

ECOLOGÍA Y ÉTICA<sup>1</sup>

## ECOLOGY AND ETHICS

PABLO OYARZÚN<sup>a</sup>

## SERIE DE LIBROS ECOLOGÍA Y ÉTICA

Es verdaderamente un honor para mí presentar los dos primeros volúmenes de la serie de Ecología y Ética (Springer) y es también una razón principal para reiterar mi gratitud hacia Francisca y Ricardo. *Linking Ecology and Ethics for a Changing World. Values, Philosophy, and Action* (2013), el primer volumen, and *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice* (2015), el segundo, son contribuciones masivas que enriquecen el conocimiento y fomentan modos de abordar los problemas medioambientales y bioculturales, modos que son divergentes y también críticos respecto de la concepción dominante de la conservación. En este sentido, estas contribuciones tienen una significativa dimensión política.

En efecto, las muchas páginas de ambos volúmenes contienen profusión de pensamiento lúcido, articulado y profundo sobre los asuntos bioculturales críticos y los desafíos medioambientales que enfrentamos hoy en escala global como consecuencia del modelo de desarrollo prevaleciente, con su focalización en el crecimiento económico y su confianza en que éste resolverá con el tiempo -o al menos ayudará a resolver- los mismos problemas que ha generado y continúa causando:

desigualdades, marginalización, homogeneización cultural, mercantilización de todos los aspectos de la vida.

Leyendo ambos libros, presté atención a las implicaciones acerca de la necesidad de lo que allí mismo se denomina un cambio de paradigma, así como a las diversas tentativas de perfilar sus puntos cruciales. Y es que el predominio del esquema antes mencionado descansa sobre un conjunto de premisas que, sin estar sistemáticamente conectadas unas con otras, tienen la espontaneidad del sentido común. Y no ha de extrañar, porque son reforzadas por los efectos concretos de ese esquema sobre la vida social e individual. Tengo intención de decir algo a este propósito, pero primeramente quisiera destacar algunos puntos que he recogido de mi lectura y que estimo decisivos.

En primer lugar, subrayaría que las “3 Haches” de la ética biocultural que propone Ricardo Rozzi (hábitats, co-habitantes y hábitos) ofrecen una manera muy intuitiva y rigurosa de afrontar los principales problemas y desafíos socio-ambientales, y al mismo tiempo de proponer un marco conceptual abarcador, una matriz para su análisis y discusión que puede conducir a una integración creativa y no reductora de diferentes tradiciones y prácticas culturales. Lo que es importante en esto es que la interconexión de hábitats, co-habitantes y hábitos

<sup>a</sup> Filósofo, ensayista y traductor; Profesor Titular, Universidad de Chile. ✉ oyarzun.pablo@gmail.com

<sup>1</sup> Texto de la conferencia ofrecida el día 20 de enero de 2016 como presentación de la serie Ecology and Ethics (Springer) en el marco del VIII Southern Connection Congress 2016, en la Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

proporciona un enfoque holístico de las cuestiones medioambientales que las sitúa en una fina red de interrelaciones, así como en una amplia escala histórica. Se advertirá, dicho sea en abundamiento, la diferencia entre un enfoque holístico y uno global en que el primero tiene la capacidad de reconocer la diversidad y heterogeneidad de los elementos, situaciones, contextos y relaciones que aborda, en tanto que el segundo, el enfoque global, tiende inevitablemente a reducirlos a estándares predeterminados, de acuerdo a objetivos y metas que pueden ser alcanzados precisamente a través de su homogeneización. Un rasgo subordinado, pero no menos importante, de ese tipo de enfoque es que vincula explícitamente epistemología y ética. No hay agenda epistémica que sea éticamente neutra, no solo porque todo conocimiento tiene consecuencias, sino porque la misma arquitectura de los procesos de conocimiento -sus principios, la delimitación jurisdiccional de sus dominios particulares, sus estrategias y metodologías- implican presuposiciones y decisiones éticas, aunque en su mayor parte implícitas. Por eso, somos responsables de nuestros supuestos y estrategias cognitivas. Por cierto, no se puede renunciar a la afirmación del carácter incondicional del conocimiento; pero el conocimiento incondicional debe ser inseparable de la responsabilidad incondicional.

Otro punto concierne a la tentativa fundamental de superar las oposiciones binarias y mutuamente excluyentes, como la de antropocentrismo y biocentrismo, con sus implicaciones indeseables, como, por ejemplo, la suposición de que a fin de salvaguardar y preservar medioambientes naturales es preciso excluir a los seres humanos, como si la humanidad, como tal, fuese el agente destructivo responsable de todo daño natural. Si es así, lo mejor que puede hacerse -considerando que, después de todo, los seres humanos son al menos en parte naturales- es admitir su presencia temporal, condicionada a reglas y advertencias estrictas: digamos, un programa de reserva natural. Por cierto, convengo en que una visión que no distingue, como dice Rozzi (2015) “grupos humanos específicos que tienen impactos medioambientales negativos o favorables” (p. 114), ofrece un modo muy problemático de concebir la relación del ser humano con la naturaleza. Pero más allá de esta visión sin necesario discernimiento, el

hecho de que hemos ingresado en el antropoceno, concebido como una nueva época geológica -si lo admitimos como un hecho-, caracterizada por el dominio humano sobre los ecosistemas, plantea temas que afectan precisamente el modo en que seguiremos encarando los impactos de ese predominio a lo ancho y largo del planeta y sus múltiples ecosistemas, ya suficientemente puestos en riesgo, como algo causado por los seres humanos. Esto es lo que puede tender a alentar maneras restrictivas de evaluar la contribución humana a la devastación de la tierra. En este respecto, una mirada crítica que pueda tomar temáticamente en cuenta las diferencias de agentes e impactos, siendo imprescindible desde el punto de vista epistemológico, es de primaria importancia política también.

Un tercer punto, diría, concierne a lenguaje y traducción, y esto en dos aspectos diferentes, pero relacionados. Por una parte, está la diversidad de la esfera simbólica humana, que plantea el desafío de desarrollar estrategias y técnicas pertinentes de diálogo y traducción inter-cultural, que puedan dar cuenta del correspondiente valor a procesos específicos de producción simbólica de identidad y pertenencia en escala global. Pero más allá de esto, la biodiversidad es en sí misma una diversidad de lenguajes. Tenemos que aprender que no solo las criaturas parlantes poseen lenguaje, sino que todo tiene un lenguaje propio. Es porque la vida misma es lenguaje. Nada viviente carece de expresión. Vivir es comunicar. Más aún, las cosas inanimadas, en su absoluta mudez, también comunican. Piénsese en Cézanne y el monte Sainte Victoire: la obsesión del pintor era escuchar visualmente el lenguaje de la montaña, el pensamiento de la montaña, diría, como en el notable título de capítulo en el célebre libro de Aldo Leopold (1949), “Pensando como una montaña”. Walter Benjamin, que tiene algo que decir aquí que sería sugerente para el pensamiento ecológico, argüía, en un debate de largo alcance en contra de la “concepción burguesa del lenguaje”, la cual rebaja las palabras a signos e identifica el signo con la forma abstracta de la mercancía, que el lenguaje comunica el ser lingüístico de las cosas (Benjamin, 1991, p. 142). Esto significa que la suposición de que el lenguaje es una exclusividad de los seres humanos es precipitada: significa que todo tiene

su lenguaje; la peculiaridad del lenguaje humano consiste en que es receptivo con respecto a esos lenguajes, en que nombra las cosas, lo cual es un acto de traducción. Nombrar no es una declaración arbitraria de propiedad: nombrar es dar la bienvenida.

En cuarto lugar, valoro especialmente cierta visión de las prácticas que no las entiende como la implementación de un programa o la ejecución de un conjunto de acciones de acuerdo a un número de reglas u orientaciones preestablecidas. Esta visión, me parece, aflora en muchas de las contribuciones a ambos volúmenes, y no hablo solo de aquellas que refieren iniciativas concretas. Está basada, supongo, en la convicción de que las prácticas comunes, estandarizadas y homogeneizadas de la sociedad tardocapitalista son el modo más eficaz de difundir en niveles capilares los impactos medioambientales y bioculturales de las enormes fuerzas económicas que impulsan ese sistema socioeconómico, impactos que ponen en riesgo la preservación de nuestra propia existencia sobre la tierra y la de la riqueza y diversidad de la tierra misma. Un cambio fundamental en las prácticas comunes y cotidianas es, pues, indispensable. A este fin, la comprensión crítica, exploratoria, contextual y -si puedo decirlo así- hermenéutica de las prácticas ha de ponernos en camino a hacer frente a esa necesidad. En este sentido, quisiera poner de relieve la atención que se presta a la profusa diversidad de prácticas en diferentes contextos bioculturales, así como la interpretación de las varias respuestas a sus respectivos hábitats que encarnan esas prácticas. El reconocimiento de prácticas afortunadas de co-habitación en contextos socio-culturales diferentes, tal como son referidas, analizadas y en algunos casos expuestas a partir de experiencias de primera mano, en muchos de los artículos de estos volúmenes, puede servir como orientación vital para el cambio de prácticas que mencionaba. ¿Cuál es el punto central de esta comprensión de las prácticas? Diría que no se limita a concebirlas como expresiones de cosmovisiones, sino de formas de vida, de las cuales en última instancia emergen esas cosmovisiones.

Otro asunto es político, en una base de múltiples planos. Permítaseme dar un ejemplo de mi propio país. En los últimos años han salido a luz en Chile no solo casos escandalosos de

colusión, algunos de los cuales han afectado a la población entera, entre grandes compañías que controlan una economía altamente concentrada, sino que también se ha puesto de manifiesto la influencia que estas compañías ejercen sobre la clase política, a través del financiamiento de campañas electorales, el acceso a información privilegiada y la instigación a la promulgación de leyes favorables a sus intereses. Todo esto habla de un deliberado debilitamiento del tejido social, que debe ser contrarrestado por la misma gente que es perjudicada por estas manipulaciones de mercado, política y legislación. En una palabra, lo que se necesita es una profundización de la democracia, y si es verdad que podemos esperar algunas iniciativas de la superestructura que podrían ayudar a ese fin, sin organización civil de base no puede haber expectativas solventes de un cambio de fondo y sostenible en dirección a una sociedad más democrática. La política medioambiental (Ogden *et al.* 2015, p. 148) ofrece considerable evidencia acerca de cómo los movimientos sociales, por medio de estrategias que laboran tanto en los niveles locales como globales, son capaces de revitalizar la resiliencia socio-ecológica y recuperar la autonomía de la comunidad frente a los intereses de los poderes económicos. Estas, como otras manifestaciones en demanda por derechos sociales, son signos de una profundización de la democracia. No se trata solo de hacer sentir el peso de las demandas de la comunidad sobre quienes tienen la atribución de tomar decisiones a propósito de un tema específico de política pública, no importa cuán importante pueda ser, sino de participar activa y positivamente en los procesos de la toma de decisión. En lo que atañe a biodiversidad y medioambiente, se diría que la política ecológica tiene que convertirse plenamente en un vector principal de la política democrática como tal.

Otro punto que creo conviene considerar: hay algo acerca de lo cual quisiera escuchar un poco más en estas discusiones iluminadoras. Me refiero al cuerpo: nuestro cuerpo humano, todo cuerpo viviente y vivido, cuerpos inanimados también y, por último, sus complejas interacciones. El cuerpo es nuestra primera y última relación con el mundo y la naturaleza; marca constantemente nuestro lugar en ambos y con respecto a ambos, y lo hace sobre bases

no-representacionales. Él mismo es un lugar, nuestro primario e inobjetable lugar en la tierra. Como tal, es la presuposición de habitar un hábitat y de desarrollar hábitos; hábitos desencarnados son llana y simple imposibilidad. El cuerpo es la condición para estar abiertos al medioambiente del caso y a todo lo que en él existe. De hecho, cuerpo y medioambiente son uno en el nivel no-representacional a que hacía referencia, y el cuerpo -el cuerpo viviente y vivido- existe en un proceso continuo de interacción, que no es meramente de adaptación a su entorno, sino un proceso en que el cuerpo viviente modifica y produce ambiente de acuerdo a sus necesidades vitales.

Mención especial merece el concepto de *Earth stewardship* (“administración de la Tierra”) que da título al segundo volumen de la serie. Más de una vez se dice en este libro que “administración” es un concepto que tiene sus raíces en la tradición judeo-cristiana, y cabe agregar el islamismo como tercera fuente. En esta tradición, tal como se remonta a sus primeros documentos, parece haber dos visiones diferentes, si no conflictivas, de la relación del ser humano con la naturaleza. Por cierto, es posible argüir que la responsabilidad del conflicto latente o abierto entre esas dos visiones es atribuible a interpretaciones sesgadas. En todo caso, se ha de tomar en cuenta la existencia de dos fuentes distintas para Gen. 1 y Gen. 2, la sacerdotal y la yahvista, respectivamente, en la medida en que esos dos primeros capítulos del Pentateuco son particularmente relevantes para el modo en que se concibe esa relación. Gen. 1:28 dice: “y los bendijo Dios, diciéndoles: ‘Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados, y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra’”.<sup>2</sup> Por su parte, en Gen. 2:15 se lee: “Tomó, pues, Yavé Dios al hombre y le puso en el jardín del Edén para que lo cultivase y guardase.” Según este último pasaje, la tarea del hombre está ligada a la prudente administración y mejoramiento de la naturaleza toda, como una suerte de guardián y mayordomo. Pero el pasaje que lo precede habla de dominio y sometimiento de todas las criaturas vivientes. Es cierto que se puede debatir (como hace Hargrove, 2015, p. 317) que el significado original de la palabra hebrea para dominio (*radah*) era precisamente el de custodia y administración, pero, entonces, ¿qué ha de hacerse

con la idea del sometimiento? Sugiere esta posesión y propiedad, autorizada y al mismo tiempo ordenada por Dios mismo, en tanto que la función ministerial del hombre claramente excluye la propiedad, así como el jardín es la creación de Dios. Supongo que es posible decir que en cierta medida la historia de occidente se ha mantenido en vilo por la tensión entre estas dos lecturas del Génesis, salvo que la que favorece el dominio sobre la administración ha llevado, creo, notoria ventaja. Y a su vez, la concepción del dominio como dominación se convirtió en la llave maestra para definir el sentido de la propia administración, al menos en la época moderna.

En este sentido, tiendo a pensar la noción de administración no tanto como una categoría ecológica, sino como un concepto operativo -ennoblecido por su antiquísimo pedigrí- que debería apuntar hacia un cambio fundamental de los marcos conceptuales vigentes, que son congruentes con las fuerzas que continúan configurando el mundo en las condiciones más desiguales.

## CAMBIO DE PARADIGMA

Esto me trae de vuelta a lo que decía al comienzo, al hablar de mi interés en considerar el llamado “cambio de paradigma”. De hecho, creí posible dar algunos pasos preliminares y provisorios en esa dirección. A este fin, voy a comentar algunos supuestos fundamentales acerca de la relación de los seres humanos con la naturaleza que pueden ser extraídos de la tradición del pensamiento filosófico occidental en diferentes estadios de su curso histórico. Mi punto es que las premisas que requerimos criticar están arraigadas en lo que podemos llamar el cambio de paradigma llevado a efecto por la concepción moderna de esa relación. Vinculado a esto, deseo también llamar la atención sobre el hecho de que un cambio de paradigma tiene una dimensión epocal, y que la tarea que enfrentamos en el presente es por eso mismo de alcance mayor.

### a) *Un mundo baconiano*

El primer autor que formula sistemáticamente la visión propiamente moderna de la relación del ser humano con la naturaleza

<sup>2</sup> Cito según la versión Nácar-Colunga.

es Francis Bacon. Es particularmente instructivo confrontar su enfoque con el modo en que piensa Michel de Montaigne al respecto. Se recordará que ambos coinciden en establecer la forma del ensayo, que es un género típicamente moderno. No me voy a detener en esto. Solo me limitaré a aludir, más adelante, a la diferencia que los separa y que también explica el contraste que se puede percibir entre la práctica del ensayo de Bacon y la de Montaigne, metódico, argumentativo y concluyente el primero, digresivo, incierto, sugerente el segundo. Aludiré, pues, a su diferencia bosquejando brevemente, en primer lugar, lo que me parece ser el núcleo de la visión por la que Bacon aboga. Lo determinante para éste es el método por el cual es posible alcanzar “grados de certeza”, comenzando por las “percepciones efectivas de los sentidos” (Bacon, 2000, p. 28).

Este método, que Bacon valerosamente denomina *Novum Organum*, subrayando el abandono del gran modelo aristotélico y de sus secuelas escolásticas, es el método de “la interpretación de la naturaleza”, que es precisamente el título que da al primer libro, desarrollado en aforismos, de esta obra fundamental de la época moderna, título aquel que es seguido con toda elocuencia por el complemento “y el reino del hombre” (se entiende rápidamente que esta es una formulación con sesgo de género). La mención del “reino” parece contrastar con lo que dice el primer aforismo, el cual caracteriza al hombre como “el servidor e intérprete de la naturaleza (*naturae minister et interpres*)”, que entiende y conoce solamente lo que de ella ha observado (Bacon, 2000, p. 33). Pero el tercer aforismo ya sugiere la estrategia: “la ciencia y el poder humanos coinciden en lo mismo, porque la ignorancia de la causa frustra el efecto. Pues la naturaleza solo es conquistada obedeciéndola (*natura enim non nisi parendo vincitur*): y lo que en la consideración es una causa es como una regla en la operación.” (Bacon, 2000, p. 33)

Este es, por cierto, un *dictum* ilustre. Se trata de conquista, del triunfo sobre la naturaleza valiéndose de la sutileza (o subterfugio) de obedecerla; es un combate radicalmente nuevo: “no derrotar a un adversario en la disputa, sino vencer a la Naturaleza por la acción (*sed opere*

*naturam vincere*)” (Bacon, 2000, p. 30). La obediencia, opuesta a la conducta de tantos que han transitado las antecámaras de la naturaleza, permitirá “abrir finalmente el acceso a los interiores” (ibíd.)

Es una estrategia propiamente dicha, y una insidiosa. Digo “insidiosa” sin acento moral. Es tal como Bacon formula su más cara aspiración: ingresar a los recintos interiores de la naturaleza, penetrar hasta sus cobijos más íntimos y aprender pacientemente sus secretos por medio de la minuciosa observación de sus fenómenos y sucesos, el ordenamiento y control de la experiencia en la forma fundamental del experimento, la formulación de leyes, la prueba crítica de estas leyes mediante nuevos experimentos.

La naturaleza aparece ahora como un oponente, un antagonista, que tiene que ser vencido por medio de astucia e instrumentos. Pues la idea de un ordenamiento de la experiencia, una *experientia ordinata*, que supera la precariedad y contingencia de la experiencia espontánea, vaga y no regulada (*experientia vaga*, Bacon, 2000, p. 65) es, propiamente entendida, una instrumentación de la experiencia, cuya clave es la pregunta: no se espera que las cosas ocurran, se va en busca de ellas. Una pregunta es, desde luego, una pro-vocación, llama a la cosa interrogada a presencia. Pero hay una gran diferencia entre un llamado que solicita a la cosa aparecer de acuerdo a sus rasgos propios y originales, y otro que urge su comparecencia de acuerdo a las exclusivas condiciones que establece el interrogador y que selecciona los rasgos en vista del servicio que se quiere la cosa provea.

#### b) *Un mundo de Montaigne*

Por cierto, este esbozo es parcialmente una caricatura, pero supongo que no estoy errando en lo central. En todo caso, con tal esbozo se puede comparar el concepto de experiencia de Bacon y su distinción entre la vaga y la ordenada con la comprensión de Montaigne, que concibe la experiencia como una exposición del individuo a la ilimitada variedad de cosas y de eventos, que conduce a un estudio, una escrupulosa observación tanto del mundo como de sí mismo. En este sentido, Montaigne ofrece una imagen diferente

de la naturaleza que reconoce en ella una doble condición: la infinita diversidad de sucesos y de formas y también la existencia de similitudes particulares entre las cosas, el hecho de que no hay ninguna cosa que sea idéntica a otra en todos los respectos y también que no hay ninguna cosa que sea absolutamente diferente de otra en todo aspecto. “La naturaleza -dice Montaigne- se ha obligado a sí misma a no hacer nada que no fuese desemejante.” (Montaigne, 2007, p. 1111).

No quiero decir que esta sería una visión no moderna de la relación del ser humano con la naturaleza. Montaigne es también un hombre del moderno cambio de paradigma, afectado por la perplejidad de estar por cuenta propia en un mundo privado de centro, necesitado de orientación; pero no está afligido por esta razón, como creo es el caso de Bacon y su posteridad, que requieren, más que orientación, seguridad. Solo sugiero que al inicio del paradigma había más que un modo exclusivo de concebir aquella relación.

Consideremos ahora un testimonio antiguo a modo de contrastación.

### c) *Un mundo heracliteano*

Es bien sabido que uno de los fragmentos que se conserva de Heráclito -y que se cita con frecuencia- dice, de manera muy concisa y densa, que la “naturaleza ama (o suele) ocultarse”, *phýsis krýptesthai phileî* (Diels-Kranz fr. 123, Heraclitus, 1979, pp. 32-33). Cabe preguntarse qué clase de aserto es este. Al leer los fragmentos de Heráclito ese titubeo es recomendable. Se estaría probablemente inclinado, de primer intento, a pensar que esta frase es una aseveración, en la que algo se predica de algo; en este caso, se predicaría de la “naturaleza” cierta tendencia esencial, a saber, la tendencia constitutiva a ocultarse. Por supuesto, semejante aseveración sería perfectamente congruente con la idea de que la conexión oculta de los seres y los hechos es más fuerte que la aparente, como dice otra frase escueta: “la armonía no manifiesta es más fuerte que la manifiesta” *harmoníē aphanēs phanerēs kreítton* (Diels-Kranz, fr. 54, Heraclitus, 1979, pp. 64-65); lo es, porque lo que aparece ante los sentidos y lo que la opinión extrae de este aparecer es una diseminación de oposiciones, privadas de la mirada en lo que está

oculto, es decir, la unidad fundamental de todo lo que es. Pero también podríamos tratar de leer el fragmento antes citado como una advertencia, algo así como “no olvides (ten siempre presente, ten en cuenta, mantente alerta) que hay un movimiento inherente en la naturaleza, que le es tan inherente, que es lo que ella ama, un movimiento hacia el ocultamiento”.

Hablo de una advertencia, porque la primera impresión que nos produce la “naturaleza” es el aparecer y la manifestación. La misma palabra en griego habla de ello. Como se sabe, *phýsis* viene de *phýo*, *phýomai*, “brotar, crecer, prosperar” desde sí mismo (como se observa en los procesos naturales, particularmente del reino vegetal); dicho en términos generales, venir a presencia, aparecer. Siempre hay en su régimen semántico un sentido de eclosión, dehiscencia, florecimiento, de modo tal que la *phýsis*, en la consumación del movimiento del aparecer, semeja como un todo ser irrestricta fenomenalidad. En este sentido hablo de una advertencia. Ciertamente, “¿cómo podrá ocultarse uno de lo nunca se pone?”, *tò mē dynón pote pōs án tis láthoi*; (Diels-Kranz fr. 16, Heraclitus, 1979, pp. 82-83), según reza una pregunta retórica que Heráclito plantea. No obstante, se debe tener presente que no hay aparecer sin sombra. El aparecer es tan imponente que es casi inevitable rendirse ante su brillo. Por eso, es preciso tener en mente la advertencia de Heráclito. No se trata solamente de que la manifestación siempre suponga que algo no viene a presencia junto a la cosa que es manifiesta, algo que tarde o temprano puede aparecer.

La frase de Heráclito habla de un movimiento de la “naturaleza” que es inseparable del movimiento del aparecer, sin el cual no hay aparecer en absoluto. Es un movimiento de retirada. En la manifestación de lo que aparece, hay un no-aparecer originario. Se diría: en el múltiple y diverso aparecer de la naturaleza, la naturaleza misma se retira. Esta es, pues, la advertencia. Y, por supuesto, tiene implicaciones epistemológicas: estar al tanto de esta retirada es la condición de posibilidad de todo conocimiento acerca de los sucesos y procesos naturales. Y tiene consecuencias prácticas también: atender a la advertencia define para los seres humanos un modo de vivir en una relación con la naturaleza que acepta y afirma la

contingencia de la relación misma.

Pienso que es precisamente esta advertencia lo que se desvanece en el olvido en la época moderna. Para Bacon no hay en principio un último bastión en la naturaleza que no pueda ser conquistado: todo puede ser traído paulatinamente a luz; a la luz de la razón, como dirá Descartes, que de muchos modos puede ser considerado como alguien que perfeccionó radicalmente los esquemas de Bacon.

#### d) *Mundos modernos*

¿Cuál es el cambio en la relación humana con la naturaleza que acontece en los albores de la época moderna? Quisiera sugerir que podemos resumirlo en una palabra: proyección. El experimento y la inducción de Bacon, la duda de Descartes y el *cógitio* (que, según la analogía que trazó él mismo, es como la palanca de Arquímedes, capaz de levantar al mundo), como tantos otros dispositivos diseñados por tantas mentes brillantes de esos tiempos, todos comparten esta operación, si puedo llamarla así. Una proyección supone y al mismo tiempo es una representación, y una representación que anticipa el modo original de presencia de cosas y sucesos, poniendo precondiciones que son modeladas por las intenciones y los intereses del “*master planner*”. La naturaleza se convierte ahora en una proyección. ¿Una proyección de quién? Es una proyección del sujeto. Este es el cambio de paradigma que sigue dando marco a nuestros modos de pensamiento y que está en la base profunda de los esquemas prevalecientes que mencioné al comienzo.

Ciertamente, es imposible abarcar todas las implicaciones de este cambio, mucho menos en un espacio estrecho, pero quisiera mencionar algunos ejemplos que creo son sugerentes. Para empezar, piénsese en la invención de la perspectiva. Desde luego, la perspectiva se conocía desde tiempos antiguos, pero su aplicación sistemática es moderna. La perspectiva -la perspectiva monofocal, con un punto de fuga, a diferencia de las propuestas de Uccello o della Francesca- es un modo de ejercer dominio sobre las apariencias naturales. También se puede pensar en la nueva concepción de la naturaleza humana,

su maleabilidad, como la formulara Maquiavelo, la cual desencadena una forma radical de dominar esa misma naturaleza a título de moralizarla: la idea de una plasticidad de la naturaleza humana será decisiva en los próximos siglos, y por cierto es una creencia profundamente arraigada para la modernidad. Piénsese en la ficción del estado de naturaleza, con su agudo contraste entre naturaleza y sociedad, naturaleza y cultura y una larga serie de dualismos que van de la mano con la relación fundamental de sujeto y objeto. Las muchas paradojas que el pensamiento moderno tuvo que afrontar a causa de estos dualismos (por ejemplo, ¿cómo es posible transitar del estado de naturaleza al estado social por medio de un contrato, que supone haber acordado algún sistema de signos arbitrarios?), esas paradojas no trajeron un punto muerto, sino que fueron más bien poderosos estímulos para el reforzamiento de las premisas modernas. Otros ejemplos son los jardines franceses e ingleses, que dicen algo acerca de la relación moderna con la naturaleza: cartesianos, geométricos los primeros, simulación de lo silvestre los otros, son la prueba inequívoca de la conversión de la naturaleza en paisaje y del ser humano en contemplador gozoso de espectáculos naturales.

Se requiere solo un paso más para alcanzar el punto en que la naturaleza, a la que se le reconoce su variedad y contingencia en su interminable capacidad creadora, sacrifica, por decir así, sus manifestaciones más asombrosas y aterradoras al despertar del sujeto a su destinación suprasensible: moral. Esta es, por supuesto, la explicación que da Kant de la experiencia de lo sublime. Y en este rápido panorama, mencionaría un último estadio, que es la experiencia nostálgica de la retirada de la naturaleza, una última remembranza, si puedo decirlo así, de la advertencia de Heráclito, si bien es una remembranza muda, porque está mediada por la reflexión y no se expone inmediatamente al apremio de la advertencia. Es la experiencia romántica. El romanticismo, y especialmente la *Frühromantik* alemana (romanticismo temprano), habitan bajo el conjuro de una naturaleza que es la sede de la vida y la verdad, pero ya no es accesible. Así, la experiencia romántica solo puede ser la rememoración de la

retirada de la naturaleza, que es llevada a cabo por la propia rememoración reflexiva. En esta experiencia, lo que Schiller llamó “die holde Natur” (“la bella naturaleza”) se ha perdido para siempre.

El significado de la advertencia de Heráclito estriba en que llama a estar alerta acerca de una condición fundamental del ser humano en el mundo, una condición que consiste precisamente en la alerta acerca de este mismo “estar en el mundo”, siempre situado (cf. Klaver, 2013, p. 89). Estar alerta es estar abierto a la otredad, y estar abierto a uno mismo en la medida en que la otredad nos concierne. Rainer Maria Rilke dice en su *Octava Elegía de Duino* que la criatura, es decir, el animal, “mira lo abierto con todos / sus ojos”, mientras los ojos humanos están vueltos hacia dentro, sin ver jamás lo que está afuera. Ciertamente, Rilke, en la secuela del romanticismo, se lamentaba de que los seres humanos estuviesen intrínsecamente determinados por su autoconciencia reflexiva. Pero habría que decir que todo ser viviente, incluidos los humanos, son tales criaturas por estar alertas en el sentido que trato de sugerir. Este estar alertas es crucial para lo que llamamos ética. La ética no es asunto de conocimiento. La ética es un asunto de estar alerta. Y estar alerta no tiene que ver solo ni tampoco necesariamente con la conciencia (como ocurre con el *Gewissen* kantiano, para evocar un hito fundamental de la ética moderna), tiene que ver también, y quizá originariamente, con el cuerpo. Como los animales, nosotros también mostramos en nuestros cuerpos aquellos gestos y movimientos que acompañan el aguzamiento de los sentidos a fin de expandir nuestra capacidad de percibir, es decir, de recibir los signos de lo que nos rodea. Y nuestros movimientos corpóreos son signos también, que entran, por decir así, en silencioso intercambio con esos otros signos exteriores. Este intercambio es una especie de comunicación, que relativiza toda delimitación estricta entre interior y exterior, la cual es inherente a una relación de sujeto y objeto. Si queremos seguir hablando este idioma, es más bien una relación de sujeto a sujeto (May, 2015, p. 83). Al fin, y por recurrir a una analogía, estar alerta es como la respuesta del follaje y de las hierbas a una súbita ráfaga de viento, como el despertar de la tierra bajo los primeros rayos del sol.

## DOS LECCIONES SIGNIFICATIVAS

Para concluir, retorno brevemente a los dos primeros volúmenes de la serie *Ecology and Ethics*. Hay muchas lecciones que aprender en estos libros sustanciales. Permítaseme bosquejar dos de ellas, que me resultaron particularmente significativas.

Una primera lección concierne a la necesidad de desarrollar iniciativas de trabajo innovador interdisciplinario y transdisciplinario en equipo. Digo “innovador”: nos hemos acostumbrado a pensar la innovación como algo que atañe a generar soluciones eficaces para requerimientos existentes o nuevos, soluciones que no estaban disponibles en el momento de la irrupción de tales requerimientos. En este sentido, el concepto corriente de innovación es un vástago del concepto moderno de lo “nuevo” y de la lógica de la novedad de lo “nuevo”, con sus implicaciones de progreso incesante y, por cierto, de crecimiento continuo. Pero hemos aprendido que en muchos casos (si no en todos) la innovación no debe concebirse como esta clase de novedad, sino como la recuperación de modos olvidados, omitidos y tal vez arcaicos de habérselas con asuntos vitales. Diría que todas las contribuciones a ambos libros no solo están comprometidas con una mirada que va más allá de las barreras disciplinares, sino también que buscan la integración de diferentes formas de conocimiento a través de fronteras culturales e históricas: podemos aprender muchísimo de formas ancestrales que siguen existiendo y siendo transmitidas y practicadas en enclaves marginalizados del mundo.

Otra lección concierne a lo que llamaría una orientación “*site specific*”, que es claramente explícita en la mayoría de las contribuciones. Me refiero a una orientación *site specific* que no es negligente respecto de los problemas globales, pero que no los enfoca desde un punto de vista meramente general. En este sentido, *site specific* no quiere decir simplemente “local”, como si “local” fuese la designación de un organismo o un sistema autónomo y estable; quiere decir más bien una diferencia significativa al interior de una constelación de elementos diversos y multi-determinados (entre los cuales se cuentan instituciones, organizaciones, legislaciones, etc.). Si no me equivoco en mi apreciación de este rasgo,

diría que, tal como lo evidencian la mayoría de las contribuciones que he leído con vivo interés, arroja luces sobre la relevancia política de relacionar concretamente el trabajo científico, académico e intelectual en general con la experiencia social, los intereses sociales y la acción social. Esta es una clase de ética del conocimiento que me parece sumamente inspiradora.

## AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a Ricardo Rozzi y Francisca Massardo por su generosa invitación y por la oportunidad de asistir al menos en parte -la parte que mis muchas obligaciones me permiten- a las sesiones y discusiones de este congreso. Bien veo que este es un espacio excepcional para el planteamiento de ideas, para comunicar hallazgos e iniciativas de investigación, para el debate y el intercambio de experiencias relativas a lo que en términos generales cabría llamar el cuidado de la Tierra. Deseo a ustedes el mayor de los éxitos en sus esfuerzos combinados para hacer de este planeta en deterioro un lugar habitable y vivible para todas las criaturas humanas y no humanas: sin duda, es una empresa del más elevado orden.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bacon, F. (2000). Jardine, L., & Silverthorne, M. (Ed.). *The New Organon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benjamin, W. (1991). Tiedemann, H., & Schweppenhäuser, H. (Ed.). *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hargrove, E. C. (2015). Stewardship versus Citizenship. En R. Rozzi, F. S. I. Chapin, J. B. Callicott, S. T. A. Pickett, M. E. Power, J. J. Armesto, & R. H. May (Eds.), *Earth Stewardship: Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice* (pp. 315-323). Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Heraclitus. (1979). Kahn, C. H. (Ed.). *The Art and Thought of Heraclitus* (An edition of the fragments with translation). Cambridge: Cambridge University Press.
- Klaver, I. J. (2013). Environment imagination situation. En R. Rozzi, S. T. A. Pickett, C. Palmer, J. J. Armesto & J. B. Callicott (Eds.), *Linking Ecology and Ethics for a Changing World: Values, Philosophy, and Action* (pp. 85-105). Berlin: Springer.
- Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York, Oxford University Press.
- May, R. H. (2015). Dorothy Stang: Monkeys Cry and the Poor Die, Earth Stewardship as Liberation Ecology. En R. Rozzi, F. S. I. Chapin, J. B. Callicott, S. T. A. Pickett, M. E. Power, J. J. Armesto, & R. H. May (Eds.), *Earth Stewardship: Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice* (pp. 407-418). Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Montaigne, M. de. (2007). *Les Essais*. Édition établie par Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin. Edition des « Notes de lecture » et des « Sentences peintes » par Alain Legros. Paris: Gallimard (Pléiade).
- Ogden, L., Heynen, N., Oslender, U., West, P., Kassam, K. A., Robbins, P., Massardo, F., & Rozzi, R. (2015). The politics of earth stewardship in the uneven Anthropocene. En R. Rozzi, F. S. I. Chapin, J. B. Callicott, S. T. A. Pickett, M. E. Power, J. J. Armesto, & R. H. May (Eds.), *Earth Stewardship: Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice* (pp. 137-157). Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Rozzi, R. (2015). Earth stewardship and the biocultural ethic: Latin American perspectives. En R. Rozzi, F. S. I. Chapin, J. B. Callicott, S. T. A. Pickett, M. E. Power, J. J. Armesto, & R. H. May (Eds.), *Earth Stewardship: Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice* (pp. 87-112). Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Rozzi, R., Pickett, S. T. A., Palmer, C., Armesto, J. J., & Callicott, J.B. (2013). *Linking Ecology and Ethics for a Changing World. Values, Philosophy, and Action*. Dordrecht Heidelberg: Springer.
- Rozzi, R., Chapin, F. S., Callicott, J. B., Pickett, S. T. A., Power, M. E., Armesto, J. J., & May, R. H. (2015). *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*. Dordrecht Heidelberg: Springer.