la representación: es importante entender el arte más allá del objeto de reflexión de la diferencia estética, sin por ello eliminar la aproximación crítica. Una interpretación crítica del arte, si puede adelantarse un mote un tanto vacío, ayudaría a desmontar los acercamientos artísticos y estéticos sobre la naturaleza, a la vez que permitiría reconocer los múltiples vínculos que han sido ocultados por los discursos metafísicos de la dupla Naturaleza/Cultura. Y esto no sólo debería ser útil como programa artístico-político, sino también para “volver” al paisaje, al territorio y al jardín y ver “más acá” de esa experiencia de totalidad que mueve a Hepburn; los ojos no pueden dispararse a las estrellas si quieren comprometerse con la crisis ecológica. Es preciso mirar hacia los tiraderos de basura y hablar con quienes viven y cultivan en las laderas de los lagos de aguas residuales; en pocas palabras, es necesario apreciar las complejas relaciones que dan vida y muerte a las distintas especies en medio del Antropoceno. Esto no dará una vivencia episódica plena sobre la excelencia estética, pero descubrirá las experiencias menores que tanto han despreciado las estéticas heroicas del paisaje y de la naturaleza.

Además, se mostraron algunas ventajas críticas de leer la estética de lo sublime del Antropoceno desde la mediación kantiana. En sus textos se recupera tanto la relación con el terror como con su superación; es el espectáculo de lo amenazante respecto del cual uno queda resguardado, ya sea por la distancia o por la moral. Es la estética de la no participación en la que resuena la resignación y la aceptación. Por otro lado, la sobreposición del sujeto (moral) frente a lo temible, en un momento en el que la distinción entre humano y no humano se desmorona, se vuelve un tema de interpretación más que una deducción fiable. Así, aunque Kant pudo sostener esta tesis, corresponde ahora hacer una lectura crítica. Parece, por lo dicho hasta ahora, que la mejor candidata para explicar esa sobreposición a lo temible sería la mediación tecnológica que se sustrae de la representación o de la contemplación de la naturaleza. Es decir, el *quantum* de poder proviene de la dimensión tecnológica de las cámaras, de los helicópteros y de los drones que permiten la visualización sin interferir en ella. Estos aparatos son los que han tomado el lugar del sujeto, y como no se ponen a sí mismos como mediaciones, escapan a su comprensión como partes de la experiencia. La conciencia de la mediación, en este sentido, dificultaría la experiencia de lo sublime.

Finalmente, se brindaron buenas razones para fortalecer las sospechas de Battersby acerca de la categoría de lo sublime y ganamos una indicación metodológica para analizar las imágenes del calentamiento global y del Antropoceno. Pues la supuesta evidencia con la que se sustrae a las personas y a lo pequeño para dar lugar a lo grandioso, se convierte en un parámetro para preguntarnos por las rutas que esta presentación estética ofrece u oculta a los públicos. En otras palabras, se han justificado las sospechas sobre los modos en los que desaparece el ser humano tras el espectáculo, ya que su ausencia en la imagen (visual o textual) no garantiza su falta de participación efectiva. En todo caso, supone una participación no integrada en la imagen, es decir, una vinculación con lo mirado desde la posición de superioridad o dominio. Así, cuando la naturaleza es presentada de modo titánico, uno debería preguntarse en contraposición por los factores medioambientales que se entretujan más allá de los lindes del control humano y de la presentación sublime, así como por los modos concretos en los que las personas se involucran sin por ello volverse los brazos de Atlas.

Referencias bibliográficas

- AGUILAR, Mariflor. (1998). *Confrontación. Crítica y hermenéutica*. México: Fontamara.
- ALPERS, Svetlana. (1984). *The art of describing: Dutch art in the seventeenth century*. Chicago: University of Chicago Press.
- ARIAS MALDONADO, Manuel. (2020). *Normas para el parque posnatural*. Barcelona: Flash Ensayo.
- BACON, Francis (2006 [1625]). "De los jardines". En Martín Salván Paula (comp.), *El espíritu del lugar: jardín y paisaje en la Inglaterra moderna*. Madrid: Abada.
- BATTERSBY, Christine. (2007). *The sublime, terror and human difference*. Abingdon: Routledge.
- BELTING, Hans. (2012 [2001]). *Antropología de la imagen* (Gonzalo María Vélez Espinosa, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- BERLENAT, Arnold. (1992). *The aesthetics of environment*. Philadelphia: Temple University Press.
- BORDO, Jonathan. (2006 [1992]). "Ecological peril, modern technology and the postmodern sublime". En Philippa Berry y Andrew Wernick (eds.), *Shadow of spirit: postmodernism and religion*. Londres: Routledge. 165-178.
- BUDD, Malcolm. (2003). *The aesthetic appreciation of nature: essays on the aesthetics of nature*. Oxford: Clarendon Press.

- BURKE, Edmud. (2014 [1757]). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello* (Menene Gras Balaguer, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- BURTYNSKY, Edward; BAICHWAL, Jennifer; DE PENCIER, Nicholas. (2018). *Anthropocene: The Human Epoch*. Recuperado el 10 de julio de 2020 de <https://theanthropocene.org/>.
- CARLSON, Allen. (2018). "Environmental aesthetics, ethics, and ecoaesthetics". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 76(4), 399-410. <https://doi.org/10.1111/jaac.12586>.
- CASTRO, SIXTO J. (2015). "¿Qué significa apreciar la 'naturaleza' como naturaleza?". *Revista de Filosofía*, 40(2), 127-141. https://doi.org/10.5209/rev_RESE.2015.v40.n2.50059.
- CHAMBERS, William. (2006 [1772]). "Disertación sobre la jardinería oriental". En Martín Salván Paula (comp.), *El espíritu del lugar: jardín y paisaje en la Inglaterra moderna*. Madrid: Abada.
- CHENG, Xiangzhan. (2010). "Ecoaesthetics and ecocriticism". *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 17(4), 785-789.
- CHENG, Xiangzhan. (2013). "On the four keystones of ecological aesthetic appreciation". En Simon C. Estok y Kim Won-Chung (eds.), *East Asia ecocriticism*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- CLARK, Samantha. (2010). "Contemporary art and environmental aesthetics". *Environmental Values*, 19(3), 351-371. doi: <https://doi.org/10.3197/096327110X519871>.
- CLÉMENT, Gilles. (2014 [2004]). *Manifiesto del tercer paisaje* (Maurici Pla y Susana Landrove, trads.). Barcelona: Gustavo Gili.
- COHEN, Tom; COLEBROOK, Claire; MILLER, J. Hillis. (2016). *Twilight of the Anthropocene idols*. Londres: Open Humanities Press. Recuperado el 10 de julio de 2020 de http://openhumanitiespress.org/books/download/Cohen-Colebrook-Miller_2016_Twilight-of-the-Anthropocene-Idols.pdf.
- DEVAL, Bill; SESSIONS, George. (1985). *Deep ecology: living as if nature mattered*. Utah: Gibbs Smith.
- EATON, Marcia Muelder. (2000). "A sustainable definition of 'art'". En N. Carroll (Ed.), *Theories of art today*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- ESPINOSA, Elia. (2012). "El Bordo de Xochiaca y la basura como naturaleza muerta: instalación colectiva y medio de resistencia estético-política en ejemplos de cine, fotografía y artes actuales". *Artelegie*, (2). <http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article107>.

- GADAMER, Hans-Georg. (2003 [1960]). *Verdad y método* (Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, trads.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GOMBRICH, Ernst Hans. (2000 [1966]). *Norma y forma: estudios sobre el arte del Renacimiento* (Remigio Gómez Díaz, trad.). Madrid: Debate.
- GONZÁLEZ VALERIO, María Antonia. (2010). *Un tratado de ficción. Ontología de la mimesis*. México: Herder.
- GONZÁLEZ VALERIO, María Antonia. (2016). *Cabe los límites: escritos sobre filosofía natural desde la ontología estética*. México: Herder.
- GROYS, Boris. (2009). "From medium to message. The art exhibition as model of a new world order". En Maria Hlavajova, Thierry Duve, et al. (eds.), *Open 16: The art biennial as a global phenomenon: strategies in neo-political times*. Rotterdam: NAI Publishers. 56-65.
- GUNN, Joshua; BEARD, David E. (2000). "On the apocalyptic sublime". *Southern Communication Journal*, 65(4), 269-286. <https://doi.org/10.1080/10417940009373176>.
- HARAWAY, Donna. (1984). "Teddy bear patriarchy: taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-1936". *Social Text*, (11), 20-64. <https://doi.org/10.2307/466593>.
- HARAWAY, Donna. (1988). "Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>.
- HARAWAY, Donna. (1991). "The biopolitics of postmodern bodies: constitutions of self in immune system discourse". En *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. Nueva York: Routledge. 203-230.
- HARAWAY, Donna. (1992). "The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others". En Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula A. Treichler (eds.), *Cultural Studies*. Nueva York: Routledge. 295-337.
- HARAWAY, Donna. (2016). *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- HEGEL, G. W. F. (2006 [1926]). *Filosofía del arte o Estética (verano de 1826)* (Annemarie Gethmann-Siefert y Bernadette Collenberg-Pltnikov, eds.; Domingo Hernández Sánchez, trad.). Madrid: ABADA/UAM.
- HEISE, Ursula. K. (2016 [2010]). *Imagining extinction: the cultural meanings of endangered species*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HEPBURN, Roland W. (1966). "Contemporary aesthetics and the neglect of natural beauty". En Bernard Williams y Alan Montefiore (eds.), *British Analytical Philosophy*. Londres: Routledge; Kegan Paul. 285-310.

- HITT, Christopher. (1999). "Toward an ecological sublime". *New Literary History*, 30(3), 603-623.
- JAMESON, Fredric. (1991). *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press.
- KANT, Immanuel. (2006 [1789]). *Anthropology from a pragmatic point of view* (Robert B. Loudon, trad.). Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel. (2012 [1790]). *Crítica del discernimiento (o de la facultad de juzgar)* (Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, trads.). Madrid: Alianza Editorial.
- KANT, Immanuel. (2017 [1764]). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime: Edición bilingüe alemán-español* (Dulce María Granja, trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; UAM.
- KUHN, Thomas S. (1987). "Objetividad, juicios de valor y elección de teoría". En *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia* (Roberto Helier, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- LATOUR, Bruno. (2017 [2015]). *Cara a cara con el planeta: una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas* (Ariel Dillon, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- LEVIS, Carolina; COSTA, Flavia; BONGERS, Frans; PEÑA-CLAROS, Marielos; CLEMENT, Charles; JUNQUEIRA, André Braga, *et al.* (2017). "Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition". *Science*, 355(6328), 925-931. <https://doi.org/10.1126/science.aal0157>.
- LÓPEZ SILVESTRE, Federico. (2009). "Pensar la historia del paisaje". En Javier Maderuelo (ed.), *Paisaje e historia*. Madrid: Adaba. 9-52.
- MADERUELO, Javier. (2012). *Joachim Patinir: el paso de la laguna estigia*. Madrid: Abada.
- MADERUELO, Javier. (2013 [2005]). *El paisaje: génesis de un concepto*. Madrid: Abada.
- MILES, Malcolm. (2015). *Eco-aesthetics: Art, literature and architecture in a period of climate change*. Londres: Bloomsbury.
- MITCHELL, W. J. T. (1998). *The last dinosaur book*. Chicago: Chicago University Press.
- MITCHELL, W. J. T. (2003). "The work of art in the age of biocybernetic reproduction". *Modernism/modernity*, 10(3), 481-500. <https://doi.org/10.1353/mod.2003.0067>.
- MORTON, Timothy. (2009). *Ecology without nature: rethinking environmental aesthetics*. Cambridge: Harvard University Press.

- MUAC. (2020). "Sala10: Cristina Lucas". *The people that is missing [El pueblo que falta]*. México: UNAM. Recuperado el 10 de julio de 2020 de <https://muac.unam.mx/exposicion/sala10-cristina-lucas>.
- MYRONE, Martin. (2013). "John Martin's last judgement triptych: the apocalyptic sublime in the age of spectacle". En Nigel Llewellyn y Christine Riding (eds.), *The art of the sublime*. Recuperado el 10 de julio de 2020 de <https://www.tate.org.uk/art/research-publications/the-sublime/martin-myrone-john-martins-last-judgement-triptych-the-apocalyptic-sublime-in-the-age-of-r1141419>.
- OÑATE, Teresa; CUBO, Óscar; NÚÑEZ, Amanda, et al. (2012). *El segundo Heidegger: ecología arte teología en el 50 aniversario de Tiempo y Ser*. Madrid: Dykinson.
- PANOFSKY, Erwin. (2003 [1927]). *La perspectiva como "forma simbólica"* (Virginia Careaga, trad.). Barcelona: Tusquets.
- ROGOFF, Irit. (2009). "Geo-cultures. Circuits of arts and globalizations". En Maria Hlavajova, Thierry Duve, et al. (eds), *Open 16: The art biennial as a global phenomenon: strategies in neo-political times*. Rotterdam: NAI Publishers. 106-115.
- ROSE, Deborah Bird; VAN DOOREN, Thom; CHRULEW, Matthew; COOKE, Stuart; KEARNES, Matthew; O'GORMAN, Emily. (2012). "Thinking through the environment, unsettling the humanities". *Environmental Humanities*, 1(1), 1-5. <https://doi.org/10.1215/22011919-3609940>.
- SCHOR, Naomi. (2016 [1987]). *Reading in detail: aesthetics and the feminine*. Nueva York: Routledge.
- VALENCIA, Sayak. (2010). *Capitalismo gore*. España: Melusina.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2010). *Metafísicas canibales: líneas de antropología postestructural* (Stella Mastrángelo, trad.). Buenos Aires: Katz.
- ZIMMERMAN, Michael. (1990). *Heidegger's confrontation with modernity: technology, politics, and art*. Indiana: Indiana University Press; Bloomington.

Colapso climático y la ecoética biofílica: la pandemia de la COVID-19 en la antesala

Climate Collapse and Biophilic Eco-ethics: The COVID-19 Pandemic at the Door

Lizbeth Sagols

Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | MÉXICO

Contacto: lizbethsagols@filos.unam.mx

Resumen

Este artículo muestra la importancia de atender la crisis del calentamiento global desde una perspectiva eco-ética. Se muestran los datos relevantes sobre la crisis del clima a fin de dejar atrás la idea de un mero cambio climático y entender que estamos ante la posibilidad de un colapso irreversible cuya antesala es la crisis sanitaria de la COVID-19. Desde el punto de vista ético, ubicamos la causa de esta situación en el antropocentrismo endogámico que nos ha centrado en el ejercicio del poder y el desarrollo de una tecnología que altera sistemas complejos como el clima y pierde control frente a ellos. Sugerimos como antídoto una eco-ética pensada por Aldo Leopold capaz de incorporar (en esta primera aproximación) las observaciones y planteamientos éticos de autores contemporáneos como Jared Diamond y Dale Jamieson. Lo común a todos ellos es la importancia que conceden a la construcción de un sujeto biofílico, humilde ante el conjunto de la vida, y decidido autónomamente a contribuir al mejoramiento del planeta a pesar de la realidad adversa.

Palabras clave: colapso, antropocentrismo endogámico, eco-ética, biofilia, incondicionalidad

Abstract

This article shows the importance of addressing the global warming crisis from an eco-ethical perspective. Relevant data on the climate crisis are shown in order to

leave behind the idea of a mere climate change and understand that we are facing the possibility of an irreversible collapse whose prelude is being the COVID-19 health crisis. From an ethical point of view, we locate the cause of this situation in inbred anthropocentrism, which has centered us on the exercise of power and the development of a technology that alters complex systems such as climate and loses control over them. We suggest as an antidote an eco-ethic from Aldo Leopold capable of incorporating (in this first approach) the observations and ethical approaches of contemporary authors such as Jared Diamond and Dale Jamieson. What is common to all of them is the importance they give to the construction of a biophilic subject that faces life as a whole humbly, and autonomously decides to contribute to the improvement of the planet despite the adverse reality.

Keywords: collapse, inbred anthropocentrism, eco-ethics, biophilia, unconditionality

“El hielo que pisamos es cada vez más delgado”

—Friedrich Nietzsche¹

“Nos falta una intuición, un instinto que nos diga cuando Gaia esté en peligro.”

—James Lovelock

Crisis climática y COVID-19

La posibilidad de un colapso climático es, sin duda, el principal problema que enfrentamos en este momento, incluso más importante que la amenaza de una Tercera Guerra Mundial, que el doloroso aumento del hambre sobre el que hay que tomar medidas urgentes, y más importante aún que la pandemia de la COVID-19 que ha traído una quiebra del sistema económico, político y social. De hecho, la aparición y propagación de la COVID-19 es inexplicable sin la crisis climática, no

¹ Recurro aquí a Nietzsche no como experto en eco-ética y cambio climático, pues no lo fue, sino porque además de ser un filósofo casi omniabarcante, fue un visionario. Resulta sorprendente la agudeza de esta afirmación; aun cuando pueda dudarse de la autenticidad de la frase, expresa de manera inigualable la situación crítica actual.

porque el calor haya producido o transportado el virus (como en el caso de la propagación del Zika y otras enfermedades), sino porque, como bien señala el grupo de investigación del ecologista Rodolphe Gozlan, la alteración del clima ha tenido efectos en la degradación de los bosques y en el incremento de la extinción de especies y la destrucción de la biodiversidad. Al no encontrar hospederos en especies que habitaban los bosques, los virus saltaron a especies de hábitats cercanos a nosotros como el murciélago y el pangolín (Gozlan y Jagadesh, 2020). Estos animales han hospedado desde hace mucho tiempo al virus, de hecho, han evolucionado juntos, pero no estaban sometidos al estrés que les provoca la caza y el tráfico excesivo de sus ejemplares que se ha dado en las últimas décadas para alimentar a gente pobre y también para ofrecer comida exótica a personas excéntricas. La pérdida de biodiversidad, unida a la caza y al tráfico han hecho que el murciélago y el pangolín estén inmunodeprimidos, con lo cual el virus les provoca una fuerte infección que han transmitido del murciélago al pangolín y de éste a los humanos (Valladares, 2020). Estos animales no son responsables para nada del surgimiento de la pandemia, sino el comercio de especies salvajes para satisfacer el hambre de ciertos grupos pobres y la excentricidad de algunas personas, así como la falta de higiene de los mercados húmedos chinos (Harvey, 2020). Por otra parte, la expansión del virus se debe a la globalización impuesta por el capitalismo y la constante movilidad y tránsito de personas (Valladares, 2020). En los humanos está la falla, no en los animales.

Muchos médicos, sociólogos y otros especialistas, igual que muchos ciudadanos, han concebido la crisis de la pandemia como lo peor que podría pasarle a la humanidad; el temor del contagio, la pérdida de seres queridos, el confinamiento aunado al deterioro de la economía familiar, son, en efecto, una dura carga. Sin embargo, algo peor puede estar por venir y será en relación con la crisis climático-ecológica puesta de manifiesto desde 1957, cuando la Academia Nacional de Ciencias de EE. UU. publicó el reporte “Planet Earth, The Mister with 100 Clues” (Ripa, 2011), pero los gobiernos no lo han tomado en serio. Ahí se habla del calentamiento global provocado por las emisiones de dichos gases que aumentan el calor de la Tierra, en especial el CO₂ que compone la llamada huella ecológica y produce el calentamiento global y la mayor contaminación para el planeta en conjunto y para todos los seres vivos. Se advirtió desde entonces la condición insana y potencialmente mortal de esta situación y se creó la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC) para buscar alternativas. Dicha Convención creó la Conferencia de las Partes para lograr la cooperación de los países para disminuir las emisiones de CO₂.

La Conferencia instituyó la necesidad de contar con informes periódicos sobre la situación del clima global a fin de orientar las medidas a tomar. Pero los esfuer-

zos de la COP y del IPCC han sido del todo insuficientes. Informes, acuerdos y tratados internacionales como los de Kioto, Copenhague y París van y vienen; sin embargo, muchos gobiernos e incluso científicos como el danés Bjørn Lomborg (2003) han propagado el negacionismo en la población y han generado una resistencia a admitir la realidad de la crisis climática. El hecho es que la huella ecológica sigue aumentando en exceso y hoy en día estamos superando las 415 ppm de gases de efecto invernadero y, por ende, nos acercamos al 1.5 °C de aumento de la temperatura mundial, que es el límite propuesto por los expertos para 2030 a fin de evitar la catástrofe. En 2019 teníamos 1.11 ° de aumento de la temperatura previa a la era industrial; en julio del 2020 ya alcanzamos el 1.23 °C. La velocidad de aumento es impresionante. Es dudoso que alcancemos la meta propuesta para el 2030. No obstante, tenemos muy poca consciencia de lo grave de la situación. Por el momento, el confinamiento ha detenido un poco el aumento de los grados de calor, pero esto será efímero, mientras no haya una verdadera consciencia de la hondura de la crisis. La OMS, la COP y el IPCC debieran alertar a los gobiernos e insistir, mediante un programa pedagógico y de difusión, en la correlación entre el aumento de la inestabilidad del clima que estamos viviendo y las condiciones de una extinción masiva, a saber: la caída de un asteroide (que esperamos no suceda), el cambio del nivel del mar y anoxia en el mar. Si a esto sumamos la pandemia que está mermando la población mundial, no podemos sino preguntarnos: ¿qué esperan las organizaciones mundiales, los gobiernos y los ciudadanos para reaccionar de manera más firme e insistente? ¿De qué sirve que el reciente confinamiento haya detenido por unos meses la contaminación y la elevación de la temperatura si estamos en la antesala de nuestra anexión a la Sexta Extinción de especies? El IPCC ha realizado múltiples análisis e informes, pero falta contundencia en ellos. La situación cada vez está peor. ¿Acaso es del todo cierta la terrible afirmación de Lovelock sobre la pérdida de intuición e instinto ante el peligro en que está Gaia?

El calentamiento global de nuestra época es el resultado de la economía capitalista y el consumismo, unidos a la ideología del progreso material y al despliegue impresionante de una tecnología tanto benéfica como tóxica para el medio ambiente natural. Antes de la Revolución Industrial, la concentración de CO₂ en la atmósfera era de 280 ppm; hoy en día es de 417.4 ppm (León, 2020), según el observatorio de Mauna Loa. Por fuerza, este brutal aumento ha provocado un desgaste extremo del planeta: incremento de la contaminación del aire (potencialmente mortal para humanos y seres vivos en general); acidificación de los océanos que mata a especies marinas, deshielo de todo tipo de glaciares, en particular en el Ártico y la Antártida, que está cambiando la temperatura de las corrientes marinas

y aumentando el nivel del mar con la amenaza de que desaparezcan ciudades costeras en todo el mundo e islas como Tuvalu; tormentas de lluvia y granizo repentinas; ciclones como el Katrina; gran cantidad de inundaciones en Bangladesh, Alemania, Holanda, Inglaterra, el sur de Francia; sequías extremas que han erosionado el suelo, como en África y España; grandes incendios en Rusia, Australia, la India, Brasil, y la gran cantidad de migraciones (20 millones de migrantes sólo en este año). La situación presente del clima se ha tornado grave, pues tiene características similares al calentamiento global que provocó la Quinta Extinción de especies, anterior a la Sexta que estamos provocando.

La última vez que la Tierra alcanzó más de 415 ppm fue al final del periodo llamado Pérmico.² El aumento de emisiones de CO₂ fue provocado por la subida de una corriente de magma anormalmente caliente cerca de la superficie, que quemó inmensos depósitos de carbón y de esquistos bituminosos llenos de petróleo en lo que hoy es Siberia. La concentración de CO₂ en la atmósfera superó las 415 y hasta 500 ppm. La actual elevación de la huella de carbono es consecuencia del uso excesivo que hacemos de los combustibles fósiles y del excesivo consumo de productos capitalistas y el consumo de bienes de la Tierra, por ello se dice que los humanos hemos inaugurado una nueva era geológica que recibe el nombre de “Antropoceno” para indicar la gran afectación que los humanos hemos provocado en la atmósfera. Sin embargo, que seamos los responsables no implica que podamos controlar el incremento de la temperatura, pues fenómenos terrestres imprevistos como erupciones volcánicas y la fuerza con que resurja el Niño pueden impulsar también una subida súbita de la temperatura.

Posibilidad del colapso y su causa ética

Durante mucho tiempo los Informes del IPCC y los Acuerdos Internacionales han hablado de adaptación al cambio climático sugiriendo medidas de mitigación, por ejemplo, implementando en algunos países el uso de energías renovables y tratando de implantar en algunas comunidades indígenas el modelo de “desarrollo sustentable”. No obstante, en los últimos años, el deshielo del Ártico se ha acelerado de modo tal que parece conducirnos a un punto de no retorno en el que, aunque redobláramos los esfuerzos de corrección, no podríamos detener la catástrofe. Y es que el clima es un sistema complejo, no regido por una lógica lineal, y desconocemos su origen organizativo, de modo que no sabemos qué elementos

² Esto fue hace 300 millones de años, cuando el humano aún no habitaba la Tierra (Castro, 2018).

iniciales pueden resurgir en los cambios drásticos que estamos provocando. No se pueden prever las condiciones en que se dará el aumento súbito de la temperatura global, pero sí sabemos que se elevará a gran escala. Ya en el 2016 tuvimos el año más cálido de la era postindustrial (Press Office, 2020), y el mes de enero 2020 fue el segundo mes más cálido desde 1948, de suerte que se prevé que del 2020 al 2024 habrá un récord en el que llegaremos a un aumento de 1.3 °C, acercándonos cada vez más al límite del 1.5 °C (López Rodas y Costas, 2019). Esto nos obliga a hablar desde ahora colapso y de emergencia climática y ya no de un mero cambio. Lo más alarmante es la velocidad del deshielo del Ártico, cuyo punto máximo se había previsto para el 2050 y ahora los científicos temen que ocurra en los próximos años. Mientras tanto, el IPCC ha seguido hablando de adaptación, sin alertar lo suficientemente de un colapso al que no podremos adaptarnos. Como bien dice Gutiérrez en el Informe especial del IPCC de septiembre del 2019, “el cambio climático va más rápido que nosotros” (IPCC, 2019). No podemos seguir con las mismas categorías de antes. No obstante, todavía en ese Informe, el IPCC sigue usando categorías obsoletas, así como las usa el texto de los Acuerdos de París del 2015.

El deshielo total del Ártico no sólo traería grandes inundaciones, sino que también liberaría los gases de efecto invernadero atrapados en el permafrost, en especial el metano, el cual, al salir, elevaría de súbito la temperatura del planeta a un grado tan extremo que haría imposible la vida en la Tierra. Estamos, entonces, ante un peligro incierto: nadie puede asegurar que pasará, aunque tampoco nadie puede negarlo y hay múltiples signos de que vamos hacia allá. Vivimos por tanto un momento decisivo para la humanidad y la biósfera. Si no tomamos cartas en el asunto, la amenaza no será la enfermedad y muerte de millones de personas, sino la extinción de la humanidad como especie y la muerte de la vida por grandes periodos de tiempo (de 4 a 8 millones de años); y después, en alguna ocasión, ella resurgirá triunfante, pero nosotros no. En la crisis sanitaria de la COVID-19, el capitalismo ha tenido múltiples pérdidas, pero ni la producción ni el comercio nacional e internacional se han parado por completo; en el punto máximo del colapso climático, el capitalismo enfrentará el autosabotaje del consumo extremo: la falta de materias primas para producir, la falta de liquidez económica, la falta de movilidad y, por ende, de ganancias, y todos los seres vivos experimentaremos inanición. Ya no habrá nueva normalidad, ni tampoco antigua. Como decía visionariamente Nietzsche, “El hielo que pisamos es cada vez más delgado” (1972).

La radicalidad del presente

Vista desde un ángulo teórico-filosófico, la radicalidad del momento presente consiste en que contiene una llamada a despertar al carácter unitario de la salud, porque la Tierra es una, y no podemos desgastarla, enfermarla, y al mismo tiempo pensar que la salud humana está a salvo, estamos en íntima relación con la Tierra, dependemos de ella, somos seres terrenales además de “rationales”. Nuestra extinción puede estar ya anunciada en la Sexta Extinción y la actual pandemia. O ponemos todo nuestro empeño en salir de la inconsciencia, limitando las emisiones de CO₂ y deteniendo la extinción de especies, o nos extinguiremos, pues la biodiversidad es el seguro de vida de todo lo que vive y al ir contra ella nos estamos destruyendo. “Cuanta mayor es la destrucción de biodiversidad más riesgo de epidemias [habrá] porque se alteran las cadenas ecológicas y tróficas y se reduce el control natural establecido por la propia naturaleza” (Palou, 2020). Las organizaciones internacionales y los gobiernos deben empezar a sacar lecciones de la Covid para mostrar a los ciudadanos el peligro en el que estamos: debemos ser resilientes y no sólo vivir temiendo y defendiéndonos.

Hacia la eco-ética

Como lo han dicho por múltiples medios diversas personalidades destacadas, estamos ante el desafío más importante que ha tenido la humanidad en la historia. No sólo hay que advertir el problema, sino también tomar una postura activa y tener voluntad de cambio frente a él. Necesitamos poner toda nuestra inteligencia, razonamiento e íntegra disposición al servicio de la posible atenuación de la crisis climática. Igualmente, necesitamos convencer a los líderes políticos de enfrentar este gran reto y, por ende, hemos de contar con políticas públicas *ad hoc* (nacionales y supranacionales) y trabajar para hacerlas cumplir. Sobre todo, necesitamos, dice con acierto Gabriel Bello Reguera (1977), “competencia ética” (184-185). Desde mi punto de vista, ésta reside más que nunca en un compromiso ético inquebrantable y en el fomento de un tipo particular de esperanza, sin falsas ilusiones, que haga frente a la incertidumbre: no sabemos si todo está perdido o si sea posible recuperar una mediana estabilidad. Más que nunca tenemos que aprender a vivir en el riesgo e incertidumbre y actuar de manera incondicional, sin lo cual la ética se convierte en mero formulario de una guía de acción para cuando se requiera, dejando así de ser un impulso constructor de conciencia y comunidad.

¿Qué nos hace ciegos e indolentes ante la posibilidad del colapso climático? Quizá como afirma Naomi Klein (2015) desde su crítica al capitalismo, “El calentamiento global es así: es difícil pensar en él durante mucho tiempo [...] Lo negamos porque tememos que, si dejamos que nos invada la plena y cruda realidad de esta crisis, todo cambiará (15-16). No obstante, la cuestión es que no sólo cambiará el modo de producción, la cantidad de ventas, la importancia de las marcas y la publicidad, los hábitos de consumo y el concepto de bienestar; también cambiará el eje de nuestra ubicación en el planeta y el horizonte humano de valor y antivalor. Con ello, cambiará lo que Edmund Husserl, al reflexionar sobre la crisis occidental de la ciencia y la filosofía europea en la primera posguerra, llamó “mundo de la vida”. Es decir, los supuestos axiológicos bajo los que construimos la vida, el reino del sentido que opera tanto en el hombre común “de la calle” como en los expertos; en suma, la herencia histórico-cultural, los significados comunitarios e individuales, así como nuestra experiencia del cuerpo y las relaciones, del tiempo y el espacio. No es sólo la economía, la producción y la supervivencia lo que está en juego, sino también nuestra auto-concepción, la idea de comunidad local y global, la idea del planeta como gran ecosistema y de aquello por lo que vale la pena vivir.

La sola sospecha de tal quiebre del sentido nos hace desviar la atención, porque en el fondo, no queremos dejar atrás la concepción antopocéntrico-endogámica del ser humano y de la ética. Éste ha sido nuestro eje desde la modernidad. Lo que nos enceguece es la importancia suprema que nos hemos concedido y que nos ha dotado de un gran poder. En realidad, tal antropocentrismo endogámico se gestó desde épocas precristianas;³ sin embargo, ha mostrado su capacidad de destrucción de la naturaleza a nivel global a partir de la modernidad. Como bien lo señalan otros pensadores de la posguerra, como Hans Jonas, E. Nicol, la Escuela de Frankfurt, Van Rensselaer Potter, F. Capra, G. Bateson, desde que Descartes instituyó el dualismo entre sustancia pensante (subjetiva, cualitativa) y sustancia extensa (mecanicista, objetiva, medible matemáticamente), y desde que F. Bacon puso como objetivo del conocimiento el poder o dominio de la naturaleza, hemos

³ Comparto la idea del historiador Lynn White de que tal antropocentrismo viene de antes del triunfo del cristianismo pero fue claramente establecido en el *Genesis* 26-28 que afirma “hombres y mujeres han sido creados a imagen y semejanza de Dios” y en el que Dios dice “dominad, creced y multiplicaos” y concuerdo también con la hipótesis de la crítica al patriarcado y de las eco-feministas de que ello proviene de la cultura patriarcal que se impuso desde el milenio IV AC... y que por tanto se trata, en rigor, de un antropro-androcentrismo (Sagols, 2014). No obstante, en relación con la crisis climática la referencia es el gran despliegue tecnológico inaugurado en la modernidad, sin que ella se contraponga a los antecedentes históricos.

vivido a esta última como algo ajeno, transformable y subordinado a los intereses humanos hasta que establecimos la sociedad industrial y la ideología del progreso y desarrollo material aunada al despliegue del capitalismo y a un mundo acelerado y en incremento constante: sobrepoblado, con sobreproducción de mercancías, de tránsito humano y mercantil, a la vez que hay incremento del hambre, la pobreza y nuevas enfermedades.

La objetivación mecanicista y matemática de la naturaleza nos ha permitido penetrar en las distintas partes de ella, manipularla y crear nuevos objetos tecnológicos que solucionan con éxito muchas de nuestras carencias y necesidades. Pero estamos ante un fenómeno peligrosamente ambiguo. Por un lado, es innegable que la tecnología nos ha traído beneficios médicos, industriales, incluso alimenticios y de bienestar en general; por el otro, ha traído múltiples inconvenientes en estos ámbitos y, además, su avance está unido a la tecnología militar y de guerra nuclear! Sobre todo, el gran inconveniente ha sido que hemos visto la naturaleza como un otro ajeno, puesto a nuestro servicio, al que podemos dominar, lo cual ha traído consigo la idea de un sujeto poderoso, complacido con su propio poder “sin límites”: un sujeto “autosuficiente”, prepotente y ensoberbecido frente a la naturaleza, invasor de los ecosistemas que ha tomado todo de ellos para satisfacer sus propias necesidades, olvidando las necesidades de las otras especies, como si la vida de éstas y la estabilidad de todo lo que contribuye a la vida, incluyendo la tierra, los minerales, el viento, el agua del mar, los hielos, y el clima, carecieran de importancia.

El sujeto, entonces, está encerrado dentro del ámbito humano, sus valores sólo pueden venir de éste, de otros seres racionales, parlantes, merecedores y defensores de derechos ciudadanos. Los seres sin estas características no han sido dignos de consideración moral. “Siempre era el humano el que se había de promover, los intereses y derechos de los congéneres los que había que respetar, la injusticia hecha a ellos la que había que reparar”, afirma Jonas (1997: 35). Pero la gravedad de la crisis, que pone en riesgo la vida en el planeta, nos hace ver la necesidad de crear otro sentido, otro “mundo de la vida” en donde haya unidad entre la naturaleza, la Tierra y el ser humano; entre ciencias objetivas y ciencias humanas; entre expertos y hombre común, nos obliga a crear un sentido no desde el poder sino desde el respeto e incluso veneración de la naturaleza. Todos los pensadores que hemos citado encuentran una paradoja en la fascinación por el poder tecnológico que explota la naturaleza: el “éxito de su éxito”, dice Jonas, nos ha obnubilado frente a las consecuencias de un sistema explotador de la Tierra, acostumbrado a la abundancia, al progreso, a la velocidad y a ver la vida

desde un sujeto autosuficiente, no desde la relación y dependencia con los otros seres vivos.⁴

Necesitamos un nuevo sentido ético basado en la íntima relación con la Tierra y los ecosistemas, con el conjunto de los seres vivos y que inspire y fomente el respeto a todas las formas de vida, no sólo a la humana; necesitamos una eco-ética que nos haga conscientes de nuestro poder de actuar ante una situación tan riesgosa que nos pueda conducir al colapso.

El surgimiento de la eco-ética como biofilia

La primera reflexión sistemática que aporta más que la experiencia sensible de admiración a la naturaleza (romanticismo) y agradecimiento por su refugio y compañía frente a los sinsabores del intercambio entre ciudadanos y autoridades (Rousseau y Thoreau), la hace el silvicultor Aldo Leopold en el apartado final de su libro *Un almanaque de un condado arenoso*, titulado “Ética de la Tierra”. Leopold parte de la conciencia de la crisis ecológica; para él, el planeta está enfermo, tiene agotados sus recursos básicos y ya no puede autorrenovarse, su circuito de energía o biocenosis está perturbado. Él no habla aún de elevación dañina de la temperatura, pero reconoce la importancia del clima para la formación de la civilización; las ciudades y culturas construidas toman las características de éste (Leopold, 2000: 136). Además, nos alerta contra todos los factores de violencia que acompañan la crisis climática: la actitud soberbia y de conquista del humano instalado en el progreso, en la sobreproducción, en la mecanización de su propia vida, en el tráfico y explotación de especies de flora y fauna, en la transportación excesiva de mercancías que contamina los caminos, en la inversión de la pirámide biótica según la cual ha de mantenerse cierta cantidad de los ejemplares de las distintas especies para que ninguna se convierta en plaga amenazante para las otras, la creciente sobrepoblación humana que aumenta la carga que puede soportar la Tierra. De modo que lo que Leopold concibe como eco-ética contiene las bases de lo que ha venido después.

La importancia ética de su planteamiento reside en dos hechos capitales. En primer lugar, Leopold excluye la concepción antropocéntrica endogámica del ser humano. Para él, el humano es producto, como dijo Darwin, de la evolución de las especies y éstas son sus “compañeros miembros” y parientes. Todos los vivientes

⁴ Por ejemplo, Eduardo Nicol (1988) concibe la crisis actual como un efecto de la *hybris* o prepotencia humana, la pérdida de la medida del poder humano que, por definición, habría de ser moderado.

e incluso los elementos de los ecosistemas que nos permiten vivir (aire, agua, minerales, luz, temperatura, gases), formamos una gran comunidad ecológica y tenemos igual valor y derecho de sobrevivencia. No hay superioridad ni exclusividad humana. Por tanto, no tenemos derecho a conquistar, dominar o sentirnos dueños de la Tierra, ni mucho menos a ejercer violencia contra ella. Somos seres ecológicos, dependientes de los otros vivientes; formamos parte de una compleja red holista en la que no somos autosuficientes, sino relativos, somos seres insuficientes y afectables por lo que les ocurre a los otros vivientes; en consecuencia, hemos de atender sus necesidades, no sólo las nuestras. Los individuos particulares no se explican sin el conjunto al que pertenecen. A la vez, tienen una importancia singular, pues no quedan diluidos en el conjunto; por el contrario, aportan novedades en momentos claves. De lo contrario, estaríamos siguiendo sólo el impulso de fuerzas biológicas comunes y negaríamos la responsabilidad y el poder de autoconstrucción personal. No somos simplemente un nudo de relaciones tejidas a través de nosotros, según diría Arne Naess (2005) (el otro gran holista ecológico), sino que tenemos la característica incomparable de “estar curtidos por el tiempo”, o sea, de ser conscientes de la finitud y el devenir temporal, y que, por ende, creamos el futuro con las acciones presentes y podemos dejar huella, no simplemente ser un hilo más en la red. Somos tejedores y no sólo tejidos, lo cual nos hace responsables ante lo que está por venir.

En segundo lugar, Leopold vio con claridad que la ética ha constituido un proceso evolutivo y confió en el cambio que conlleva tal proceso con la misma fuerza que afirmó nuestra liga evolutivo-biológica. Se trata de un proceso de ampliación del círculo incluyente de la igualdad, formado en un principio sólo por ciudadanos hombres, después (según él) se incluyó a las esposas y más tarde a las esclavas —a la mujer— para luego llegar a los trabajadores y a la sociedad en general. Tal impulso hacia la ampliación ahora pugna por reconocer la igualdad de todos los seres vivos en el derecho a la sobrevivencia. Es preciso dar el paso a una “ética de la Tierra” que tenga como base la liga interespecífica, la “hermandad” e igualdad de valor de todo lo vivo y la admiración y amor hacia ello, o sea, que se asiente en lo que después Erick Fromm (1954) (desde una visión psicológico-cultural) y E. O. Wilson (1984) (desde la biología) llamaron biofilia. Y Leopold parece unir ambas dimensiones, la cultural y la biológica, pues afirma que la ética que parte de la evolución no consiste en un mero instinto, sino más precisamente, dice él, de una “especie de instinto”,⁵ algo que nos dirige, nos impulsa, pero no nos

⁵ La diferencia entre Wilson y Leopold es que en el primero la biofilia es primordialmente un instinto, que se tiene que desarrollar en la cultura, pero dirige de entrada nuestra relación con los otros

determina; es preciso siempre realizar una elección entre ser conquistador de la Tierra concentrado en la ganancia económica o ser “ciudadano biótico”. Ahí está nuestra mayor e ineludible responsabilidad. La naturaleza nos sugiere en la circunstancia actual la segunda opción, porque la primera va contra la sobrevivencia, pero no nos evita el trabajo de la decisión. Lo central en la ética de este pensador es la autoconstrucción del sujeto, no su simple inmersión en el ámbito natural ni mucho menos el simple acatamiento de normas ecológicas sin una apropiación de la liga real que nos una al resto de los seres vivos. La cuestión principal para Leopold es ver por qué el humano ha de ocuparse de los seres no humanos y su respuesta está en la condición insuficiente y relativa o relacional del sujeto que lo induce a asumir la liga íntima con la naturaleza.

Se trata, en consecuencia, de un sujeto integral, corporal, sensible, con necesidades vitales y a la vez racional, capaz de formular un deber ético, una norma general de respeto a la naturaleza que dice “algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a otra cosa” (Leopold, 2000: 155). El sujeto eco-ético busca no dañar al planeta. Lo importante es que esta máxima de acción racional, no procede de la mera razón, sino, como advierte Karen Warren, proviene de cualquier sujeto posible con capacidad de admirar la naturaleza, de amarla y tener fe en ella, pues éstas son las exigencias que señala Leopold para adoptarla. La norma por sí misma es insuficiente si el sujeto no participa con todos estos aspectos: “La evolución de una ética de la Tierra es tanto un proceso racional como emocional” (Leopold, 2000: 156), e involucra un “cambio interno en nuestros intereses intelectuales, lealtades, afectos y convicciones [tiene que tocar estas bases de la conducta]” (Leopold, 2000: 141). Finalmente, cabe destacar que para Leopold, el amor es igual a conocimiento, de suerte que la *filia* de la biofilia evolutiva requiere ser nutrida de forma constante por el conocer activo de nuestro ecosistema y de la Tierra misma; no se trata de un mero sentimiento de integración universal, sino que requiere el ver cognitivo.

A final de cuentas, lo que hace relevante a Leopold para la crisis ecológica contemporánea es, a mi juicio, que al centrarse en un sujeto integral nos indica la identificación de nuestra responsabilidad con una “especie de instinto”, como el

vivientes, mientras que para el segundo, la liga de *filia* o amor con las otras especies es una opción que se enfrenta siempre a su contraria. Es sólo la conciencia y decisión del individuo la que hace real al “ciudadano biótico” y el auténtico compañerismo con los otros miembros del gran ecosistema. El proceso evolutivo sólo nos impulsa a ello, no nos dirige del todo. Dicho de otro modo, mientras Wilson quiere reducir la ética a biología, Leopold mantiene la autonomía de la ética.

nivel básico de la ética, pues sólo desde ahí podemos encarar la “terrible” afirmación de Lovelock. Si no bajamos a nuestras orientaciones básicas, el instinto de acción ante el peligro puede perderse, en efecto. ¿Seguiremos permitiendo que esto suceda?

Desarrollo de la eco-ética ante el calentamiento global

Toda eco-ética ha de partir de las bases leopoldianas. Aunque algunas posturas difieren de Leopold pues conciben al sujeto como racional y no emotivo (por ejemplo el pragmatismo ambiental),⁶ y otras le dan más importancia a los vivientes no humanos (por ejemplo las eco-éticas radicales como la de Naess y la de Rolston), sin embargo, todas coinciden en la importancia de los ecosistemas y en el igual derecho de todos los seres vivos a sobrevivir, es decir, el respeto a todos los vivientes.⁷

No obstante, ante el calentamiento global surgen nuevos temas, que parecen rebasar a Leopold, pero que, en el fondo sólo se articulan a partir de su perspectiva basada en el sujeto. La grave alteración del clima está produciendo fenómenos violentos que nos revelan el daño que hemos hecho a otras especies y cómo estamos envueltos nosotros mismos en ese daño, sobre todo, si pensamos en las generaciones futuras. Hemos intervenido en un sistema complejo que no podemos controlar y que conlleva múltiples riesgos e incertidumbres, pues crea fenómenos explosivos, que se difuminan igual que las bombas atómicas y la energía nuclear fuera de contención. La falta de control humano ante lo complejo nos está poniendo delante fenómenos peligrosos y difusos ante los que nuestra responsabilidad parece también difusa, pero a la vez ineludible. ¿Hasta dónde contribuyó cada uno de los ciudadanos del mundo a los incendios desmesurados que ha habido en Rusia, Estados Unidos, Australia y el Amazonas? Es imposible de precisar, pero también es imperdonable no sentirse cada uno convocado a hacer algo porque al

⁶ El pragmatismo ambiental de Bryan Norton (2012) se aboca sobre todo a pensar en las aportaciones de la tecnología a la crisis contemporánea, y más que pensar en el peligro en que se encuentran los ecosistemas le interesa convocar a la comunidad para que tome decisiones racionales y democráticas ante el uso de los recursos que le pertenecen. Otras teorías pragmáticas como la de Teresa Kwiatkowska (2008) ponen el énfasis en el conocimiento de los sistemas complejos y la gran dificultad que implica buscar soluciones a la crisis actual dada la incertidumbre y el riesgo.

⁷ Las eco-éticas radicales como la de Albert Schweitzer, piden respeto a cada uno de los individuos y quieren disminuir al mínimo el consumo humano, las no radicales buscan el respeto a los conjuntos, y no condenan el consumo de plantas y animales individuales, siempre y cuando devolvamos siempre a los conjuntos los nutrientes necesarios para su renovación. Leopold (2000) pertenece a este último grupo y concibe al humano como un “gestor” y “administrador” de la naturaleza (136).

intervenir en fenómenos complejos hemos dañado a seres lejanos en el tiempo y el espacio, seres más vulnerables que los presentes e iguales a nosotros.

La preocupación teórica principal de la eco-ética ante el cambio climático es repensar sus categorías y problemas tradicionales y, por ejemplo ¿la responsabilidad es individual o colectiva? ¿Cómo hablar de la justicia interespecífica y la transgeneracional que parecen indispensables ahora? ¿Cómo pensar la justicia distributiva entre países en desarrollo que no han emitido gases de efecto invernadero en exceso y los países desarrollados que han hecho grandes emisiones? ¿Cómo lograr aquí la equidad? ¿Son todas estas cuestiones públicas o privadas? ¿Estamos hablando de ética colectiva o individual? ¿Es responsable el individuo o los Estados? ¿Puede el individuo conformarse sólo con reducir sus emisiones y disminuir su consumo general o puede, como toda ética lo exige, alcanzar verdaderas virtudes eco-éticas? Igualmente, es indispensable para la ética enfrentar la justicia de género: ¿qué desventajas lleva el cambio climático para la vulnerabilidad de las mujeres? Rebase los objetivos de este artículo resolver todas estas preguntas. Para un primer acercamiento a ellas, remito a los documentos de organismos internacionales como los producidos por la Convención Marco sobre Cambio Climático y la posterior elaboración de la “Declaración Internacional sobre las dimensiones éticas del cambio climático”, del 2004 (Buenos Aires), así como al *Libro Blanco sobre adaptación al cambio climático de la Comisión de la Unión Europea*, 2009 (Bruselas).⁸

La reflexión ecoética que más aporta, según mi perspectiva, proviene de quienes enfrentan el problema con toda su novedad y urgencia y colocan el eje de la eco-ética en la solidez de un sujeto ético incluyente de círculos expansivos, como antes lo hizo Leopold. Tal es el caso del geógrafo Jared Diamond y el filósofo utilitarista liberal Dale Jamieson. De todas las preguntas anteriores, quizá la más importante sea si vencer el antropocentrismo endogámico y cambiar nuestra relación con la Tierra y el clima es un reto individual o comunitario. La respuesta es doble: el individuo no puede solo, pero la comunidad y los Estados por sí mismos, sin la crítica, novedad e independencia que puede tener el individuo tampoco pueden lograr nada. Comunidades enteras han tomado decisiones equivocadas como bien nos muestra Diamond con los ejemplos de la Isla de Pascua y de la civilización maya o la de la Groenlandia noruega que fracasaron por el mal manejo ecológico a partir de decisiones colectivas que encerraban conflictos de intereses de distintos grupos (Diamond, 2005: 545). No basta con que el Estado tome las directrices; es precisa la participación activa del individuo que juzgue por sí mismo y pueda ser crítico frente a lo establecido. No se trata de parar por completo las emisiones, lo cual

⁸ También remito a Velayos (2009).

sería poco realista, sino de saber cómo, cuándo y en qué proporción ha de hacerlo cada país.

Por su parte, Jamieson (2005), desde su postura utilitarista, concede importancia a los individuos porque son éstos quienes pueden advertir los factores que añaden felicidad a un mayor número de seres sin sacrificar su placer. Sin embargo, se trata de un individuo inserto en la vida pública que busca ser mejor en su comunidad, por lo cual ha de contar con virtudes públicas que sólo cobran realidad por su acción pero que son en beneficio propio y de aquellos con quienes convive; son virtudes que buscan evitar daños a seres vulnerables, como la humildad (el no poder), el coraje, la moderación, la simplicidad, la conservación de lo vivo y de la dignidad de los seres vulnerables incluyendo, por supuesto, la dignidad de la mujer. Estas virtudes no pueden detenerse en caso de que los otros no las asuman y no obtengamos el resultado deseado. Para que haya virtud, nos recuerda Jamieson, es preciso que se dé también la incondicionalidad en el actuar, ésta es la verdadera motivación ética: emprender la acción por convencimiento propio, porque sí, porque el sujeto lo ha decidido desde su fuero interno. Ello supone, desde luego, un sujeto integral, como el que propone Leopold, que no le baste la mera razón, sino que haga intervenir sus emociones, la satisfacción de la congruencia y el esfuerzo íntimo. Con lo cual se cumple la literal autonomía del sujeto ético, ser él mismo el origen de la ley y poder así aceptar de una manera viva y no formal las leyes vinculantes y universales de la comunidad global.

Y cabe advertir, más allá del utilitarismo y del propio Jamieson, que la acción individual, por mínima que sea, siempre deja algo en los demás. Queramos o no las acciones propias siempre dejan algo en los otros. Es difícil tener esperanza ante la crisis climática que vivimos, inserta en la incertidumbre que trae consigo la alteración de los sistemas complejos que no controlamos. No sabemos lo que pueda pasar y hemos de aprender a vivir en el no saber. La esperanza nos remite, en primera instancia, a algo esperado según un diseño y proyecto de acción. Pero ahora, la posibilidad del colapso climático nos coloca en una situación especial que nos hace aspirar a lo inesperado. Cualquiera que haya vivido una catástrofe climática sabe que en verdad estamos a la deriva, sólo nos queda participar en buenas políticas públicas y cultivar una individualidad ética que contribuya con su comunidad desde la biofilia, desde la reivindicación de la igualdad de género y la incondicionalidad de sus “virtudes”. De esta forma, aunque la Sexta Extinción nos devore algún día, daremos testimonio, mientras tanto, de que, a pesar de su ciega destrucción, el humano es capaz de creatividad, afán de salud y agradecimiento con la Tierra.

Referencias bibliográficas

- BELLO REGUERA, Gabriel. (1977). *El retorno de Ulises (sobre competencia ética y supervivencia)*. España: Ediciones de Universidad de la Laguna.
- CASTRO, Marcelo Ferrando. (2018, 9 de agosto). “Historia geológica de la Tierra: el periodo Pérmico” (en línea). *Red Historia; Geología*. Recuperado el 1 de julio de 2020 de <https://redhistoria.com/historia-geologica-de-la-tierra-el-periodo-permico/>.
- DIAMOD, Jared. (2005). *Colapso. ¿Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen?* Barcelona: Debate.
- FROMM, Erick. (1954). *El corazón del hombre*. México: FCE.
- GOZLAN, Rodolphe; JAGADESH, Soushieta. (2020, 16 de febrero). “Así influyen los cambios medioambientales en la aparición de nuevas enfermedades” (en línea). *The Conversation*. Recuperado el 1 de julio de 2020 de <https://theconversation.com/asi-influyen-los-cambios-medioambientales-en-la-aparicion-de-nuevas-enfermedades-131778>.
- HARVEY, Fiona. (2020, 3 de junio). “Jane Goodall: humanity is finished if it fails to adapt after Covid-19” (en línea). *The Guardian; Environment*. Recuperado el 1 de julio de 2020 de <https://www.theguardian.com/science/2020/jun/03/jane-goodall-humanity-is-finished-if-it-fails-to-adapt-after-covid-19>.
- (IPCC) GRUPO INTERGUBERNAMENTAL DE EXPERTOS SOBRE EL CAMBIO CLIMÁTICO. (2019). *Calentamiento global de 1,5 °C*. OMM; PNUMA. Recuperado el 1 de julio de 2020 de https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2019/09/SR15_Summary_Volume_spanish.pdf.
- JAMIESON, Dale. (2005). “Cuando deberían los utilitaristas ser teóricos de la virtud”. *Isegoría*, (32), 9-34. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2005.i32.435>.
- JONAS, Hans. (1997). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- KLEIN, Naomi. (2015). *Esto lo cambia todo: el capitalismo contra el clima*. Barcelona: Paidós.
- KWIATKOWSKA, Teresa. (2008). *Controversias de la ética ambiental*. México: Plaza y Valdés.
- LEÓN, Francisco Martín. (2020, 28 de enero). “Las concentraciones de CO2 podrían llegar a 417.4 ppm en mayo 2020” (en línea). *El tiempo*. Recuperado el 1 de julio de 2020 de <https://www.tiempo.com/ram/las-concentraciones-de-co2-podrian-llegar-a-417-4-ppm-en-mayo-2020.html>.
- LEOPOLD, Aldo. (2000). *Una ética de la Tierra: Almanaque de un condado arenoso* (Jorge Riechmann, ed.). Madrid: Catarata.

- LOMBORG, Bjørn. (2003). *El ecologista escéptico*. Madrid: Espasa Calpe.
- LÓPEZ RODAS, Victoria; COSTAS, Eduardo. (2019, 4 de diciembre). “Hemos caído en el vértigo del CO2” (en línea). *Tendencias; Ciencia*. Recuperado el 3 de julio de 2020 de https://tendencias21.levante-emv.com/hemos-caido-en-el-vertigo-del-co2_a45588.html.
- LOVELOCK, James. (2007). *La venganza de la Tierra*. Barcelona: Planeta.
- NAESS, Arne. (2005). “La crisis del medio ambiente y el movimiento ecológico profundo”. En Margarita Valdés (coord.), *Naturaleza y valor*. México: UNAM; FCE.
- NICOL, Eduardo. (1988). *La agonía de Proteo*. México: UNAM.
- NIETZCHE, Friedrich. (1972). *Frases y sentencias diversas*. México: Edaf.
- NORTON, Bryan. (2012). “Democracy and sense of place values in environmental policy”. En Andrew Light y Holms Rolston, III (coords.), *Environmental Ethics*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- PALOU, Neus. (2020, 8 de abril). “La pérdida de naturaleza provoca un aumento del riesgo de pandemias” (en línea). *La Vanguardia*. Recuperado el 1 de julio de 2020 de <https://www.lavanguardia.com/natural/20200408/48388757096/informe-wwf-pandemias-perdida-habitats-naturaleza-trafico-especies-efectos-soluciones.html>.
- PRESS OFFICE. (2020, 15 de enero). “Confirmation that 2019 concludes warmest decade” (en línea). *Met Office; News*. Recuperado de <https://www.metoffice.gov.uk/about-us/press-office/news/weather-and-climate/2020/confirmation-that-2019-concludes-warmest-decade-on-record>.
- RIPA, Isabel. (2011). *El cambio climático*. Barcelona: Viceversa.
- SAGOLS, Lizbeth. (2014). *La ética ante la crisis ecológica*. México: Fontamara.
- VALLADARES, Fernando. (2020, 2 de abril). “Si no sanamos el clima, volveremos a enfermar” (en línea). *The Conversation*. Recuperado el 1 de julio de 2020 de <https://theconversation.com/si-no-sanamos-el-clima-volveremos-a-enfermar-135091>.
- VELAYOS, Carmen. (2009). *Ética y cambio climático*. Barcelona: Desclée.
- WILSON, E. O. (1984). *Biophilia*. Estados Unidos: Harvard University Press.

Traducciones, reseñas y notas

*La dialéctica no es la sofística. Teeteto aprende esto en El sofista (Primera parte)*¹

Hans-Georg Gadamer

Traducción de María Teresa Padilla Longoria

[338] El *Sofista* forma parte de los así llamados *Diálogos* eleáticos que con igual derecho podrían llamarse *Diálogos* “dialécticos”. El *Teeteto*, el *Parménides*, el *Sofista* y el *Político* representan una serie que se inicia tal vez con el *Fedro*. La dialéctica platónica que se desenvuelve en esta serie continúa con el arte del diálogo socrático. Sin embargo, ella también guarda explícitamente relación con la manera de argumentar de los eleatas. En el *Teeteto*, Sócrates alude a Parménides y en el diálogo *Parménides* enlaza las paradojas de Zenón. Pues la dialéctica puede significar ambas cosas, sobre todo, el arte mismo de conducir una conversación que está vinculado, de manera especial, con la figura de Sócrates quien durante toda su vida mantuvo, infatigablemente, conversaciones con la gente en las calles y en los lugares públicos de Atenas. Incluso el último día de la vida de Sócrates, él estaba ávido de una conversación acerca de los últimos asuntos de cara a la muerte. Esto lo relató Platón en el *Fedón*.

Pero, por otro lado, están los *Diálogos* platónicos, que se consideran los tardíos y en donde la persona de Sócrates empieza a pasar a segundo plano. Se refieren, firmemente, a los principios de la dialéctica eleática. De esta manera, la dialéctica platónica une, incluso usando las mismas palabras, la pregunta socrática por el Bien con la pregunta eleático-platónica por el “ser”. Ésta es una relación estrecha, muy a menudo acentuada por Platón (explícitamente, por ejemplo, en la *República* VII, 534b). Esto no se debe entender como un desarrollo biográfico o ideológico del pensador Platón, como se solía hacer durante mucho tiempo. La investigación sobre Platón de nuestro siglo xx en efecto logró, en general, un gran consenso acerca de la cronología de los escritos platónicos. Pero el reconstruir un orden más

¹ Traducción del artículo “Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im Sophistes” [1990] *Gesammelte Werke 7: Griechische Philosophie III*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): 11991/21999, S. 338-342.

preciso de los escritos legados a la posteridad, o incluso insertarlos en un marco biográfico, nunca llegó a un resultado confiable. Algo así tampoco pudo tener un buen resultado tratándose de un autor de tanto talento para los enmascaramientos y gusto por poner en escena diferentes papeles. Lo que, con razón, se puede tomar por seguro es —junto con los resultados de la estadística del lenguaje— el papel que Sócrates desempeña en los escritos platónicos. Tenemos, en primer lugar, los diálogos socráticos tempranos [339] que, por lo general, terminan *en aporía*.² Después se siguen grandes imágenes *míticas*, sobre todo, como en la *República*, en donde Sócrates figura como interlocutor inspirado. En algunos otros escritos, la *figura* de Sócrates alcanzó una representación especialmente plástica y lo que esto significa para las exposiciones filosóficas de Platón lo traté yo en el *Fedón* y el *Simposio* con el título de “Platón como retratista”. En un tercer tipo de *Diálogos* platónicos la figura de Sócrates retrocede de tal manera, ante la consecuencia metódica del pensamiento, que incluso la conducción de la conversación se transfiere a otras personas.

En el centro de la interpretación filosófica se encuentran, desde tiempo ha, los *Diálogos* eleáticos. Después del trabajo pionero de Hegel y sus discípulos, también la investigación posterior alemana de Platón contribuyó mucho, especialmente a través de Paul Natorp, Nicolai Hartmann y Julius Stenzel, como también la investigación francesa, italiana y en lengua inglesa. En estos *Diálogos* eleáticos parece retroceder, no tan sólo la figura de Sócrates, sino también la teoría de las ideas misma. Se habló francamente de una “crisis de la teoría de las ideas” que encontró su expresión en las postrimerías, sobre todo, en el diálogo del *Parménides*.

En comparación, desde hace mucho, he hecho valer que el giro platónico a la idea siempre incluye la distinción de las diferentes ideas entre sí. De esta manera, en el *Protágoras* se trata, expresamente, de la distinción entre las virtudes; en el *Fedón*, de la correspondencia entre el alma y la vida, y de la exclusión de la muerte del alma, y en toda la conducción del diálogo socrático procede la determinación metódica del distinguir, que Platón desarrolló hasta la dialéctica en los *Diálogos* eleáticos tardíos. Es el método de la diairesis, a saber, la distinción, el que, a partir de entonces, domina la conducción del diálogo. Cuando Stenzel contempló el principio de la diairesis como el giro que después de la ascensión a la idea del Bien trajera el giro al descenso, en efecto, tenía algo de cierto. Pero, ¿qué sería del ascenso a la idea sin la estructura relacionada con las ideas a través de la cual el *logos* guía?

² Esto con seguridad dio cierto impulso y despertó la crítica. Bajo el nombre de Platón esto se expresa en el *Cleitofón* y, quizá, uno debiera confiar en el espíritu juguetón de Platón y que, por lo tanto, él realmente fue el autor. Como preludio a la *República* no sería, de ninguna manera, indigno de Platón.

Esto es válido tanto para la conducción de las conversaciones aporéticas del Sócrates platónico como para encaminar hacia la diferenciación entre el sofista y el dialéctico filósofo, la cual efectúa el Eléata en el *Sofista* platónico.

Eso nos hace más conscientes de la unidad interna de la dialéctica platónica y de la continuidad [340] de su desenvolvimiento. Ahí, el mundo de los números desempeña un papel especial cuyo significado fundamental se evidencia³ en las “doctrinas no escritas” de Platón, y el que como paradigma para la idea siempre atrae la atención. Uno también debe tener conciencia de la relación inherente de la teoría introducida míticamente, de la anamnesis, del recuerdo, en el *Fedón* (72e ss.) y en el *Menón* (81c ss.), con la dialéctica de la diairesis —cosa que apenas se ha hecho hasta ahora—. Aristóteles tuvo mucha razón cuando echó de menos que la diairesis, como mera diferenciación de conceptos, no tuvo el carácter de una prueba lógica.⁴ En realidad, la distinción de la *diairesis* reside en el hecho de que ni siquiera quiere tener dicho carácter, sino que guarda la cercanía al arte del diálogo. La diairesis retrata el desenvolvimiento de la conversación, paso por paso, de un acuerdo al siguiente. A la lógica que comporta este proceso se alude en el *Menón*. Ahí, el hecho de que con el surgimiento de un recuerdo inicia todo un proceso de preguntar, buscar y reconocer, se atribuye a la interrelación de la totalidad de la naturaleza.⁵ Más tarde, desde el *Fedro* y, más aún, en las conversaciones eleáticas, se practica directamente el proceso de la diairesis. Lo que, en cada caso, conduce al entendimiento siguiente, siempre es el recuerdo que se basa en el acuerdo del interlocutor, con todas las distinciones conceptuales. En la dialéctica platónica pervive el diálogo socrático.

Esto, hasta ahora, apenas tuvo un papel en la discusión filosófica de la dialéctica platónica. Es también comprensible que, en vista del carácter esotérico de estos *Diálogos*, el aspecto dialógico de la dialéctica platónica se observa poco. Uno ha tratado de leerlos más bien como un escrito de teoría filosófica. A esto se agrega que tanto Aristóteles en la Edad Antigua, como también la tradición platónica que se enraíza en esa misma Edad, abrieron en la época moderna una conexión histórico-efectiva a la cual la investigación platónica moderna finalmente siguió. Así se buscó la conversación filosófica con los *Diálogos* eleáticos más desde Aristóteles y Hegel que desde Sócrates y el desenvolvimiento del diálogo.

³ Cf. mi contribución “La dialéctica no escrita de Platón” ahora en el Volumen 6 de las *Obras reunidas*, pp. 129-153.

⁴ *Anal. pr.* A31; cf. también *Anal. post.* B5.

⁵ *Men.* 81 c-d: τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης.

Pues bien, la investigación moderna de Platón estuvo, además, determinada decisivamente, como no podría ser de otra manera, por el *factum* de las ciencias empíricas modernas. Esto llegó a su extremo cuando la renovación neokantiana de Marburgo del pensamiento de Kant se remitió en seguida a Platón (H. Cohen, *La teoría de las ideas de Platón y la* [341] *matemática*, 1878) y ahí se empleó, en particular, para el concepto de la idea, el concepto de la hipótesis a través del cual se introdujo en el *Fedón*, supuestamente por vez primera, la teoría de las ideas. En aquel entonces (1903), Paul Natorp, basándose en este concepto de la hipótesis, interpretó la idea como la ley de la naturaleza y estableció la construcción de un Platón que habría sido un Kant antes de Kant. Él se sustentó en ciertos pasajes conocidos del *Fedón* (100a ss.), en donde Sócrates introduce la “hipótesis del eidos”. Pero el Sócrates platónico hizo esto para evadir las ilusiones y contradicciones que siempre entran en juego en cada una de las explicaciones acerca del nacer de algo y de su perecer y, por lo tanto, también acerca del problema de la muerte. Cuando acaso él introduce la “hipótesis” del dos (101c) quiere evitar que la contradicción entre el nacer a través de la adición y el nacer por la división confunda a la inteligencia. Con ello, Sócrates en verdad abrió, por vez primera, la dimensión eidética que según el estado de las cosas fue la eleática y la pitagórica.

El verdadero sentido de esta “hipótesis”, que se encuentra en el *Fedón*, se hace explícita, lo suficientemente claro, en el texto. Cuando nosotros seguimos la exposición aristotélica en *EN* A4 y en *EE* A8, de los números como tales, Platón no aceptó ninguna idea en lo absoluto y, en realidad, tampoco pudo aceptarlos, puesto que ellos, según la ley de la serie del *πρῶτον* y el *ὑστερον*, sólo nosotros los podemos generar. Usando la palabra *ὑπόθεσις*, en este pasaje se trata exclusivamente del proceso de argumentación como ya era conocido en la matemática. ¿Qué se sigue de una suposición? Dicho proceso todavía estuvo exento de la predisposición natural con la cual el pensamiento moderno hace uso de las hipótesis, a saber, de la verificación basada en la experiencia. El giro en la interpretación neokantiana que encontramos en Natorp, ciertamente pudo remitirse al texto platónico. Cuando uno lee el pasaje en el *Fedón* donde dice: “Pero si alguien se atuviera a la suposición misma, tú no lo dejarías irse y no le contestarías, sino hasta que hubieras considerado aquello que de ella se deduce y si concuerda la una con la otra o no” (101d). Una frase de esta índole es ambigua en lo que se refiere al “concuerda” (*συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ*). El pasaje contiene un sentido sumamente desconocido de la opinión platónica si uno entiende el probar como la prueba basada en la experiencia que se entiende como evidente en el uso moderno del concepto de la hipótesis. “Una instancia negativa” decide sobre la falta de solidez de una teoría. Esto forma parte de los postulados de la lógica basada en la experiencia, que ya

había formulado Bacon. Platón, o bien, el Sócrates platónico, quieren expresar aquí, por el contrario, como lo muestra la prueba de la hipótesis en sus conclusiones y si éstas concuerdan (ἀλλήλοισ). Ella debe evitar que uno someta un supuesto a discusión cuyo sentido, a saber, sus implicaciones lógicas no se las tiene presentes, así que será fácil dejar perplejo, a través de las artes de argumentación vacías, [342] al estilo del arte de la discusión de aquel tiempo. Como consecuencia expresa del proceso hipotético se señala que el verdadero dialéctico debe someter a discusión solamente supuestos, si ya se estableció plena evidencia examinada acerca de sus implicaciones. Es algo radicalmente diferente si la prueba pretende ser una prueba lógica que garantiza la consistencia interna de un nexos causal de la argumentación, o si su contenido objetivo es examinado con base en la experiencia. Esto último es, de hecho, la condición natural relativa al concepto de hipótesis a la usanza de la ciencia moderna. De forma que la interpretación neokantiana de Marburgo se sustenta especialmente en Kepler, quien en un tratado famoso rechazó la reducción, hecha de buena fe, por la cual los amigos de Copérnico pretendieron minimizar el giro revolucionario en el concepto del mundo astronómico a una hipótesis meramente matemática.⁶ Ahora se sabe que el concepto de hipótesis encontró su aplicación, primero y exclusivamente, en la matemática. El *Menón* de Platón refleja esto inequívocamente (86e). Pero, de igual manera, es claro que, desde los tiempos de Galileo y Kepler, la exigencia por la validez empírica y, con ello, por la validez de la realidad, hizo del concepto de hipótesis, originalmente reducido a la matemática, el fundamento de la teoría de la ciencia moderna. Así, tanto Natorp como Cassirer y la Escuela de Marburgo tienen en mente, refiriéndose siempre a Kepler, este concepto moderno de hipótesis, y esto significa que estilizaron a Platón de tal manera como si fuera el precursor de las ciencias empíricas modernas.

Revisión: Hilde Rucker

⁶ J. Kepler, *Mysterium Cosmographicum* (1596), Cap. I. En *Obras reunidas*, Volumen I, Múnich, 1938, p. 14 ss.

*Sinopsis de los fundamentos: Libro IV de la Suma sobre el reconocimiento del señor*¹

Utpaladeva

Presentación y traducción del sánscrito por Óscar Figueroa

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Contacto: figueroa@crim.unam.mx

Presentación

Utpaladeva fue un excepcional filósofo y poeta oriundo de Cachemira, región que entre los siglos VIII y XI se convirtió en una de las grandes capitales de la cultura clásica de la India. Ahí, al pie del Himalaya, florecieron la poética y la dramaturgia sánscritas; alcanzaron un desarrollo sin paralelos la gramática, la lógica y la filosofía del lenguaje; y en el ámbito religioso, la región auspició una asombrosa diversidad y ductilidad. Nacido en los primeros años del siglo X, Utpaladeva se formó en el entrecruce de todas estas tradiciones y su rica obra da cuenta de ello. Destaca, en particular, su habilidad para recoger el imaginario de la pléthora de cultos heterodoxos, entonces en boga, y transformarlo en un discurso sofisticado, capaz de dialogar con otras escuelas, incluso el budismo, con base en criterios de verdad canónicos. Utpaladeva estuvo en condiciones de lograr esto no sólo por sus dotes intelectuales, sino además por haber sido él mismo un iniciado en dichos cultos.

Centrados en el dios Shiva y en diversas deidades femeninas concebidas como las potencias del dios, las energías (*śakti*) que presiden sobre la realidad física y mental, estos cultos reciben el nombre genérico de “tantra” o tradición tántrica. Los primeros exponentes de un teísmo tántrico fueron ascetas de los alrededores de la sociedad brahmánica, quienes encontraron un mecanismo de afirmación y emancipación en la exploración ritual de lo que la opinión común consideraba como impuro (Sanderson, 1985; Torella, 2015). Al frecuentar crematorios y portar calaveras, al ingerir sustancias prohibidas y resignificar ritualmente el deseo, dichos

¹ Este trabajo fue posible gracias al Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico (PASPA) de la UNAM, a través de una estancia sabática a lo largo de 2019 en la École française d'Extrême Orient (EFEO), en Puducherry, India.

grupos buscaron exhibir la fragilidad del modelo jerárquico brahmánico, para el cual el bien supremo necesariamente debe situarse más allá de la actividad mental y volitiva, más allá de la temporalidad y la finitud (Figueroa, 2017: 33-62). Entre los siglos VIII y IX, esta crítica y los ideales que le son implícitos se desplegaron entre los círculos de iniciados *in actu*, sin un discurso elaborado y, por consiguiente, al margen del debate filosófico riguroso. Esto cambió precisamente con Utpaladeva, quien, además de haber sido un brahmán formado en la tradición escolástica sánscrita, era, como dije, un iniciado tántrico.

La confluencia de estas dos facetas alcanzó su madurez conceptual en la doctrina del “reconocimiento” (*pratyabhijñā*), nombre también de la escuela con la que se identifica a nuestro autor, y que es el núcleo teórico de lo que hoy se conoce popularmente como Shivaísmo de Cachemira. Los orígenes de esta escuela se remontan al siglo IX, en especial en la figura de Somānanda, quien fue elogiado por el propio Utpaladeva (véase aquí mismo IV.16). El esfuerzo pionero de Somānanda por recoger la visión transgresora tántrica en una teología monista que postula la presencia de un mismo principio en todo cuanto existe, más allá de las diferencias puro-impuro, superior-inferior, interior-exterior, etcétera, alcanzó, sin embargo, su esplendor en la *magnum opus* de nuestro autor: la *Suma sobre el reconocimiento del Señor* (*Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*), de la que aquí se ofrece la traducción del cuarto libro.

En dicha obra, Utpaladeva enseña que todas las cosas, todo lo que nos rodea y también la vida mental y afectiva, son la manifestación de una única conciencia (*citi*) autónoma y omnipotente, identificada a su vez con la pareja divina, Shiva y su potencia o Shakti. En términos filosóficos, esto significa que por su propia voluntad (*svātantrya*), la conciencia despliega dentro de sí misma, como imágenes en un lienzo, todo cuanto existe. Caracterizada como un principio luminoso (*prakāśa*), la conciencia es siempre ella más sus contenidos, su propio reflejo (*vimarśa*). En términos soteriológicos, puesto que todo es conciencia y nada hay en realidad que ate o condene al sujeto, a fin de liberarse éste debe disipar sus dudas y abrazar en su propio ser (*ātman*) el reconocimiento (*pratyabhijñā*) de que siempre ha sido, es y será Shiva.

El cuarto y último libro de la *Suma* constituye el umbral idóneo para acercarse al pensamiento de Utpaladeva, pues se trata, como establece su título, de una “sinopsis” o “síntesis” (*saṅgraha*) de los “fundamentos” o “principios” (*tattva*) de la doctrina del reconocimiento. Así, Utpaladeva deja atrás los densos argumentos y las complejas digresiones de los tres primeros libros, y en unas cuantas líneas expone la esencia de su planteamiento: por su sola voluntad, la subjetividad divina, que es una y absoluta, se contrae en la subjetividad individual limitada, proceso del que

se deriva la realidad objetiva diferenciada y contrapuesta al sujeto. Para recuperar su verdadera identidad, el individuo debe revertir este proceso de contracción de vuelta a la unidad expansiva de la conciencia divina.

Esta traducción, la primera directa del sánscrito al español, comprende tanto las breves “sentencias” (*kārikā*) que conforman el cuarto libro de la *Suma* como el comentario en prosa escrito por el propio Utpaladeva y titulado simplemente *Glosa* (*Vṛṭṭi*). Cabe decir que Utpaladeva escribió un segundo autocomentario sobre la *Suma*, el extenso y complejo *Vivṛti*, que por desgracia nos ha llegado de manera fragmentaria y cuya edición sigue pendiente. Mi traducción tanto de la *Suma* como de la *Glosa* se basa en el texto editado por Raffaele Torella.

Por último, sobra decir que esta publicación forma parte del esfuerzo por hacer más visible en español la riqueza del pensamiento filosófico de la India.

Oscar Figueroa

Suma sobre el reconocimiento del Señor **Libro IV: Sinopsis de los fundamentos**

1. El verdadero y único ser de todas las creaturas es Maheshvara,² el Señor supremo, quien colma el universo entero, plenamente consciente de la unidad de sujeto y objeto.

El Señor supremo colma el universo entero, él es el único ser [de todas las creaturas], es decir, [el ser] que comparten todos los seres vivos, pues desde la perspectiva del estado último, que no es sino la meta primera, él rebosa de la experiencia prodigiosa del sujeto indiferenciado, el objeto indiferenciado y la unión de ambos.

2. Al respecto, el Señor supremo, el verdadero sujeto de conocimiento, hace que cosas como el intelecto, etcétera, creadas por él como objetos para sí mismo, sean conceptualizadas como aspectos de la subjetividad [limitada].

Cuando este [universo] emana del Señor supremo como su propia expansión, cosas como el intelecto, el alma o la vacuidad, que [él] percibe precisamente como objetos, a pesar de no ser sino un aspecto más de la realidad objetiva, una vez que

² Maheshvara, literalmente “gran Señor” o “Señor supremo”, es otro nombre del dios Shiva.

son conceptualizadas como componentes de la subjetividad, acaban constituyendo al sujeto limitado.

3. Y cuando se desconoce la verdadera naturaleza de cada uno de esos sujetos individuales, se acaba asumiendo su pluralidad. De este modo, la actividad y la beatitud [divinas] se reducen a la experiencia [respectivamente] de dolor y placer.

El acto de delimitar aquello que posee una naturaleza universal es precisamente lo que se denomina falta de reconocimiento (*pratyabhijñā*). Del mismo modo, el entendimiento que reduce el sujeto supremo a una pluralidad de sujetos compuestos por un intelecto, un alma, etcétera, es a lo que se llama falta de conocimiento supremo. En esta pluralidad de individuos que se presentan como sujetos, el Señor supremo, en tanto único y verdadero sujeto, delimita sus propias obras y su propia dicha. Se llama a esta experiencia “placer” porque consiste en una pequeña porción de la dicha [divina] y “dolor” porque es una partícula de la acción [divina]. La relación entre acción y dolor se explicará más adelante.

4. La sabiduría, la actividad y, en tercer lugar, la forma aparente que todos los seres obtienen del Señor, pues éstos son una extensión suya, corresponden en el sujeto limitado a [los atributos de] la ecuanimidad (*sattva*), el ímpetu (*rajas*) y el letargo (*tamas*).³

En efecto, la sabiduría, la acción y la ilusión divinas cobran la forma, en el sujeto limitado, de ecuanimidad, ímpetu y letargo.

5. Si bien de estos atributos se derivan causas y efectos, no alcanzan el estatus de potencias (*śakti*) del Señor debido al estado de diferenciación [en el que cobran sentido].

Puesto que la ecuanimidad, el ímpetu y el letargo se manifiestan de manera independiente, es incorrecto llamarles potencias, pues una potencia no es distinta de quien la posee. La verdad es, por supuesto, que todo cuanto existe es una manifestación de la potencia [divina].

6. El Señor posee la existencia, la beatitud y la acción; el sujeto esclavizado posee eso, su ausencia y ambas cosas juntas, es decir, [la ecuanimidad, el letargo y] el ímpetu o dolor, que no es sino la mezcla de los otros dos [atributos].

El Señor posee una capacidad infinita para obrar, un asombroso poder para actuar cuyos rasgos distintivos son la luz y la beatitud absolutas. En el sujeto individual esta luz y esta beatitud se transforman, sin embargo, en entidades limitadas para constituir lo que se denomina “ecuanimidad” (*sattva*). Su ausencia es lo que

³ Es decir, los tres grandes “atributos” o “cualidades” (*guṇa*) del orden finito, tanto en el plano físico como en el mental, de acuerdo con la escuela dualista Sāṅkhya (véase Īśvarakṛṣṇa [1979: 11-13]), aquí retomada por Utpaladeva desde una perspectiva teísta y monista.

se llama “letargo” (*tamas*). Aunque ecuanimidad y letargo son dos cosas distintas —por un lado, luz y beatitud; por el otro, su ausencia—, su combinación produce lo que se conoce como “ímpetu” (*rajas*). En el sujeto limitado, la acción, [la cual está asociada con] el dolor, lleva por nombre “ímpetu”.

7. Incluso las cosas que el Señor percibe en su conciencia como realidades objetivas no convencionales, se manifiestan de diversas maneras ya sea por sí mismas o combinadas entre sí.

Todas esas cosas que para el Señor guardan el sentido de un objeto, incluso si carecen del referente lingüístico “esto”, pues, como le ocurre a los niños, basta su luminosidad para aprehenderlas, una vez creadas por el propio Señor, se presentan como entidades particulares —pues su sustrato común se pluraliza— y con diferentes apariencias —pues su aspecto común se diversifica—.

8. En cambio, [en el caso del sujeto limitado], las cosas que se manifiestan por separado y con aspectos diversos, quedan fijadas en su memoria, imaginación, etcétera, con muchos nombres diversos.

Debido a este poder de fijación [mental], las cosas que se manifiestan por separado como entidades universales son representadas como objetos dentro de la conciencia con diferentes nombres, por ejemplo, “jarrón”, “plata”, “vestido blanco”, “carreta”, etcétera, y condicionado por esta experiencia, el sujeto se vuelve él mismo objeto de toda clase de representaciones, tales como “soy delgado”, “soy feliz”, “soy infeliz”, etcétera. [Esto sucede] en la memoria a través del recuerdo de experiencias previas; en la imaginación desbordada, en cambio, de manera autónoma. Esta manifestación de la diferencia entre sujeto y objeto, articulada lingüísticamente, es lo que para el sujeto limitado constituye el yugo del samsara.⁴

9-10. Su creación es particular y depende de la creación del Señor, existe gracias a la potencia divina, pero incapaz de reconocer esto a pesar de ser idéntico al Señor, dicha potencia circula en la forma del hálito vital, deviene actividad mental y se diversifica en la multitud de fonemas, impidiéndole reposar en su verdadera naturaleza.

A pesar de ser idéntico al Señor, el sujeto individual es incapaz de reconocer la potencia divina, y debido a ello construye [internamente] diferentes entidades universales que, si bien son imperceptibles para los demás, están moldeadas por la experiencia de objetos que son comunes a todos. Llamada ahora “ilusión” (*māyā*), la potencia divina contiene la suma completa de todos los fonemas (el fonema “K”,

⁴ De acuerdo con prácticamente todas las filosofías de la India, el samsara (*samsāra*) es el ciclo repetido de nacimiento y muerte que experimenta el individuo mientras vive presa de la ignorancia. Es el orden finito.

etcétera), se desplaza sin cesar a través de la respiración y opera como actividad mental, creando así internamente los objetos e impidiendo que el sujeto repose en su verdadera naturaleza.

11. La creación del Señor es, en cambio, muy distinta, sea ésta común o no a todos, pues se manifiesta con absoluta transparencia. El plano del Señor se alcanza gradualmente por medio de un enfoque concentrado que elimina los constructos mentales.

Por su parte, la creación del Señor [es muy distinta], tanto cuando es común a todos los sujetos, por estar conjuntamente inmersos en ella, como cuando concierne a un sujeto y se reduce sólo a él, por ejemplo en el sueño, en el error, etcétera. Y se dice que se manifiesta con absoluta transparencia porque, al consistir únicamente en la conciencia de identidad del sujeto con el objeto, no hay diferencias y, por lo tanto, no se producen constructos mentales. A este respecto, al entregarse por completo a disolver la incesante actividad de la mente y sus constructos, quienes viven en el samsara poco a poco, a medida que se impone la condición del Señor, es decir, la experiencia de unidad, consiguen trascender su condición como sujetos limitados.

12. Quien ve su ser en todas las cosas y finalmente comprende: “Yo soy el autor de este prodigio”, incluso en medio de la actividad mental, alcanza el estado del Señor supremo.

Aun en el estado en el que, gracias a la potencia del Señor, persiste la actividad mental, el sujeto individual que reconoce su naturaleza divina y se funde con todas las cosas sin distinción, pensando “Yo soy el autor del prodigio que es el samsara”, transforma todos sus constructos en reflejos de la conciencia divina y, así, alcanza él también el estado del Señor supremo.

13. Al igual que el Señor supremo, quien se ha liberado [del yugo del samsara] considera la realidad común y a la vista de todos como indistinta de sí mismo. En cambio, [el sujeto limitado] la considera por completo distinta de sí mismo.

El individuo esclavizado y el liberado perciben una misma realidad. Sin embargo, el primero la percibe como algo por completo distinto [a él], mientras que el segundo como su propio cuerpo.

14. Y cuando absorbe plenamente dentro de sí la suma completa de todos los componentes de la realidad, es Shiva mismo, una masa de conciencia y dicha, y su cuerpo la sílaba primordial.

Ahora bien, si absorbe por completo en su interior la realidad cognoscible y se identifica plenamente con el Yo [divino], él alcanza el estado de Shiva.

15. De este modo, al experimentar directamente su verdadera naturaleza, así como sus [verdaderas] facultades de acción y conocimiento, percibe y crea objetos según su designio.

Tras reconocer al Señor como su propio ser, rebosante de infinitos poderes para conocer y actuar, manifiestas todas las señales de dichos poderes, él percibe y crea todas las cosas según su voluntad.

[Epílogo]

16. Es así como, con base en lo expuesto por el gran maestro [Somānanda] en su tratado *La visión de Shiva (Śivadr̥ṣṭi)*,⁵ he explicado este nuevo y sencillo camino. Cualquiera que ponga un pie en él, despliegue en su propio ser la esencia del creador del universo, es decir, la esencia de Shiva, y se absorba para siempre [en esta experiencia], alcanza la meta.

En la vida cotidiana con todas sus vicisitudes, el estado de Shiva sólo puede alcanzarse por medio de este acto de reconocimiento. Tras experimentar directamente al Señor supremo en todo su esplendor, el venerable maestro Somānanda expuso [por primera vez] este novedoso y sencillo sendero en su libro titulado *La visión de Shiva*. Por mi parte, a fin de ahondar en dicho sendero, he ofrecido aquí una demostración lógica. Cualquiera que se consagre a su estudio hasta hacerse uno con Shiva, alcanza la liberación en esta misma vida.

17. Tal como una hermosa doncella que, tras múltiples avances y súplicas, recibe a su pretendiente, así lo tenga delante suyo, mientras no lo reconozca, creará que es cualquier hombre y no experimentará dicha; del mismo modo, mientras una persona no descubra las cualidades del Señor universal, que no es sino su propio ser, es simplemente imposible que conozca su verdadera grandeza. Es por ello que aquí se ha expuesto en qué consiste el reconocimiento del Señor.

El ejemplo del pretendiente prueba por qué es necesario reconocer al Señor y cuán extraordinario es el fruto.

18. Con el fin de que la gente pueda alcanzar la perfección sin ningún esfuerzo, Utpaladeva, hijo de Udayakāra, ha explicado en qué consiste el reconocimiento del Señor.

Se ha mostrado así este sencillo camino a la perfección.

⁵ Como mencioné en la presentación, a Somānanda, autor de finales del siglo IX y principios del siglo X también oriundo de Cachemira, se atribuye la primera formulación de la doctrina del reconocimiento. Ésta aparece articulada en su obra principal, *La visión de Shiva (Śivadr̥ṣṭi)*, de la que hay traducción al inglés (Somānanda, 2011).

[Colofón:]

Titulado “Sinopsis de los fundamentos”, aquí concluye el cuarto y último capítulo de la *Suma sobre el reconocimiento del Señor*, junto con su respectiva *Glosa*, ambas escritas por Utpaladeva.

Referencias bibliográficas

- FIGUEROA, Óscar. (2017). *El Vijñāna Bhairava Tantra*. Barcelona: Kairós.
- ĪŚVARAKR̥ṢṢṢA. (1979). *Sāñkhyakārikā* (G. Larosn, ed.). Delhi: Motilal Banarsidass.
- SANDERSON, Alexis. (1985). “Purity and power among the Brahmans of Kashmir”. En S. Collins *et al.* (eds.), *The category of the person: anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press. 190-216.
- SOMĀNANDA. (2011). *Śivadṛṣṭi* (J. Nemeč, ed.). Oxford: Oxford University Press.
- TORELLA, Raffaele. (2015). “Purity and impurity in nondualistic Śaiva Tantrism”. *Studia Religiologica*, 48(2), 101-115. <https://doi.org/10.4467/20844077SR.15.008.3554>.
- UTPALADEVA. (2002). *Īśvarapratyabhijñānikārikā* (con el comentario *Vṛtti*) (R. Torella, ed.). Delhi: Motilal Banarsidass.

