Afectividad ambiental

Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar

Omar Felipe Giraldo
Ingrid Toro

Afectividad ambiental

Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar

Omar Felipe Giraldo
Ingrid Toro

ECOSUR

Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

EE
179.1
G5

Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar / Omar Felipe Giraldo, Ingrid Toro.- Chetumal, Quintana Roo, México: El Colegio de la Frontera Sur : Universidad Veracruzana, 2020.
174 páginas : fotografías, retratos; 15.5x22.4 cm.
ISBN ECOSUR: 978-607-8429-98-1
ISBN UV: 978-607-502-833-0
Bibliografía (páginas 165-174)

1. Ética del medio ambiente, 2. Afectividad, 3. Epistemología ambiental, I. Giraldo Palacio, Omar Felipe (autor), II. Toro, Ingrid (autora)

Ilustración de portada: Julián Toro

Primera edición, octubre 2020

Esta publicación fue sometida a un estricto proceso de arbitraje por pares, con base en los lineamientos establecidos por el Comité Editorial de El Colegio de la Frontera Sur.

D. R. © El Colegio de la Frontera Sur
Av. Centenario km 5.5, C. P. 77014
Chetumal, Quintana Roo
www.ecosur.mx

D. R. ©Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Nogueira núm. 7, Centro, C. P. 91000
Xalapa, Veracruz
www.uv.mx/editorial

Se autoriza la reproducción de esta obra para propósitos de divulgación o didácticos, siempre y cuando no existan fines de lucro, se cite la fuente y no se altere el contenido (favor de dar aviso: llopez@ecosur.mx y direccioneditorial@uv.mx). Cualquier otro uso requiere permiso escrito de los editores.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

CONTENIDO

Prefacio 11

Capítulo 1
Epistemo-estesis ambiental: los cuerpos entre cuerpos 23
Más allá de los dualismos y los monismos 24
Multiplicidades, enmañaramientos, líneas, senderos 33
Encuentros entre cuerpos 35
Pieles entre pieles 44
Mundos entre mundos 46
La alteridad humana en el tejido de la vida 48
Ethos ambiental 51

Capítulo 2
Seres corporizándose junto a otros: la empatía ambiental 57
Enfoque enactivo de la neurocognición 59
Empatía y enlazamiento afectivo entre cuerpos 66
La tierra empatizando con nosotros 81

Capítulo 3
Saberes ambientales afectivos: la ética del contacto 89
Saber viviendo, saber Estando 91
Amparo y manutención de saberes vernáculos 92
Creatividad específica al lugar 98
Estética de los saberes vernáculos 100
Vidas proporcionales y sentido de proporción 107
La ética del saber-habitar 110
Colapso y afectividad ambiental 116

Capítulo 4
Régimen de la afectividad: el orden del desafecto 119
Ecología de lo ominoso 121
Violencia a la tierra, violencia entre humanos 128
Las palabras, la sensibilidad y el lugar 135
La sombra ecocida 140

Capítulo 5
El deseo por la vida: la reorganización estética de los afectos 145
Contra-hegemonías del deseo 148
Estéticas de la afectividad ambiental 156

Bibliografía 165

PREFACIO

La única respuesta efectiva ante la catástrofe ambiental de nuestro tiempo es una revolución que, además de insistir en la transformación radical de las relaciones materiales, político-económicas y tecnológicas del conjunto de la sociedad, atienda con toda la seriedad posible la dimensión afectiva, sensible y sintiente de nuestro Estar en el mundo. Cualquier revolución que quiera ir hasta las entrañas de la destrucción planetaria deberá ser ante todo una revolución ético-política y estético-poética que reincorpore la potencia del cuerpo, y que ponga en primer plano la sensibilidad, los sentimientos, las emociones, la estética y la empatía. Sin el campo afectivo, no podremos entender estos tiempos de grave peligro, ni los profundos problemas de sentido del habitar contemporáneo. Tampoco podremos comprender las estrategias de poder que se ciernen sobre los cuerpos humanos en esta civilización en colapso, ni las puertas afectivas que requerimos abrir para aprender a habitar amorosamente en el mundo.

La importancia de abordar este tema en el pensamiento ambiental es crucial, y para ello es necesario abandonar ciertos supuestos. Partimos del hecho de que nuestra participación en el mundo es constitutivamente afectiva y sintiente, una afirmación que tiene relativo consenso en algunas vertientes de la psicología, las neurociencias y la fenomenología filosófica, y que intenta controvertir la arraigada creencia ilustrada de que solo somos "seres racionales". Podemos atribuir esta opinión a la tradición cartesiana, la cual separó la "razón" de los "afectos", ubicando la primera en posición de superioridad frente a la segunda. En esta tradición, que hoy podemos también llamar racionalista, mecanicista, objetivista o positivista, las experiencias sensitivas del cuerpo como los

colores, los olores, los sabores y las texturas, fueron concebidas como cuestiones subjetivas o como francos obstáculos para alcanzar la verdad y el conocimiento objetivo. El cálculo racional, medible, exacto y preciso de la ciencia cartesiana obligó a dominar y ocultar las pasiones, y a ejercer control sobre los sentidos, las emociones y los afectos. Esta escisión constitutiva de la modernidad hizo creer que las dos polaridades, razón y afectos, son dos caminos impermeables, ajenos e independientes, que la racionalidad es la única vía acertada para acceder al conocimiento, y que los afectos son un aspecto relativo a la vida privada y al universo de las creaciones artísticas.

El paradigma racionalista dominante nunca aceptó que la afectividad permea toda forma de racionalidad, que ser racional es al mismo tiempo un asunto afectivo, y que no existe ningún pensamiento o conocimiento libre de sensibilidad y afectividad. Esta afirmación es fundamental para el argumento de este libro, pues los ecocidios, la devastación de la tierra, la erosión de la vida, la instauración de los proyectos de muerte, el saqueo de la trama natural, no son acciones irracionales, sino actos en donde se imbrican de manera enmarañada la razón y la afectividad. A pesar de que suele enjuiciarse el imperio de la razón al servicio de la explotación científico-técnica del mundo como el sustento del colapso civilizatorio contemporáneo, es necesario advertir que esa razón instrumental está inevitablemente asociada a una lógica afectiva. Porque los procesos racionales que cosifican y explotan las tramas vitales no pueden generarse sin un orden de los afectos, sensaciones, sentidos y sentimientos; porque la razón, sencillamente, es inviable por fuera de una lógica en la experiencia afectiva. De ahí que el colapso civilizatorio de nuestro tiempo sea un problema fundamentalmente afectivo, y que la crisis ambiental se sostenga en una forma muy particular de pensamiento amalgamado con un orden de la vivencia sensible.

Por eso más que "seres racionales", como nos ha hecho creer la tradición positivista, somos, en las palabras de Emma León (2011), una "afectividad encarnada", una materialidad corporizada que no permite divisiones entre la mente y el cuerpo, la cabeza y el corazón, la razón y los sentimientos. Lejos de la escisión platónica y cartesiana en la que se apoya la episteme moderna, la encarnación afectiva es continuidad, mezcla, en-

trelazamiento, implicación; es el lugar donde se conjugan la racionalidad con las afecciones del cuerpo, la consciencia y la inconsciencia, las apreciaciones, las sensaciones, las percepciones, los apetitos, las estimaciones cognitivas, los humores, las valoraciones, las emociones, las temperancias y los sentimientos (León, 2017).

Cuando Pascal decía que "el corazón tiene razones que la razón no entiende", de alguna manera sugería que la constelación afectiva opera bajo una lógica y un orden difícil de discernir (Scheler, 2003). Por supuesto, el pensamiento y la razón intentan explicar con palabras la inmensa complejidad senti-mental en la que se anudan afecciones conscientes e inconscientes, sensaciones, deseos, humores, impulsos y percepciones (León, 2017); pero es probable que "las razones del corazón" estén lejos de coincidir con las palabras con las cuales justificamos nuestros actos. ¿Qué razones del corazón son las que explican la erosión planetaria? ¿Cómo entender los afectos que impulsan la desintegración ecosistémica? Las respuestas, sostenemos, emanan de un orden afectivo envuelto en urdimbres culturales, engranajes lingüísticos, constelaciones estéticas y relaciones de poder que ofrecen las razones al corazón que la razón no entiende. Porque la extinción, el escaldamiento de las fuerzas vitales, la relación destructiva, la remoción de la tierra viva, son actos racionales guiados por un orden sensible que vale la pena comprender.

Este ensayo de ética ambiental intenta abordar precisamente el problema ambiental desde los registros afectivos, la sensibilidad, los sentimientos, la experiencia sensitiva y la estética a partir de lo que denominamos *afectividad ambiental.* Para tal fin nos valemos de la ética de Baruch Spinoza, de la tradición fenomenológica y psicoanalítica, de los estudios estéticos y del pensamiento ambiental latinoamericano. Con este libro queremos dar cuenta de que construir una salida ética requiere de una transformación afectiva colectiva, es decir, una transformación que parta del poder del cuerpo y del entendimiento sensible de concebirnos como cuerpos entre otros cuerpos. La respuesta ética ante la guerra que le hemos declarado al mundo, exige atender la anestesia ante la destrucción, la insensibilidad del cuerpo ante la muerte, el desafecto ante la devastación: acaso el mayor poder de este sistema que causa tanto dolor para tantos, un dolor que no puede sentirse como dolor, ni como ira, ni como

indignación, porque esta civilización nos ha hecho insensibles, ha deteriorado el contagio empático, ha hecho que la potencia de actuar ante la destrucción se debilite. Cultivar la sensibilidad de forma común, implica ir en otra vía: que nos enseñemos a ser tocados por la emoción de otros cuerpos, que volvamos a recobrar la confianza en nuestros sentidos, que irrumpamos en el lenguaje, y lo llenemos de tierra, que abramos nuestra percepción sensible adormecida por los artefactos de la civilización industrial, y que despertemos nuestros afectos a través del contacto con los diversos modos de vida.

En este trabajo no pretendemos hacer una revisión de los importantísimos aportes de ética ambiental que se han escrito por muchos pensadores en diferentes partes del mundo, entre los cuales sobresalen figuras como Aldo Leopold, Baird Callicott, Ricardo Rozzi, Holmes Rolston, Anna Peterson, Bryan Norton, Stephen Gardiner o Leonardo Boff. Tampoco pretendemos plantear debates axiológicos, deontológicos o teleológicos de la ética formal. Este más bien es un intento de pensar desde otras coordenadas, otras referencias, otros lugares de enunciación, que pongan la afectividad como el marco referencial para pensar sensible y estéticamente este cementerio de cuerpos y almas creado por esta civilización desbocada.

El libro se divide en cinco capítulos. El primero de ellos plantea una propuesta teórica para pensar "lo ambiental" desde lo que denominamos como epistemo-estesis: una forma de conocimiento desde la piel, el contacto y los sentidos, en clara alusión a la pensadora Patricia Noguera. Partimos con un breve recuento de una clásica discusión de la epistemología ambiental sobre los monismos y dualismos ontológicos, para dar pie luego a nuestra propuesta epistemo-estética. En particular, problematizamos algunos abordajes teóricos que cuestionan de forma atinada las dicotomías cartesianas, pero que, a nuestro entender, continúan planteando el problema ambiental desde dos órdenes: el de la cultura y el de la naturaleza, lo humano y lo no-humano. Creemos que es posible abrir una vía media que abandone toda dualidad cartesiana y platónica, evite borrar las diferencias, tenga muy en claro las especificidades del orden simbólico humano, como lo hacen estas epistemes ambientales, pero que, al mismo tiempo, nos entienda como multiplicidades, cuerpos entre cuerpos, mundos entre mundos, pieles entre pieles, todos encontrán-

dose en una red semiótica y lingüística mucho más amplia a la humana. La propuesta que hacemos, de la mano de Spinoza, consiste en imaginar una ética ambiental corporizada, basada en las relaciones entre sensibles, y sustentada en los afectos, la sensibilidad, lo sentido y los contactos. Nos interesa entender la ética como aquel poder que emerge cuando nos sabemos afectados por el encuentro con los seres sensibles del mundo. Consideramos que esta forma epistémica de tratar "lo ambiental" nos ayuda a concebir una ética que se descubra a través de la exploración de la afectividad y el despertar de la experiencia sensible.

En el segundo capítulo continuamos nuestra propuesta, apoyándonos en los análisis fenomenológicos de las capacidades cognitivas y mentales del ser humano, para indagar de qué manera nuestras afecciones, emociones, mentes, y sistemas sensoriales y motores, se implican íntimamente con las sensibilidades y estados emotivos de los lugares entre los cuales habitamos. En específico, abordamos la empatía entendida como la condición de posibilidad para experienciar la propia corporalidad envuelta en sus estados afectivos por el estado sensible del lugar habitado. Lo que el cuerpo puede, sustentamos, depende de las capacidades de la experiencia sensible, de las habilidades sensomotoras y las características concretas del lugar habitado.

La noción de *empatía ambiental* nos sirve para decir que el afecto empático es el pegamento, la sustancia, la mielina que conecta los distintos tipos de cuerpos a medida que interactuamos con ellos. Gracias a esta capacidad biológica podemos sintonizarnos y entonarnos con la emocionalidad de un mundo vivo, sintiendo su emoción en nuestro propio cuerpo, una vez aprendemos a prestar cuidado a una tierra de la que somos integrantes. Para nosotros la empatía ambiental es una inter-empatía de muchos seres tocándose en sus trayectorias vitales, en una ecología de inter-sensibilidades. Por ello habitar no es permanecer en espacios pasivos, sino estar acogiendo en nuestra experiencia sensitiva las múltiples afecciones, sensibilidades y sentimientos de un lugar expresivo que nos escucha y nos habla. Somos seres en permanente estado de corporización, amparados en un lenguaje de la tierra compuesto de sensibilidades, estéticas, empatías e intuiciones.

El tercer capítulo continúa está discusión, aterrizándola en la fenomenología de los saberes ambientales de los campesinos, pescadores,

pastores e indígenas, alrededor del mundo. Creemos que la exploración de los saberes vernáculos ofrece una perspectiva pragmática para comprender cómo los pueblos en su cotidianidad, a través del contacto directo con los seres del mundo y su involucramiento corporal, han comprendido qué tipo de mezclas, relaciones, estéticas y composiciones se requieren para permitir la reproducción de la vida, y qué otras pueden implicar la desarmonización de las relaciones de un territorio. En particular nos concentramos en el criterio estético y perceptual que subyace a este tipo de saberes.

Aseguramos que una de las características principales de los saberes ambientales es el afinamiento agudo de los sentidos para conocer las proporciones, los equilibrios y demás configuraciones de lo conveniente, así como la seguridad de todo aquello que se encuentra desproporcionado y no es apropiado para el lugar. Esta empatía ambiental ha sido cultivada a través de la relación directa con el lugar, por la cual los pueblos aprendieron el arte de sintonizar con los estados afectivos y las composiciones estéticas del mundo en el cual moran. Lo apasionante de retomar los saberes vernáculos es que ayudan a nutrir una ética ambiental de otro tipo, por su capacidad de enseñar el criterio de la moderación y la suficiencia, el balance correcto entre las acciones propias y las acciones de otros cuerpos, y la confianza estética de que algo marcha bien cuando se *ve bien*, cuando se *escucha bien*, cuando *huele bien* o cuando *sabe bien*.

En el cuarto capítulo afirmamos que una ética ambiental también debe valerse del lado oscuro. Somos seres emocionales que nos enfurecemos, y que causamos dolor y crueldad. La afectividad no solo es el amor, la ternura o la alegría; también lo es el odio, la envidia, el orgullo, el ego. Pensar que una ética ambiental nos llevará de manera inmediata y para siempre a un comportamiento adecuado, es una quimera peligrosa. Nuestra propuesta no busca la perfectibilidad humana, sino pensamos en una ética contextual, basada en los saberes ambientales, que al mismo tiempo nos reconozca como seres depositarios de una sombra colectiva, de una pulsión de muerte, de modo que con ambas fuerzas podamos llegar a un tipo de acuerdo que posibilite sostenernos en un deseo de vida.

Para abordar esta dimensión oscura de la que somos hospederos, acuñamos el concepto de *régimen de la afectividad*. Con esta noción queremos

nombrar aquel sistema de poder por medio del cual se crea el esquema de referencia que nos orienta ante qué reaccionar sensiblemente y ante qué ser indiferentes; cuáles elementos se permite amar y ante qué otros se debe permanecer anestesiado. Examinamos algunas estrategias que van configurando las "ecologías de la crueldad": aquel entramado ominoso por medio del cual el sufrimiento que causamos a los seres humanos y a otros seres vivos se ensamblan de forma íntima. A través de varios ejemplos, mostramos cómo el *régimen de la afectividad* teje equivalencias sensibles para la comisión de actos crueles, los cuales resultan especialmente claros en la estrecha asociación entre violencia contra los animales y la guerra. Asimismo, consideramos la importancia de estudiar el orden discursivo moderno y su capacidad de modificar la sensibilidad. Aseguramos que las convenciones verbales suministradas por la ciencia y la economía intervienen los modos comunes de hablar de la gente, dando guía a la afectividad en los términos antropocéntricos que tanto le convienen a la obra predatoria. Pensamos que la mejor manera para reorientar las sensibilidades colectivas, según el proyecto de la devastación moderna, es despojarle la *lengua de la tierra* al discurso humano, expropiarle los saberes ambientales, su sesgo estético, y la afinación con los sentidos del lugar, de modo que las energías destructivas vayan guiando la afectividad, hasta hacernos incapacitados empáticos.

El libro finaliza abordando el tipo de respuesta política que, a nuestro juicio, es indispensable para desestructurar el *régimen de la afectividad*, desnormalizar la ecología deseante, y desmontar los discursos antropocéntricos que convierten el mundo en una colección de objetos inertes y desprovistos de alma. Consideramos que no hay forma de disputar la hegemonía al capitalismo si no nos desacomodamos de este *régimen de la afectividad* y territorializamos una *afectividad ambiental*. Difícilmente podremos lograrlo si no entendemos primero la sofisticada manera de cómo el capitalismo crea sentidos y moviliza el deseo, según lo ha explicado la teoría psicoanalítica. Nuestra hipótesis de trabajo acá es que para emprender esta empresa, deberemos entrar en una competencia directa por el deseo con el capitalismo, creando otras identificaciones imaginarias capaces de reproducir constantemente la vida como pulsión. Debemos aprovechar el hecho de que una de las mayores contradicciones de las

ecologías de la crueldad y muerte es que activan el impulso de vida, como se evidencia en diversas luchas de los pueblos por la defensa de la vida y sus apuestas por otro modo de vivir.

Esos antagonismos en contra de las pulsiones de muerte que irrumpen como una suerte de fisura rebelde al interior del sistema, y que afirman el deseo de vida, tienen una característica fundamental: requieren de la estética como una condición esencial para hilvanar su ética ambiental. Este es el recurso a mano que, como enseñan los saberes ambientales de los pueblos, ayuda a saber lo que "está bien" para el lugar gracias a que los sentidos así lo indican. Los registros estéticos son los que informan las acciones éticas que deben seguirse; son los que hacen sintonizar la experiencia sensitiva, los afectos y los pensamientos para saber lo que más le conviene al lugar, para entonar con los gustos de los seres sensibles del mundo.

Es importante aclarar que la intención del texto es esbozar algunas ideas y puentes entre la estética, la ecología política y la ética ambiental. Lejos de cerrar o agotar temas, el objetivo es abrir discusiones, desplegar algunos diálogos posibles, y enunciar algunos elementos de análisis para profundizar en un eventual programa de investigación. Los conceptos propuestos a lo largo del libro son tan solo una provocación, una invitación a explorar algunas intersecciones entre distintas tradiciones del pensamiento que hasta el momento se han abordado de manera parcial. Varios aspectos de la obra quedan a la espera de ser elaborados con más detalle, profundidad y rigurosidad en trabajos posteriores. Los dejamos como elementos abiertos con potencialidad de ser atendidos por un campo de estudios en torno a lo que nosotros denominamos *afectividad ambiental*.

***

Queremos aprovechar este prefacio para agradecer a Pierre Madelin, Nicolás Jiménez, Jorge Wilson Gómez y Andrés Felipe Escovar, quienes tuvieron la enorme gentileza de leer el manuscrito y hacernos correcciones, críticas y atinadas sugerencias que nos permitieron mejorarlo de forma considerable. Por supuesto, las omisiones, fisuras y problemas que persisten son de nuestra entera responsabilidad. También expresamos nues-

tra gratitud a Julián Toro por su bello diseño de portada, y a Laura López de Fomento Editorial de ECOSUR y a Edgar García Valencia de la editorial de la Universidad Veracruzana por sus gestiones para publicar el ensayo.

También quisiéramos describir de manera breve los espacios que posibilitaron el surgimiento de esta investigación. El primero de ellos es el hermoso grupo en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, en el que participa el coautor principal de este libro desde 2012. Desde aquel año hemos venido haciendo colaboraciones de distinto tipo, realizando intercambios, apoyando tesis y estancias académicas, impartiendo conferencias y creando despliegues escriturales en las claves abiertas por la maestra Ana Patricia Noguera. Este ensayo es una voz más que se une a la polifonía de este vibrante colectivo de colegas y amigos.

De otro lado, tres seminarios de posgrado cursados formalmente por la autora en la Universidad Nacional Autónoma de México entre 2014 y 2105 fueron determinantes para dar sustento teórico al texto. Nos referimos a los cursos "Arte y cultura: el orden sensible de los afectos", impartido por la fenomenóloga Emma León; así como "La ética en Lévinas" y "Altruismo, empatía y comprensión", ambos dictados por el profesor Pedro Enrique García, en la Facultad de Filosofía y Letras de esa casa de estudios. Gracias a estos seminarios, atendidos a menudo en pareja, pudimos ocuparnos de profundizar en detalles de la empatía, la ética spinoziana y, en general, de los engranajes filosóficos relacionados con los afectos, la sensibilidad y la estética. La puerta abierta por dichas perspectivas fue fundamental para nuestros trabajos posteriores, destacándose entre ellos una tesis de maestría en humanidades sustentada en 2019 por la coautora en la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, sobre la afectividad de las personas que intentan fugarse de lo establecido y vivir de modos alternativos en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas (Toro, 2019), y el libro *Ecología política de la agricultura. Agroecología y posdesarrollo*, en especial el capítulo dedicado al gobierno de los afectos (Giraldo, 2018). Otros acercamientos teóricos han venido más bien de manera autodidacta, como lo es el estudio de las ciencias neurobiológicas de la cognición desde el enfoque de la fenomenología y algunos aspectos del psicoanálisis que desde hace mucho tiempo han llamado con fuerza nuestra atención.

Esta investigación se basa, además, en el trabajo desarrollado por el coautor en torno a la agroecología, lo que ha permitido entablar un diálogo fructífero entre elucubraciones que pueden abrumar por su carácter excesivamente teórico, y elementos muchísimo más prácticos, los cuales han sido aprendidos del campesinado agroecológico y de comunidades indígenas durante los últimos quince años en Colombia y México. Esta ha sido la base empírica para mostrar cómo la ética ambiental no es una ensoñación de escritorio, sino una acción pragmática para muchas personas, aun con las contradicciones inherentes de la experiencia humana.

Asimismo, las opiniones aquí vertidas deben mucho a nuestra propia experiencia personal como aprendices de prácticas ecológicas en el lugar donde residimos desde hace cuatro años. No queríamos hacer una investigación bibliográfica despojada de la experiencia sensible, pues estamos seguros de que solo es posible entrar al mundo afectivo desde la propia sensibilidad, incluyendo la propia participación; abriéndose a la propia experiencia íntima, e investigando en primera persona los propios sentidos y el poder de la estética. En ese orden de ideas estamos convencidos de que nuestra casa ubicada en un entorno rural, con los árboles que la abrazan, las plantas del jardín, las abejas, mariposas y colibríes visitantes, el pequeño huerto con sus hortalizas y plantas medicinales, la lluvia cosechada y limpiada en el humedal ubicado al lado de nuestro dormitorio, la composta y sus lombrices, los caballos y ovejas que pastan a nuestro alrededor, así como el bosque de encino que solemos caminar con la compañía de nuestros tres perros, no solo nos han dado la mayor lección de filosofía, sino que han sido los mejores medios para explorar el afinamiento de nuestros sentidos, la magia de los encuentros entre cuerpos y la fenomenología de los saberes ambientales.

Este libro lo terminamos de escribir en abril de 2020, cuando más de la mitad de la población del mundo estaba confinada en sus hogares por la pandemia causada por el covid-19. En estos días difíciles para muchas personas, el planeta experimentó un respiro de nuestras acciones indolentes. Las fábricas se paralizaron, los carros se quedaron en sus cocheras, la sociedad suspendió sus frenéticas obsesiones de consumo, los habitantes de las megalópolis volvieron a ver el horizonte azulado hasta antes cubierto por la nata gris de la contaminación carburante, el calentamiento

global se redujo, los ríos recobraron su apariencia cristalina, y, como en los cuentos, de repente, ciervos, zorros, jabalíes, monos, pumas, patos, cisnes y otros animales olvidados por nuestros hábitos tóxicos empezaron a verse recorriendo las ciudades, recuperando espacios que hasta hacía apenas unos días lucían para ellos tan amenazantes y tan mezquinos. En aquellos mágicos días, gracias a nuestra ausencia, la fuerza de la vida recobró súbitamente sus ciclos y sus ritmos, haciéndonos recordar, con sus gestos afectivos, que nuestras alucinaciones de dominación, que nuestra autoveneración por los ruidosos artefactos que diseñamos y por la pulsión frenética por enrarecer la vida, no es más que un espejismo capaz de ocultarnos nuestra insignificancia, nuestra pequeñez en la fina película de la atmósfera terrestre. A la escala no de meses ni años, sino de tan solo unos días, el soplo de la vida regresó tan plácidamente con sus ordenamientos estéticos y sensibilidades a recordarnos nuestros límites, las fuerzas que nos rebasan, la fragilidad de nuestro puesto en el cosmos, a decirnos, en su propia lengua, que solo basta que un buen día decidamos suspender esta manera de vivir y reorientar radicalmente nuestra habitación en el mundo.

CAPÍTULO 1

EPISTEMO-ESTESIS AMBIENTAL: LOS CUERPOS ENTRE CUERPOS

Diré que los cuerpos pueden casi todo.

Michel Serres, Variaciones sobre el cuerpo.

En este primer capítulo queremos partir de la epistemología ambiental para aproximarnos a una ética que nos permita emocionar con asombro y respeto ante la vida, despertar la potencia ante lo sentido, y habitar poéticamente al reconocernos como cuerpos deambulando que se encuentran con otros cuerpos. Para ello comenzamos problematizando tanto la episteme moderna, como otras propuestas asociadas al pensamiento ambiental, a través de una discusión sobre los dualismos y los monismos ontológicos. En particular nos preguntamos si es posible abrir una vía media que abandone toda dualidad y evite, al mismo tiempo, borrar las diferencias. Con ese cuestionamiento examinamos críticamente el concepto de la "epistemo-logía", con lo que tiene asociado a un "logos" racionalizado, sin afecto, sin sensibilidad; y lo "ambiental", entendido como lo relativo al entorno, en oposición a lo humano y social, para ofrecer una propuesta desde las *multiplicidades*, los cuerpos entre cuerpos, y los encuentros entre alteridades radicales.

La pregunta que nos hacemos —en consonancia con la apuesta abierta por la filósofa Patricia Noguera— es si es posible abrir, más allá de una epistemología, una epistemo-estesis, que ponga en un primer plano las sensaciones, la sensibilidad, los sentidos y los afectos. Así mismo, si podemos imaginar una ética ambiental que parta desde la piel y los contactos. Un *ethos* que se emprenda desde nuestro propio cuerpo sensible,

entendido como el territorio desde el cual el universo es sentido y habitado. Nuestra intención es contribuir a la estetización del pensamiento ambiental, al reconocer que el encuentro en lo que llamamos "ambiente" no se da entre sujetos, y menos entre sujetos y objetos, sino entre pieles, entre membranas diversas que se tocan, en un enlazamiento afectivo de cuerpos compuestos de múltiples mezclas, que experiencian su universo gracias a su afectividad encarnada. Queremos continuar un camino abierto por muchos pensadores ambientales en los cuales nos apoyamos, para imaginar cómo favorecer un contacto amoroso con los seres sensibles del mundo y contribuir con ello a una estetización del habitar.

Más allá de los dualismos y los monismos[1]

La epistemología ambiental ha insistido en que la crisis ambiental es una crisis ontológica, una consecuencia de la forma en como entendemos nuestro ser y la relación con el resto de los seres que se deriva de esa misma concepción. En términos generales, corresponde a una comprensión en la que nos ubicamos en la escala más alta de las manifestaciones del ser, imaginando al resto de los entes como objetos inertes, recursos disponibles a nuestra entera disposición. En la filosofía esta separación del ser humano y el resto de los seres ha sido atribuida al pensamiento metafísico que se remonta a Platón, y que se consolida en la modernidad con el positivismo cartesiano. Esta tradición ha realizado una separación entre el sujeto y el objeto, la cual parte de la noción según la cual el mundo "es" de cierto modo un mundo objetivo, y de ahí se deriva que el conocer consista en que el sujeto se haga una idea que se adecue de manera

[1] Las ideas expuestas en este capítulo fueron presentadas el 21 de marzo de 2019 en el evento "Naturaleza en perspectiva: Ética, política y epistemología en la razón ecológica contemporánea", de la Pontificia Universidad Javeriana, y luego publicadas en un *dossier* de la *Revista de Investigación Agraria y Ambiental* (Giraldo, 2020). Agradecemos a Nicolás Jiménez y Carlos Hugo Sierra por la invitación a participar en ambos espacios. Esta versión amplía considerablemente la discusión.

fidedigna al objeto. De hecho es posible alcanzar "la verdad" en cuanto más certeramente se represente ese objeto que se desea conocer. Para la epistemología positivista, la existencia de las cosas es independiente del sujeto, y, en consecuencia, es posible conocer el mundo "tal cual es". De hecho, entre más distancia exista entre el sujeto conocedor y el objeto conocido, mayor será la objetividad.

El pensamiento ambiental asegura que con esa división constitutiva del pensamiento moderno, por un lado, el ser humano llegó a representarse a sí mismo como centro del mundo, como poseedor de todo cuanto existe a su alrededor, mientras que, por el otro, acabó por concebir lo que él llama "naturaleza" como un objeto inerte, un recurso disponible y una cosa dispuesta a ser manipulada por la ciencia y la técnica (Heidegger, 1996). El pensamiento ambiental también ha asegurado que la ontología moderna no solo se caracteriza por la separación sujeto/objeto, sino que es un tipo particular de ontología caracterizada por otras díadas polares como lo son: mente/cuerpo, cultura/naturaleza, razón/afectos, civilizado/primitivo, masculino/femenino, secular/sagrado, individuo/comunidad, humano/animal (Plumwood, 2002, 2005). El problema, ha dicho Arturo Escobar (2013), no es tanto que existan los dualismos, pues muchas otras tradiciones desde el taoísmo, el budismo, y buena parte de los pueblos indígenas, en distintos continentes, han basado sus ontologías en dualidades interconectadas bajo el principio de la complementariedad. El problema es que en la modernidad la primera parte de los dualismos —el sujeto, la mente, la cultura, la razón, lo civilizado, lo masculino, lo secular— se separa y se sitúa en una posición de superioridad frente a la parte subordinada del binarismo —el cuerpo, la naturaleza, los afectos, lo primitivo, lo femenino, lo sagrado.[2]

[2] El pensamiento ambiental por tal razón, ha dicho Val Plumwood (2002, 2005), no es entonces un tipo de saber enfocado exclusivamente en defender la naturaleza no-humana —las plantas, los animales, los ecosistemas—, sino un tipo de ontología política que defiende los aspectos reprimidos de la dualidad: la afectividad, la sensibilidad, la intuición, la espiritualidad, la feminidad, el cuerpo, y todos aquellos atributos asociados con "la naturaleza", ubicados en un nivel de inferioridad, y por tanto susceptibles de ser explotados y dominados.

Es entonces bien reconocido por el pensamiento crítico que la crisis ambiental no es un problema de carácter geológico o ecológico, sino un entuerto civilizatorio producido por un tipo particular de ontología, generado por el pensamiento ontológico y sus escisiones constitutivas (Leff, 2018). Una crisis o colapso que emerge como consecuencia de una ontología basada en el "yo" moderno, y la creencia de que el mundo está compuesto por muchos "yoes" separados entre sí —la humanidad compuesta por la suma de sus individuos—, pero separados de lo demás, de los otros seres del mundo —el resto: la naturaleza—. De aquella autodeterminación fragmentada surge una ética del saber que consiste en desocultar la verdad mediante la ciencia para luego intervenir y manipular lo conocido con el auxilio técnico, vencer la escasez, y cubrir lo que la economía ha dictado como necesario para uno solo de los seres sensibles de la Tierra.

De este diagnóstico de la crisis ambiental surge un coro de voces del pensamiento encaminadas a superar la ontología dualista y caminar hacia otras ontologías conectadas a los entramados de vida. Esa es la base que aglutina a la mayoría de pensadores ambientales, quienes en distintas partes del mundo, denuncian la escisión, e intentan proponer salidas ontológicas, epistémicas y éticas *relacionales*, ante la devastación que surge como síntoma de la concepción de nuestro ser separado de la naturaleza.

Una de las más conocidas de esas voces es la de Arne Naess (2007), y su propuesta de ética ambiental denominada *ecología profunda*, cuya apuesta consiste en hacer una operación de sutura, borrar la disyunción, y proporcionar una solución en términos de la identificación del "yo" con la naturaleza. Para los adherentes a esta ética ambiental, es necesario superar la separación de los seres humanos y la naturaleza —dado que no puede existir división ontológica entre dos reinos: el humano y no humano—, y es urgente entender el universo como un todo interconectado y sin fisuras. Los ecólogos profundos sostienen que debe abandonarse la separación, remplazar la escisión por un entendimiento holístico, partir del hecho de que todo está interrelacionado y es interdependiente de lo demás, y entrar en un proceso de unificación, al entender que todo cuanto existe en realidad es "parte de", y es indistinguible de lo demás (Fox, 1984). Afirman que el autoentendimiento como seres interrelacionales, y la identificación del "yo" con la totalidad, es la base para que se impulse

el cuidado, no por altruismo, ni por un "deber ser" moral, sino porque el cuidado de lo demás hace parte del interés de la propia existencia.

Si quisiéramos hacer una arqueología del holismo en la filosofía occidental, tendríamos que remitirnos al pensamiento de Baruch Spinoza,[3] quien planteó una vía opuesta al dualismo cartesiano. Spinoza (2011) impugnó la idea de que podíamos poner a los seres humanos separados del reino de la naturaleza, como si se tratase de "un imperio dentro de otro imperio" y no como la naturaleza misma. Muy al contrario, para él solo existe una sola y única substancia absolutamente infinita, y lo que llamamos criaturas, no lo son; son tan solo modos o formas de existencia de aquella sustancia. Todos los existentes no somos en realidad seres sino entes, maneras de ser de esa sustancia (Deleuze, 1980). Se trata, sin duda, de una visión que podría ser comparable a la de otras tradiciones como el taoísmo de Lao Tse, o algunas ontologías de los pueblos ancestrales del Abya Yala.[4] Por cualquiera de los caminos, estas fuentes han sido buena base para la inspiración de algunos pensadores ambientales, quienes han pretendido superar el dualismo cartesiano mediante una visión holística del mundo. Entre ellos no solo están los exponentes de la ecología profunda, sino otros autores, entre los cuales vale la pena resaltar el pensamiento complejo de Edgar Morin (1986), la trama de la vida de Fritjof Capra (1998), la teoría de Gaia de James Lovelock (2007), el postestructuralismo de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004), o la antropología ambiental de Descola y Pálsson (2001) o Viveiros de Castro (1998).

Este tipo de posturas que buscan la reunificación en un todo orgánico han sido cuestionadas por algunos pensadores, quienes han dado buenos

---

3 Para profundizar la relación entre la ética de Spinoza y la ecología profunda, véase Naess (1980).

4 Por ejemplo, para los pueblos tzeltales de Chiapas, México, existe la concepción del *ch'ulel*, el cual, según López-Intzín es el corazón-alma-espíritu-conciencia que lo anima todo, que lo energiza todo. Según estos pueblos, todo ser tiene *ch'ulel*: "El ser humano, las plantas, los animales, los minerales, los cerros, los ríos y todo lo que existe en el universo tiene *Ch'ulel- ch'ulelal.* Por lo tanto todo tiene su propio lenguaje y habla, siente, llora, su corazón piensa" (López-Intzín, 2015, p. 190).

argumentos sobre los peligros que conlleva que el *dualismo ontológico* —la separación ser humano y naturaleza— se solucione mediante un *monismo ontológico*, es decir, a través de su unificación. Entre los críticos más agudos vale la pena mencionar a la ecofeminista Val Plumwood (2002), quien coincide con los ecólogos profundos en que es necesario superar los dualismos; de hecho gran parte de su obra trata sistemáticamente sobre ellos. Sin embargo, asegura, no es necesario, ni deseable, tratar de asimilar al Otro, borrando su distinción y diferencia. Según la filósofa australiana, para superar el dualismo es necesario mantener un equilibrio entre la continuidad y la diferencia, pues la dialéctica entre la conexión y la alteridad es la clave para una interacción no instrumental. Plumwood sostiene que la pérdida de tensión entre lo diferente y lo semejante ha sido una de las características principales de la historia de la colonización. El proceso siempre ha sido el mismo: devorar al otro, negar su diferencia e incorporarlo en un proceso totalizador.

Plumwood (2002) afirma que existe una enconada arrogancia cuando no se respetan los límites ni se reconocen las diferencias, que, en últimas, son la base del respeto. Claro que se debe reconocer la continuidad humana con el mundo natural, asevera, pero también reconocer su distinción, e incluso su independencia de nosotros, y la distinción de las necesidades de la naturaleza con respecto a las nuestras. Para Plumwood no es útil, y ni siquiera necesario, hacer una fusión para superar las dicotomías, pues la ética del cuidado que promueve el ecofeminismo requiere también tomar distancia y reconocer la diferencia, de modo que al otro no se le vea como una proyección del sí mismo. Su propuesta consiste entonces en avanzar hacia un tipo de ética que permita tanto la continuidad como la diferencia, y evite la abstracción, la disolución, y el desdibujamiento de la distinción entre seres humanos y naturaleza.

Por su parte, el filósofo ambiental mexicano, Enrique Leff (2004, cap. 2) también ha hecho una crítica al *monismo ontológico*, aunque en diálogo con el ecoanarquista Murray Bookchin (1990), quien, desde otra perspectiva, ha propuesto la combinación entre el orden ecológico y el orden sociocultural. Para Leff es imposible aspirar a una totalidad unificante que funda en una mismidad la materialidad del mundo y lo simbólico. Y ello ocurre porque no puede desconocerse que el orden simbólico, a través de las

significaciones, el lenguaje y la organización de la cultura, tejen la vida del ser humano, tanto en sus relaciones sociales como sus relaciones de poder, y que ellas de ninguna manera pueden subsumirse dentro de un orden unificante. Leff abreva en Lacan para decir que no hay nada menos natural que el sujeto y la consciencia, el deseo y el orden simbólico. Por esta razón es inútil intentar hacer una fusión y confusión entre ambos órdenes; es imposible disolver la separación entre lo Real y lo Simbólico, y aspirar a una visión totalizadora y omnicomprensiva del mundo.

Recordemos que el psicoanálisis de orientación lacaniana —en el que se asienta parte de la obra de Leff— sostiene que lo humano no tiene nada que ver con el orden natural, obedece a reglas distintas de la naturaleza. Johnston (2010) ha llegado a decir que habitamos en el plano de la *anti-physis*, un lugar que llamamos "cultura" (Ruiz, 2018). El sujeto tiene que arreglárselas desde esa constitución subjetiva, es decir, desde el universo simbólico "no-natural" para encontrarse con lo Real de la *physis*. Para ello construye significantes en el lenguaje cuya función es mediar entre él y lo Real. El sujeto no tiene más remedio que crear significantes para crear sentido de la vida, pues es ahí donde encuentra su guarida. Cuando enunciamos la palabra "Naturaleza" o "Madre Tierra", no estamos allegando en sí mismo al mundo Real, sino ello es más bien una designación,[5] un significante que sirve para producir algo de historicidad en el ser humano. Para Lacan existe una escisión imposible de superar, y por tanto necesitamos de la estructura simbólica para relacionarnos con el mundo (Ruiz, 2018).

En esta explicación psicoanalítica que reivindica la inevitable escisión del sujeto de la naturaleza Leff se basa para cuestionar las propuestas encaminadas a que el divorcio entre sociedad y naturaleza pueda resolverse por la ecologización del orden social. Leff coincide con Plumwood en que es necesaria una *ontología de la diferencia* y una ética de la otredad, negando la escisión cartesiana, por supuesto, pero aceptando que lo que hay

[5] En la sabiduría oriental hay una frase del monje budista Nāgārjuna (2004) que sintetiza maravillosamente esta idea: "Si hubiera identidad entre la palabra y su objeto, el término 'fuego' quemaría en la boca".

es dialéctica: un juego de relaciones entre la cultura y la naturaleza; una hibridación ontológica entre distintos órdenes diferenciados, el primero explicado desde una perspectiva simbólica, mientras que el segundo desde la termodinámica como la condición necesaria para la reproducción de la vida en la Tierra. La propuesta de Leff (2014, p. 254) es entonces no hacer "un forzamiento monista de la diferencia ontológica", sino reencauzar el pensamiento hacia la inmanencia de la vida, a las condiciones ecológicas del planeta, de modo que pueda fundarse "una nueva coherencia entre lo Real y lo Simbólico".

Aunque ambos autores parten de la fragmentación metafísica de la cultura occidental como el origen de la crisis ambiental, concuerdan en afirmar que la vía del *monismo ontológico* no está libre de problemas. Sustentan con buenos argumentos lo inadecuado que puede llegar a ser tanto la anulación de la diferencia de la otredad, como la del orden simbólico propio del animal humano.

En una vía intermedia va la propuesta del filósofo ambiental colombiano Augusto Ángel Maya (1996), quien anida en el pensamiento darwiniano y spinoziano. Al igual que Lacan, Plumwood y Leff, sostiene que tanto el ecosistema como la cultura tienen su propio orden. De acuerdo con Ángel Maya, las características de la especie humana evolucionaron por un camino distinto al de las plantas y los animales, y esa ruta llevó a esta particular especie a ser desterrada para siempre del paraíso ecosistémico, y a convertirse en una criatura simbólica. Sin embargo, Ángel Maya plantea subrepticiamente un diálogo entre Spinoza y Darwin al afirmar que la cultura, en cuanto forma adaptativa, hace parte de la naturaleza. Aunque ya no pertenezcamos al orden ecosistémico, ni sigamos sus leyes, ni pertenezcamos a algún nicho ecológico, seguimos siendo parte de la naturaleza: emergencia de una sola sustancia inmanente de la cual es imposible separarnos. La cultura es una prolongación de la evolución, asegura, "un hecho tan natural como la evolución biológica". Ángel Maya es contundente al afirmar: "Es la naturaleza la que se convierte en cultura. La cultura no constituye una intromisión extraña en el orden de la naturaleza. Es una fase de la misma naturaleza (1996, p. 58)". Con esa explicación Ángel Maya evita la discusión lacaniana sobre si la cultura es

parte o no de la naturaleza, pero al mismo tiempo mantiene la distinción entre cada uno de los órdenes.

Tenemos pues a Plumwood, Leff y Ángel Maya, defendiendo la idea de la dialéctica entre ambos órdenes: la cultura y los ecosistemas, lo simbólico y lo Real, aunque difiriendo —en el caso de los filósofos latinoamericanos— en que si la cultura hace parte del dominio natural. Más allá de zanjar este debate —el cual diferiría si lo hacemos desde la perspectiva evolutiva o el postestructuralismo, o bien, desde la lingüística o el psicoanálisis lacaniano—, ambas posturas, aunque contradictorias, aportan elementos muy importantes para la constitución de una epistemo-estesis ambiental. No es nuestra intención hacer una síntesis conciliadora entre ambas, lo cual no es posible ni deseable, pero lo que sí pensamos es que es necesario tomar en serio el argumento de Leff y Ángel Maya, según el cual el área de intervención del pensamiento ambiental debe darse en el enjambre simbólico, en el lenguaje y sus procesos de significación, y desde ahí crear otros procesos de simbolización, para conseguir una *ontología de la diferencia* y una ética de la otredad; pero, por otra parte, estimamos necesario hacerlo desde el campo de la interrelación, la interdependencia, y la continuidad entre todas las manifestaciones y expresiones del universo.

Para hacer este fundamental trabajo creemos que es insuficiente plantear el problema desde dos órdenes: el de la cultura y el de la naturaleza. Aunque siempre debemos tener en cuenta las particularidades humanas, sus tejidos simbólicos, el lenguaje, y sus procesos de significación, como han insistido Lacan o Leff, opinamos que es insuficiente mantener el dualismo ontológico, así sea en términos dialécticos o correspondencia, complementariedad, reciprocidad, y no-jeraquía, en la medida en que seguimos pensando el problema epistémico de la crisis ambiental desde dos dominios: lo humano y lo no-humano.

A lo que nos referimos es que no deberíamos seguir intentando solucionar las escisiones metafísicas entre las personas y el resto de los seres, con la misma categoría de pares para hacer la relación; es decir, la invitación es a no plantear el problema como un asunto de articulación entre el ser humano, como una categoría, a un lado, y todo lo demás —ya se llame ecosistema, naturaleza, o lo Real de la *physis*—, como otra categoría, al otro. El significante "naturaleza" —tan persistente en nuestra cultura pe-

ro tan ajena para la mayoría de culturas no-occidentales— es demasiado amplio, omniabarcante y abstracto, como para agrupar ahí todo aquello que no cabe dentro del orden humano. Somos proclives a seguir siendo presos del pensamiento cartesiano cuando dividimos el mundo en díadas, pares, binomios, en los cuales "lo humano" o "la cultura" siempre ocupa uno de ellos, y dejamos a lo demás como otra polaridad. Aunque la salida intermedia de Augusto Ángel Maya es interesante al incluir la cultura como emergencia evolutiva de la naturaleza, a nuestro parecer, seguimos dando pataleos tratando de lidiar con la otra díada propuesta: ecosistema/cultura. Cualquiera que sea la ruta, continuamos pensando dónde poner el orden humano en algún tipo de dualismo.

En todo caso, así como el *monismo ontológico* tiene sus dificultades al negar la diferencia, obviar el estatuto simbólico propio de "lo humano" y las condiciones termodinámicas de la vida en la Tierra, el *dualismo ontológico* basado en la dialéctica y no-jerarquía tiene el problema de seguir concibiendo "lo ambiental" desde dos polaridades. El universo es demasiado grande para contener la ontología de "lo no-humano" como un solo y único orden, y nosotros demasiado minúsculos en la inmensidad cósmica para pretender abarcar un enorme y gigantesco orden llamado "Cultura". Tendremos pues que disolver la dicotomía metafísica, pero también el monismo ontológico y la dualidad dialéctica, y partir por otro camino, otra vía media.

Para ello necesitamos decir, de la mano de Deleuze (1973), que en realidad la oposición metafísica cartesiana no es entre lo Uno y lo Otro —lo humano *vs.* lo no-humano—, sino, entre lo Uno y lo múltiple, es decir, "la oposición entre algo que puede ser afirmado como Uno, y algo que puede ser afirmado como múltiple" (párr. 13). Sin embargo, aquí está el detalle: lo humano no puede ser categorizado como "lo Uno", dada la multiplicidad de mundos y cosmo-existencias (Blaser, 2009) que pueblan la tierra. No existe algo que podamos reducir a "lo Humano", en singular, como si pudiéramos agrupar la diversidad simbólica en una categoría universalizable como bien lo ha denunciado la antropología ambiental. Y dado que menos aún podemos concebir "la naturaleza" como una sola dimensión aglutinada en un solo dominio, en la medida en que por definición es múltiple, pierde sentido hacer cualquier tipo de oposición, así sea

dialéctica, entre lo Uno y lo múltiple. No hay más relación humano/naturaleza, y más bien podemos afirmar con el filósofo francés: "No hay nada que sea Uno, nada que sea múltiple, todo es multiplicidades" (párr. 27).

La propuesta que hacemos, siguiendo esta argumentación deleuziana, es salir por completo de los pares naturaleza y cultura, o ecosistema y cultura, y atender con radicalidad el fenómeno de las *multiplicidades*. Es decir, no partir de dos órdenes, de dos dimensiones, sino, desde el principio, de la *multiplicidad* que compone la vida. Esta alternativa, además, busca reactivar las subalteridades de la dominación patriarcal, y ponerlas en primer plano como son el cuerpo, los afectos, las sensibilidades y lo sagrado. El reto es hacer jugar las *multiplicidades* sin querer borrar las diferencias, y al mismo tiempo respetar la alteridad radical.

Multiplicidades, enmañaramientos, líneas, senderos

Las *multiplicidade*s, han dicho Deleuze y Guattari (2004), son rizomáticas, en el sentido de que son ramificaciones que van en todos los sentidos, y en donde cualquier punto puede conectarse con otro punto. En las *multiplicidades* no hay sujeto ni objeto, ni dualismos. Están en cambio compuestas de líneas ramificándose sin principio ni fin. Pues bien, para atender este concepto de las *multiplicidades* en el pensamiento ambiental, consideramos que vale la pena estudiar el reciente trabajo que ha desarrollado el antropólogo inglés Tim Ingold (2015). Aunque no se referencie en el trabajo deleuziano y guattariano, pensamos que su elaboración sobre las *Líneas* da una excelente primera imagen de lo que aquí queremos decir.

Según Ingold (2012), el ambiente podría verse como un enredo que incluye múltiples componentes humanos y no-humanos. Para él, todas las criaturas que componen este enredo relacional son pasajeras que se acompañan en el mundo en el que todas están presentes, y, a través de sus acciones y movimientos, van creando las condiciones para que otras vivan. Lo que el antropólogo desea expresar es que, aquello que llamamos "ambiente", es una maraña de senderos o hilos entrelazados. Mucho más que una relación que emerge de la relación ecosistema-cultura —como piensa Augusto Ángel Maya—, el ambiente es un nudo de *multiplicidades*,

una zona de enmarañamiento. Ingold (2012, p. 29) se apoya en el geógrafo sueco Torsten Hägerstrand (1976), para decir que al imaginar cada componente del ambiente "incluyendo humanos, plantas, animales y cosas, todos al mismo tiempo", en una trayectoria continua de movimiento, encontrándose con otras trayectorias, podemos ver cómo los diversos componentes se van entretejiendo.

En efecto, al ilustrar ese ambiente, subraya Ingold (2015), bien podríamos comenzar dibujando una línea sinuosa en un papel con un color, asemejando una senda de movimiento de una criatura en un lugar. Pero dado que esa criatura no está sola, tendríamos que dibujar otros trazos de líneas, con diferentes colores cada una, que figurarían las sendas de otras expresiones de vida que han llegado a ese mismo lugar por otros caminos. Si fuéramos añadiendo sendas a esa ilustración colorida, poco a poco, la imagen se iría volviendo cada vez más enrevesada. Las líneas irían entrelazándose, conformando un enredijo, un nudo. Pero las criaturas no se quedan ahí, sino que más bien siguen deambulando, andando, siguiendo sus caminos por otras rutas, y por tal razón el nudo que podemos dibujar es solo provisional. Tendríamos entonces que imaginarnos que las líneas van desenredándose hasta hacer otros nudos, para volverse a desenredar y conformar nuevos nudos, y así sucesivamente. Como ese nudo gordiano es el "ambiente", asegura Ingold (2012): una trama conformada por hilos de sendas de diversas criaturas y objetos que habitan un mismo lugar. Si lo viéramos desde adentro, dice Hägerstrand (1976), uno podría ver cómo las puntas de las trayectorias van siendo a veces empujadas hacia adelante, otras veces hacia atrás, yendo de un lado para otro, en todas las direcciones, sintiéndonos abrazados por el tapiz a medida que se mueven.

Cada sendero dejado por cada criatura es un tipo de línea de vida. Entre los habitantes que formamos estos senderos están incontables tipos de seres: algunos reptando, otros caminando, unos volando, otros excavando, otros nadando, otros surcando con sus flagelos en el éter, otros moviéndose a través de sus rizomas y raíces por debajo de la tierra, otros en las escalas temporales de las formaciones geológicas, todos ellos juntos, habitando el mismo lugar. Y en ese enmarañamiento no hay fronteras ni exteriores, pues la vida no puede contenerse. No puede cercarse. No hay entorno que nos rodee. No existen límites, ni fronteras, sino mallas

de líneas en las que "distintos caminos se enmarañan por completo. Esta zona de maraña, esta malla de líneas entrecruzadas no tiene exterior ni interior, únicamente aperturas y vías" (Ingold, 2015, p. 148).

Visto en esa perspectiva, todos los componentes de esa gran trama, continúa Ingold (2012), no son seres, sino devenires: devenires pájaro, devenires herramientas, devenires plantas, devenires humanos, devenires bacteria, yendo de un lado para otro, formando un gran patrón de líneas entretejidas. No somos un orden escindido, tratando de hacer empalmes, sino desde siempre seres habitando junto a otros. Difícilmente podemos decir dónde termina una persona y dónde empieza su ambiente. Estamos tan enmarañados en el tapiz de los senderos, que no podemos pensarnos desde fuera, intentando acceder a "la naturaleza" —con lo que ello tiene de asociado a la exterioridad—, y menos pensar lo no-humano como "el entorno" o "medio". En el rizoma de la vida cada línea está siempre moviéndose, entrelazándose con otras líneas que también se mueven, deshilachándose aquí e hilachándose allá, tejiendo en conjunto la gran trama de la vida.

Encuentros entre cuerpos

Esta noción de enredos y enmarañamientos en constante movimiento da una primera imagen no del todo satisfactoria, pero sí introductoria, para crear la epistemo-estesis ambiental. De nuestra parte, e inspirándonos en Spinoza, el pensamiento ambiental latinoamericano de Patricia Noguera y José Luis Grosso, la fenomenóloga mexicana Emma León, el neurobiólogo Francisco Varela, y la esteta Katya Mandoki, queremos seguir el planteamiento de Ingold, pero desde la noción de *cuerpos entre cuerpos*.

Para empezar tendríamos que preguntar, ¿qué es aquello que sigue senderos, caminos y rutas? ¿Qué es eso que se enreda y desenreda? Esas preguntas nos llevan inmediatamente a la respuesta de que quien se mueve y deambula, quien construye el ambiente como zona de enmarañamiento, es el cuerpo. Hablamos de los cuerpos-piedras, los cuerpos-agua, los cuerpos-aire, los cuerpos-fuego, los cuerpos-plantas, los cuerpos-animales, los cuerpos-humanos. Sin embargo, aún tendríamos que preci-

sar: ¿qué es aquello que llamamos "cuerpo"? Para contestar ese cuestionamiento bien vale la pena remitirse al examen del cuerpo humano y la pregunta sobre si el cuerpo es nuestro "yo", tal como lo preguntan los textos budistas del Abhidharma.

Siguiendo la explicación de Varela, Thompson y Rosch (1997, p. 89), tratamos nuestro cuerpo como si fuera nuestro "yo". El cuerpo es el lugar donde están los sentidos, percibimos el mundo desde el cuerpo, "¿Pero de veras creemos que el cuerpo equivale al yo?" Pensemos cómo la configuración de nuestro cuerpo cambia permanentemente. Las células están en constante proceso de cambio —se calcula que cada hora cambiamos más de un millón de células de la piel— de modo que un organismo no es el mismo ni siquiera en el mismo día, y nunca es idéntico a sí mismo. Con los procesos de renovación celular un individuo cambia muchos de sus componentes de una hora a otra, y, en ese sentido, no podemos decir que sea el mismo individuo, pero, en otro sentido, tampoco es por completo distinto, en cuanto mantiene su estructura y su patrón organizativo.

Examinemos la cantidad de pequeños cuerpos que alberga nuestro cuerpo humano. Como se ha descrito, en él habitan unos cuarenta y ocho billones de bacterias, sesenta billones de virus, varios miles de millones de hongos y otros millones de ácaros, los cuales reunidos, resultan mucho más numerosos que las células del propio cuerpo. Quizá podríamos decir que "tengo un cuerpo que me pertenece", pero ¿podríamos decir que esos cuerpos-microbios que viven en mi cuerpo me pertenecen? (Varela, Thompson y Rosch, 1997). Pensemos ahora en el agua. Sabemos que nuestro cuerpo está conformado por un setenta por ciento de agua, pero ¿esa agua hace parte de mi "yo"? La ciencia nos ha contado que cada molécula de agua ha existido durante miles de millones de años. Ella vino a la Tierra con asteroides y cometas, y desde ahí ha estado circulando a través de rocas, animales y plantas. Antes de que esa agua constituyera la mayor parte de mi cuerpo, estuvo dentro de océanos, lluvias, congelada en los casquetes polares, y fue parte de bacterias y dinosaurios (Jha, 2015). Esa agua no quedará quieta, sino que seguirá circulando una vez abandone el cuerpo y siga su deambular, sus rutas de movimiento.

Por cualquiera de las vías,[6] no hay un fundamento para decir que exista algo en sí mismo que pueda llamarse de manera delimitada como "cuerpo", en la medida en la que no podemos imaginar ningún cuerpo separado de su exterior por la frontera de su piel, o de sus escamas, corteza o caparazón. En realidad, ¿dónde empieza y termina un cuerpo? ¿Podría pensarse un cuerpo al margen de lo que habita y lo que lo habita? ¿Existe un cuerpo yoico? El cuerpo quizá debamos definirlo por el conjunto de relaciones que lo componen, no por una esencia unitaria, sino por la dinámica de relaciones corpóreas y extra-corpóreas que lo conforman. De hecho quizá la palabra cuerpo no sea un sustantivo, sino un verbo, un acto. No somos cuerpo, sino que en todo momento estamos en proceso de corporizarnos, de inter-encarnarnos a través de los distintos encuentros (León, 2017). La configuración de aquello que erróneamente llamamos "yo" no es más que una serie de encuentros, de senderos, como diría Ingold, de cuerpos deambulando que se encuentran con otros cuerpos, pero que también se desencuentran para seguir otras rutas en las que se encontrarán con otros cuerpos.

El filósofo budista Juan Arnau (2017, p. 111) nos recuerda cómo Berkeley "aseguraba que el sabor de una manzana no reside en la manzana misma, ni tampoco en la persona que lo saborea, sino en el encuentro entre ambas". La manzana es el resultado de un flujo de encuentros, como la semilla y la lluvia, los microorganismos del suelo y el árbol, la cosecha y la mano del campesino, así como la persona es fruto del encuentro entre sus padres, y sus gametos, y de una multitud de encuentros en su historia de vida. La larga trayectoria de la manzana, diría José Luis Grosso,[7] es la que nos toca, la que allega a nuestra lengua. El placer del sabor de la manzana es el placer de la relación, no en lo que está aquí adentro —mis

6 De los libros del Abhidharma solo hemos explorado el primero de ellos que es el del cuerpo. El resto constituye los agregados mentales, en los cuales, según la doctrina, no existe tampoco ningún fundamento para encontrar un "yo".

7 La potencia de la voz y el pensamiento del filósofo argentino José Luis Grosso nos animó a pensar "lo ambiental" como un asunto de cuerpos entre cuerpos.

papilas gustativas—; no en lo que está afuera —la piel de la manzana y su jugo—, sino el encuentro entre ambas superficies, una relación entre cuerpos. La manzana me toca, yo la toco. Estamos en contacto cotidiano con los seres del mundo, por eso dice Arnau (2017, p. 112), la persona y la manzana son encuentros, "en una cadena cuyo origen no podemos localizar". Somos cuerpos entre cuerpos encontrándonos. Encuentros energéticos, químicos, sensibles a distintas escalas: desde la escala de la manzana y la boca de la persona, pasando por las partículas subatómicas que le subyacen, hasta las que acontecen a la escala de las constelaciones. Pero además de escalas diferenciadas, somos encuentros entre distintas velocidades: desde el vertiginoso movimiento de los electrones, o el acelerado ritmo de reproducción de las bacterias, hasta el lento movimiento de un árbol a través del suelo, o las lentísimas celeridades de las piedras. Somos entrelazamientos entre diversos tipos de cuerpos, entrecruzándonos por senderos dinámicos, en una relación entre escalas, velocidades y lentitudes.

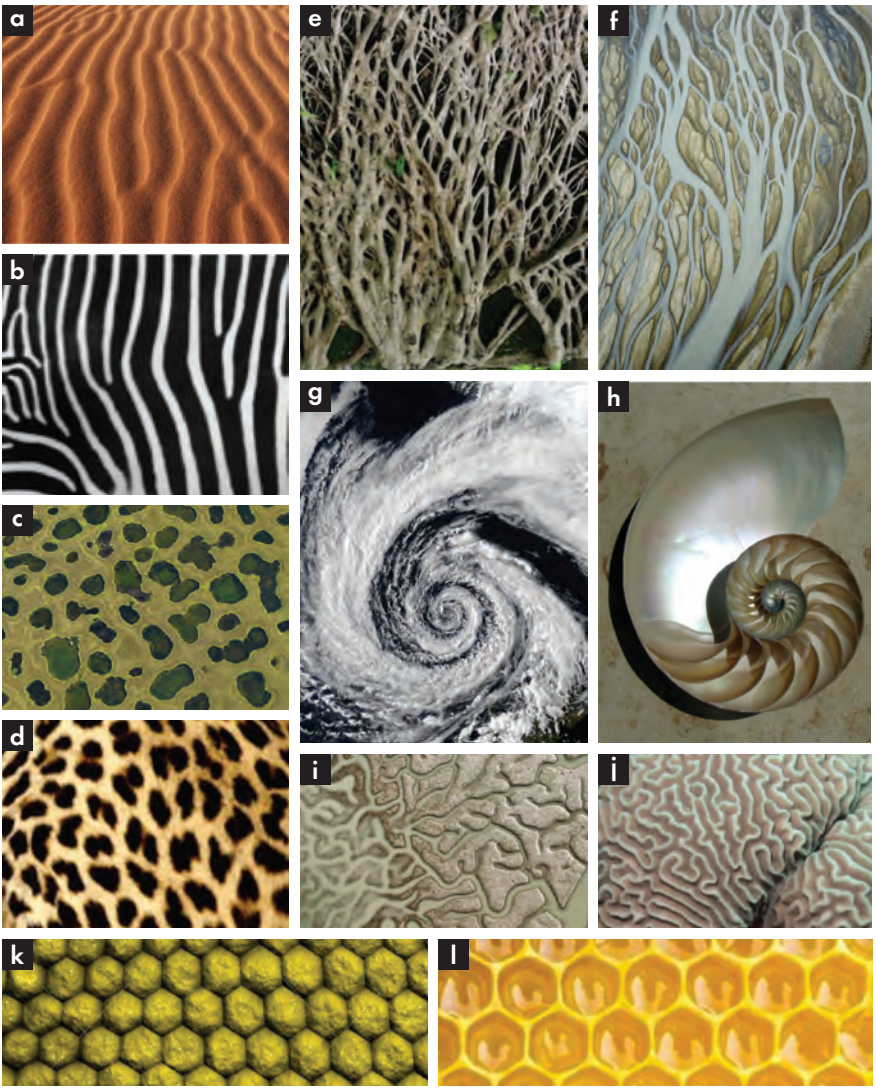
Nuestra existencia es un inter-existir, un ser-estando, entre-estando, fluyendo, encarnándonos, creando estados que se desvanecen, para dar pie a nuevos estados. Con nuestros actos y los actos de otros, con nuestras sensibilidades y las sensibilidades de otros, estamos "acá", transformándonos, intercambiando, trenzándonos, entre las distintas expresiones de vida, interactuando al interior de un universo sintiente que nos abarca. Spinoza enseñó que somos expresiones de vida, "vida dentro de la vida", como diría Emma León (2017), tutelados por las interacciones de nuestros enredos relacionales. Lo que somos depende de lo que logra enmarañarse, de las composiciones de muchos y diversos organismos, cada uno de los cuales, está compuesto de otros organismos. Como muñecas rusas, nuestra vida solo es posible gracias a las vidas que llevamos adentro (Haskell, 2012). No somos, sino que inter-somos, expresaría el maestro budista Thich Nhat Hanh (1975).

Cuerpos entre cuerpos da cuenta de la inter-encarnación o la co-corporización que surge del encuentro entre una multiplicidad de fuerzas, energías, sensibilidades, humores, afectos que interactúan dinámicamente (León, 2017). Esta visión adopta una vía intermedia que toma en serio las interdependencias del pensamiento spinoziano y la crítica a la

eliminación de la diferencia. No hay monismo, entendido como totalización, sino encuentros entre alteridades radicales. Diferencia ontológica. Cada cuerpo contenido en las diversas formas corpóreas, ya sea de carne y hueso, espinas y escamas, corteza y madera, interactúa diferenciadamente con los cuerpos con los cuales se encuentra. La alteridad radical y la renuncia a todo monismo totalizante radican en las especificidades morfológicas, históricas, filogenéticas y posibilidades estructurales de cada tipo de cuerpo.

Entonces podemos decir que la diferencia radical comienza con el cuerpo. Pues no es igual tener "manos que garras, pulmones en lugar de branquias, brazos en vez de alas, piel que escamas", como asegura Emma León (2017, p. 56). Cada quien experiencia el mundo sensible a su modo, y vive sus procesos de co-corporización en el estar-siendo-entre-otros-cuerpos. A veces amalgamándose y fusionándose, a veces separándose y siguiendo nuevos senderos. Somos-siendo gracias al movimiento, al cambio, a la impermanencia; gracias a los fenómenos de entrelazamiento entre materia y energía. Los cuerpos, sus fluidos, sus fuerzas térmicas, sus energías vitales inundan y se transmutan con otros fluidos, otras fuerzas térmicas, otras energías vitales. La vida dentro de la vida radica justamente en la alteridad radical que caracteriza los encuentros entre los distintos cuerpos (León, 2017).

Sin embargo, es necesario señalar que los encuentros no son azarosos, como da a entender Tim Ingold con su imagen del nudo. Ellos obedecen a un patrón autoorganizativo que explica algunas de las regularidades que vemos en nuestro planeta, y que se amalgaman creando las proporciones y la belleza del flujo de la vida. Las matemáticas de Turing (1990) han mostrado cómo las rayas de una cebra, las manchas del jaguar, la disposición de los dedos en la mano, la espiral del caracol, la disposición de las plumas de las aves, la ubicación espacial de los predadores y presas, las circunvoluciones del cerebro, las células ciliadas del oído, o las formas de la vegetación, obedecen a una interacción particular de moléculas que siguen combinaciones reiterativas. En otras palabras: las moléculas se autoorganizan y retroalimentan de manera espontánea siguiendo un repetitivo patrón biológico. Las líneas dejadas por los senderos de Ingold, más que enmarañamientos, son patrones autoorganizados, fractales, diseños repe-



Patrones, órdenes y estéticas de la vida
a) Dunas de arena. b) Manchas de cebra. c) Delta del Lena, Siberia. d) Pintas de leopardo. e) Raíces de árbol. f) Arroyos que vierten a la marisma de Doñana. g) Huracán. h) Concha de *Nautilus pompilius*. i) Marismas Parque Nacional Doñana. j) Coral cerebro. k) Piel de reptil. l) Colmena de abejas.

titivos, que explican el parecido entre la piel de un leopardo y ciertas formaciones acuáticas; las manchas de la cebra y las crestas que se forman en las dunas de la arena; el coral marino y las marismas; el ojo de un huracán y la concha de un molusco; o la piel de los reptiles y las colmenas de abejas.

Los encuentros, mucho más que tropiezos fortuitos y desorganizados, siguen una lógica estética. Se trata de muchos procesos que se encuentran con otros procesos diferentes, que, al ligarse, van componiendo una danza de agrupaciones y reagrupaciones que siguen una sucesión necesaria (Hägerstrand, 1976). Precisamente gracias a que los distintos devenires no se encuentran desorganizadamente, sino que siguen los patrones que identificamos en las distintas formaciones biológicas y geológicas, es que podemos percibir la belleza de nuestro planeta vivo. El ambiente es entonces un proceso de encuentros, de entrelazamientos, sí —convenimos con Ingold—, pero es un proceso autoorganizado

"¿Sabéis su nombre? ¿El nombre de lo que es el Uno y el Todo? Su nombre es belleza". Hölderlin. *Hiperión o el eremita en Grecia.*

y dinámico en largas trayectorias co-evolutivas, por las cuales se van formando simetrías, proporcionalidades y formas repetitivas en lugares insospechados. Así es que consideramos hermosos todos los patrones biológicos: la simetría en las alas de la mariposa, el equilibrio en el rostro de los animales, la combinación de los colores de las aves. La armonía que brilla de las proporciones que surgen en las tramas de la vida.

Esta forma de pensar los misterios relacionales de nuestra Madre Tierra contrastan con la extraña noción moderna de "naturaleza" entendida como telón de fondo o exterioridad. Somos más bien senderos, agregados de movimientos, que siguen patrones en el trasegar de los elementos y sus ciclos, del entrecruzamiento de *multiplicidades* de devenires. La clave es que no partamos de un mundo desligado para ir luego a su encuentro, sino entendernos desde el principio "ya siempre habitando". Cuando hablamos de ser humano y naturaleza, pareciese que las personas estuviéramos en un lado y la naturaleza en otro lado. Pero la *multiplicidad* que habitamos y nos habita no es un enfrente de las personas, no es un objeto exterior. No existen seres humanos y además naturaleza (Heidegger, 1994). Estamos "aquí no más" (Kusch, 1976) junto a otros, recibiendo las sensaciones y potencias de otros cuerpos con los cuales nos encontramos.

En este magma descentrado, lo que hay es una inconsistencia ontológica: no hay centro donde señalar con el dedo, y decir "ahí está". Parece que se tratase de una ontología del cuerpo, pero tampoco hay fundamento en algo en sí mismo que podamos llamar, de manera delimitada, como "Cuerpo". Es una ontología desparramada, vacía de todo centro, que se distribuye por el territorio de los cuerpos "entre" otros cuerpos. Y cuando decimos "entre", estamos pensando el lugar donde coexiste lo propio y lo ajeno. Es una invitación a pensar no solo el cuerpo, sino el puente, que es, al fin y al cabo, el que permite que aparezcan las orillas que se coligan (Heidegger, 1994). Es por el puente, que aquí llamamos "entre", como se establece la relación entre los límites envolventes de mí propio cuerpo y los otros cuerpos de los que dependo para mantener el patrón de organización que me compone. La frontera de mi envoltorio es la que permite cruzar el puente de lado y lado, reuniendo una encarnadura estructuralmente acoplada y un espacio exterior habitado.

La epistemo-estesis ambiental entiende que ningún cuerpo puede existir sin los otros, pues cada uno de ellos adquiere sus propiedades como resultado de sus interacciones con los demás. Sin embargo, existe también una paradoja, porque también es una ontología en donde no hay fusión y pérdida de la diferencia, como bien advierte Plumwood. Pues cada cuerpo, al mismo tiempo que se mantiene unido a otros, se distingue como una unidad diferenciada. Es una suerte de dialéctica entre continuidad y diferencia, en la que existe una unión indisoluble entre diversos modos de vida, pero justamente ese enlace vital de co-determinaciones es el que permite a cada organismo mantener su propia individualidad (Varela, 2000).

Aunque en su estructura y funcionamiento el cuerpo está conectado, empalmado e interrelacionado a otros cuerpos, no escapa a un envoltorio que encierra sus propios órganos, organizados en un patrón coherente. Si bien hecho de agua extraterrestre y polvo estelar, está organizado en una unidad que se regenera desde sí misma. Un cuerpo que, a pesar de estar compuesto por múltiples flujos de materiales, genes y energías, que provienen de fuentes diversas, las cuales a su vez están compuestas por otras fuentes que también están condicionadas por otras fuentes, mantiene su unidad y diferencia. ¿Es un cuerpo? Sí, hay un cuerpo. Pero es un cuerpo mestizo, hecho de mezclas y composiciones misteriosas, que se relaciona con otros cuerpos también conformados por otras mezclas y composiciones inescrutables. Un cuerpo que toma prestado por tiempos muy cortos el agua que fluye por el organismo, los materiales que lo alimentan, la energía que lo anima, y toda la exterioridad de fuerzas que encuentran en él un lugar momentáneo para morar.

El problema epistémico de aquello que llamamos "lo ambiental" consiste en entender que no existe separación, divorcio, sino enmarañamiento dinámico, preñez de proliferaciones que sigue patrones estéticos, pero, al mismo tiempo, comprender que entre los *múltiples* somos diferentes. Esa diversidad de encuentros explica la vida. Habitamos con otras alteridades, estando inter-penetrados, implicados, involucrados, en la espesa urdimbre de la vida. Por eso somos vida dentro de la vida, una forma de vida que mantiene su propia estructura y especificaciones, que

no se disuelve en un todo mayor, pero que tampoco puede imaginarse al margen de lo demás.

Pieles entre pieles

La magia de los encuentros acontece a través del tacto: acaso el más antiguo y primordial de los sentidos. Como asegura Katya Mandoki (2013), somos seres membranados que mantenemos nuestra propia configuración a través del contacto táctil. Protegidos por nuestros recubrimientos, evitamos disolvernos, aunque también, gracias a ellos, estamos expuestos al mundo, siendo tocados por otros. Los distintos tipos de pieles, ya sean escamas, exoesqueletos, filósferas, envoltorios, o cutis, aíslan a la vez que conectan. Nos vamos encontrando a través de nuestras expresiones cutáneas, sintiéndonos piel contra piel. Tocando y dejándose tocar, la vida se originó y fue, poco a poco, expandiéndose. Las orillas de los átomos fueron reconociéndose con las orillas de otros átomos. De esa manera, la materia fue capaz de sentir a otra materia, de percibirla a través de sus bordes. Reconociéndose y atrayéndose a través de su sensibilidad, fueron ensamblándose, creando moléculas. Formas fueron detectando a otras formas, dejándose seducir, impresionar, conformando embonajes precisos, como las piezas de un rompecabezas.

Una con otra, se fueron armando *multiplicidades*, las cuales resultaron posibles por su capacidad de sentir, de ser afectadas y afectar, por haber puesto sus superficies en contacto. Palpando, acariciando, tanteando, crearon afectaciones y nuevas formas. Monómeros se convirtieron en polímeros; grupos amino y carboxilo devinieron aminoácidos; y aminoácidos por enlaces peptídicos mudaron a proteínas. La historia de la coevolución es la historia de la intertactalidad, de los encuentros y embonajes entre pieles de moléculas que permitieron la emergencia de organismos unicelulares; la historia de ensamblajes entre pieles de células que llegaron a ser indivisibles, y con ellas el surgimiento de organismos multicelulares. La coevolución, o mejor: la transformación de las tramas de vida, es un relato que puede contarse desde el sentir, la sensación y la sensibilidad. Moléculas sensibles que reaccionaron ante estímulos provo-

cados por el encuentro con otras moléculas. Células sensitivas que conocieron su entorno, y se fueron acoplando afectivamente, acomodándose en un patrón de organización autopoiético.

El soplo de la vida es el soplo de la sensación, del tacto, del sentir. Desde una bacteria a una ballena, pasando por un ecosistema, hasta llegar a la bóveda de las constelaciones, todos, sin excepción, somos seres sensibles y estéticos, que reaccionamos ante el encuentro con el cuerpo ajeno, y transmitimos una sensación a otros cuerpos rizomáticamente. Así, figuras moleculares se tocan con figuras tridimensionales de otras moléculas, que, en otro nivel, implica que paredes celulares estén entrando en relación sensible con paredes celulares de distinto tipo. De muchas maneras seres distintos, mediante sus pieles, entran en con-tacto, incluso a distancia, como ocurre cuando las células se van tocando por medio de hormonas, enzimas, citoquinas, péptidos que fluyen por el organismo, o cuando los acoplamientos celulares que forman a un individuo se empalman con otros ordenamientos celulares de otros individuos mediante distintos mediadores químicos.

Habitamos entre intertactalidades recurrentes e incluso nuestra existencia comienza con la caricia de la piel de un óvulo con la de un espermatozoide. La odisea de la vida puede contarse a través de las narraciones de los envoltorios, los recubrimientos, las membranas y las pieles que se encuentran unas a otras. Por medio de una sensación, de un contacto, cada uno de los cuerpos sensibles responde de forma afectiva ante la presencia de otros cuerpos, resonando, vibrando, entonando, pero también alejándose o huyendo para no convertirse en presa de ellos. Hemos desarrollado en nuestra historia coevolutiva distintos tipos de sensores para detectar y reaccionar afectivamente ante los estímulos, los signos y las impresiones de otros cuerpos. Es en el curso de una historia estética de encuentros entre sensores y estímulos, como el entramado de la vida se ha organizado rítmicamente, desplegando a su paso los fractales de sonidos, colores, temperaturas, vibraciones, sabores, contornos y espesuras que caracterizan a nuestro majestuoso planeta azulado.

La belleza, sugiere Mandoki, es la forma como se autoorganiza la vida. El milagro en que la materia pudo percibir y sentir a otra materia, gracias a que la belleza cumple una función de atracción para un organismo. La

vida es erótica porque, para estimular un encuentro, se debe exhibir, impresionar, seducir. Crear un mensaje que será captado por otro cuerpo, el cual ajustará su percepción a todo aquello que le resulte significativo. Los cuerpos, así sean una molécula, una célula, un microorganismo o un macroorganismo, detectan sensitivamente los estímulos producidos por los otros cuerpos, reaccionando ante ellos emotivamente, o bien siendo atraídos —para absorber nutrientes o reproducirse—, o reaccionando con repulsión —para evadir tóxicos o depredadores—. La estesis, asegura Mandoki, es la lámpara que nos ilumina el mundo a través de nuestra sensibilidad para seleccionar y diferenciar lo que permite la vida, o lo que es contrario a ella.

Podemos decir que todas las criaturas, desde las más humildes moléculas, hasta el más grande mamífero, requieren percibir, conocer y reaccionar de forma afectiva al mundo, para coordinar comportamientos y acoplarse entre las composiciones de los distintos modos y expresiones de vida, y que es gracias a la piel como podemos entrar en contacto entre *multiplicidades*.

Mundos entre mundos

El biólogo Jakob von Uexküll (1942) introdujo el concepto de *umwelt* o "mundo circundante" para expresar cómo los seres humanos y el resto de los animales percibimos el mundo compartido de una manera diferenciada. La realidad percibida por un organismo es aquella que le permiten sus órganos y su estructura biológica. Es decir, anatomías divergentes dan lugar a mundos divergentes. Más que un mundo único compartido entre los distintos tipos de cuerpos, lo que hay son diferentes tipos de mundos, en la medida en que cada tipo de criatura está sensibilizada a ciertos tipos de aspectos ambientales que le son significativos según sus modos específicos de habitar. De ese modo, como diría Cassirer (1944), en el mundo de una mosca encontramos solo cosas de moscas, así como en el mundo de un erizo de mar solo encontramos cosas del erizo de mar. Esos mundos están rodeados de elementos en los cuales se mueven los portadores de significación de un animal. Lo que sus sentidos pueden captar no es lo

mismo que para otro tipo de organismo; cada cual tiene un mundo que le es significativo. Así, la garrapata —por poner un ejemplo de Uexküll— es particularmente sensible al acido butírico que se encuentra en la piel de los mamíferos. De todos los aspectos ambientales que rodean el cuerpo de la garrapata, el organismo y sus receptores seleccionan el ácido butírico como el estímulo que sirve de guía para sus fines de supervivencia.

Al igual que la garrapata, cada criatura habita en un ambiente afectivo diferente, el cual se define por los elementos que tienen importancia para el animal y su estilo de vida concreto. Los organismos vivos seleccionan de forma distintiva los elementos a los cuales se hacen sensibles, de acuerdo con las posibilidades ofrecidas por el lugar, su estructura corpórea y los significados que le resulten útiles a su vivencia inmediata. Por eso en un mismo espacio puede convivir una *multiplicidad* de mundos circundantes. En una pradera el mundo del saltamontes no tiene nada que ver con el mundo de una vaca que pasta al lado, ni con el mundo de las moscas que vuelan alrededor de la vaca, o el de la garrapata que mora en su piel, ni con el mundo del pastor que la lleva a pastorear. Cada mundo es distinto del mundo de su vecino. Existen tantos mundos como formas de ser, cada uno compuesto por el espectro de componentes que a cada tipo de organismo le importan, según su morfología y la gama de actividades de su peculiar forma de vivir (Castro-García, 2009).

Pero esos múltiples mundos no están aislados: entre ellos comparten significados y están ligados de conformidad a la capacidad de habitar entre diferentes. Como asegura Eugenio Trías (1991), el límite que impone cada mundo no solo cerca y diferencia; su función no solo es demarcar fronteras. El límite también permite el contacto, facilita la unión. Los mundos están entre otros mundos, interpenetrándose entre sí, como burbujas de jabón (Castro-García, 2009). La autoorganización ecosistémica depende de las interdependencias de los diferentes mundos. Las abejas, por ejemplo, son atraídas por la reflectancia ultravioleta que proviene de las flores. De ese modo, las flores atraen polinizadores para asegurar su reproducción, mientras que las abejas pueden alimentarse. Lo que ocurre es un encuentro entre la abeja y la flor, un vaivén de mundos, una danza en donde la abeja y la flor bailan juntas. Como asegura Francisco Varela (2004) parafraseando a Francis Huxley: la abeja se imagina a la flor, y la

flor se imagina a la abeja. Ellas están unidas de tal forma que ambas desaparecerían si uno quitara una de ellas.

Mundos entre mundos quiere decir que existe diferencia e interdependencia. Multiplicidad de mundos o *umwelten* que se interconectan entre ellos, según los círculos funcionales, y procesos históricos de acoplamiento dinámico. Encuentros no solo de cuerpos, sino de mundos circundantes diferentes que se entrelazan y se ligan de tal forma que podemos asegurar que la vida es en sí misma un *plurimundo*, un mundo conformado por el ligamento de múltiples mundos, que en su proceso de encontrarse en la capa biosférica van conformando las proporcionalidades y los patrones propios de la belleza de nuestro planeta vivo.

La alteridad humana en el tejido de la vida

La antropología de Geertz (1991) ha dicho que los seres humanos somos un tipo singular de criatura que teje su vida gracias a las formaciones simbólicas. Pero ello hay que entenderlo como una cualidad definitoria de nuestra especie en los senderos que conformamos junto a otros. Nuestro cuerpo, en sus particulares formas del "estar", afecta y es afectado por el contacto con las otras manifestaciones de vida del mundo. Pero esas afecciones, como tan bien explica Emma León (2017), se funden y confunden entre energías químicas, térmicas, eléctricas y procesos mentales. Los encuentros nos afectan, pero de una manera amalgamada, en la que se fusionan el contacto, la percepción, la consciencia, la inconsciencia, las apetencias, el deseo y los sentimientos, los cuales se activan durante el intercambio con otras encarnaciones, otras criaturas y otras fuerzas. Esas afecciones las vamos integrando en nuestro cuerpo, y todas en conjunto repercuten en un imbricado tapiz de sensibilidades entretejidas.

A ese magma de afectos, que unas veces se traducen en alegría, ternura, amor, placer o compasión, y en otras, en repulsión, hostilidad, odio, envidia, desprecio, indignación, ira o angustia, los dotamos de significación. Se encarnan en nosotros y les imprimimos sentido a través de las palabras, el pensamiento y la razón. Es el modo como vamos organizándolas en el lenguaje. Nuestro territorio-cuerpo es una multiplicidad de

materiales, afectos y contenidos cohesionados que nos con-mueven, que crean erupciones *senti-mentales* —según el agudo concepto de León— y que están en constante renovación. Sus posibilidades están asociadas a nuestra larga historia filogenética y social, y por tanto difieren de otro tipo de trayectorias filogenéticas y sociales (León, 2017).

El devenir humano colectivo le da forma y moldea ese maremágnum de afectos mediante su complejo cultural. Nos valemos de nuestras capacidades racionales y de "comprensión para darle sentido o propósito a nuestros estados anímicos y sentires" (León, 2017, p. 152). A nuestras perturbaciones y reacciones emocionales que surgen como resultado del Estar entre otros cuerpos les damos forma en el lenguaje. No tenemos más guarida que lenguajear el caudal de fuerzas que se encuentran unas con otras, según nuestras posibilidades culturales.

Para comprender mejor este entrelazamiento entre los estados mentales, los cuerpos con los que interactuamos y las formas lingüísticas, es útil traer a cuenta el ejemplo de la percepción del color. El neurobiólogo Francisco Varela (2000) ha explicado cómo la percepción no consiste en "recuperar" la "información" que llega desde afuera de manera precisa —como lo concibe la epistemología positivista—. El color es en realidad una especie de encuentro, un diálogo filogenético que activa un modo de asociación, entre muchos otros que pueden ser posibles, según la historia coevolutiva de cada organismo. Varela (2000) señala cómo la luz y el reflejo crean una perturbación que activa a las redes neuronales para constituir correlaciones senso-motoras. Es gracias a la historia de cada organismo —pensemos la diferencia en los mundos de color entre un ser humano y el de la abeja mencionada, por ejemplo— que un modo de asociación, o encuentro entre cuerpos, o entre mundos, se hace regular y repetitivo. Así es que por facilidad lingüística podemos imaginar que los colores corresponden o representan algún aspecto del mundo, cuando en realidad son la emergencia de un encuentro entre un mundo exterior al organismo que gatilla otros encuentros internos, como son las operaciones neuronales cooperativas (Varela, 2000).

Sin embargo, las capacidades del cuerpo humano, y su habilidad cognitiva de significar un tipo de mundo, no es un universal panhumano. Aunque si bien hay regularidades en la percepción de colores propios de

la especie, existen percepciones cromáticas específicas a las lenguas de cada cultura. No es lo mismo la percepción del "amarillo", "azul", "rojo", "negro" o "blanco" en inglés, que la percepción de esos mismos "colores" en el dani de Nueva Guinea —un idioma que tiene solo dos términos para los colores básicos—; o la percepción del "verde" y el "azul" del español, que la del tarahumara —lengua que solo tiene un término para el verde y el azul—. En gran medida la memoria cromática está en función de la designación lingüística propia de cada cultura. Este ejemplo da cuenta de cómo la percepción es en realidad un encuentro que depende de nuestra historia biológica y cultural, de la combinación entre la larga trayectoria coevolutiva propia de cada especie y la trayectoria social específica de cada cultura (Varela, Thompson y Rosch, 1997). Los mundos circundantes, o *umwelten*, no solo difieren entre criaturas de especies distintas. También existen diferentes tipos de mundos dentro de la misma especie, los cuales varían según sus actos y necesidades.

El mundo habitado es además el mundo de nuestros deseos. Un mundo regido por complejas vías a diferentes escalas, en donde se conjuga aspectos propios de la biología y fisiología de cada tipo de organismo con el lenguaje y mundos culturalmente diferenciados. Habitar escapa a todo tipo de dicotomía entre lo racional y lo afectivo, la mente y el resto del cuerpo, el consciente y el inconsciente, la naturaleza y la cultura. Estamos intercambiando entre cuerpos, en un campo de fuerzas donde se diluye todo tipo de dualismos. Somos cuerpos simbólico-biótico-afectivos, en la terminología de Patricia Noguera (2012), es decir, cuerpos en los cuales se anidan complejas elaboraciones senti-mentales, infiltradas por enmarañamientos lingüísticos sociales y formas colectivas de enunciación. Entrelazamientos en los que se enmarañan el fuego, el aire, la tierra y el agua, el polvo estelar de las constelaciones, con los humores y temperancias, las palabras y los afectos, los deseos y el poder, en un patrón de autoorganización dinámico e impermanente.

Ni el ser humano ni ninguna otra criatura están encerrados en sí mismos, aprisionados en la cápsula de su piel; más bien somos pasajeros de un viaje que se hace junto a otros, que parece iniciar en el momento de nuestro nacimiento y acabar en el momento de la muerte, pero que más bien es un viaje mucho más largo hecho de constantes transformaciones,

de trayectorias impensadas, por las cuales hemos estado deambulando a través de distintas escalas y tiempos. Oponemos los conceptos de la vida y de la muerte, en otro dualismo, cuando en realidad son parte del mismo proceso del devenir *multiplicidades*, de ser entes en constante transformación. La muerte parece el fin de la vida, que ocurre sin más, como un interruptor que de repente se apaga. Pero la muerte es otro proceso de continuación del estar acá, de ser un modo de emergencia y manifestación de la inmanencia de la vida, de obedecer a los procesos del reciclaje constante de la materia, transformación de energía y entropía del universo. Sin embargo, en cuanto seres simbólico-biótico-afectivos debemos darle un tipo de sentido a aquello que llamamos muerte, y lo que llamamos vida, a través del lenguaje. La primera, como modernos, la historiamos con la jerga científica; la segunda, más inasible, más inescrutable, la simbolizamos con la invocación de lo sagrado y lo divino. En cualquiera de sus formas estamos historiando la angustia, la incertidumbre, el temor y "la pregunta por el sentido del ser" —en términos heideggerianos— a través del lenguaje. Somos pues agregados indisociables entre la materia y el símbolo: un devenir muy transitorio y corto, que experiencia su breve estado "individual" a través de un formato lingüístico.

Ethos ambiental

La epistemo-estesis ambiental más que un modo de comprender la forma como el pensamiento y el corazón de una cultura presuntuosa y confundida se disoció y extravió de la tierra que somos, es una ontología de la vida, que intenta reintegrar el entendimiento de nuestra estancia terrestre a la inconmensurabilidad del universo. Para ello trata de romper todo molde antropocéntrico para crear otra forma de acoplamiento simbólico, que haga parte de un nuevo *ethos* —una palabra que originalmente designa el lugar para vivir—. Más que una epistemología, esta forma de entender nuestras formas del Estar y el Habitar es una epistemo-estesis —según como lo ha venido trabajando la filósofa Patricia Noguera—, remplazando el sufijo "logos" por "estesis", entendido como la intensidad de las percepciones de los sentidos. En ella, como hemos visto, hay una disolución

del sujeto y el objeto modernos, evitando partir de falsas dicotomías, y optando, en cambio, por iniciar con el propio cuerpo y la forma como somos afectados por los distintos encuentros. Acá las discusiones sobre los monismos o dualismos dejan de tener mucho sentido, dando apertura al involucramiento, al estar-siendo acá adentro, entre *multiplicidades*.

La ética que surge de esta epistemo-estesis ambiental no es una moral del "deber ser". La moral no es el punto de vista del Estar entre cuerpos, sino es el sistema del juicio, que funciona a través de los valores, de los preceptos y los mandatos. Lao Tse lo veía muy bien al sentenciar: "cuando desaparece el Tao aparece la moral", porque cuando se desvanece el sentido de pertenencia a un todo abarcante, surge la necesidad de decirle a los demás lo "que deben" hacer; emerge la obligación y el enjuiciamiento racional. La ética ambiental, en cambio, parte desde una ontología del Estar, la ontología del habitar: "está más cerca a la sabiduría que a la razón" (Varela, 1992, p. 13). ¿Qué tenemos que decirles a los demás? ¿Qué no talen bosques? ¿Qué no contaminen? ¿Qué cuiden el agua? Nada de ello. No tenemos ningún tipo de dictados, nada que entendamos mejor, ninguna clase de superioridad moral. Nosotros partimos de otra geografía, de la geo-grafía del contacto (Noguera, 2012).

El *ethos* ambiental parte del contacto con los seres del mundo y la consciencia de lo que implica ese contacto. Comienza con el involucramiento del propio cuerpo, de la confrontación inmediata con situaciones de las que nos hacemos conscientes (Varela, 1992), como cuando prestamos atención al trasegar de la manzana y sus senderos recorridos hasta tocar la superficie de nuestra lengua. De esa forma nos vamos haciendo conscientes de los encuentros para concluir entendiéndonos como inter-corporalidades. No es una epistemología de la metafísica trascendental, en la que partimos de un mundo externo sobre el cual llegamos con juicios racionales, sino que lo hacemos incluyendo nuestra participación, nuestro universo sensible; involucrando nuestro propio cuerpo. No se trata de buscar culpas, ni "sentirnos mal". Todo lo contrario: se trata de apreciarnos implicados en los placeres del "Estar"; sabernos inter-penetrados en cada respiración con los cuerpos, y reconocer lo placentero que es la relación con los seres del mundo (Grosso, 2012).

Hacerse sensible a la fenomenología de los encuentros implica reconocer cuando "me siento bien", cuando el encuentro con lo otro me da alegría, en la medida en la que los otros cuerpos se combinan con mi cuerpo en proporciones y condiciones favorables. Cuando ocurre que la potencia de un cuerpo, su fuerza, su energía, su magnetismo, se mezcla con el mío de forma tal que experimento placer. Pero también cuando los encuentros me generan experiencias desagradables, cuando el encuentro entre dos cuerpos se conviene de una forma tal en la que me siento mal, en la que siento tristeza, indignación, ira (Deleuze, 1978). Ambas experiencias son experiencias sensibles, experiencias que me afectan, y potencian un determinado modo de actuar. Quizá así podamos sentir alegría con los encuentros entre mi cuerpo y los cuerpos de un lugar sobreabundante de relaciones, y tristeza ante la devastación de la vida.

El entrelazamiento inter-corpóreo genera afecciones. "Somos afectados", lo cual quiere decir que nuestro cuerpo tiene un efecto por la acción de otro cuerpo. Esto, por supuesto, no puede hacerse a distancia: implica un contacto, una combinación entretejida de cuerpos. Un contacto que afecta a un cuerpo, y ese a otro, y así sucesivamente, creando una mezcla de cuerpos. Sin embargo, sigue y seguirá siendo enigmático y misterioso cómo se hacen presentes las cosas en la experiencia, y cómo cobran vida las afecciones y los procesos mentales. No tenemos idea de cómo se mezclan los cuerpos. Solo nos queda la sensibilidad para saberlo: conocer los otros cuerpos por los afectos que ellos producen sobre nuestro cuerpo. Solo puedo conocer los nudos, los senderos entretejidos, las mallas de cuerpos, y a mí mismo, por la acción que ejercen otros cuerpos sobre el mío. No puedo conocer al sol mismo más allá que por su efecto sobre mi cuerpo; por la manera en que ese cuerpo me modifica; por la forma en que sus rayos se fusionan con las relaciones características de mi propio cuerpo.

El *ethos* ambiental es pues una epistemo-estesis. Una manera en la que las sensibilidades, lo sintiente, lo sentido, la piel, los contactos entran en primera escena (Noguera, 2004). Una ética que comienza siempre desde el cuerpo. Seguimos aquí la ética spinoziana, la cual no se basa en valores y juicios morales, sino en una ética activa que pregunta: ¿qué es lo

que puede un cuerpo? Es decir, no preguntamos ¿qué debes hacer?, sino ¿de qué eres capaz? ¿Qué puedes? no es un interrogante para un cuerpo abstracto, sino una pregunta dirigida a mí: ¿qué es lo que yo puedo?, ¿de qué experiencia soy capaz?, ¿qué puedo hacer en virtud de mi potencia? (Deleuze, 1978). Esta ética es activa, nos habla del poder, de las cosas de las que somos capaces al reconocernos como cuerpos entre cuerpos, y del poder que se tiene cuando nos sabemos como un modo o expresión de una totalidad envolvente.

¿Y quién es capaz de despertar ante la potencia de su cuerpo? Aquel que, a través de su propia experiencia afectiva, tiene confianza en la exuberancia de la vida, e intuye que su cuerpo es mucho más que un cuerpo solitario, encerrado en la cápsula de la piel, y por el contrario, se sabe en exceso, en sobreabundancia. Quien percibe que la vida nos da mucho más de lo que de ella se puede tomar, más de lo que se puede acumular. Quien comprende que lo que allega de la confluencia de múltiples flujos debe ser dispersado a riesgo de que se vuelva destructivo (Bataille, 1987). Es una actitud frente a la vida que implica ejercicio, práctica de obrar. Quien no lo sabe, aunque interconectado, interrelacionado e interdependiente, como todos los demás, vive su cuerpo como yoidad, en escasez de relaciones, y por tanto experimenta impotencia, pasividad. Colmado por afecciones pasivas, termina reducida su capacidad a su más mínima expresión. La potencia del cuerpo se conoce en la exposición abierta al mundo, en el ofrecimiento a otros seres, en una potencia de obrar centrífuga, que disipa, distribuye, en vez de amontonar, y guardar para sí. Es una ontología relacional que se expresa éticamente, por una suerte de confianza y fe en la generosidad de la vida (Mandoki, 2013), según la cual podemos dar en exuberancia, dado que, de alguna forma u otra, será recuperado en cuanto somos modo, expresión de algo mucho mayor, un cuerpo habitado y habitando entre *multiplicidades*.

Esta ética de la que estamos hablando surge como correlato de una ontología, de una ontología del inter-ser. Mientras no comencemos por el cuerpo, y no sepamos cuál es su poder, será muy difícil anegar a la sabiduría que requiere un rencauzamiento del orden social al orden de la vida. El objetivo es explorar las posibilidades de lo que puede nuestro cuerpo, *tú cuerpo*, *mí cuerpo*, e indagar por su potencia. Pero es una potencia en

acto. De experienciar nuestra capacidad, no nuestro deber. No es como en la moral, en la cual aprendemos normas —los mandatos bíblicos, el dictado del padre, la ley del derecho— que debemos obedecer porque de lo contrario seremos castigados —el juicio final, el golpe de la correa, la prisión—, sino un acto en potencia que surge del entendimiento ontológico de nuestra constitución como cuerpos entre cuerpos, de nuestra composición como seres hechos de relaciones. Es, al fin, una ética que tiene que ver con el despertar ante el poder del propio cuerpo, de ejercer la potencia de la que somos potencialmente capaces.

Lo anterior, por supuesto, no es fácil. Como dice Francisco Varela (1992, p. 42): "tenemos el mundo en el que vivimos tan al alcance de la mano que no ponderamos lo que es ni cómo vivimos en él". Los encuentros cotidianos con los seres del mundo con los cuales nos interpenetramos parecen tan dados, que no solo no los vemos, sino que tampoco vemos que no los vemos, asegura el mismo Varela. El reto entonces implica hallar distintas puertas para ejercitar la sensibilidad, hasta descubrir que somos cuerpos entre cuerpos, mundos entre mundos, resultado de múltiples encuentros de pieles: inter-seres entre-estando. No hay otra salida que apelar a la sabiduría y el poder de nuestro cuerpo, para co-construir entre todos este otro *ethos*, si lo que queremos es dar un giro al colapso civilizatorio al cual estamos encauzados. Las dicotomías no tienen cabida en dicho propósito. Lo que requerimos es de una epistemo-estesis que haga emerger otro tipo de sensibilidad, una sensibilidad que nos potencie a reinscribir nuestro hacer en las condiciones que hacen posible la vida en la Tierra.

CAPÍTULO 2

SERES CORPORIZÁNDOSE JUNTO A OTROS: LA EMPATÍA AMBIENTAL

Atrapados en una masa de abstracciones, nuestra atención hipnotizada por un panteón de tecnologías humanas que sólo nos devuelven nuestro reflejo, es demasiado fácil para nosotros olvidar nuestra inherencia carnal en una matriz más que humana de sensaciones y sensibilidades. Nuestros cuerpos se han formado a sí mismos en una delicada reciprocidad con las variadas texturas, sonidos y formas de la Tierra animada; nuestros ojos han evolucionado en sutil interacción con otros ojos, así como nuestros oídos están afinados por su propia estructura a los aullidos de los lobos y los graznidos de los gansos. Cerrarnos a estas otras voces, para continuar con nuestros estilos de vida y condenar a estas otras sensibilidades al abismo de la extinción, es quitarnos la integridad de nuestros propios sentidos, y quitar la coherencia de nuestras propias mentes. Somos humanos sólo en contacto y convivialidad con lo que no es humano.

David Abram, La magia de los sentidos

Terminamos el primer capítulo afirmando que la ética ambiental y las implicaciones prácticas para el aprendizaje ambiental seguirán marchando sin buen rumbo si se confunden con los dictados, los mandatos o las recomendaciones morales. La ética ambiental es bastante diferente: necesita iniciar con la exploración de las capacidades del cuerpo; requiere partir de los afectos, los sentimientos, la sensibilidad, los contactos; precisa allegar al poder que emerge al ser afectados por el contacto con los seres sensibles del mundo. El gran problema de la crisis ambiental se

origina, hemos dicho, en los dualismos modernos, en el pensamiento desligado de las condiciones que hacen posible la vida. Pero más que un tema epistémico, el problema ahonda hasta las bases más profundas de nuestro cuerpo; alcanza la intimidad de nuestras entrañas, nuestras mentes, nuestra piel y las potencialidades sensomotrices de nuestra constitución como cuerpos simbólico-bióticos (Noguera, 2012). La orientación del deseo al imperio de las mercancías y la concomitante insensibilidad frente a la presencia de otros cuerpos es quizá la mayor tragedia de nuestros tiempos. Por eso la urgente necesidad de preguntarnos por lo que puede nuestro cuerpo, por la posibilidad de un pensamiento ambiental que priorice el universo sensible, lo sentido y los afectos.

Estamos pensando en una ética que más que enunciarse se descubra a través de la exploración del cuerpo. Creemos que buena parte de la indagación teórico-metodoestética (Noguera, Ramírez y Echeverry, 2020) de esta vía puede echar raíces en la tradición fenomenológica, la reciente perspectiva enactiva de la neurocognición y la empatía ambiental. El propósito es atender algunos debates que consideramos importantes para ir un poco más lejos en nuestra comprensión sobre las preguntas: ¿qué es lo que puede un cuerpo?, ¿quién conoce su poder? y ¿qué trasfondo es necesario para que el cultivo de la capacidad corporal y la potencia emerjan?

El centro de nuestra argumentación es que el cultivo de la empatía es la condición de posibilidad para experienciar el propio cuerpo viviente como un cuerpo interrelacionado con los demás cuerpos con los cuales habitamos. El problema del capitalismo moderno, y sus estructuras de significación, es que nos impide tener una apertura empática, un contagio empático, y la exploración de las emociones y potencias relacionadas con los otros seres humanos y no-humanos con quienes convivimos. De ese modo, se hace comprensible que los otros cuerpos puedan ser significados como objeto, como cosa, como recurso disponible, como servicio útil, como algo que se ubica frente a nosotros en forma de exterioridad. La disociación de las *multiplicidades* en dos órdenes: el humano, a un lado, y naturaleza al otro como cosa, es posible porque las capacidades

senti-mentales no son cultivadas, y por tanto el cuerpo pierde poder, disminuye su potencia de actuar ante el ecocidio. Ser sensible, cultivar la sensibilidad ambiental, implica ser guiado por la experiencia de otros cuerpos y valorar el sentimiento y la emoción ajena.

Sin sensibilidad ambiental, sin contagio empático, sin la exploración de la emocionalidad que surge de nuestra capacidad de ser afectados por la emoción de otros cuerpos, no podemos hacer ética y tenemos que recurrir a la moral, al enjuiciamiento racional, a los deberes legislados del derecho. Por eso la empatía como detonadora de afectos asociados a la ira, la indignación, la culpa, la vergüenza o la alegría, es precondición de una ética ambiental. Se trata de una ética relativa, flexible, contextual, sin categorías del bien y el mal que puedan adoptarse de manera generalizada, ni reducirse a unos axiomas de aplicación universal.

Iniciaremos con una discusión fenomenológica sobre la cognición, la percepción y los afectos, para luego abordar la empatía y las relaciones inter-corporales entre humanos y el resto de los seres. Discutiremos sobre las posibilidades afectivas que surgen de nuestra capacidad como seres empáticos, y al final del capítulo realizaremos una discusión sobre cómo somos herederos de un lenguaje común en el que, como vasos comunicantes, vamos tejiendo la vida a través de tramas inter-sensibles.

Enfoque enactivo de la neurocognición

Comenzar con el cuerpo, y desde lo que el cuerpo es capaz, bien nos puede llevar a un análisis de las capacidades cognitivas y mentales de nuestra constitución como seres biológicos. Consideramos que la exploración de esta vía abre un campo de posibilidades para el pensamiento ambiental en términos de la reflexión epistemo-estética que venimos abordando sobre los cuerpos entre cuerpos y los encuentros, pero también para comprender las bases biológicas de la intercorporalidad, así como abonar al entendimiento de los saberes ambientales basados en la afectivi-

dad. Particularmente queremos apoyarnos en el enfoque enactivo[1] de la neurobiología, una línea de investigación que desde hace varios años ha estado integrando las aportaciones de la filosofía fenomenológica husserliana, merleupontiana y heideggeriana a los estudios sobre la cognición y el cerebro.

En términos generales, la neurofenomenología —como la denominó Francisco Varela— quiere rechazar aquella idea según la cual la mente está alojada en la bóveda craneana y la afirmación de que su función consiste en representar apropiadamente un mundo externo. Para este enfoque, la mente no opera recopilando datos de un entorno externo, ni su tarea puede concebirse como la recepción pasiva de información. Por el contrario, la mente se extiende por todo el cuerpo e incluye el mundo más allá del organismo (Thompson, 2010). En palabras de Andy Clark (1999, p. 93): "la mente es un órgano escurridizo que se escapa constantemente de sus confines «naturales» y se mezcla descaradamente con el cuerpo y el mundo". Por eso, en lugar de aprehender las características del medio exterior de forma fidedigna, la función de la mente es significar creativamente el resto de cuerpos entre los cuales Estamos para habitar un mundo compartido.

Hay que recordar que la escuela fenomenológica hace una radical crítica a la arraigada creencia de que la comprensión del mundo es independiente del conocedor, a que todo existe sin la participación del observador y que la realidad "está ahí", autónomamente de la experiencia de quien la percibe. La fenomenología sostiene en cambio que la realidad surge dependiente del perceptor, porque los cuerpos no están separados de otros cuerpos sino que están desde siempre en relación con el mundo. Maurice Merleau-Ponty (1957) decía que nuestro cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: forma un sistema con él. El cuerpo humano, como el de todas las demás criaturas, está embebido en el mundo interaccionando con cada uno de sus componentes. De hecho no existiría

[1] Francisco Varela introduce el neologismo *enactivo* —en-acción— para asegurar que la cognición no es un proceso pasivo sino activo, es literalmente "un acto", en el que cada organismo trae a la mano un mundo que le es significativo.

espacio para mí si careciera de cuerpo. Mi cuerpo es la perspectiva desde la cual interactúo con el mundo y el lugar desde el cual percibo todo lo demás. Es el punto de referencia respecto al cual están relacionados todos los demás entes. Esto quiere decir, que somos agentes corporizados y situados. Es desde "mi aquí", desde el sentido propioceptivo de mi propio cuerpo en el espacio —la capacidad biológica de saber dónde están mis pies con respecto al piso, mis brazos con respecto al escritorio, o mi cuerpo entero en relación con las demás cosas— como puedo experienciar el mundo e interactuar con él.

La neurofenomenología recupera estas discusiones, al poner atención a un aspecto en el que ha hecho hincapié por más de un siglo la filosofía fenomenológica: la cuestión de que somos seres corporizados, habitamos en y por un cuerpo; y en tal sentido nuestras acciones, percepciones y formas de habitar dependen de nuestra existencia corporal. El cuerpo es el principio constitutivo porque en él está la posibilidad misma de la experiencia. De lo que "puede", de su capacidad, depende nuestra relación con el mundo, con los demás y con nosotros mismos (Gallagher y Zahavi, 2014). Una de las implicaciones de la perspectiva corporizada es que para que exista una mente tiene que haber manipulación e interacción activa del cuerpo con el mundo. Es decir, el mundo no está separado de nosotros, ni somos espectadores que percibimos el mundo de desde la interioridad, sino que el mundo siempre está co-emergiendo como fruto de nuestra actividad.

Esta idea aparentemente abstracta puede comprenderse mejor si tomamos como ejemplo un clásico experimento de Held y Hein (1958) citado por Varela (2000). Como se sabrá, los gatos nacen ciegos y tan solo abren sus ojos luego de los primeros ocho o diez días posteriores al parto. Pues bien, en un experimento llevado a cabo en 1958, dos grupos de gatitos recién nacidos fueron colocados en una canasta distinta al interior de un cuarto oscuro. Al primer grupo se le permitió caminar normalmente, pero se le amarró al cesto que portaba un segundo grupo de animales que no podía moverse. Los dos grupos de gatos tenían la misma experiencia visual, pero el segundo grupo era totalmente pasivo. Una vez los gatos fueron liberados y expuestos a la luz, el grupo que se había desplazado se comportó normalmente, pero aquel que había permanecido inmóvil, no

reconocía los objetos, se tropezaba y se caía por las escaleras. Era como si fueran gatos ciegos, aunque sus ojos estuvieran intactos. La conclusión fenomenológica de este experimento es que el espacio surge como producto del movimiento. Efectivamente, el espacio existía para los gatos caminadores, porque se habían relacionado con él caminando, pero para los gatos del segundo grupo no había espacio más allá del de su canasta, porque antes tendrían que haberlo manipulado con su propia conducta sensomotriz (Varela, 2000). Como muestra este ejemplo, el espacio no es un contenedor que nos envuelve, sino es más bien un ambiente moldeado por nuestros sentidos y cuerpos en movimiento (Thompson, 2010).

Otro experimento que enseña que la cognición se produce por el acto de interactuar con el medio es la investigación de Walter Freeman (1975), quien insertó electrodos en el bulbo olfativo de un conejo.[2] Su principal hallazgo es que "no hay un modelo de actividad en el bulbo a menos que el animal sea expuesto varias veces a un olor específico" (Varela, Thompson y Rosch, 1997, p. 205), lo que en otras palabras quiere decir que el conejo no puede tener una experiencia olfativa si antes no ha sido expuesto repetidamente a un tipo de aroma. Esta conclusión muestra que el olor no consiste en la recuperación de rasgos externos de los objetos, sino que implica una forma de creatividad significativa basada en la historia del animal. El olor es un acto en el que el reconocimiento del aroma como un olor sentido y experienciado está constreñido por la experiencia pasada, así como por las intenciones del momento presente.

El caso del color, como comentamos en el anterior capítulo, es otro ejemplo que respalda el enfoque de la neurofenomenología. Se ha demostrado (Land, 1977) que la sensación del color es independiente de la longitud de onda de la luz reflejada por un cuerpo. Cuando el verde se observa aisladamente, por ejemplo, refleja alto porcentaje de luz de onda media hacia el ojo, y un bajo porcentaje de luz de onda larga y corta. Sin embargo, cuando el color se ve como parte de una escena compleja, seguirá sintiéndose como verde, aunque refleje más onda larga y corta

[2] Citamos este experimento clásico por su carácter ilustrativo, pero no sin cuestionar la base ética que subyace a este tipo de investigación con animales.

que onda media (Varela, Thompson y Rosch, 1997). En otras palabras, la percepción del color no coincide con los estándares de medición de la ciencia. En realidad, el color no se encuentra en las longitudes de onda de los flujos de luz. Basta pensar cómo aprehenderían el color un perro, una libélula o un pulpo. El color más que expresar las cualidades lumínicas de un objeto, es una simbiosis entre el organismo y el mundo (Varela, 2000); un entrelazamiento que depende de la historia evolutiva y la habitación en determinadas comunidades lingüísticas. La percepción del color no puede explicarse como la representación correcta de un mundo exterior, sino que depende de las capacidades propias de la historia filogenética, ontogénica y cultural —en lo que "puede cada cuerpo", en la terminología de Spinoza—, así como del lugar y las posibilidades que un ambiente específico ofrezca. La cognición se constituye por el acto de un cuerpo de interactuar entre otros cuerpos; un ensamblaje de relaciones en donde se interconectan el cerebro, los sentidos y los demás cuerpos que habitan el universo.

Cualquiera de los casos antes descritos nos enseña que habitar un lugar no es estar en un espacio físico de manera pasiva, sino en relación activa con circunstancias significativas, realizando acciones en contextos específicos. El mundo olfativo del conejo, su *umwelt*, no es igual al del ratón, y ni siquiera igual al de un conejo que vive en un espacio totalmente diferente, así como nuestra percepción visual no es la misma que la de la mosca. Cada mundo depende de una historia de interacción de los cuerpos con los componentes del lugar habitado. Parafraseando a Gallagher y Zahavi (2014), las posibilidades que permite cada cuerpo, pero también aquellas que impide o limita cada corporalidad, definen el espacio como un mundo de permisividades, como situaciones de significado y de circunstancias para la acción, del mismo modo que el espacio habitado determina las formas corporales para que el cuerpo interaccione con el lugar, y esté incluido en él. La cognición implica responder a un elemento que me afecta, y que como vemos en el caso del olor, presupone una afectación previa, haber sido perturbado antes. La percepción de las texturas, los sonidos, los sabores, el campo visual, o los aromas, está informada por experiencias pasadas, por las intencionalidades, pero también por sentimientos, por la coloración de mi estado

de ánimo, y por todos los aspectos específicos de mi historia individual, social y biológica, que configuran mi corporalidad, y definen la manera en que percibo el mundo. En la percepción del mundo, todo lo que es destacable para mí tiene que haberme afectado, haber creado una fuerza afectiva que se vuelve relevante en la medida en que capta mi atención (Gallagher y Zahavi, 2014).

¿Qué implicaciones tiene la perspectiva enactiva de la cognición para el pensamiento ambiental? Hemos venido argumentado que el ambiente bien podría ser imaginado como una zona de encuentros entre distintos tipos de cuerpos y mundos, los cuales no son azarosos, sino que se enmarañan siguiendo patrones estéticos. Lo "ambiental" es el resultado de encuentros entre *multiplicidades* de pieles. Sin embargo, podemos ahora ir un paso más allá, porque esos encuentros me afectan en el sentido de que me corporizan, al adoptar los afectos, las sensibilidades, los sentimientos, las sensaciones y los impulsos del espacio en el que mi cuerpo habita. Pero también el espacio es producto de las afecciones y afectos que surgen por las acciones que realizan entre sí los diversos tipos de cuerpos, incluyendo el mío. La cognición enactiva es pues implicación, entrelazamiento entre los estados afectivos propios de nuestro cuerpo, así como del estado afectivo del lugar. Esta es otra forma de decir que los lugares también sienten, pues son depositarios de las afecciones, sensibilidades, afectos y sentimientos de los cuerpos que los componen.

Cézanne decía que el color es el lugar donde nuestro cerebro y el universo se unen. Ahora ya podemos decir que no solo el color, sino el olor, los sonidos, los sabores, la experiencia táctil, son pliegues, despliegues y repliegues de encuentros en el que diversos universos de cuerpos se unen, en el que se funden los afectos y las atmósferas de los lugares, con la materialidad, la química, los flujos energéticos de nuestras diversas expresiones corpóreas. La cognición no es un asunto de mi cerebro encerrado en sí mismo haciendo actuar una red de neuronas, sino un asunto que tiene que ver con la sensibilidad, con lo sintiente, con los afectos entre diversos tipos de cuerpos que se encuentran: entre mi cuerpo y la sensibilidad del cuerpo-aire que respiro, del cuerpo-agua que tomo y exudo, del cuerpo-suelo que piso y me sostiene, del cuerpo-paisaje compuesto por los diversos tipos de cuerpos.

Esas sensibilidades que acontecen en la maraña de los encuentros inducen nuestra acción. De alguna manera, los encuentros son algo que hacemos gracias a que poseemos habilidades corporales, pero, al mismo tiempo, es también algo que nos ocurre, que nos afecta e induce nuestra acción. La presencia de los demás cuerpos, como diría Emmanuel Levinas, se nos impone, no es una cuestión de elección, sino que emerge con independencia de nuestra voluntad, sin que medie libertad de decisión. La experiencia sensorial del río, de la montaña, de los animales, del piso, de los árboles, y las personas que habitan en su lecho, se impone desde el exterior, y está presente sin que tengamos que hacer un esfuerzo mental (Myin y O'Regan, 2002). Estamos junto a otros, pero mis posibilidades de experiencia están limitadas a mis habilidades sensomotoras y a las características del lugar habitado, y por la capacidad emergente de estos encuentros de gatillar una acción.

El enfoque neurofenomenológico nos enseña que la mente no está separada del mundo, y que más bien lo que experienciamos, lo que pensamos y sentimos, está surgiendo como resultado de nuestra actividad. Somos seres en movimiento, devenires, entrelazándonos con otros cuerpos, moldeando el espacio con nuestro cuerpo, con nuestras habilidades sensomotoras, y vamos conociendo el mundo a través del proceso de ir interactuando con los demás cuerpos. Por eso, la presencia de los demás cuerpos, por un lado, se nos impone sin que exista posibilidad de decisión, pero, por el otro, habitamos activamente, moviéndonos, tocando, escuchando, oliendo, saboreando, dejándonos ser afectados, realizando acciones en el lugar habitado.

¿Qué es pues lo que puede un cuerpo? ¿Mi cuerpo? Ello dependerá de mis posibilidades de experiencia, que, como hemos visto, no son una propiedad individual, sino que, a cada instante, están haciéndose mediante una dialéctica entre lo propio y lo ajeno, entre sí mismo y lo otro, por el reconocimiento de la dependencia continua con la otredad, lo cual implica aceptar que en mi yo habita el otro. La ética ambiental implica un descentramiento de la mismidad, la apertura hacia el mundo, y la afectación que produce la proximidad con los demás cuerpos. En la terminología de Levinas, ser ético (1987) es *ser afectado por el otro*. Dejarse tocar en la emoción, en la sensibilidad por el hecho de habitar junto a otros. Pero

además de la sensibilidad, valerse de la habilidad de nuestra cognición de significar creativamente la fenomenología de los encuentros. Una significación que, como veremos más adelante, depende en buena medida de la habilidad de conjugar nuestra capacidad del reconocer la afectividad de nuestro entrelazamiento intercorporal con elementos lingüísticos, rituales y técnicos propios de cada cultura.

Empatía y enlazamiento afectivo entre cuerpos

¿En qué sentido mi emoción, mi afecto, mi mente y el mundo exterior a mi cuerpo están implicados íntimamente? ¿De qué manera mis sistemas sensoriales y motores específicos a mi cuerpo humano están ligados sensiblemente a los afectos de otros cuerpos que me habitan y que habito? Quisiéramos abordar estas preguntas a través del hermoso cuento *La alegría de los peces*, de Chuang Tzu (369-290 a. C.):

> Chuang Tzu y Hui Tzu estaban cruzando el río Hao junto a la presa.
>
> Chuang dijo:
>
> —Fíjate qué libremente saltan y corren los peces. Esa es su felicidad.
>
> Hui replicó:
>
> —Ya que tú no eres un pez, ¿cómo sabes qué es lo que hace felices a los peces?
>
> Chuang dijo:
>
> —Dado que tú no eres yo, ¿cómo es posible que puedas saber que yo no sé qué es lo que hace felices a los peces?
>
> Hui argumentó:
>
> —Si yo, no siendo tú, no puedo saber lo que tú sabes, es evidente que tú, no siendo pez, no puedes saber lo que ellos saben.
>
> Chuang dijo:
>
> —¡Espera un momento! Volvamos a la pregunta original. Lo que tú me preguntaste fue ¿Cómo puedes tú saber lo que hace felices a los peces? Por la forma en que planteaste la cuestión, evidentemente sabes que sé lo que hace felices a los peces. Yo conozco la alegría de los peces en el río a través de mi propia alegría, mientras camino a lo largo del mismo río.

¿Qué significa poder sentir la alegría de los peces a través de mi propia alegría? Gran parte de la discusión reciente en la psicología, la neurociencia, la antropología y la sociología, sobre este tema se ha hecho desde el concepto de la empatía, definido como la capacidad propia de nuestra especie de acoplarnos de manera dinámica con la emocionalidad ajena (Thompson, 2001). Se ha dicho que la empatía es una capacidad de sentirse tocado en la emoción por la emoción del otro. Una capacidad que, cuando se cultiva, como en el cuento de Chuang Tzu, puede llegar a afectarnos de modo tal que podamos sentir alegría cuando los peces sienten alegría, o tristeza cuando los peces sienten tristeza. En otras palabras, saberse interpelados por la presencia y la situación particular que el otro vive.

La empatía es una capacidad biológica que no es exclusiva de nuestra especie. El primatólogo Frans de Waal (2011) asegura que la empatía constituye un rasgo que compartimos con otras especies animales. De Waal (2011) analiza estudios y experimentos científicos, como el comportamiento de chimpancés, capuchinos, bonobos, ratones, delfines y elefantes, para concluir que muchas acciones en estos animales muestran la preocupación por el bienestar de sus congéneres.[3] En particular los primates superiores, incluidos los humanos, tenemos en el fondo de nuestros genes una capacidad muy particular: la habilidad de interpretar el estado anímico y mental del otro. Somos capaces de atribuir intencionalidad a su actuación y contagiarnos emocionalmente por su situación, pero sin perder la distinción que su experiencia no es la nuestra (Thompson, 2001, 2005).

---

3 Los ejemplos que registran la capacidad empática entre especies animales son numerosos. Vale la pena destacar un experimento realizado por el mismo De Waal y colaboradores, en el cual a un mono capuchino acompañado por otro individuo de su especie, se le dio a escoger entre dos clases de objetos que eran intercambiables por comida. El primero de los objetos representaba comida para él y para su acompañante —la opción "prosocial" —, mientras que la selección del segundo objeto significaba que su compañero no recibiría alimento —la opción "egoísta"—. Los capuchinos que participaron en el experimento tendieron a elegir la opción "prosocial", lo que muestra, según De Waal, el interés de estos primates por el bienestar de sus congéneres, sobre todo si existe un fuerte vínculo entre ellos.

La empatía hace parte fundamental del proceso evolutivo de nuestro linaje mamífero, e involucra áreas cerebrales que tienen más de cien millones de años de antigüedad (De Waal, 2011). Se trata de un equipamiento biológico que se fue constituyendo durante el proceso cognitivo y afectivo propios de la hominización, permitiéndonos responder y funcionar en contextos que implican el encuentro social (Morin, 1971). La capacidad empática hunde sus raíces en la historia filogenética de nuestro cuerpo biológico, posibilitando el cumplimiento de la relación social. Es tan innata, que los bebés recién nacidos —de menos de una hora en algunos casos— pueden llegar a imitar los gestos faciales de otra persona, lo que muestra la habilidad congénita de hacer coincidir los movimientos faciales ajenos con su propio cuerpo, es decir: usar la conciencia propioceptiva del propio rostro para copiar los gestos del otro (Meltzoff y Moore, 1977). Peñaranda (2010) relaciona el reconocimiento empático con la necesidad evolutiva del neonato de ser cuidado y protegido para sobrevivir. De hecho Csibra y Gergely (2009) han descrito la mayor probabilidad de que el bebé imite los gestos si la otra persona le presta atención. La empatía, desde el enfoque enactivo, nos recuerda que nuestra historia biológica y evolutiva ha desarrollado una dotación genética para desenvolver nuestra vida en radical coexistencia con los otros, de los cuales dependemos para existir, y en tal sentido la empatía no es una observación pasiva, sino una percepción para la interacción.

Esta pegajosidad biológica propia de nuestra constitución como primates se ha asociado al descubrimiento de las "neuronas espejo", un tipo particular de neuronas que se activan cuando observo o imagino la conducta realizada por otra persona, o cuando me preparo para imitar esa misma acción (Rizzolatti y Craighero, 2004). Las neuronas espejo indican cómo el sistema motor se activa como si estuviéramos ejecutando la misma acción observada, y la forma en que mi cuerpo resuena por el encuentro con el otro.[4] Nuestro cuerpo "puede" responder a las emocio-

[4] Un ejemplo de la disposición humana a realizar constantes lecturas del estado anímico de los otros, se encuentra en un estudio citado por Batson (2009). En esta investigación realizada por Sagi y Hoffman en 1976, se presentó a neonatos

nes de los otros adoptando una emoción congruente, es decir, entonando emocionalmente al ver la acción, el gesto, la postura o la intención de otra persona. Si percibo alegría, ira, temor, asco, mi cuerpo es capaz de sintonizar, retumbar con la emoción, aunque siempre reconociendo que no es propiamente "mi emoción", sino una emoción ajena con la cual puedo acoplarme (Gallaguer y Zahavi, 2014).

En realidad el cuerpo del otro siempre se me presenta como radicalmente diferente y en tal sentido la experiencia del contagio emocional no significa que reproduzcamos la misma emoción que los demás; la empatía se trata, en cambio, de que las emociones ajenas despiertan nuestras propias emociones. Gallaguer y Zahavi (2014) sostienen que hay algo en la afectividad del otro que somos capaces de experienciar en directo, pues las emociones siempre se dan en contextos significativos que están codeterminados por la acción y expresión del cuerpo. Así podemos percibir en el otro alegría cuando sonríe, tristeza por sus lágrimas, vergüenza cuando se ruboriza, o rabia en el fruncir de su ceño. Gracias a la empatía experienciamos al otro cara a cara como alguien cuyos gestos corporales o acciones están expresando sus estados mentales. Sin embargo —continúan estos autores—, ello no significa que podamos sentir exactamente lo que el otro siente. Eso solo es posible para la persona que tiene alegría, tristeza, vergüenza o rabia. Podemos percibir esos estados anímicos y movimientos expresivos, pero no de la misma manera que para la persona que los vive. Si fuera la misma experiencia que la mía, el otro dejaría de ser alteridad, y empezaría a ser parte de mí mismo. De modo que, por un lado, puedo experienciar directamente al otro, gracias a que somos intérpretes constantes del estado mental y anímico de nuestros semejantes, pero, por el otro, hay algo de elusividad e inaccesibilidad en la experiencia ajena. Sin duda hay situaciones en las que no tendríamos razón alguna para dudar de que el otro está sintiendo dolor, o está eno-

---

de dos días de edad dos grabaciones con llantos de bebés: una correspondía a un llanto sintético y otra a un llanto real, pero los neonatos solo reaccionaron y se contagiaron emocionalmente con la grabación del llanto real. Los investigadores interpretaron esta reacción como evidencia de una "empatía rudimentaria" (Batson, 2009, p. 6).

jado o aburrido. Pero también existen situaciones en las que no tenemos acceso a la emoción del otro y, por tanto, tenemos que averiguar cómo se siente (Gallaguer y Zahavi, 2014).

La empatía, en gran medida se explica porque nunca existe una experiencia aislada, sino siempre haciendo parte de un contexto. Un gesto, una expresión o una acción siempre están ocurriendo en situaciones concretas, y es nuestra comprensión del contexto, de lo que ocurrió previamente y de la acción que sigue, lo que nos ayuda a acoplarnos con la emoción del otro. Por eso no siempre basta el contagio emocional, a menudo es necesario basarnos en una interpretación del contexto para entender lo que está ocurriendo. La comprensión de los otros es contextual, y por eso la empatía, aseguran Gallaguer y Zahavi, no implica proyectarse sentimentalmente en el otro, sino la habilidad propia de nuestra constitución biológica de experienciar las demás mentes en contextos significativos y prácticos de acción. En sus propias palabras: "para comprender a las otras personas no debo primero meterme en sus mentes; más bien debo prestar atención al mundo que ya comparto con ellas" (Gallaguer y Zahavi, 2014, p. 285).

La empatía, no obstante, puede ir más allá de la simple comprensión de las emociones de la otra persona cuando la capacidad de entender su estado emocional nos llama a movilizarnos en dirección a su bienestar. Con un alto grado de empatía nos percatamos del miedo y proporcionamos comodidad, escuchamos llorar al niño y acudimos a reconfortarlo, o alguien se va a caer e inmediatamente acudimos a su ayuda (Vreeke y Van der Mark, 2003). En este sentido, la empatía es enacción, percepción para la acción ética. Este nivel de la empatía es denominado como "preocupación empática", la cual da cuenta de una respuesta emocional provocada por la situación que el otro vive, y que es congruente con el interés por su bienestar (Batson, 2009). Varela (1992) denomina esta ética como "acción inmediata", una ética prerracional en la que no solo sentimos el cuerpo del otro, sino que valoramos su sentimiento y emoción y acudimos a su auxilio. Varela (2000, p. 469) retoma un ejemplo citado por el confuciano Mencio (371-289 a.C.) para decir que si yo veo un niño parado al borde de un pozo, a punto de caer, "no hay reflexión, no hay moral: yo salvo al niño".

Este nivel de la empatía requiere de un doble movimiento, ya que pese a entrar en sintonía con los demás por medio de una conexión con sus emociones, a la vez es necesario crear una distancia con la emoción adoptada. Por ejemplo, si nos encontramos con alguien experimentando algún tipo de tristeza, podemos ser receptivos a su emoción vivenciando una emoción similar en nosotros; pero si nos quedarnos sintiendo esa tristeza sin ningún tipo de distancia, se va a disminuir nuestra capacidad de dar ayuda y de imaginar soluciones. Un nivel alto de cultivo de empatía debe ir acompañado de "la capacidad de regular las emociones y controlar los sentimientos" (Vreeke y Van der Mark, 2003, p. 188), puesto que no controlarlos y permitir que se desborden, va a reducir nuestra capacidad de actuar de manera responsable con el otro, aunque tengamos las mejores intenciones de buscar su bienestar.

Esta conceptualización de la empatía como la capacidad afectiva y cognitiva básica que subyace a todos los sentimientos y emociones propios de la ética, ha sido pensada principalmente desde la interacción inter-humana. ¿Pero qué hay de la ética hacia los no-humanos? ¿Es posible desarrollar una ética desde la perspectiva de la empatía ambiental? ¿Qué hay de la capacidad de empatizar o compartir emociones con entidades distintas a uno mismo?

Varios estudios recientes de la psicología (Shultz, 2002; Tam, 2013; Pfattheicher, Sassenrath y Schindler, 2016; Sevillano, Corraliza y Lorenzo, 2017) han desarrollado el concepto de "empatía con la naturaleza", definida como la tendencia a "comprender y compartir la experiencia emocional, y en particular el sufrimiento, del mundo natural" (Tam, 2013, p. 93). Esta tendencia se muestra cuando las personas sienten angustia al ver la imagen de un animal maltratado (Shultz, 2002) o cuando son expuestos a imágenes que muestran las consecuencias de la devastación ambiental. Sin embargo, la empatía de la naturaleza, asegura Tam (2013), es distinta a la empatía entre humanos, pues presupone una conexión emocional con la naturaleza, lo cual no se da en todas las personas. Shultz (2002) asegura que la preocupación ambiental que las personas desarrollan está estrechamente asociada al grado en que ellas se ven a sí mismas. Cuando los individuos suelen definirse como relativamente independientes de su entorno, la devastación ambiental no crea en ellos mayor interés, o, a lo

sumo, habrá una preocupación motivada por intereses instrumentales. Y por el contrario, quienes tienen una noción de sí mismos en continuidad con la naturaleza, y por tanto, se sienten afectivamente apegados a otras expresiones de vida, tienden a tener mayores niveles de empatía con el resto de los seres.

Una conclusión de estas investigaciones es que en este último grupo de personas existe alta correspondencia entre la empatía hacia los humanos y la empatía con la naturaleza, mientras que, como es obvio, quienes se sienten separados, o por encima de la naturaleza, la empatía humana no se asocia con la empatía hacia otros seres vivos (Tam, 2013; Sevillano *et al.*, 2017). Uno de los grandes problemas de la concepción ontológica del ser-separado es que la empatía disminuye cuando no se reconoce a los otros seres como sensibles y sintientes. Si consideramos a una montaña, un bosque o un río como inerte e insensible, la capacidad de empatizar con estos seres se hace improbable. Un problema adicional es lo que Hoffman (1992) define como "sesgo empático": el hecho de que los seres humanos tendemos a activar la empatía con quienes más nos sentimos cercanos. Lo anterior quiere decir que tendemos a ser parciales y a identificarnos con aquellos que tienen relaciones especiales con nosotros, con quienes sentimos afinidad o con los seres que poseen similitudes físicas con nosotros. Es más fácil aceptar que podemos empatizar con otro ser humano, que consentir que podemos sentir en nuestro propio cuerpo la emoción de una montaña, un árbol, un humedal o con la comunidad de cucarachas.

De hecho existen críticas al enfoque de la empatía hacia seres no humanos. Kasperbauer (2015), por ejemplo, sostiene que las emociones que suelen citar estos estudios pueden no tener ninguna semejanza con lo que los cuerpos afectados puedan estar sintiendo. Este autor señala que, cuando se tiene empatía hacia un ser no-humano, siempre existirá la duda de si realmente estamos compartiendo sus sentimientos o emociones, o si estamos proyectando las nuestras sobre ellos. Kasperbauer puede tener razón, pues muchos de los estudios hasta ahora realizados están asociados a la teoría de la "toma de perspectiva", un enfoque de la

empatía,[5] que consiste en ponerse imaginativamente en la situación del otro de modo tal que pueda yo suponer cómo me sentiría si estuviera en su posición (Oxley, 2011). A las personas que participan en estos experimentos se les presentan imágenes o videos de animales afectados por la contaminación o por la destrucción de sus ecosistemas, y se les pide que se pongan en su lugar y describan lo que están sintiendo (Shultz, 2002).

El problema de la "toma de perspectiva" es que parte de un supuesto controvertido: que solo tengo acceso a mi propia mente. Puedo recurrir a experiencias pasadas de mi propia corporalidad para inferir que los otros cuerpos sensibles deben estar sintiendo algo similar a lo que yo sentiría si estuviera en su situación. Si veo a un pájaro con una bolsa de plástico alrededor de su cuello, lo asocio a una experiencia en la que me sentido asfixiado, y por tanto infiero que el pájaro debe estar sufriendo. El argumento es que no podemos experienciar sus pensamientos o sentimientos, sino solo deducir lo que deben sentir basándonos en la propia experiencia de mi cuerpo. La pregunta entonces es válida. Cuando nos proyectamos imaginativamente en la perspectiva ajena, ¿alcanzamos realmente una comprensión del otro? ¿No será más bien que simplemente me estaré comprendiendo a mí mismo? (Gallaguer y Zahavi, 2014). Y si el caso es de un árbol o una roca, que me son cuerpos sensiblemente extraños, ¿podré simular ponerme en su situación?

Esta noción de empatía es problemática porque está ligada a aquel pensamiento dicotómico en el que un cuerpo aislado puede entender a otro cuerpo aislado si simulamos su situación. Pero, como hemos venido planteando, somos cuerpos entre cuerpos. En el mundo de la vida coti-

---

5 Esta perspectiva nos remite a Adam Smith (1941, p. 33): "Cuando vemos que un espadazo está a punto de caer sobre la pierna o brazo de otra persona, instintivamente encogemos y retiramos nuestra pierna o brazo; y cuando se descarga el golpe, lo sentimos hasta cierto punto, y también a nosotros nos lastima. La gente, al contemplar al cirquero en la cuerda floja, instintivamente encoge y retuerce y balancea su propio cuerpo, a la manera que lo hace el cirquero y tal como cree que debería hacer si se encontrase en su lugar".

diana no nos encontramos con los cuerpos como objetos temáticos que podemos ver en una imagen o video para luego simular y racionalizar. Nosotros estamos-en-un-mundo en situaciones pragmáticas y no simuladas, y nuestro modo de habitar y Estar junto a otros, y comprendernos mutuamente, está asociado a la situación concreta vivida y a todas las posibilidades sensoriales que mi cuerpo permite. Al otro no solo lo veo con mis ojos, me encuentro con él y él se encuentra conmigo, nos acoplamos a través de las inter-sensibilidades, de la conjugación de sustancias químicas, vibraciones y radiaciones. Las fuerzas que se van componiendo están interactuando de diversos modos, conscientes e inconscientes, y por tanto, lo que sintamos depende del entrelazamiento de las intercorporalidades, de los enredos relacionales. En la empatía experienciamos al otro en directo como un cuerpo, como un ser con el cual habitamos y que percibimos en la inmediatez de la intuición, pero ello está determinado por el influjo del territorio-cuerpo que nos compone y del territorio-cuerpo en el que nos encontramos.

Hemos dicho que la empatía se explica gracias a que no es una experiencia aislada. No podemos separar el contexto, pues la empatía siempre está ocurriendo en situaciones concretas, y es nuestra comprensión de lo que está pasando lo que nos ayuda a acoplarnos con la sensibilidad del otro cuerpo. El bellísimo cuento *La alegría de los peces en el río* es bastante diciente al respecto. Comienza en un contexto en el que Chuang Tzu y Hui Tzu cruzan el río prestando atención a un mundo compartido. Y es acá cuando Chuang se adelanta: "Fíjate qué libremente saltan y corren los peces. Esa es su felicidad", asegura. Por supuesto que Hui no le entiende y le replica: "Ya que tú no eres un pez, ¿cómo sabes qué es lo que hace felices a los peces?". El discernimiento de Hui nos ayuda a entender la crítica a la toma de perspectiva: "no puedes saber lo que los hace felices, porque no eres pez, sólo puedes acceder a tu propia mente". Sin embargo, la respuesta de Chuang ante el interrogante de su amigo implica una afrenta ante la idea de que no podemos conocer el estado mental del otro. "Dado que tú no eres yo, ¿cómo es posible que puedas saber que yo no sé qué es lo que hace felices a los peces?". Chuang con ello le está diciendo a Hui que en su misma pregunta está dada la clave para decir que algo de su experiencia está siendo percibida directamente, pues él algo sabe de su

acompañante. Hui, por su parte, continúa reproduciendo una vez más la idea de que no podemos experienciar los pensamientos de otra persona, y mucho menos los de un animal, y entonces responde: "Si yo, no siendo tú, no puedo saber lo que tú sabes, es evidente que tú, no siendo pez, no puedes saber lo que ellos saben". Pero Chuang, ante este nuevo cuestionamiento no responde: "si tu estuvieras de este lado del río, viéndolo desde mi perspectiva, podrías entender que yo desde este lugar puedo simular ponerme en la situación que viven los peces, e inferir que están felices porque si estuviera nadando como ellos yo también estaría feliz". No. Su respuesta no habla de tomar la perspectiva de nadie, ni de plantear hipótesis alguna sobre la emoción de los peces con base en lo que él sentiría si estuviera en su lugar. La respuesta de Chuang es muy diferente: "¡Espera un momento! Volvamos a la pregunta original. Lo que tú me preguntaste fue ¿Cómo puedes tú saber lo que hace felices a los peces? Por la forma en que planteaste la cuestión, evidentemente sabes que sé lo que hace felices a los peces". Es decir, estás percibiéndome en esta relación cara a cara, en

Alegoría de Chuang Tzu y Hui Tzu cruzando el río. *Cuatro escenas del paisaje. Primavera*, Liu Songnian.

mis gestos, en mis palabras, en un contexto específico, no imaginando, ni simulando, ni teorizando una situación. Y Chuang continúa diciendo, pues bien, así como tú, que experiencias en directo algo de mí, igual es mi experiencia con los peces: "Yo conozco la alegría de los peces en el río *a través de mi propia alegría, mientras camino a lo largo del mismo río*". Es gracias a mi propia alegría, a una alegría empática que me es dada por las posibilidades que mi cuerpo permite y la implicación en un contexto lleno de significado —ser sensible a la emoción de los peces mientras me muevo caminando a lo largo del río—, como puedo entender su felicidad.

Creemos que en este magnífico relato está la explicación para entender la empatía ambiental. Hemos dicho que la ética ambiental necesita partir de la geografía del contacto y de la consciencia de lo que implica este contacto. Esto no significa que podamos sentir exactamente lo que el arrecife de coral, el manglar o la selva sienten, ni hacer proyecciones sentimentales en ellos. Más bien la idea es aprender a prestar atención a un mundo compartido en el que yo mismo habito, y conectarme, a través de mis propias emociones, con la alegría de la primera lluvia, el dolor de la sequía, la angustia de los peces sin oxígeno, el miedo de los árboles ante el ruido de la motosierra, la ira de la montaña mutilada, pero no por una proyección antropomórfica,[6] sino por la emoción que surge en mi propio cuerpo, mientras prestamos cuidado a una tierra de la que somos integrantes. En otras palabras, sentirme alegre si los peces están alegres, triste si el aire se siente triste, eufórico si las olas están eufóricas. Dejarme afectar es cultivar esa capacidad empática de la que somos herederos, y que no es exclusiva de la relación social inter-humana, sino que está siempre en actividad emergente aunque no nos percatemos de ello.

El hecho de que estemos permanentemente encontrándonos y corporizándonos implica que estemos acogiendo las sensibilidades y sentimientos del lugar en el que moramos. Durante el proceso de interpenetración de los cuerpos entre cuerpos vamos siendo habitados por los estados afectivos del mundo circundante, muchas veces sin que nos de-

6 El antropomorfismo y su relación con la empatía ha sido estudiado ampliamente por Claire Parkinson (2019).

mos cuenta de ello. Decíamos que la presencia de los demás cuerpos se nos impone, y en ese sentido la alegría de los peces en el río se hace presente en mi propio cuerpo. La mente no está separada del mundo, pero ahora ya podemos decir que es el afecto empático la habilidad biológica que une a los cuerpos entre sí; es el pegamento, la mielina, la sustancia que conecta a nuestro cuerpo con los demás cuerpos, a medida que nos movemos e interactuamos con ellos.

Pero la empatía no puede pensarse sola. Ella va acompañada de afectos de todo tipo. Es la precondición, la base, el condicionante, para que las emociones motivadoras de la acción emerjan. Así, la empatía hacia el dolor del bosque talado se puede transformar en ira empática e indignación, emociones asociadas a la respuesta empática colectiva activa frente a la trasgresión de un territorio. Pero la empatía también puede mutar hacia el miedo y la desesperanza, emociones relacionadas con la evasión (Kasperbauer, 2015; Carver y Harmon-Jones, 2009). Ciertamente, la empatía no siempre genera una respuesta positiva para la defensa del lugar. Es posible que podamos cerrarnos al sentir culpa, vergüenza o miedo, pero también abrirnos al emocionar con enojo, culpa, vergüenza, deseo o gratitud. En realidad la respuesta política frente a la destrucción está más motivada por amalgamas de emociones gatilladas por la empatía. Así podemos sentir dolor-indignación-esperanza y motivar nuestra accionar, pero también podemos entrar en un bucle de dolor-miedo-desesperanza, lo que aletarga nuestra respuesta política.

Es importante recalcar que la empatía no siempre se asocia con emociones motivadoras para la acción. Podemos inhibirnos según la forma del entramado sensible que se desencadene y las intensidades sensibles de nuestra vivencia afectiva —el exceso empático, por ejemplo, puede generar un dolor intenso que no se asocie con una respuesta ética, sino con la desconexión, la huida o la evasión (Hoffman, 2008)—. Emma León (2017) sostiene que nuestras modulaciones de empuje o resistencia a actuar, la direccionalidad hacia algo que se atrae o se evita, se condicionan según la experiencia de los estados anímicos que surgen como resultado de la maraña inmensa de emociones, percepciones y sensaciones, pero también de nuestros impulsos de buscar, requerir, apetecer o desear. De modo pues que la empatía no siempre está asociada a una acción compasi-

va, y en tal sentido la *afectividad ambiental* está restringida por la tonalidad afectiva que atraviesa mi propio cuerpo en un momento determinado.

Hay que entender bien que la empatía no significa que deba tenerse contacto directo con los seres del mundo para poder actuar éticamente. No es necesario empatizar con la selva amazónica viajando hasta allí para poder sentirse afectado por su destrucción y la de sus habitantes. De lo que se trata es de cultivar la propia sensibilidad, ir aprendiendo a través de la atención cómo mi cuerpo recibe la acción de otros cuerpos, y cuál es el efecto sensible de la modificación que ese cuerpo genera sobre el mío. Por tanto, esta ética siempre implica el contacto, la consciencia de la mezcla entre cuerpos, aprender cómo mi cuerpo afectado va acogiendo el trazo del cuerpo afectante. Ese cultivo del "mí mismo como otro" puede ir desarrollando nuestras capacidades empáticas de modo que podamos actuar por extensión. Francisco Varela (1992, p. 45) asegura que "adquirimos el comportamiento ético de la misma manera que el resto de los comportamientos: todo ellos se nos hacen imperceptibles a medida que vamos creciendo en la sociedad en que vivimos", y por lo tanto, se trata de confrontarnos con las acciones éticas que hacemos de forma prerracional e irlas extendiendo a otros comportamientos. Varela cita a Mencio para decir —como referíamos antes— que, cuando un niño está a punto de caer a un pozo, con toda seguridad alguien sentirá compasión y acudirá a su auxilio. La ética del confuciano Mencio consiste en extender los sentimientos que nacen en estas situaciones a otras diferentes. Para ello solo basta percatarse que una situación se parece a otra, de modo que los sentimientos irrumpan en la nueva situación. Así, no es necesario ir a todos los rincones del mundo para efectuar una acción ética que surja como producto de la empatía.

El filósofo neoconfuciano Wang Yang Ming (1472-1529), inspirado en Mencio, llevó la lógica de la extensión de la empatía a la compasión por todos los seres:

> Cuando el hombre ve a un niño a punto de caer en un pozo, no puede evitar un sentimiento de alarma y conmiseración. Esto demuestra que su humanidad forma un solo cuerpo con el niño. Se puede objetar que el niño pertenece a la misma especie. De nuevo, cuando observa los lamentables gritos

> y la aparición asustada de pájaros y animales a punto de ser sacrificados, no puede dejar de sentir una incapacidad para soportar su sufrimiento. Esto demuestra que su humanidad forma un solo cuerpo con pájaros y animales. Se puede objetar que los pájaros y los animales son seres sensibles como él. Pero cuando ve plantas rotas y destruidas, no puede evitar sentir lástima. Esto demuestra que su humanidad forma un solo cuerpo con las plantas. Se puede decir que las plantas son seres vivos como él. Sin embargo, incluso cuando ve tejas y piedras destrozadas y aplastadas, no puede evitar un sentimiento de pesar. Esto demuestra que su humanidad forma un cuerpo con tejas y piedras. Esto significa que incluso la mente del hombre tiene necesariamente la humanidad que forma un cuerpo con el todo (Wang, 1963, p. 272).

Pensamos que ahora se hace más clara la idea de una ética que parta desde el cuerpo, y la importancia ontológica de reconocernos como cuerpos entre otros cuerpos. El cuerpo "puede" sentirse "parte de", "emergencia de", "ser con", y "ser afectado por" la sensibilidad de otros cuerpos. Pero decir "puede" significa apenas una potencialidad. La empatía es la habilidad afectiva propia de nuestra constitución homínida, una disposición natural con la que nacemos, una capacidad innata de la que estamos naturalmente dotados, y que hemos heredado durante el transcurso de nuestra historia evolutiva. Sin embargo, ello no significa que la empatía se realice de forma automática e independiente al contexto, y los ambientes culturales en los cuales las personas participan.

Como plantea el antropólogo Tim Ingold (2008, p. 14): "sea cuales sean las condiciones medio ambientales que puedan propiciarse, hay determinadas cosas que los seres humanos pueden hacer de forma potencial", como, por ejemplo, la capacidad humana de caminar erguido en dos pies. De la misma forma, la empatía, más que una determinación innata, es una potencialidad biológica que tenderá a expresarse siempre y cuando estén presentes las condiciones ambientales necesarias.[7] La empatía no

[7] Un ejemplo clásico de cómo no hay una naturaleza humana independiente del contexto es el de los niños criados por animales silvestres. Es célebre el caso de dos niñas del norte de la India que en 1922 fueron halladas en el "seno de una familia

es una propiedad exclusivamente biológica, ni cultural en su totalidad. Más bien surge en el encuentro inexorable entre nuestro potencial biológico y nuestro entorno social y cultural, en el entrelazamiento entre *multiplicidades*. La conjugación de estos elementos configura la emergencia empática como el resultado de un permanente movimiento de retroalimentaciones entre factores internos y externos. Lo anterior no es más que una forma de decir que la empatía no está afuera, ni está adentro. No depende de un ambiente independiente a la corporalidad, ni puede especificarse de forma interna como una programación previa e innata independiente al contexto. En su lugar se hablaría de la presencia de una estructura biológica con ciertas potencialidades, que en conjunto con un ambiente adecuado, posibilitarían el co-surgimiento y el desarrollo de la capacidad humana de sentir empatía y actuar de manera ética. La empatía es una capacidad que puede emerger o no de manera experiencial, y todo depende del ambiente específico que potencie o inhiba las potencialidades biológicas.

"Una no nace mujer", decía Simone de Beauvoir (1981). En realidad no se nace nada en particular. Se nace contando con potencialidades, pero para que estas potencias se gesten deben ir acompañadas de condiciones necesarias para su expresión. La capacidad empática, como el resto de las capacidades humanas, es inseparable de nuestro cuerpo, de

---

de lobos que las habían criado en completa aislación de todo contacto humano". Las niñas no sabían caminar en dos pies, pero se movían con rapidez en sus cuatro extremidades. No hablaban, sus rostros permanecían inexpresivos, tenían hábitos nocturnos, solo querían comer carne cruda y rechazaban el contacto humano. Una de las niñas sobrevivió durante diez años más —la otra murió al poco tiempo del encuentro—, y terminó por cambiar sus hábitos alimenticios, y caminar en dos pies, "aunque siempre recurría a correr en cuatro pies cuando estaba movida por la urgencia. Nunca llegó a hablar propiamente, aunque sí a usar unas pocas palabras. La familia del misionero anglicano que la rescató y cuidó de ella, lo mismo que las otras personas que la conocieron en alguna intimidad, nunca la sintieron verdaderamente humana" (Maturana y Varela, 2003, pp. 85-86). Este caso nos muestra de una manera clara cómo en cada entorno existen diversos procesos de enseñanza que activan y llevan a desarrollar las capacidades y las habilidades humanas de formas distintas.

nuestro lenguaje y de nuestra historia social. Está arraigada en nuestra estructura biológica, aunque se desarrolla y se experimenta en el interior de un trasfondo cultural. Esta forma de entender la empatía implica escoger una vía media, en donde no está "ahí afuera" separada de nuestra dotación corporal. Pero tampoco están "aquí dentro", independiente de nuestro entorno cultural. Está atada a la biología y la cultura, y por tanto surge en proceso de especificación mutua. Un claro ejemplo de esta asociación es el uso de las palabras. Experimentamos el mundo de acuerdo con las palabras que usamos. Como veremos más adelante, el despojo de sólidas palabras que daban a los pueblos base firme para la interacción afectiva fueron resignificadas y vaciándose de contenido, de modo que la empatía fue paulatinamente inhibiéndose (Poerksen, 1995). Acariciar con la palabra, lenguajear dulcemente, implica, en cambio, otra forma de relación sensible con los seres del mundo, lo que es fundamental para los fines de nuestra cognición afectiva.

Acá es donde cobra mucho sentido el proyecto político spinoziano que nos inspira a preguntarnos por cuál es el mejor ambiente para efectuar nuestra potencia, una potencia de obrar que dependa de la exploración del propio cuerpo, y que derive en una ética que se descubra, como en la maravillosa cita de Wang Yang Ming. ¿Cuáles son las condiciones que debemos generar para que la empatía surja y el cuerpo desarrolle todo su poder? ¿Cuáles son las actividades pragmáticas y contextuales necesarias para que el afecto a la tierra emerja? Creemos que el cultivo de la empatía es fundamental como el elemento detonador de la estructura sensible, el emocionar humano y la respuesta ética ante la destrucción de la vida. La empatía es la condición previa para nuestra experiencia de habitar un mundo compartido, en la medida en la que proporciona aquella orientación sensitiva que en el *ubunto* sudafricano se expresa con particular belleza: "soy porque somos".

La tierra empatizando con nosotros

La fenomenología de Merleau-Ponty (1968) enseñó que soy sentido por el hecho de Estar inter-penetrado en un mundo lleno de Otros, de modo

que al tocar la piedra, al unísono estoy siendo tocado por ella; al oler un espacio, al mismo tiempo hay más seres sensibles a mi aroma; o al ver un lugar, de manera simultánea estoy siendo visible para los demás cuerpos. Lo anterior es solo una forma de decir que somos apenas una minúscula parte de un universo sensible conformado por muchos seres sensibles que se sienten unos a otros. Por eso no solo tenemos la capacidad de empatizar con el mundo, sino que además los árboles, las montañas, o los océanos empatizan con nuestras emociones y sentimientos, al conformar un tejido inter-sensible en el que todas las criaturas, de alguna forma, sienten lo que otras están sintiendo.

El mundo vivo que nos envuelve es un tejido hecho de muchos cuerpos sensibles que experimentan afectos al encontrarse. Si caminamos atentamente por un bosque, por ejemplo, podemos afinar nuestros sentidos y percatarnos cómo los árboles nos miran, cómo los pájaros nos escuchan, cómo los insectos zumbadores que vuelan a nuestro alrededor o las piedras que pisamos al andar, son capaces de sentirnos según su peculiar modo de ser y las posibilidades que permite cada tipo de corporalidad. Estando todos en contacto, las formas vitales hacen que nuestros sentidos se conecten al combinarse a través de olores, sonidos, visualizaciones, tactalidades, gustos, o todos aquellos sentidos propios del *umwelt* de cada criatura. Los modos de existencia han coevolucionado, se han transformado con nosotros, de tal manera, que sus sentidos y sensaciones, su manera de afectar y ser afectados, se entrelazan en mi cuerpo al caminar por el bosque, en un acoplamiento dinámico en el que mi cuerpo y las distintas corporalidades se encuentran. La participación de mi cuerpo en los senderos del otro cuerpo, o lo que es lo mismo: la participación del otro cuerpo en mi paseo por el bosque, afecta la trayectoria de ambos cuerpos, implicándonos juntos.

Como hemos insistido: el ambiente es muchísimo más que el trasfondo pasivo e inerte de la ontología moderna. Es, en cambio, el espacio-tiempo donde acontece la relación entre sensibles; es un mundo activo en el que estoy presente-con-otros, y en el que otros cuerpos me llaman, me conocen, me hablan, me huelen, me respiran. El mundo vivo que habito y me habita es, desde el comienzo, empatía rizomática; un entresijo de cuerpos en el que cada ser se encuentra enredado conmigo

afectando mis comportamientos, mis emociones, mis percepciones. La empatía ambiental entonces no solo consiste en sentir a los seres no-humanos, sino también en una inter-empatía de muchos seres mezclándose en sus trayectorias vitales, afectándose en una ecología de intersensibilidades, en la que cada ser va comunicando sus dolores, sus enojos, sus angustias, sus miedos, sus alegrías.

Valdrá la pena pensar si el lenguaje es mucho más que el lenguaje del habla humana, y que hay además una lengua común, un vehículo por el cual nos comunicamos todos los seres del mundo. El mismo Merleau-Ponty (1957) enseñó cómo el lenguaje humano no puede ser separado de los demás seres de la tierra. Sin saberlo, los sentimientos del lugar están siendo acogidos por el propio cuerpo, el cual responde a los cambios emotivos del entorno afectivo. El lenguaje, más que una esencia específica de nuestra especie, es el resultado de los encuentros que acontecen en el mundo sensorial habitado. Nuestros cuerpos empáticos vibran con el paisaje animado de una manera tal que vamos siendo afectados por las condiciones anímicas de los lugares en los cuales Estamos. Cuando sentimos la "energía" de un lugar, cuando aseguramos que un espacio tiene una bella energía, en realidad estamos expresando en el habla una sensación de hospitalidad sentida corporalmente porque nuestros cuerpos resonantes hacen eco del calor del lugar, de aquel canto del territorio donde nos encontramos.

En su maravilloso libro *La magia de los sentidos*, David Abram (1996) sigue la propuesta merleupontiana para sostener que debemos renunciar a la idea de que el lenguaje es un simple código con el que representamos cosas y acontecimientos del mundo percibido, así como la creencia antropocéntrica de que el lenguaje es un atributo exclusivamente humano. El lenguaje, según Abram, "se origina en nuestra receptividad sensitiva a los sonidos y formas del entorno natural" (p. 76). En sus hermosas palabras, el lenguaje "nunca podrá ser separado en definitiva de la evidente expresividad del canto de los pájaros, o del evocador aullido de un lobo a altas horas de la noche, el coro de ranas que gorgotean al unísono en la orilla de un estanque, el gruñido de un gato montés al saltar sobre su presa, o el lejano bocinazo de los gansos canadienses que se dirigen al sur para pasar el invierno" (p. 80). Abram, en sintonía con lo que asegura José

Luis Pardo (1991), sugiere que existe una lengua común, una *lengua de la tierra* que también es la nuestra, la cual se extiende a todos los cuerpos expresivos. Por ello nuestro propio lenguaje no nos aísla, ni nos pone en un lugar privilegiado o en la cima de la pirámide de los seres del planeta vivo, sino que, por el contrario, "nos inscribe más plenamente en sus profundidades parlanchinas, susurrantes y sonoras" (Abram, 1996, p. 80).

Las palabras con las cuales nos comunicamos entre nosotros cabalgan en la superficie de la profundidad de una lengua común —continúa Abram—, una lengua que, de forma inconsciente, está mimetizando, sintonizando, en un registro compartido con los demás seres del mundo. Si es cierto, como ha mostrado tan asiduamente la fenomenología, que para nuestro cuerpo sensitivo no hay un fenómeno que no sea activo, que no reclame la participación de nuestros sentidos, que no nos llame, que no sea un vector que nos alcance, nos influencie y nos implique, entonces podemos asegurar que en el registro más íntimo de nuestra experiencia sensitiva Estamos, como dice este autor, resonando ante el movimiento del aire, las hojas de los árboles, el baile de la luciérnaga, y en general, vivos en un paisaje expresivo que escucha y nos habla. Nuestro discurso, nuestra forma de hablar, está afectado, desde su origen, por muchos gestos, sonidos, ritmos, que pertenecen a un paisaje animado ramificado en nuestro lenguaje. Nuestro lenguajear es el lenguajear que aprendemos de la lengua de la tierra, de la voz de las aves, del chasquido de las aguas, del rugido de las fieras. Somos seres encarnados por una polifonía hecha por las voces de nuestra Madre Tierra; emergencia de los cantos de todos los seres que habitan con nosotros, como lo expresa este hermoso poema de Juana Karen Peñate (2002), escritora ch'ol:

La música de la selva
viene en mis manos,
El ritmo del día
camina en mí [...],
y como los campos
transcurro en el tiempo,
el tiempo fluye en mi voz.

Isoñil matye'el
mi tyilele tyi jk'ä'b,
Jiñi ityip'tyip'ñäyelk'iñil
Woli tyi xämbal tyi ityojlel [...],
che'bache' matye'el
mi ixän tyi tyamlele k'iñil,
tyamlele k'iñil woli tyi ñumel yik'oty ty'añ.

Cabalgando sobre la lengua de las aves. *El jardín de las delicias* (fragmento), Jheronimus Bosch.

Las investigaciones más recientes sobre el origen del lenguaje humano han venido a confirmar esta certeza fenomenológica y espiritual de los pueblos de la tierra, al asegurar que, probablemente, el habla fonética articulada surgió por imitación de los ruidos de la naturaleza, y en particular, del canto de las aves. Se ha descubierto que los humanos y las aves comparten grandes similitudes, como lo es un sistema de neuronas espejo —relacionado con las capacidades de aprendizaje oral— (Jarvis, 2004), así como un gen homólogo —el gen Foxp2— (Teramitsu *et al.*, 2004). Estas coincidencias anatómicas y genéticas, han venido a

explicar los asombrosos parecidos en las capacidades verbales innatas, los procesos de aprendizaje y, en general, las grandes semejanzas en sus patrones de comunicación oral[8] (Pepperberg, 2011). Lo anterior no es sino un ejemplo que muestra que los linajes evolutivos se extienden a seres en apariencia distantes, y que es el habitar en lugares en conjunto con entidades orgánicas hijas de la tierra, lo que ha proporcionado la estructura profunda de lo que hoy llamamos lenguaje humano.

Por ello es posible afirmar, junto a Abram (1996), que los lenguajes humanos están informados, además de la comunidad humana, por expresiones de la tierra animada, en las que se encuentran no solo animales, sino otros modos naturales que dan pistas de un primitivo lenguaje común. A pesar de las diferentes lenguas, representadas en la divergencia entre el balido de la oveja, el graznar del ganso, el mugido de la vaca, el silbido del viento, la corriente del río o el lenguaje articulado de mujeres y hombres, todos los modos o expresiones de la vida comparten un lenguaje común, por medio del cual unos y otros actúan como efectores y perceptores, siendo capaces de comunicarse, modificando el comportamiento ante una determinada señal, configurando una sola red semiótica que se extiende por las tramas de la vida.

La estética de la vida es un campo de afectos y relaciones entre seres sintientes que se comunican entre sí. Una semiosfera, en palabras de Mandoki (2013), en donde los distintos *umwelt* se interconectan a través de redes de significación. En la urdimbre vital van fluyendo mensajes e información que van estimulando la sensibilidad ajena, tejiendo a todos los cuerpos en procesos de acción-percepción. Se trata de una red de sensibilidades, de comunicación, por la cual algunos cuerpos confeccionan un mensaje y un signo para acoplarse e interactuar con un receptor (Mandoki, 2013). Este lenguaje de la naturaleza no está escrito en lenguaje matemático como pensaba Galileo, sino que más bien es un lenguaje de sensibilidades, de estéticas, de afectos, de empatías e intuiciones: es una *afectividad ambiental*, en la que los senderos de unos cuerpos afectan a otros por el hecho de ser seres sensibles, de poder reaccionar ante la presencia del Otro. La vida es sensibilidad de cabo a rabo; es comunicación a través del lenguaje de la sensibilidad, acaso el código misterioso y

enigmático de aquel lenguaje de la tierra que nos permite habitarla. Desde la roca que inscribe en su propio cuerpo la huella dejada por el agua, o la molécula que cambia su estructura por el encuentro con otra molécula, pasando por el colibrí que cambia su vuelo ante la reflectancia emitida por la flor, o los seres humanos que reaccionan ante los mensajes provistos por el clima, el predador o el alimento, todos, sin excepción, hacemos parte de la *multiplicidad* de la vida sensible, en la que vivimos porque podemos sentir y comunicarnos porque somos seres sintientes.

Habrá que cuestionar entonces la idea de que el lenguaje es una propiedad exclusivamente humana, que somos el único animal parlante, y más bien decir, de la mano de Abram, que no hay ningún modo vital desprovisto de capacidad expresiva. En el tejido de la red semiótica cualquier sonido puede ser una voz, un color una invitación, o un movimiento un gesto. El hecho de que no seamos los destinatarios directos del mensaje, o que la mayoría de los gestos se nos escapen, no quiere decir que los diversos modos de la tierra no vociferen, no se comuniquen en su propia lengua. Todos, interactuando, bailando en la maraña de los encuentros, vamos intercambiando signos, significados, significantes. Y en esa reciprocidad de diálogos es necesario entender que las entidades orgánicas de la tierra no solo son capaces de hablarnos, de murmurarnos, sino también de escucharnos, de conectar con nuestros actos, con nuestras palabras, con nuestras emociones. El mundo animado empatiza con nosotros, reacciona de forma afectiva ante nuestra presencia, pues por definición es sensible a las acciones humanas y a las palabras habladas. Esta es la base de los saberes ambientales, los cuales, como veremos a continuación, consisten en saber leer, interpretar, percibir y comprender los mensajes y la orientación de una tierra parlante, en los que el significado cobra lugar y se difunde de manera expansiva por el rizoma de la vida.

CAPÍTULO 3

SABERES AMBIENTALES AFECTIVOS: LA ÉTICA DEL CONTACTO

La gente ya no pone los pies en la tierra pelada. Sus manos se han alejado de hierbas y flores, no dirigen su mirada al Cielo, sus oídos están sordos al canto de los pájaros, su nariz se ha hecho insensible a causa de los humos de los tubos de escape y su lengua y su paladar han olvidado los sabores sencillos de la Naturaleza. Los cinco sentidos han crecido aislados del orden natural. La gente se ha alejado dos o tres escalones del hombre verdadero.

Masanobu Fukuoka

El enfoque enactivo de la neurocognición nos dio la pauta para asegurar que la cognición es, ante todo, un proceso de entrelazamiento entre los estados afectivos de nuestro cuerpo con los estados afectivos de los lugares habitados, y para decir que es a partir de la constante interacción con el mundo, como se funden los afectos de los territorios con las posibilidades de nuestras expresiones corpóreas. Asegurábamos que por eso la cognición implica en todo momento la sensibilidad, pero no solo la sensibilidad de quien conoce, sino también involucra los afectos de los cuerpos-territorios. Pues bien, creemos que esta argumentación sobre la cognición afectiva puede dar una perspectiva sugestiva al entendimiento de los "saberes ambientales" (Leff, 2002) creados durante milenios por los pueblos rurales a través del entrelazamiento con sus territorios de vida.

Entenderemos los saberes ambientales desde la definición de "ambiente" que hemos seguido hasta aquí: una maraña entretejida de sen-

deros y trayectorias entre plantas, animales, microorganismos, piedras, e incontables expresiones de vida, acompañándose todas a través de sus acciones y movimientos, y creando la organización necesaria para que todas sigan presentes en tiempos, velocidades y escalas diversas. Los saberes ambientales son entonces el entendimiento pragmático del rizoma de la vida, saberes que aprenden a habitar en el entrelazamiento entre los devenires de seres que pueblan el universo, pero que se manifiestan en formas estéticas específicas y en territorios concretos.

Los saberes ambientales, definidos así, son los saberes del saber-habitar. Saberes que, como hemos insistido, están posibilitados por las capacidades corpóreas, por las habilidades de nuestra constitución como seres empáticos y sensibles. Los saberes ambientales, son pues, saberes desde el cuerpo y por el cuerpo. Saberes que se comprenden gracias al entendimiento de que somos seres encarnados vivientes que aprendemos por las afectaciones, emociones, cargas anímicas, percepciones, sentimientos, mediante los cuales se dota de sentido a cada experiencia, junto a otras facultades como la racionalización y simbolización (León, 2017). No se trata, sin embargo, de saberes sensibles a todos los elementos y cuerpos que están encontrándose y moviéndose. Son en cambio saberes prácticos, saberes para la acción, en los que el cuerpo selecciona los componentes del entrecruzamiento de trayectorias según la intencionalidad y los objetivos pragmáticos de la vida cotidiana.

Hemos escogido los saberes ambientales de los pueblos indígenas, campesinos, pescadores y pastores, para aterrizar esta discusión un tanto abstracta, pero también para mostrar que los saberes ambientales —que son los saberes del habitar—, no solo son los saberes que requerimos para re-habitar en el presente y el futuro una tierra ocupada, sino saberes que hacen parte de la memoria colectiva de los pueblos alrededor del mundo. Se trata de saberes sensibles que se han construido por la geografía del contacto con los otros cuerpos, y que si bien en la historia colectiva han creado las condiciones necesarias para el permanecer, también es cierto que son saberes erráticos y que no en pocas ocasiones han creado descomposición de relaciones, incluyendo la extinción de algunos seres. No queremos idealizar a los pueblos rurales del mundo. Es sano verlos consti-

tuidos por cargas afectivas propias de la condición humana como el odio, la sed de venganza, la codicia, el ego o el apego al poder.

Aun así, pensamos que los saberes ambientales de los pueblos son una muestra de lo que el cuerpo ha "podido" durante siglos, una ética ambiental no contemplativa sino productiva, acoplada a la reproducción familiar y comunitaria. No es una ética del no-tocar, como si se tratase de una vitrina de la que tenemos que mantenernos al margen. No es la ética de la conservación moderna, en donde vivimos en espacios urbanos donde se destruye todo lo que no vemos, mientras abogamos por la protección de áreas intocadas para el goce estético. La ética de la que estamos hablando es la ética del involucramiento, de la interpenetración, del contacto, del movimiento, de la acción pragmática, y en ello no hay nada como el saber vernáculo el cual, según queremos proponer, es el sustento epistemo-estético de una ética que nos recobre el contacto directo con la habitación-en-el mundo.

Siguiendo con la tradición fenomenológica, expondremos algunas características de los saberes ambientales propios de los pueblos vernáculos, para seguir esbozando nuestra proposición sobre una ética ambiental basada en el contacto.

Saber viviendo, saber Estando

Los saberes ambientales son arte: un arte que se adquiere viviendo. Despiertan en un territorio que se descubre caminándolo, sintiéndolo, tocándolo, comiéndolo, llorándolo, cantándolo, oliéndolo, escuchándolo. Son saberes situados que se construyen por el involucramiento con otros seres, humanos y no-humanos, en un espacio ecológico concreto. Los pueblos rurales alrededor del mundo saben lo que saben, conocen lo que conocen y hacen lo que hacen, gracias a la experiencia colectiva ocurrida en un contexto específico. Son saberes resultado de una forma de participación activa y afectiva con el lugar, desde el lugar, en donde las circunstancias y las condiciones bioculturales de cada territorio son fundamentales para saber aquello que se sabe.

Para las comunidades agrícolas, pescadoras, pastoras nómadas y cazadoras-recolectoras, pensar en un saber descontextualizado y desde "ningún lugar" es imposible, pues su conocimiento no puede separarse de un entorno físico y un contexto social y cultural en todo caso situado. La naturaleza de estos saberes depende de la interacción de los moradores con los espacios ecológicos concretos; emerge en continua imbricación con el lugar habitado, y en tal sentido, no pueden entenderse al margen de ecosistemas concretos y de los horizontes culturales compartidos. Más que algo que se posee son un diálogo entre criaturas diversas, incluidas las humanas, cuyos senderos se entrecruzan en la vida cotidiana, haciendo una historia conjunta, en la que lugares y comunidades se encuentran mutuamente plegadas.

Múltiples generaciones han venido desarrollando y conservando las tradiciones técnicas en procesos de larga duración. Por eso la sabiduría vernácula, en palabras de Rodolfo Kusch (1976), abarca la gran cantidad de modos de Estar en el territorio. Una historia común, e intergeneracional, de Estar-siendo y de ser-Estando. Corresponde a todo un cuerpo de conocimientos que conjunta múltiples "estancias" de abuelas y abuelos que compartieron su saber-estar a generaciones de sucesores. Por supuesto, los saberes comunes que se tejen estando no están libres de mejoramientos y perfeccionamientos, pero tampoco de pérdidas y olvidos. Es más bien una historia dinámica que, generación tras generación, ha podido albergar los saberes en el patrimonio colectivo de los pueblos, gracias al uso práctico y la experiencia cotidiana.

Amparo y manutención de saberes vernáculos

El acervo de saberes ambientales, como explicó Alfred Schütz, tiene en la mayoría de los casos un origen social. Las familias campesinas, por ejemplo, no saben hacer terrazas, camellones, arreglos agroforestales o milpas, por procesos singulares de aprendizaje, sino que estas operaciones técnicas son el resultado de un proceso de reflexión colectiva derivado de la ancestral práctica del ensayo y el error. De ese modo cuando una agricultora o un agricultor se enfrenta a una situación problemática

a la cual tiene que darle una solución, lleva consigo un cuerpo de saberes construidos en la larga cadena generacional de sus antecesores que ha quedado inscrito en el conjunto social del conocimiento. Parafraseando a Schütz y Luckmann (2003), ese saber le permite ahorrar a cada campesino la necesidad de adquirir por su propia cuenta soluciones "mejores" para un problema al que ya el grupo le ha dado una solución efectiva. Así, por ejemplo, el campesino puede valerse de la experiencia acumulada de sus abuelos, quienes durante siglos supieron seleccionar y obtener variedades de semillas locales y con ellas experimentar diversos métodos de cultivo. El campesino o la campesina así puede confiar en el ingenio heredado para la conservación del agua de los sistemas tradicionales de Agri-Cultura y en las asociaciones de cultivos; la integración entre animales y plantas adaptados localmente; la biodiversidad que suele caracterizar los parcelas y sembradíos campesinos para protegerse de plagas y enfermedades, proveer alimentos para la familia y animales, y servir de abono, medicamentos o herramientas (Rosset y Altieri, 2017).

Existe un componente reiterativo en los saberes ambientales gracias al cual puede mantenerse una tradición técnica. De ese modo se puede actuar como se ha aprendido de padres, abuelos y comunidades. En esencia, para la mayoría de los problemas no necesitan nuevas soluciones. Si nada cambia de forma sustancial, no existe razón para variar la época de siembra, modificar las asociaciones entre cultivos, o alterar las actividades que suelen hacerse conforme a los ciclos lunares. Esa dimensión rutinaria de los saberes ambientales, ese "saber-hacer", permite repetir comportamientos anteriores. Ello no significa que en la transmisión social de los saberes entre personas distintas no exista un mejoramiento de la solución al problema, según las características y las posibilidades ecológicas de la parcela. Nunca veremos dos huertos del todo idénticos. De hecho, habrá la misma cantidad de modelos de huertos como familias campesinas, y ello se explica, en parte, porque el saber no se alberga vivo solo en lo más íntimo de la experiencia colectiva, sino que existe también una dimensión del saber individual del campesino, el cual es producto de su creatividad singular y de su experiencia privada.

Este carácter biográfico del acervo de conocimiento, como diría Schütz, consiste en saberes derivados de la experiencia previa que va-

rían de persona a persona. Son aprendizajes adquiridos como resultado de un problema al que se le dio una solución práctica. Desde la técnica adecuada para dejar caer el azadón en el suelo de cultivo, la relación conveniente entre temperatura del paciente y la temperatura de la planta, el momento adecuado para cortar la madera, hasta saberes más sutiles como predecir el momento de la lluvia, las direcciones de los vientos, la temperatura del fuego en el momento de la quema, o comprender el comportamiento de los insectos en el cultivo, son, en buena parte, saberes que descansan en el descubrimiento personal de un mundo que se trae a la mano viviendo, y que servirá de esquema de referencia para moverse significativamente en el territorio. Para todos los campesinos novicios existirá un aspecto problemático en la vida cotidiana al que tendrán que enfrentarse por primera vez —enlazar un ternero, arrancar correctamente el fruto de la planta, guardar el maíz cosechado, enjalmar al caballo—, el cual superado se realizará de forma automática. Ese conjunto de saberes —siguiendo de nuevo a Schütz— servirá de base para dar solución a problemas cotidianos. Se manifestará en adelante como comportamientos rutinarios sin necesidad de prestarles atención y sin que pueda explicarse razonadamente "cómo", "dónde" o "por qué" pudo, quiso o requirió aprenderse. Estos saberes se habrán incorporado en el conocimiento habitual de modo que estén disponibles para ser utilizados en cualquier momento.

Con todo, es necesario reiterar una vez más que la dimensión privada de los saberes campesinos ocupa un pequeño espacio dentro del acervo de conocimiento. La mayor parte del conocimiento es resultado de la interacción en un contexto social, y por tanto no podemos separar ningún saber individual de la esfera *nosótrica* en la que estas poblaciones habitan.

Según derivamos de los análisis de Ingold (2000), el niño aprende las habilidades particulares de su comunidad acompañado de personas más experimentadas —a menudo del mismo nicho familiar: el padre o la madre, abuelos y abuelas, hermanos mayores, tíos y primos—, quienes no ofrecen un código de pasos que especifiquen la acción a seguir. Más bien aquel niño o niña aprende atendiendo cada una de sus acciones. Así es como el cazador principiante se cultiva acompañando a cazadores más experimentados, quienes le instruyen sobre aquello que debe bus-

car: pistas etéreas como el rastro, las huellas o el olor dejadas por el paso del animal, o sonidos específicos que de otra forma se pasarían por alto. Yendo a cazar, el niño es guiado en el desarrollo de habilidades perceptivas para captar las propiedades del bosque y aprender a identificar las señales clave para encontrar la presa (Ingold, 2001). No solo en la caza, sino muchas otras habilidades vernáculas se conservan, generación tras generación, como resultado de un proceso de "educación en la atención", en la terminología usada por Ingold. Un buen ejemplo son las tejedoras principiantes, quienes aprenden viendo a su madre tejer, observando con cuidado sus habilidades en el manejo de la aguja, su destreza en el manejo del ovillo y la madeja de lana; siguiendo la forma de la mano y la técnica correcta para enhebrar la aguja; y emulando el tipo de puntadas, anudados y tensados de la liana.

El saber viviendo y el saber estando es un "saber cómo" práctico, adquirido mediante la imitación y la observación (Ingold, 1990). Se aprende "haciendo", poniendo en contacto al aprendiz con los componentes ambientales en contextos de uso pragmático. De ese modo cada generación va desarrollando sus propias habilidades bajo la guía de personas más expertas. Saberes ambientales, como la medicina herbolaria, los sistemas de sembradíos, las técnicas de caza y pesca, el almacenamiento de los alimentos, o la construcción de viviendas con materiales orgánicos localmente disponibles, se mantienen en el tiempo gracias a una historia de relaciones entre campesinos experimentados y aprendices, quienes se instruyen, como sostiene Ingold (2008, p. 21), "exponiéndose a una situación en la que, afrontando diferentes tareas, se les muestra qué hacer y a qué estar atentos, bajo la tutela de unas manos más expertas". En lo que quiere insistir este antropólogo es en que los saberes no se transmiten como los genes entre padres e hijos. Lo saberes sobreviven porque cada generación sucesiva puede experienciar en directo cómo actuar frente a algún aspecto de la vida cotidiana, de un modo similar a como lo hacen sus predecesores más inmediatos.

De otro lado es importante recordar que los saberes ambientales acontecen en el seno de un ambiente lingüístico. Cuando nace un bebé en un entorno donde se practica la agricultura y se crían animales domésticos, o donde es común la caza o la pesca, o donde se practican saberes me-

dicinales herbolarios, su situación individual estará, desde el comienzo, social y culturalmente delimitada. Estará habitando en el lenguaje —como enseñaría Heidegger—, y por tanto la lengua determinará su propia experiencia en el espacio donde habrá de crecer. El lenguaje le proveerá a esa persona el sentido del mundo otorgado por la cultura en la que se encuentra inmerso. Sus experiencias estarán, en gran parte, modeladas por la lengua que esa persona habita, la cual, como asegura Abram (1996), está profundamente imbricada y sintonizada con la profundidad de los valles, los pliegues de los montes, la sinuosidad de los ríos y, en general, con la topografía del paisaje local.

En realidad ninguna lengua vernácula puede entenderse a cabalidad separada de las especificidades ecológicas del territorio. Cada idioma, en su peculiaridad, tiene toponimias, formas de nombrar y clasificar las plantas, animales, y demás componentes de la Madre Tierra, las cuales son inseparables de la organización ecológica del paisaje circundante. Incluso cada sonido del lenguaje oral —siguiendo de nuevo a Abram—, sus ritmos, tonos e inflexiones, sus acentos, metáforas y tropos, están sintonizados con la escala, la rugosidad del lugar, la altitud, el clima, la vitalidad y los contornos del territorio. Los saberes ambientales, por tanto, no son disociables ni de la lengua ni de los contextos naturales específicos en los cuales los pueblos moran. Ellos adquieren sentido en ecosistemas concretos, como puede ser el caso de un desierto específico, un piso altitudinal determinado, una variedad de pradera o un área costera con un microclima definido, los cuales son traídos a la experiencia de los pueblos, a través de una lengua enriquecida por la diversidad biológica de un territorio vivo.

Podemos asegurar entonces que es a través de una historia de relaciones bioculturales entre personas que habitan un espacio concreto, como ha podido llegar hasta nuestros días el gran acervo de saberes ambientales. Sin embargo, la manutención de los elementos básicos del conocimiento, como asegura Schütz, depende de dos factores fundamentales. El *primero* es que la estructura cultural y social se preserve en lo esencial. Si este aspecto se afecta como resultado de un cambio abrupto, como ocurre con

la educación urbanizante, descampesinista y homogeneizante, la introducción de saberes descontextualizados, la adopción de los valores de la racionalidad económica y el productivismo o, en general, las dicotomías propias de la ontología dominante, pueden perderse ciertos elementos de la cadena de conocimiento, e incluso áreas completas del mismo. La *segunda* suposición para la manutención de conocimiento y habilidades es que los saberes sigan siendo útiles para resolver problemas prácticos. Cuando un contexto natural cambia, por ejemplo, como efecto del cambio climático, la degradación ambiental o la extinción local de especies, la solución técnica, que había sido conservada incluso durante siglos, puede perderse. Por supuesto, un entorno cambiante puede dar lugar a la creación de nuevos saberes, pero es indudable que cuando un entorno ambiental se transforma radicalmente, no existe razón para seguir amparando saberes que han dejado de ser útiles. Asimismo, a medida que el desarrollo va erosionando la diversidad biótica, se erosiona al unísono la riqueza idiomática. Si cada vez hay menos fauna, si las aves que venían a cantar y ofrecer señales han huido por la destrucción de sus hábitats naturales, las lenguas vernáculas se van empobreciendo, y por tanto los saberes asociados a la capacidad de nombrar el conocimiento de sus alrededores más inmediatos se pierden de manera irremediable.

De igual forma, cambios técnicos pueden dar lugar a olvidos de saberes. La tractorización, como muestra, trajo consigo la pérdida del arado con buey, así como el uso de antibióticos o desparasitantes de síntesis química condujo a la pérdida de saberes veterinarios autóctonos, o la introducción de semillas híbridas ha impulsado el abandono de saberes asociados a las semillas criollas y nativas. Hay también saberes especializados que pueden erosionarse cuando la comunidad ha dejado de percibirlos útiles. La merma de saberes asociados a la magia, el chamanismo y la medicina espiritual con plantas de poder, son casos que ilustran cómo conocimientos específicos de ciertos ocupantes de roles, pueden perderse ante la introducción de la racionalización cientificista y el cambio intergeneracional cuando un tipo muy especializado de saber ya no encuentra relevo generacional.

Creatividad específica al lugar

Los saberes vernáculos no se reducen a conservar lo que llega prestado del pasado. Si un saber es vivo, se debe a que puede ser cambiado, transformado, manipulado; porque es posible hacerle decir lo que no dice, sacudirlo, y con él pensar lo impensado. Los pueblos no son agentes pasivos que simplemente reciben información de sus antecesores. Son actores activos con agencia permanente, que experimentan, que con curiosidad hacen innovaciones, que reaccionan ante las modificaciones ambientales y culturales propias de los avatares cotidianos.

Cierto es que existe una dimensión reiterativa del conocimiento. Si en lo esencial nada cambia, el proceso como un "todo" puede permanecer inmodificable. Aun así, según sostiene Trinidad Alemán (2016), las condiciones siempre tienen un grado de variabilidad. Existen eventos contingentes como cambios en los periodos de lluvias, alargamiento de la sequía, perturbaciones drásticas como huracanes, incendios o terremotos, o la llegada de una nueva plaga o enfermedad de los animales, que obligan a revisar las prácticas de forma constante y experimentar según el acervo de conocimiento a mano. A veces motivados por estas urgencias, pero en otras por simple curiosidad, los campesinos prueban, o bien una especie o variedad desconocida, o bien una semilla conocida proveniente de otras regiones; a veces modifican los diseños de la parcela, cambian las fechas de siembra, varían las asociaciones, o aplican al animal enfermo un nuevo tratamiento. La probabilidad de éxito aumenta en la medida en que se tanteen distintas alternativas para sortear una determinada eventualidad. Con base en el análisis de los resultados, los campesinos seleccionan las mejores especies, variedades o remedios, o seguirán buscando otras opciones si los efectos no son los esperados (Alemán, 2016).

El ingenio campesino es en buena parte el responsable de la diversidad genética. Suele asegurarse que los campesinos hoy resguardan cerca de dos millones de variedades vegetales cultivadas, cinco mil cultivos domesticados, y crían cuarenta especies animales (ETC Group, 2009). Y ello es así porque la diversidad es la base del saber campesino. Gracias a las múltiples posibilidades que pueden seguirse, el campesinado escoge una u otra opción, según sus expectativas y predicciones para conseguir

todo aquello que la familia o comunidad considera suficiente para vivir. La creatividad para encontrar e incorporar nuevas soluciones también depende de las oportunidades ecológicas que ofrezca el lugar habitado, las habilidades individuales adquiridas o socialmente aprendidas, el acervo de saberes socialmente construido y, como diría Chayanov (1974), de la fuerza de trabajo disponible en la unidad doméstica, y del balance entre el trabajo pesado y utilidad.

Cuando un campesino encuentra una solución a un problema común, es probable —según el contexto social de cada espacio— que la nueva práctica, el nuevo uso de un componente conocido, el nuevo elemento dentro del agroecosistema, o la nueva herramienta, se disemine en el entorno inmediato. Puede que este haya sido el origen de prácticas anónimas pero muy bien difundidas en diversas partes del mundo, como las curvas a nivel y el aparato A, el uso de flores para atraer a polinizadores bióticos, la incorporación de biomasa, las distintas técnicas de compostaje, las barreras vivas, los acolchados, la rotación de cultivos, los biofermentos, bioles y fertilizantes foliares, y las asociaciones entre cereales y leguminosas. Aquí y allá, campesinos distintos, en diferentes latitudes y tiempos distintos, fueron encontrando soluciones semejantes que fueron sedimentándose en el acervo colectivo.

Las condiciones, por supuesto, siguen cambiando —y más aún en tiempos de cambio climático—, razón por la cual los campesinos y campesinas continúan probando, experimentando, seleccionando, adaptando y desechando opciones. Cuando alguno de estos experimentadores prueba con éxito una solución para un problema compartido con sus vecinos, puede empezar a operar la práctica de la emulación y el aprendizaje a través del ejemplo. La noción de similitud, como mencionan Jean Robert y Majid Rahnema (2015), es la base de los saberes vernáculos que funcionan a través de la consonancia, simpatía y empatía. Porque cuando alguien redescubre un saber olvidado, o trae al mundo de la vida un nuevo conocimiento, puede llegar a otras personas gracias a la riqueza de la relación: acaso la mayor de las riquezas de los pueblos. Nos referimos a esa riqueza de la relación personal, cara a cara, aquella que posibilita el gusto por compartir lo aprendido, que moviliza la ayuda mutua y pone en marcha la reciprocidad. Uno de los gestos fundantes y reproductores

de los saberes ambientales es su carácter dialógico; es decir, saberes que dada su característica de ser flexibles, sutiles y mentalmente intensivos, se enriquecen durante el proceso conversacional. Es el diálogo entre "intercesores" (Deleuze, 1985): vecinos, amigos, familiares y, en general, intercambios entre personas que viven en condiciones similares, lo que permite la creación del arte de los saberes ambientales.

Quizá no se ha insistido suficiente sobre la amistad como un rasgo esencial de la fenomenología de este tipo de saberes. Por más de que exista un aspecto relativamente privado en su creación, como hemos visto, los saberes vernáculos nunca se edifican de una manera aislada. Es a partir de relaciones de amistad entre quienes habitan un lugar próximo o entre desconocidos que se encuentran, como puede ocurrir el fenómeno de los saberes ambientales. El terreno fértil donde ellos pueden florecer; la argamasa que los ensambla, es la gratuidad intrínseca a la relación de amistad, el placer del compartir y reflexionar colectivamente. De ahí la importancia de los diseños comunales en red (Escobar, 2016) para reavivar la trama de relaciones humanas, recuperar la capacidad de crear saberes contemporáneos, regenerar la solidaridad y la cooperación, re-encontrar soluciones concretas a problemas comunes, liberar la creatividad adormecida, así como estimular la potencia de actuar y crear autonomía.

Estética de los saberes vernáculos

Sin duda los saberes asociados a los sistemas tradicionales del cultivo, la medicina, los textiles, la minería vernácula, la pesca, la caza o la cría de animales, han venido acumulando la experiencia de mujeres y hombres durante siglos en la interacción con ambientes concretos, y mucho de este conocimiento se ha construido a partir de la experimentación, la investigación y la ancestral fórmula de la prueba y el error. Como hemos analizado hasta acá, existe un carácter inductivo de estos saberes por medio del cual experiencias individuales han devenido en principios generales y en prácticas específicas. Por supuesto, se trata de saberes que se incrustan en relatos, rituales, mitos de origen, y se amalgaman con la experiencia religiosa de las comunidades.

Aun así consideramos que la fenomenología de los saberes vernáculos también responde a la *estética*. Además de su acepción asociada con lo bello, la estética, entendida como *aisthesis*, da cuenta de la intensidad de las percepciones de los sentidos, del conocimiento que se deriva del sentir, de lo afectivo, de lo sintiente.[1] No es posible entender la manifestación de esta clase de saberes si no atendemos con profundidad el criterio estético y perceptual que gobierna, por ejemplo, en los sistemas tradicionales agrícolas. Es curioso que los campesinos agroecológicos no valoran la parcela de un compañero en términos de su productividad, eficiencia, rendimiento y todos aquellos indicadores clásicos de la agronomía y su racionalidad economicista. No dicen "esa finca tiene grandes rendimientos", sino que la alaban mediante un juicio estético: "esa finca es muy bonita".

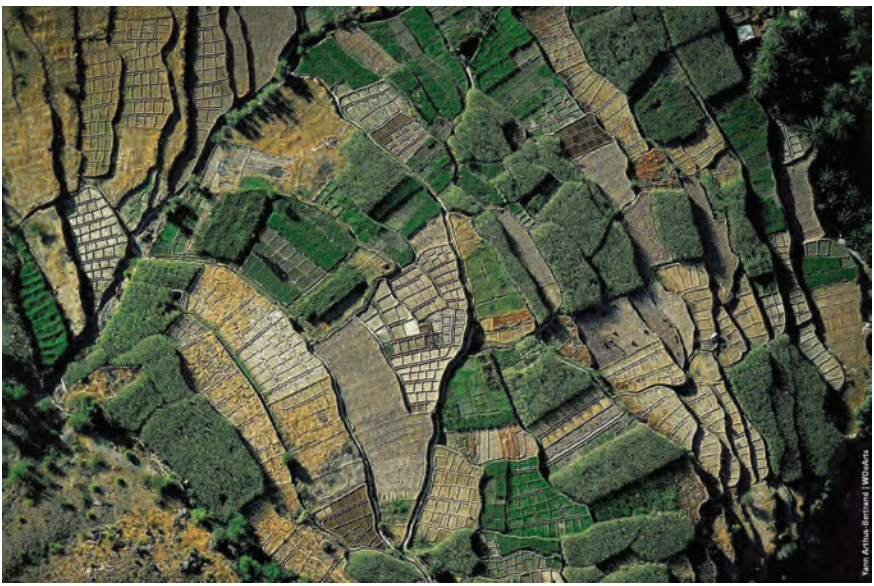
Hemos venido pensando sobre ello, y nos ha sido ilustrativo el concepto de la *proporcionalidad* que Iván Illich (1997) ha tomado prestado de Leopold Kohr. Para Illich, el sentido de la belleza, tiene que ver con la proporción. Como hemos discutido, los senderos y enmarañamientos no son desorganizados, no son encuentros al azar, sino que siguen patrones estéticos autoorganizados, por los cuales vamos encontrando las simetrías, proporcionalidades, balances y armonías que juzgamos hermosas en la urdimbre de la vida. Lo interesante para Illich del pensamiento de Kohr está en la consideración de aquello que es apropiado en una proporción, el sentido de lo adecuado para un lugar, la correcta relación entre los componentes de un sistema. El sentido de "la medida justa", "la armonía que brilla de las proporciones apropiadas".[2]

---

1 La estética también se ocupa de "lo feo", lo "horrible", "lo kitsch", "lo barroco", "lo ch'ixi", "lo abigarrado". Nosotros en este ensayo nos concentramos en la relación entre la belleza intrínseca de los patrones de la vida y la ética.

2 Illich hace una alusión tácita al clásico trabajo de Schumacher (2011) *Lo pequeño es hermoso*: "Kohr sigue siendo un profeta en la actualidad porque incluso los teóricos humanistas para los que lo pequeño es hermoso, no han descubierto que la verdadera belleza y bondad no es cuestión de tamaño, ni siquiera de las dimensiones de la intensidad, sino de la proporción" (Illich, 1997, p. 2).

A lo que queremos llegar es a que la fenomenología de los saberes ambientales, como en las agriculturas tradicionales, responden precisamente a este sentido vernáculo: la percepción aguda de las proporciones, de los equilibrios, de la configuración de lo que se considera bueno, así como el sentido de todo aquello que se encuentra desproporcionado. Basta ver los jardines agroecológicos tropicales para entender el sentido estético de las fincas bien diversificadas, los arreglos florísticos que



Paisaje agrícola k'iche, Guatemala. Foto: Yann Arthus-Bertrand.

Machamba en Matola, provincia de Maputo, Mozambique. Foto: Valentín Val.

adornan el paisaje, el colorido de las semillas nativas, o la avifauna que al visitar la parcela crea entornos acústicos apacibles. Son diseños hechos por jardineros campesinos que están incrustados en la proporcionalidad percibida por sus propios sentidos —las impresiones visuales, pero también los sabores, los sonidos y los olores.

La fenomenología de los diseños Agri-Culturales no responde a un plan prestablecido que deba seguirse paso a paso, sino que acontece en medio de las circunstancias siempre cambiantes del medio, en donde los campesinos improvisan siendo guiados por el criterio de la proporción, de la justa medida, de la armonía que no se debe alterar. La proporcionalidad es un sentido bien encarnado, corporizado, en los saberes vernáculos, y que ofrece la confianza de que algo marcha bien cuando se *ve bien*, cuando se *escucha bien*, cuando *huele bien*, cuando *sabe bien*. Diseñar ambientes para la vida, como diría Ingold (2012), no se trata de adaptarse a un lugar dado de antemano, sino *hacerse* un lugar. Y para ello no hay mejor guía que los sentidos, la sensibilidad y el orden afectivo. Durante milenios los pueblos han sido guiados por un criterio bastante perdido en nuestros tiempos: el buen sentido de las relaciones acordes entre las partes de un sistema, y la asociación entre la belleza y la armonía de las proporciones.[3]

Este buen sentido, por supuesto, proviene de la *sabiduría del lugar* habitado. De alguna manera agricultores, pescadores, cazadores o pastores nómadas, han aprendido haciendo una hermenéutica del paisaje, entendiendo los arreglos estéticos que acontecen sin la intervención humana. Han cultivado sus saberes forjando biomímesis mientras moran sus territorios de vida. El sentido de la proporcionalidad ha emergido al interpretar el conjunto de aspectos presentes en el ecosistema, los cuales se hacen significativos durante el diseño de ambientes creados para el

[3] La asociación entre el criterio estético y la orientación de lo que "está bien" se encuentra inscrita en la lengua de muchos pueblos. En náhuatl, por ejemplo, lo bello —*cualtzin*— está enraizado con lo bueno —*cualli*—, mientras que en p'urhepecha *sesi jasï* —lo bello— deriva de *sesi* —lo bueno— (Alvarado, 2020). En español, por su parte, la palabra bello proviene del latín *bellus*, contracción de *benulus*, el que a su vez es diminutivo de *bonus*, cuyo significado es "bueno" o "bonito".

habitar. Son en realidad las posibilidades estéticas del lugar las que darán el trasfondo de comprensión de aquellas interacciones que se deben conocer, y ofrecerán las oportunidades para que los buenos hermeneutas y estetas sean guiados por los estímulos del ecosistema a los cuales se vuelven sensibles.

La tradición fenomenológica ha insistido en que la percepción no es un asunto de recepción de información, sino que implica una *interpretación*, que cambia según el contexto en el cual las personas se encuentren inmersas (Merleu-Ponty, 1957). De ese modo se escoge qué aspectos del ecosistema resultan significativos y cuáles no, de forma tal que se pueda responder adecuadamente según la intencionalidad y los objetivos de acción específicos. La percepción está delimitada de acuerdo con las necesidades, y por lo tanto no hace falta estar atento a todos los tipos de detalles que ocurren en un momento determinado. La interpretación entonces depende del tipo de situaciones que están ocurriendo a nivel local, y de las intenciones de acción que se pretenda realizar (Clark, 1999). Así, el mundo inabarcable en la percepción se torna parcial y la atención se enfoca, en proporcionalidades específicas, en la correlación apropiada de los componentes del lugar.

Esa interpretación restringida de los equilibrios, esa hermenéutica de las *multiplicidades*, involucra la empatía ambiental, tal como la hemos venido describiendo. Una empatía que se hace acto una vez se presta atención a la correcta relación en un sistema que hace posible que la abeja polinice la flor, la medida justa en que las hormigas se relacionan con los escarabajos en un cafetal, o los patrones estéticos de distribución de diversos insectos en el cultivo. Para comprender esas relaciones adecuadas que provienen de la sabiduría propia de la autoorganización ecosistémica, es necesaria la interpretación empática, aquella que llama a conectarse, dejarse asombrar, afectarse, implicarse corporalmente, para ir seleccionando la sabiduría de encuentros que acontecen en el lugar, según los propósitos y fines de la vida cotidiana. Es, sin duda, un conocimiento sensible, en el que se aprende a saber conforme a los estados afectivos y las composiciones estéticas del mundo en el cual se mora.

El conocimiento afectivo requiere entonar con aquello que resulta agradable o desagradable al cuerpo del otro, como puede ser aprender a

conectar con la sensibilidad de las plantas ante su preferencia o repulsión por ciertas condiciones de luz, temperatura, humedad, nutrientes del suelo, compuestos químicos del aire, viento, gravedad, o proximidad de otras plantas, insectos o tóxicos, o ser sensibles ante el sesgo estético de los animales por ciertos perfumes, colores, sabores y formas. En el proceso de interactuar con la *sabiduría del lugar*, en ocasiones los pueblos atribuyen emociones a las plantas, animales, montañas. Es bien conocido que a la milpa de Mesoamérica tiene que hablársele o cantársele para que no se ponga triste. Los mayas Q'eqchí' de Guatemala ponen calzones a los árboles frutales para que sientan vergüenza y de ese modo vuelvan a dar fruto.[4] O los campesinos en Chiapas, México, donde vivimos, dicen "la planta quiere agua", lo cual es una reacción al sentir del "querer de la planta". También en muchos casos los tsunamis, huracanes, erupciones o terremotos se asocian con el enojo de la Madre Tierra. En todos estos casos, lo que ocurre es una comunicación sensible, afectiva, que surge de la interpretación de entidades no-humanas con las cuales podemos interactuar de manera empática.

Es probable que los saberes vernáculos basados en la estética bien podrían encontrar su origen en una historia filogenética por la cual nuestra especie ha desarrollado ciertos gustos y placeres necesarios para sobrevivir. De modo que encontramos bello y valoramos la viveza cromática, la simetría, la proporción, el balance y la armonía, y encontramos fealdad en otras características que nos previenen de lo que no es adecuado a nuestra composición corporal. Sin ser conscientes de ello, los saberes, a través de la red intergeneracional de coevolución biocultural, se sustentan en ciertas prohibiciones y exigencias de carácter estético al favorecer algunas cualidades sobre otras en la medida en que nos resultan agradables, quizá por asociarlas con seguridad, conveniencia, utilidad o placer, mientras que otras nos parecen repulsivas por considerarlas repugnantes, vergonzosas, feas e inapropiadas (Manodoki, 2013).

Estamos evolutivamente sesgados por nuestros gustos y necesidades —los cuales varían entre pueblos y culturas— estando alertas a to-

[4] Información suministra por Chahim Huet Macz, agrónoma guatemalteca Q'eqchí'.

dos los aspectos de los otros cuerpos agradables a nuestra sensibilidad corpórea —gusto por un sabor, un sonido o aroma—. Si bien los saberes ambientales en buena medida se explican por procesos de afinación, entonación y acoplamiento empático con la sabiduría del lugar, también es verdad que solo tendemos a imitar aquello que nos resulta agradable. En particular, solemos hacer mímesis solo de aquellos aspectos estéticos que evolutivamente se relacionan con vitalidad y salud, como la intensidad del color, y ciertas regularidades como el contraste cromático, el ritmo, énfasis y exuberancia, mientras que desdeñamos la dispersión, confusión y palidez de expresión (Manodoki, 2013). Con ese sesgo estético los pueblos suelen realizar sus elaboraciones técnicas, en las que se separan espacios por color, forma o contraste, como en ciertos diseños agrícolas de policultivo de los pueblos andinos y mesoamericanos, en los sistemas hidráulicos como los *subaks* en Bali, o la arquitectura de bosque oligárquico como ocurre en algunos casos de Australia, África Subsahariana, Este y Sur de Asia, Mesoamérica y la Amazonía (Rivera-Núñez, Fargher y Nigh, 2020).

Un aspecto importante sobre los saberes estéticos es que podríamos pensar que la belleza está en los sentidos de quien percibe. Sin embargo, desde una perspectiva fenomenológica afectiva, es el lugar mismo el que encuadra al habitante que lo percibe. El territorio es el que inventa los ojos que son capaces de verlo, los oídos aptos de escucharlo, la piel capaz de experimentar sus sensaciones táctiles, el olfato que puede llegar a acariciar sus aromas, la lengua que saborea sus cosechas. Como enseña José Luis Pardo (1991), en vez de pensar que son los sentidos los que significan los espacios, y que es la composición de los organismos los que introducen perspectivas; en lugar de creer que las facultades corpóreas son las que hacen posible descubrir la belleza del mundo, quizá podamos decir mejor que es el territorio el que se inscribe en el cuerpo como una marca: que el habitante y sus sentidos son el producto, el resultado de los entrelazamientos del lugar. Que son los territorios los que hacen al habitante.

La historia es siempre la historia de cómo las personas pueblan los espacios, de cómo inventan sus hábitats, continúa José Luis Pardo, más no el relato de cómo los espacios pueblan a las personas, y de cómo en el proceso de poblarlas, las transforman. Habitar un lugar es, al mismo

tiempo, ser habitado, sufrir un efecto y afecto, una modificación en la sensibilidad, un cambio en los sentidos. La tarea es pues pensar cómo el lugar se inscribe, se graba, se tatúa, se hace huella en los cuerpos. Cómo los territorios se pliegan, dejan impresiones, se envuelven en los cuerpos. Pero para que haya una fuerza que se inscriba, asegura este autor, es necesario que exista una superficie de inscripción, un cuerpo sensible que responda. Por un lado, un ecosistema-efector, que actúa como afectante; del otro, un perceptor-receptor, que se afecta con la acción del cuerpo afectante. En realidad, no hay lo uno y lo otro —no hay sujeto y objeto—, sino un entramado de cuerpos entre cuerpos entretejiéndose, plegándose y replegándose mutuamente.

Vidas proporcionales y sentido de proporción

El sentido afinado de la proporcionalidad de muchos de los pueblos vernáculos de los que hemos venido hablando, además del aspecto estético traducido en la intuición de lo apropiado para el lugar, se explica también por el hecho de vivir en contextos en donde se dan formas de vida proporcionales guiadas por el principio de la suficiencia. Por eso la producción de las parcelas campesinas está limitada a lo que consideran suficiente para vivir, evitando así el deseo de maximizar sin empacho la productividad. Ese arte del buen vivir esconde en el fondo un reconocimiento de la proporción al interior de la parcela, incluye el balance adecuado entre suficiencia y cantidad de trabajo (Van der Ploeg, 2013).

Un aspecto fundamental para lo que en adelante queremos argumentar es que los saberes vernáculos de los pueblos rurales tienen una característica muy específica: la relación directa con el lugar que de algún modo explica su sentido afinado de la proporcionalidad. El ejemplo ofrecido por Pierre Madelin (2016) nos resulta bastante ilustrativo. Pensemos en la recolección de madera: la principal fuente de energía de muchos de estos pueblos. Según Madelin esta actividad permite a las poblaciones ser conscientes de los límites naturales de la extracción. Por un lado, si se extrae mucha leña se sobrepasarían los límites de autorregeneración del bosque, mientras que, por el otro, si se excede en la obtención de madera

más allá de la cantidad suficiente para calentar la casa o cocinar, se tendría un trabajo pesado sobredimensionado. La recolección de madera sirve para entender cómo opera el sentido de la proporcionalidad, de la justa medida, y la vida proporcional en los pueblos vernáculos. Ello no ocurre por ninguna superioridad moral, sino porque el trabajo y la percepción directa del contexto del cual se obtiene energía, permite hacerse una idea de los efectos de la sobreextracción y un balance apropiado entre la carga de trabajo y la consecución de la cantidad de leña considerada suficiente para atender el gasto de la familia.

Lo anterior es solo un ejemplo para mostrar cómo la percepción de la proporcionalidad asociada a la estética, el balance de la carga de trabajo y el sentido de suficiencia, así como el interactuar cotidiano en ámbitos comunitarios de pequeña dimensión, explica en gran medida los saberes ambientales basados en el Estar, los cuales contrastan con las sociedades modernas que han perdido la facultad de tener una noción de su gasto energético y el impacto que generan sus hábitos de consumo.

También es importante señalar que los saberes ambientales de las sociedades indígenas, además de los seres visibles en la experiencia cotidiana, están asociados a otro tipo de mundos donde habitan seres como nahuales, dueños del monte, dueños de las cuevas y cerros, espíritus de las selvas, o duendes: potencias guardianas de los lugares sagrados, con las cuales se hace comunicación a través de ceremonias, rituales y ofrendas. Esa comunicación está encomendada a especialistas chamánicos, quienes sirven de medio para interactuar, negociar, e intermediar con estos seres por medio del trance, las plantas de poder, el fuego, o mediante la experiencia de los sueños. Como recuerda Abram (1996), estos son saberes ambientales, pues las entidades con las que los chamanes o las chamanas entran en comunicación a través de la ampliación de sus estados de conciencia no son seres del "más allá", sino que son las mismas entidades naturales con las cuales se establece contacto para conversar de frente con ellas en sus propios términos.

Todas estas formas de mundos muestran que el saber ambiental de los pueblos indígenas —en cualquier latitud— no es reducible a la lógica de la ontología moderna. Son epistemes asociadas con un sentido ontológico relacional, en el que no existe divorcio entre entidades humanas

y no-humanas (Blaser, 2009). Los saberes ambientales son religiosos, en la acepción originaria de la palabra *re-ligare*, o re-ligación, como la llama Xavier Zubiri: un ligamiento entre los pueblos con los demás ámbitos del universo. Es justamente esa relación profunda de los saberes ambientales con el cosmos y con otros cuerpos con los cuales coexistimos en otros dimensionales, lo que ayuda a entender este sentimiento vernáculo de arraigo al lugar, que requiere pedir permiso para intervenir la piel de la tierra, y que necesita estar siempre reconectándose con algo mayor que nos excede.

Este nivel del sentido de pertenencia se expresa en prácticas ceremoniales de culto, así como en actividades pragmáticas. Los saberes ambientales vernáculos están ahí, corporizados, resolviendo problemas prácticos y cotidianos en los hogares de las familias, pero son saberes indisociables a la dimensión espiritual, al diálogo con otras entidades anímicas que también pueblan el territorio. De ahí que el sentido afinado de conectar con lo hermoso, lo agradable, y la armonía de una relación, es indisociable al vínculo con la gran diversidad de cuerpos, visibles y no visibles, que nos acompañan en distintas dimensiones.

Para los fines de nuestra discusión, lo importante es entender que los saberes ambientales de los pueblos han estado durante milenios atados a una ontología relacional, una onto-estesis afectiva, en la que las fronteras entre lo humano y lo no-humano son profundamente porosas, y en la que el sentido de pertenencia al lugar tiene raíces profundas. Y ello no se debe a ninguna dotación moral de mayor valor, sino a una razón que nos parece fácil de comprender: la historia de los pueblos es la historia del contacto directo con los elementos y seres del mundo, y la relación directa con el propio cuerpo. Para los pueblos vernáculos, si se siente hambre se debe cultivar, criar o cazar los alimentos, si se siente frío hay que ir al bosque a buscar leña, o si se siente sed toca ir al río o al pozo, o cosechar agua de lluvia. Todas estas acciones irremediablemente enlazan a los ciclos y ritmos de la reproducción de la vida, y a la inmediatez del propio cuerpo.

Para estos pueblos ha existido una relación indisociable entre el hacer, el ritualizar y el habitar. Un lazo inquebrantable en el que las personas no han sido separadas de lo que pueden hacer con sus propias manos en contacto directo con otros cuerpos. No han sido expropiadas de su ca-

pacidad de proveerse por sí mismas, ni han sido privadas de la confianza en su propio juicio sensible de lo que es bueno y correcto para el lugar.

La ética del saber-habitar

Creemos que la exploración de los saberes vernáculos nos da una pauta para comprender el acoplamiento entre la cotidianidad y el mantenimiento de las relaciones de los territorios de donde provienen los elementos necesarios para vivir. Por medio del contacto, de la relación directa, es como a través de los siglos hemos sido capaces de comprender el fenómeno de los encuentros, de los senderos, de los enmarañamientos; conocer sensiblemente las características de los cuerpos que se encuentran y que nos afectan, tener claridad sobre las mezclas que no le convienen a la totalidad de seres que componen el universo sintiente que nos envuelve, así como buscar las relaciones más armoniosas. El conocimiento sobre las características que constituyen los otros cuerpos con los que cotidianamente entramos en contacto nos ha ayudado a entender, en trayectorias de larga duración, qué clase de relaciones, saberes, estéticas y acciones se requieren para permitir la reproducción de la vida, y que otras pueden implicar la descomposición de las relaciones del territorio.

En lo que queremos insistir, basándonos en los saberes ambientales de los pueblos vernáculos, es en la posibilidad de una ética que se construya como correlato de un tipo de ontología de la vida, no individual, sino colectiva, basada en el contacto y en los afectos-activos. Esta ética nos habla de cultivar la *potentia*, el poder interior, la capacidad colectiva de actuar, y de crear una política de la vida y por la vida, y una potencia afectiva de actuar ante la devastación y la guerra que nuestra especie le ha declarado al mundo. Cultivar la sensibilidad, la empatía, y el bucle de afectos que potencian la acción, quiere decir cultivar un tipo de afectividad común, en la que nos enseñamos entre todos a ser tocados por la emoción de otro, a prestar atención a los fenómenos de los encuentros, y a valorar la experiencia sensible y sintiente de la alteridad que también somos.

Se trata de poner atención a nuestra constitución intercorporal y ser capaces de comprender la acción correcta con base en nuestra propia experiencia sensible. No hablamos de acciones motivadas por cálculos racionales ni de hábitos o de obediencia a los aspectos normados en la sociedad, sino de una ética corporizada basada en la disposición de ser afectados por el encuentro con los seres del mundo. Estamos pensando en un tipo de comportamiento que respete la continuidad de las composiciones. No una ética que persiga la perfectibilidad humana, sino una ética pragmática y productiva que aprenda a habitar las interrelaciones, como lo han hecho durante milenios innumerables pueblos en todo el mundo. Una ética del habitar es la ética de aprender a saber Estar —y amar— el lugar, y saber cómo residir en el entrecruzamiento de devenires.

La ética basada en la *afectividad ambiental* no es un esencialismo. También supone comprender nuestras sombras, nuestras imperfecciones, nuestra dimensión oscura y no solo la luminosidad. Porque somos seres humanos compuestos también por nuestros horrores, por afectividades que nos destruyen. La ontología relacional por eso debe comprenderse en su complejidad, porque el hecho de "sentirse perteneciente a" no siempre deriva en acciones éticas sin contradicciones y sin fisuras. El hecho de que las comunidades mencionadas tengan una continuidad entre naturaleza y cultura, no significa que constantemente se efectúen relaciones "armoniosas". En ellas existen también actos cuestionables y relaciones desacopladas con la existencia de los demás seres. Y, por otro lado, también es bueno subrayar que, a pesar de que nuestra cultura moderna vea el mundo a través de los lentes de su episteme dicotómica, no quiere decir que los modernos siempre y en todo lugar tengamos una actitud destructiva hacia animales y plantas, y que a cada paso y sentir seamos plenamente congruentes con las escisiones ontológicas heredadas. Sencillamente todas las culturas debemos arreglárnoslas con nuestras contradicciones; con el hecho de ser habitadas por multitudes.

La ética basada en los saberes ambientales de los pueblos rurales del mundo hay que entenderla con sus propios problemas. La vida, según estas cosmovisiones, es un todo holístico, no reductible a elementos individuales. Cuando las poblaciones ancestrales dicen que todo tiene vi-

da, y que nada es inerte, en términos pragmáticos ello quiere decir que es necesario dar continuidad a las condiciones que hacen posible la reproducción de la Madre Tierra, y no a entidades individuales. Ello no significa que no se pueda cazar para la alimentación —según las normas y acuerdos comunitarios—, que no se críen animales para la dieta familiar y comunitaria, o que no se pesque de acuerdo con los saberes ambientales del grupo. Tampoco que no se tenga que lidiar con una plaga que eventualmente afecte el cultivo, ni que no haya que matar insectos vectores de enfermedades. En términos pragmáticos la ética del saber-habitar significa que las acciones humanas no violen las composiciones de las *multiplicidades*, pero ello no supone que se respete la vida de cada uno de los miembros que componen la trama vital. Y es aquí donde esta ética se torna problemática, porque puede ser incompatible con los valores del vegetarianismo o el veganismo, ambos tan respetables en sus principios y tan valiosos en términos de su accionar compasivo hacia la singularidad y el sufrimiento de los animales. Si los saberes ambientales se piensan despojados de la empatía a la singularidad, podemos ser indiferentes con prácticas crueles hacia algunos cuerpos, y aun así seguir cumpliendo el principio de respetar las relaciones de la totalidad. De hecho, una ética de este tipo mal entendida puede dar lugar a ecofascismos y a discernimientos totalitarios del tipo: "si lo que importa es la totalidad, sería aceptable sacrificar algunos de sus miembros en beneficio del todo". Por eso es indispensable balancear el principio de las acciones adecuadas para el lugar y la ética hacia cuerpos individuales.

La ética ambiental basada en los saberes ambientales no es universalizable. No inicia con *a prioris* que puedan escribirse y convertirse en normativas, como la ética kantiana. La ética ambiental de los pueblos es relativa, flexible, contextual, dependiente de motivaciones prácticas, y no existen categorías del bien y el mal que puedan adoptarse de manera generalizada. Las éticas del saber-habitar son situadas y diversas como lo son los afectos y sentimientos. Hacen parte de un posicionamiento ontológico en el que se es ético en virtud de la vivencia afectiva derivada del contacto directo con los cuerpos específicos entre los cuales se habita. Ello no quiere decir que sea una ética que resuelva de tajo todos los problemas. En la condición de hibridación de los pueblos de nuestros tiempos lo que

hay es marcas de poder, sincretismos perversos entre elementos modernos y no-modernos, y en ese sentido, a menudo los pueblos adoptan —o se les ha impuesto colonialmente— lo peor de la cultura moderna que se ensambla con lo peor de sus propias culturas.

Lo apasionante de retomar los saberes vernáculos es que ayudan a nutrir una ética ambiental de otro tipo: a pensar el actuar correcto no según las acciones que emergen de los patrones de respuesta habituales o las que aparecen cuando nos adherimos a las reglas (Varela, 1992), sino en medio de la complejidad, las conmutaciones, los entramados afectivos, y las situaciones mundanas en los que nuestra vida colectiva tiene lugar. Aquí, como asegura Mariana Borja (2018), reina la contradicción, la lucha entre contrarios, en donde coinciden el bien y mal, la luminosidad y la sombra. La ética vernácula es una ética de la incertidumbre que reclama el respeto y la sacralización mediante ofrendas, rituales de permiso, agradecimiento y afecto para la constante reproducción de la vida, pues la existencia humana depende de la trama de la vida como un todo. Es una ética que antepone el bien comunitario al deseo individual, la reproducción de la vida por encima de la consecución de bienes materiales, y el entendimiento de que el saber-habitar requiere trabajo permanente para que la vida continúe, y una relación directa con el territorio de modo que se afine el sentido de la proporcionalidad, de la justa medida, de lo que conviene al lugar.

Esta ética más que deberse a fines contemplativos —apreciar la belleza paisajística, por ejemplo— obedece a criterios productivos, pragmáticos de la vida cotidiana. Es una ética del habitar entre cuerpos, no por fuera de la "naturaleza" exterior, sino siempre adentro, adviniendo entre devenires. Ello por supuesto no se salva de contradicciones, como el hecho de reconocer la relación antes que la singularidad, pero lo interesante de esta ética basada en la inmediatez de la vida es que —como continua Borja— no busca instaurar un código moral de bondad pura, sino que reconoce las contradicciones propias de la condición humana, más que intentar negarlas o superarlas. Como veremos en el siguiente capítulo, pensamos en un *ethos* que en vez de aspirar a un bien absoluto y puro, reconozca y cuide las sombras, que explore y haga conscientes las energías contrarias.

Pero ante todo, lo atrayente de inspirarse en las prácticas vernáculas que se sostienen en el contacto, en la interacción, en la interpenetración, en el involucramiento con el mundo, es su capacidad de enseñar que ahí está el origen del sentido de la moderación, y de la intuición de que algo está bien, cuando uno se siente bien, en la medida en la que se ha aprendido a empatizar y a estar alegre por el afecto en el que se está envuelto. De ese sentimiento surge el conocimiento del balance correcto entre las acciones propias y las acciones de otros cuerpos, para lograr las combinaciones apropiadas, pero también la sabiduría por la cual se sabe cuándo una acción está desproporcionando una relación, y la forma en la que se puede hacerla volver a su propia condición. El *ethos* ambiental es activo, surge del movimiento, del afecto-activo, de la virtuosa combinación entre la belleza y el placer del Estar-aquí, en la que interactuando con el mundo se va aprendiendo cómo modificar la tierra favorablemente, de modo que se logre una medida justa, un acompasamiento entre el sentido de suficiencia de la vida cotidiana y las proporciones y belleza del lugar.

De ese entendimiento podemos asegurar que el saber-habitar es ante todo un arte, que requiere sintonización, entonación afectiva. Se trata del arte de lograr un buen tono, igual que en la música, por medio del cual el accionar del propio cuerpo esté acoplado con el accionar del resto de corporalidades. Pero este arte, esta armonía, como hemos mencionado, depende del sentido de la proporción, aquel sentido estético que orienta cuando algo está bien y alerta cuando no lo está. Corresponde a la proporción confirmada por la percepción sensible, por el propio cuerpo, por ese sentido fundamental con el que contamos para orientarnos y saber habitar el mundo. Gracias al sentido de la proporción sé cuándo algo es correcto porque mis sentidos me dicen que hay una cierta proporción adecuada entre un lado y el otro, un color y el otro, un sonido y el otro, un sabor y el otro, una textura y la otra. Es aquí donde encontramos la clave de un saber-habitar que mantenga sus raíces en la entonación sensible con los otros cuerpos. Un *ethos* basado en la propocionalidad, en el bienestar compartido que se edifica sobre la base de una tensión conveniente entre uno mismo y el cosmos. ¿Cuál es entonces la justa medida? ¿Cuál

es la proporción apropiada? Aquella que me hace sentir bien, estar bien; aquella que me conecta con la belleza, con la hermosura del universo.

Pero ese valioso sentido de la proporción requiere el contacto directo, pues es imposible que surja a distancia. El contacto implica untarse las manos, tocar, ser tocado, hacer. Recobrar la capacidad de trabajar en el taller y la parcela, lugares donde pueden fabricarse los elementos necesarios para el uso propio, de modo que sean perdurables y reparables —suaves tecnológicamente hablando, pero mentalmente intensivos— y espacios donde puede recuperarse la proporción entre el trabajo de la cabeza y el de las manos, así como reconquistar la capacidad de autoprovisión. Estos espacios son donde pueden entrelazarse el habitar con el hacer y con el ritualizar (Ospina, 2018). Porque el contacto para ser ético también requiere respeto, escrúpulos, sentido de la sacralidad y la espiritualidad, características sin las cuales no puede saberse lo que es bueno y correcto para el suelo pisado, el aire respirado, el agua bebida, el ecosistema habitado.

Esas particularidades son las que hacen diferente a la ética ambiental tal como la estamos entendiendo. No es ningún altruismo, no es ningún conservacionismo. No es mantenerse al margen, no es la ética de la separación dualista entre naturaleza y cultura: los humanos en las ciudades, los demás en el campo, en el espacio de "la naturaleza". Es en cambio, una ética pragmática que se vale de la técnica, de la simbolización, de la sensibilidad, de los saberes específicos al lugar, que transforma entonándose y manteniendo proporcionalidades, que se relaciona en directo con los seres sensibles del mundo. Es la ética del habitar entre *multiplicidades*, entre trayectorias, en donde nos encontramos siempre con otros tipos de cuerpos. Es una ética que hace una apuesta para una nueva civilización: una civilización pluriversal basada en la regeneración de los ámbitos comunitarios y la recuperación del sentido de la proporcionalidad. Es, al fin, una ética que se basa en los saberes fundados en el Estar, los cuales se entienden como el soporte de mundos postextractivistas, poscapitalistas, posindustriales y posconsumo, que vayan en la dirección de hacer volver a su condición de proporción a la actual desproporción del sistema urbano-industrial.

Colapso y afectividad ambiental

¿Por qué partir de los saberes ambientales vernáculos? ¿Qué hay de los habitantes urbanos que han perdido toda posibilidad de contacto directo con la diversidad de cuerpos que pueblan el mundo? ¿Esta ética no será una proyección nostálgica, bucólica y romántica, totalmente alejada de la realidad urbana de la mayoría de los habitantes del mundo? Para nosotros es importante recordar que la ciudad ocupa en la historia humana una fracción marginal de nuestro corto trasegar en el planeta. Basta con pensar que la historia de nuestra especie tiene al menos trescientos quince mil años, mientras que la primera civilización urbana data de apenas siete mil años atrás. Aunque ello pudiera parecer mucho, en realidad la población urbana ha sido minoritaria durante los tres mil ciento cincuenta siglos de historia humana, pues hasta hace tan solo un par de años el porcentaje de citadinos superó a los habitantes rurales. Aun así, si sumáramos a la población periurbana con prácticas aún agrícolas, todavía podríamos decir que la Tierra sigue siendo mayoritariamente campesina.

Consintamos, sin embargo, que en las últimas décadas ha existido una marcada dinámica de urbanización. Si hiciéramos pronósticos basándonos en esta tendencia poblacional, pero de forma lineal, no habría más que decir sino que el crecimiento y expansión del actual modelo civilizatorio urbano industrial no tendrá fin. Solo podríamos asegurar que en el futuro todo será de mayor tamaño: mayor población, ciudades más grandes, avenidas sobreponiéndose sobre otras, rascacielos más altos, un escenario al fin en el que no tendría mucho sentido pensar en una ética ambiental tal como la hemos venido discutiendo.

Nosotros partimos de otras coordenadas: en la historia no solo hay continuidades, sino también disrupciones, cambios radicales, que ocurren cuando las sociedades ya no son capaces de continuar habitando de la forma como lo venían haciendo. Como bien se ha venido documentando (Fernández y González, 2014; Taibo, 2016), físicamente no es posible seguir sosteniendo un crecimiento indefinido del actual modelo civilizatorio, pues la base material y energética que le ha dado sostén está agotándose. Nos hallamos en el inicio del fin de la era de los combustibles fósiles, y parece que no hay alternativa que pueda remplazarlos para

sostener esta misma civilización. Cada vez encontramos más evidencia sobre el hecho de que nos encontramos al borde de un cambio drástico, pues las condiciones naturales que sirvieron de sostén para la dinámica de acumulación se están acabando, y puede que esa sea la clave del colapso del sistema urbano-industrial que se expandió por el mundo desde mediados del siglo XVII. Nos tocó el final de la fiesta del despilfarro y la abundancia de energía y cuerpos minerales, en un contexto de cambio climático y contaminación, y ese es el escenario en el que tenemos que pensar el futuro del conjunto de una sociedad que aún mira la ciudad como la meta a la que deben dirigirse todos los pueblos, y que todavía cree que estamos inevitablemente abocados a la constante hipertecnologización y artificialización del mundo.

El pensamiento ambiental, contradiciendo a los optimistas tecnológicos, ha venido apropiándose del colapso como el sustento para pensar en una transformación radical. En este campo de trabajo, muchos estamos sosteniendo que el sistema globalizado de producción, distribución y consumo dependiente de petróleo, gas, carbón, y de la extracción de minerales, que genera degradación de los suelos, contaminación del agua y la atmósfera, así como cambio climático, está condenado a la desaparición, y en ese sentido opinamos que la única alternativa viable es la relocalización de las economías, la disminución del tamaño, el cambio de asentamientos y la recampesinización. Recobrar una vida más simple, más austera y más pequeña en escala, encontrando nuevas estabilidades ecológicas mientras se regeneran los ámbitos de comunidad, como ha venido ocurriendo en múltiples procesos en distintas partes del mundo, algunos de ellos documentados y discutidos por nosotros en otros trabajos (Giraldo, 2014, 2018; Toro, 2019; Mier y Terán *et al.*, 2018; Val *et al.*, 2019).

Ese es el trasfondo donde anida la ética ambiental discutida en este capítulo. No es una ética incrustada en la lógica urbano-industrial, sino en la revolución afectiva, sintiente y sensible de una transformación civilizatoria. En la reapropiación de los saberes ambientales y en los saberes del propio cuerpo, como está ocurriendo en las políticas del margen, en las políticas centrípetas, proyectadas desde la periferia de las ciudades. Una ética que recupera el contacto con los seres sensibles del mundo, humanos y no-humanos, que vuelve a confiar en los afectos y el buen

sentido de la proporcionalidad de los saberes ambientales. Por supuesto, para ello tendremos que reconocer que el epistemicidio y la erosión de los conocimientos contextualmente situados son graves efectos de la modernización y el desarrollo. Afortunadamente, existen ricos reductos que se resisten a morir. Ellos están ahí, en el acervo comunitario de los pueblos resolviendo problemas cotidianos. Falta crear dispositivos para la reflexión de esos saberes, para politizarlos, revalorizarlos, enriquecerlos y potenciarlos a través de la revitalización de riquezas relacionales cuyo propósito sea ofrecer autonomía y potencia de actuar desde el territorio.

Los colapsos son siempre la mejor oportunidad para cambiar. Y dado que cada civilización trae consigo su propia afectividad, necesitamos pensar en el tipo de afectividad que requerimos para construir esos otros mundos por los que tantos luchamos. Una afectividad consciente de los encuentros entre la *multiplicidad* de cuerpos que deambulan en los enmarañamientos que nos conforman. Una afectividad que conoce los senderos específicos de cada lugar y habita entre ellos, gracias a los saberes ambientales que se tejen en los ámbitos de comunidad. Tendremos que ir construyendo esa *afectividad ambiental*, reconociendo que esos saberes aún existen y se mantienen vivos en las geografías profundas, y que es urgente aprender de ellos, inspirarnos de ellos, construir dispositivos de ensamblaje. Así podremos ir poco a poco reorientando el deseo, transformando el lenguaje, dislocando los imaginarios, recuperando la potencia de actuar desde el propio cuerpo, hilvanando riquezas relacionales entre personas cercanas en vínculos de amistad. Esta es una apuesta por otras civilizaciones, múltiples, pluriversales, que busca buenos vivires en acoplamiento con los buenos vivires de los demás seres sensibles del mundo.

Aun así no podemos darnos el lujo de soñar de manera ingenua. Es importante aceptar que será difícil fundar esta clase de *afectividad ambiental*, si antes no entendemos bien la afectividad que aún sostiene a este sistema en colapso.

CAPÍTULO 4

RÉGIMEN DE LA AFECTIVIDAD: EL ORDEN DEL DESAFECTO

Busca siempre y por encima de todo tu propio placer, sin importarte quien sufra a causa de eso.

MARQUÉS DE SADE. *Saint Fond en* Juliette

HEMOS VENIDO DISCUTIENDO CÓMO NUESTRO EXISTIR ES UN PROCESO permanente de corporización en el que in-corporamos los múltiples afectos, sensibilidades y sentimientos del espacio residido. Habitar un lugar no es permanecer en espacios pasivos, sino hallarse en sitios activos que inscriben en nosotros sus fuerzas, sus pliegues, sus energías. Somos las huellas, las impresiones, las marcas del ambiente en el cual moramos; cuerpos afectivos que adoptamos de manera sintiente los estímulos que allegan del territorio en el que nos encontramos. *Afectividad ambiental* es, por un lado, afectar el lugar con nuestros actos, mientras que, por el otro, es receptividad, ser afectado en el cuerpo por las atmósferas del lugar. Somos en gran medida como lo son los entramados y mezclas de los cuerpos que nos habitan; encarnaduras de los afectos de un territorio ambiental, social y cultural compartido.

Ya hemos avanzado en la forma como las afectividades del lugar afectan favorablemente al cuerpo; sin embargo, también necesitamos explorar los aspectos menos numinosos de la psique humana, nuestras sombras, la parte más sórdida de nuestros territorios de existencia ¿Qué tipo de afectos se inscriben en nuestros cuerpos cuando habitamos en paisajes en los que se normaliza la crueldad hacia todas las formas de vida? ¿Cuáles son las intensidades de crueldad que se in-corporan cuando nos

habituamos a estar en espacios donde los entramados vitales son reducidos a mercancía? Y es que no solo recibimos los influjos positivos de las atmósferas que nos envuelven: también somos afectados por el odio, el egoísmo, la avaricia, el miedo, la venganza y la profunda crueldad que caracteriza una buena parte de la sociedad contemporánea.[1] Con Rita Segato (2018) aseguramos que este tipo de afectividad encarnada surge cuando la repetición constante de la violencia hace que nos acostumbremos a ella, y se creen los bajos niveles de empatía requeridos para el normal desarrollo de la empresa predadora. Una vez la crueldad se vuelve no lo raro sino la norma, no la excepción sino la regla, de forma inevitable nuestros cuerpos terminan insensibilizados, anestesiados ante el sufrimiento ajeno. Es así como de forma paulatina ya no podemos sentir el dolor de la montaña como dolor, ni el grito de la tierra como grito, ni el llanto del bosque como llanto.

Mencionamos que la empatía es una posibilidad, una potencialidad biológica, que podrá expresarse o no, según las condiciones ambientales en donde las personas vivan de manera cotidiana. Si vivimos en espacios donde la norma es la devastación y la reiteración de la crueldad hacia todas las formas de vida, es comprensible que se instalen en nuestros cuerpos la profunda desempatización y los bucles del desafecto que imperan en nuestro tiempo. Los ambientes del desarrollo y del progreso son espacios que favorecen sicopatías asociadas a la incapacidad de sentir el dolor ajeno. Al acostumbrarnos a vivir en medio de las intensidades de sus radiaciones insensibilizadoras, perdemos la habilidad biológica de sentir la emoción del otro, convirtiendo todo lo demás en objeto inerte.

---

1 Es importante aclarar, como nos advierte Pierre Madelin (2020), que la crueldad es un asunto propio de la condición humana, y que no estamos diciendo que las comunidades vernáculas solo tengan aspectos numinosos y las modernas ominosos. En las sociedades de cazadores-recolectores y horticultores, ha existido patriarcado, esclavitud, tortura, antropofagia y guerra. Y no podemos obviar que, con todas sus imperfecciones, la sociedad moderna es la única que ha promulgado la idea de los derechos humanos, abolido la esclavitud y cuestionado, como nunca, las desigualdades de género. Todo lo anterior es incompleto, por supuesto, pero es necesario reconocer las virtudes de la modernidad y recalcar que las sociedades vernáculas no están libres de las pasiones más oscuras.

La erosión de la empatía es una enfermedad colectiva, un estado mental común, una patología psíquica que viabiliza la deshumanización de la humanidad, y la desnaturalización de la naturaleza: dos características del fascismo moderno.

El estado afectivo de nuestra civilización se parece a los estados psíquicos del perverso: aquel incapaz de poner freno a ese deseo narcisista que lo obliga a pasar por encima de quien sea, pues lo único que le importa es la satisfacción propia y el cumplimiento de sus obsesiones. Somos colectivos que, al haber erosionado la empatía de sus miembros, padecemos los altos umbrales de insensibilidad que posibilitan aquella pulsión destructiva, asociada a una limitación grande de establecer vínculos y de sentir lo que el otro siente. Refractarios a la sensibilidad de las *multiplicidades*, podemos hacer lo que se nos venga en gana, sin importar si ese deseo impide las condiciones para que la vida siga siendo vida, y los cuerpos sigan habitando entre otros cuerpos. La pérdida de empatía explica en buena parte por qué las personas llegan a cometer actos tan crueles sin que exista en ellos compasión y remordimiento. Hemos venido acogiendo en el propio cuerpo las trazas destructivas, las fuerzas tanáticas de las que somos víctimas todos al habitar en espacios donde la maldad se ha hecho norma, y donde la mutilación de la Madre Tierra se banaliza y justifica en aras de que el deseo del progreso se instale sobre las heridas de la piel de los territorios.

La *afectividad ambiental* tendrá que examinar entonces cómo es posible que nuestra empatía se desconecte, que personas comunes se hagan cómplices de la devastación y cómo la desempatización resulta el canal ideal para posibilitar el orden sensitivo necesario para la división de las *multiplicidades* mediante el establecimiento del proyecto predatorio.

Ecología de lo ominoso

Nos detendremos un poco para profundizar en la manera en la que opera el orden afectivo de un grupo humano. Para ello necesitamos iniciar considerando que la palabra "sentir" y lo que es "sentido" por nuestra "sensibilidad", proviene del latín *sentire*, vinculado a la raíz indoeuropea

sent cuyo significado es orientar o dar dirección. De ahí que el sentimiento es ante todo direccionalidad, es el rumbo que otorgamos a las formas específicas en que experimentamos la vida. Sensibilidad es contar con la habilidad de otorgar un sentido particular a los fenómenos con los que entramos en contacto, y dotar de significado a las sensaciones y alteraciones del organismo (León, 2011). Así, sentir un río como morada, una montaña como recurso, un animal como objeto, o un bosque como hermano, no significa que dichos seres existan de esa manera, sino que es la dirección que nuestro sentir le ha imprimido a la experiencia.

Iniciamos este ensayo asegurando que toda forma de racionalidad implica un tipo de afecto; y que la razón ecocida no es irracional. Ella es más bien una razón orientada, guiada, direccionada por un sentir —*sent*— provisto por los códigos culturales. Aunque creamos que emociones como la alegría, la tristeza, el miedo, la vergüenza o la ira, son rasgos exclusivos de nuestra personalidad, estas emociones también están condicionadas por los esquemas sensibles de las sociedades a las cuales pertenecemos. De ahí que el sentipensamiento que da lógica a la explotación, objetivación y devastación de las tramas vitales, está en todo caso guiado por afectos colectivos, por un orden sensible dado por las matrices de significación social.

Hay un tipo de insensibilidad que explica los actos crueles contra la tierra, pero ello debe entenderse bien, pues en realidad es imposible ser anestesiados como si pudiesen bloquear los plexos nerviosos que inervan nuestras pieles. Lo que podemos asegurar es que más bien la sensibilidad colectiva puede ser reorientada, imprimiéndole una direccionalidad a lo que puede o no sentirse. La sensibilidad es siempre selectiva, y esa selección está determinada por los influjos culturales, los cuales le otorgan un sentido particular a los fenómenos con los que entramos en contacto. Ellos son los que tiñen de una tonalidad específica a la realidad, como una suerte de luz que alumbra y condiciona nuestra forma de sentir. De ese modo la erosión de la vida en lugar de despertar malestar, depresión, furia o melancolía, y movilizar nuestro accionar para detener la barbarie, para quienes habitamos en culturas que hacen de la tierra un objeto desencantado, ese mismo acontecimiento puede serle indiferente a la emoción. La sensibilidad sesgada por nuestra modernidad logra que

seamos impasibles frente a la ruina ecológica, y bastante susceptibles a los estímulos de nuestros intereses económicos individuales.

La capacidad selectiva de discernir entre lo que tiene o no importancia funciona como una regulación afectiva: un proceso de discriminación que responde a lo que Ciompi (2007) denomina *economía afectiva*. Con este concepto el autor sugiere que las situaciones a las que potencialmente podemos afectarnos son ilimitadas, pero ello, claro está, es un supuesto imposible. Si reaccionáramos sensiblemente a todos y cada uno de los sucesos que cotidianamente ocurren en nuestro mundo, nuestra energía emocional inevitablemente se desbordaría, pues cada afectación implica inversiones considerables de descarga energética. La modulación de nuestras emociones es fundamental para preservar la homeostasis del cuerpo, pues si nos dejáramos afectar por todos los acontecimientos se desencadenaría un colapso emocional. Economizar se convierte entonces en una estrategia protectora para conseguir estabilidad y evitar naufragar en el mar afectivo. De no ser por esa ordenación afectiva, nuestras potencias quedarían subsumidas en el caos; moriríamos atrapados por la fuerza de cualquier incitación, arranque de euforia, ira o tristeza (León, 2018).

Lo importante es entender que la economía afectiva se encuentra modelada por un marco referencial cultural y social, el cual brinda los "rieles afectivos" comunes a un grupo humano concreto (Ciompi, 2007). Estos rieles regulan la economía afectiva, ofreciendo la ruta, los guiones y respuestas recurrentes por los cuales el colectivo va a valorar, premiar, reprimir y castigar la vivencia sensible. Los rieles afectivos son una suerte de memoria emocional que determina la manera como aparecen las cosas mediante la selección de lo que se considera importante o apreciable, mientras desecha lo trivial e intrascendente, evitando así gastos energéticos innecesarios (León, 2018).

Esta idea de los rieles afectivos también puede verse desde el concepto de *ordo amoris* "orden del amor", una noción agustiniana retomada por el fenomenólogo Max Scheler (2003) para asegurar que los afectos no son caóticos y caprichosos, sino que responden a una lógica y un orden. Para Scheler, el *ordo amoris* es un sistema jerárquico que organiza los sentimientos y configura las cosas que pueden ser amadas de las que no pueden serlo. Para Scheler toda sociedad funciona estableciendo las

inclinaciones afectivas de sus miembros, organizando los actos de amor e indiferencia, dando importancia y valor a cierta clase de objetos y cosas. Así se ofrece el marco de preferencia hacia lo que tiene valor, al tiempo que modula, resta o quita importancia a lo que no lo tiene. El *ordo amoris* es, al fin, el modo de organizar la economía afectiva de sus miembros.

El aspecto que nos interesa destacar son las relaciones del poder que se tejen en torno al *ordo amoris*, pues quien conoce la lógica de este sistema de ordenamiento, cuenta con una de las claves más importantes para dominar la sociedad. Eso es lo que nosotros aquí denominamos *régimen de la afectividad*: un sistema de poder que controla los horizontes sintientes de la población al crear los esquemas de referencia sobre los cuales un colectivo puede sentir. El *régimen de la afectividad* constituye el repertorio sensible que establece los patrones de sensibilidades e insensibilidades, y direcciona las relaciones afectivas en una sociedad. Corresponde a la distribución, selección y gobierno de lo sensible que organiza la experiencia de los cuerpos, estableciendo frente a qué cosas se dirige nuestra sensibilidad; instaurando cuáles elementos se permite amar y ante qué otros permanecer anestesiados, y tutelando el reparto de la economía afectiva y los rieles afectivos de una sociedad. Por *régimen de la afectividad* queremos dar cuenta de una forma de ejercicio del poder que establece los flujos sintientes de los hegemonizados, a fin de que su conducta y pensamiento sigan determinados rumbos. De ese modo las personas que habitan una determinada red emocional reproducen una opresión consentida e interiorizada en la medida en que una forma de sensibilidad específica se corporiza y se vuelve el mapa que orienta el pensamiento, la acción y la percepción.

El *régimen de la afectividad* ordena qué datos perceptivos de los ambientes son significativos y qué otros no, de modo que las personas puedan seleccionar aquellos elementos que sirven a los deseos, aspiraciones y obsesiones propios de las culturas a las cuales pertenecemos. Así, un régimen de la afectividad sensibiliza a ciertos aspectos, determinando qué es significativo de lo que no lo es. En otros términos: el *régimen de la afectividad* organiza los *umwelt* o "mundos circundantes" —en las palabras de Uexküll— de los individuos, creando las sensibilidades según los elementos que coinciden con el deseo y las fantasías inconscientes de las

sociedades capitalistas. Hemos insistido que la percepción implica una interpretación del contexto, en la cual las personas seleccionan sesgadamente los aspectos ambientales que son importantes según los objetivos de acción específicos. Pues bien, el *régimen de afectividad* de nuestras sociedades organiza la percepción corpórea haciendo que exista un sesgo perceptivo hacia los bienes tecnológicos, las mercancías y la publicidad, al tiempo que hace imperceptibles los elementos sensibles de la tierra que se depredan, con el fin de hacer posible el exceso de las ciudades hipertecnologizadas.

Como ha explicado Bourdieu (2016), el gusto es una disposición socialmente construida que funciona para clasificar los elementos que crean placer a las sensaciones, que despiertan admiración, atracción, encanto, hacen vibrar la emoción, seducen y deleitan los sentidos, a la vez que ofrece los esquemas perceptivos sobre lo desagradable, lo repugnante, lo que aleja por ser considerado como opuesto a lo que causa goce. El *régimen de la afectividad* crea modelos de disposiciones encarnadas por medio de las cuales las personas adoptan un punto de vista estético que reconoce belleza en aspectos urbanizantes, en los artefactos de la civilización termo-industrial, en lugar de reconocer fealdad y rechazo a la agresión contra la configuración de la vida. Lo anterior es particularmente importante en la constitución de la ontología moderna. Si nuestra especie, en el curso de su historia evolutiva, fue desarrollando ciertos sesgos estéticos, gustos y placeres útiles para sobrevivir, encontrando belleza en aquello adecuado a nuestra composición corporal, y previniendo ante lo que niega la vitalidad y la salud, vale la pena pensar cuál fue la distorsión del sesgo estético por el cual ya no podemos reconocer el veneno como veneno; dejamos de percibir el riesgo de muerte y perdimos la capacidad de escoger lo apropiado para nuestra vida por su condición estética.

El *régimen afectivo* del capitalismo ha modificado los sentidos. Nos hizo incapaces de ver la belleza que hay en la vida, pues ella se ha trasladado a otro lugar. Ya no podemos ver la hermosura en la oscuridad: en la noche oscura estrellada, en las luciérnagas que parpadean al atardecer, y la hemos cambiado por la ciudad iluminada, por los focos resplandecientes que hacen la noche día. Este sistema de gustos socialmente construido nos ha arrebatado la capacidad de ver, escuchar, oler, de conectar

con esa belleza. ¿Por qué este sistema hace ver la belleza en un aparato electrónico más que en lo que está hecho el aparato mismo? ¿Por qué sentimos un afecto tan desmesurado por los objetos que han nacido de la destrucción planetaria? Cuando se modifica el sesgo estético, y con ello el criterio ético que elige la vida y rechaza el proyecto de muerte, acabamos por ser incapaces de reconocer lo que nos hace bien, lo que es apropiado para el lugar, y en una voltereta ontológica y evolutiva en contra de nuestra historia filogenética, empezamos a encontrar agradable y a favorecer perceptualmente aquello que niega la vida.

Este *régimen de la afectividad* que orienta las aprehensiones cognitivas, las significaciones perceptuales, y las preferencias estéticas funciona, en gran medida, porque presume la libertad de las personas, de modo que quienes son guiados por estos sistemas afectivos, se conciben libres, aunque en realidad sigan patrones de afección moldeados por las representaciones culturales de la modernidad capitalista. No se trata, como enseñó Foucault, de un tipo de poder represivo y prohibitivo, sino de un orden y lógica sensible que ofrece placer y deseo, y que direcciona la respuesta afectiva hacia sí mismo, al tiempo que desafecta y desamarra los vínculos con los demás y la tierra (Giraldo, 2018). A partir de la autopercepción de la libertad las personas acaban por regular su economía afectiva hacia sí, configurando una relación narcisista, yoica, de modo que —como asegura Byung-Chul Han (2016)— la mayor parte de la energía libidinal se emplea en sí mismo, mientras la restante se reparte y dispersa en relaciones cada vez más superficiales.

Una de las enfermedades psíquicas más importantes que se reproducen en este régimen, siguiendo con Han, es la incapacidad de conformar vínculos profundos, y de canalizar la energía afectiva hacía sí, haciendo, por un lado, ahogar a las personas en una manía por sí mismas —las relaciones narcisistas de las redes sociales del ciberespacio son el síntoma más conocido—, mientras que, por el otro, las hace incapaces de empatizar con lo demás y sentirse perteneciente a un todo abarcante. Las personas desterritorializadas se hacen cómplices y víctimas de la destrucción planetaria en la medida en que el *régimen de la afectividad* ofrece el esquema de ante qué reaccionar sensiblemente: el consumo de mercancías, la comodidad, la belleza, la capitalización de sí mismos, a la

vez que da el marco de ante qué ser indiferente: la injusticia y el irrespeto ante la vida en todas sus manifestaciones. Las relaciones que funda este régimen son relaciones comerciales, transacciones económicas, pues cada uno, amputado de su humanidad y devenido en emprendedor, microempresario y comerciante, no puede sino construir vínculos basados en relaciones mercantiles.

El *régimen de la afectividad* contemporáneo que direcciona el deseo ante la falta —la carencia de lo que se dice que hay que tener—, guía también hacia la depredación. Sin saberlo, somos depositarios de un aparato psíquico en el que anida gran cantidad de violencia y crueldad. Hospedamos energías tanáticas de las que no nos percatamos en cuanto tales, pues nuestras sensibilidades se han volcado a la búsqueda de las mercancías, del éxito, de la frivolidad, de la liviandad. Parafraseando a Giorgio Agamben (2017), se trata de un orden de los afectos en el que se puede matar sin cometer crímenes, en el que la vida sagrada deja de serlo, y en el que el ecocidio se convierte en una externalidad, en un costo más del proceso económico. Nuestras sociedades capitalistas transitan sobre rieles afectivos en donde las fuerzas del mercado son las que direccionan las escalas valorativas y moldean la coloración de nuestras percepciones, afectos, sentidos, aspiraciones, apreciaciones, pasiones y deseos en torno al consumo de mercancías, al tiempo que se eluden los caminos afectivos que privilegian el apego a la tierra.

Este sistema sensible, funciona, como diría Felix Guattari (1990), a través de una estructura de cortes y ramificaciones, pues, simultáneamente, hace corte de los entramados vitales y ramificaciones y vasos comunicantes con los rieles afectivos del mundo capitalista. Se trata de una ecología afectiva, que desterritorializa a la gente del lugar y la territorializa en las redes de lo ominoso. Mediante múltiples estrategias, el sistema nos va convirtiendo en sujetos cartesianos escindidos del mundo, crea seres individuados entre sí y desligados de la tierra, conforma una serie de subjetividades dispersas, autorreferentes, perversas y narcisistas. Es una ecología de la muerte y la violencia, de la crueldad, que funciona estimulando el deseo de lo que niega la vida —que en cotidianidad se manifiesta en bienes y servicios aparentemente inofensivos—, constituyendo a través de bifurcaciones, vectores, y crecimiento rizomático,

redes de emocionalidades afines al proyecto predatorio e incompatibles con el cuidado de las condiciones que hacen posible la vida.

Corresponde pues a un eros y tánatos colectivo, a un *ordo amoris* del *homo economicus*, que incorpora la economía afectiva a la economía capitalista, canalizando las sensibilidades al gozo de las mercancías, para que se pueda acumular capital a través de la dominación de la encarnación afectiva. Las energías destructivas tejidas en las ecologías de lo ominoso van erosionando la capacidad empática, haciéndonos discapacitados de sentir empatía,[2] no solo al sentir humano, sino también al sentir de los ecosistemas y formas de vida no humana, lo cual, como veremos, son uno y el mismo problema.

Violencia a la tierra, violencia entre humanos

El 8 de noviembre de 2004 el mamo Mariano Suarez, una de las autoridades más respetadas del pueblo arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, fue asesinado por guerrilleros de la Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia. Cuando le preguntaron al mamo Kuncha Navingumu qué pensaba sobre el asesinato de su compañero, y en general, sobre la violencia sufrida por su comunidad durante el conflicto armado colombiano, respondió lo siguiente:

> En el principio de la creación —a los pueblos de la Sierra— nos dejaron asignado todo lo que debemos obedecer, tanto a hombres como a mujeres jóvenes, nos dejaron normas completas… Así se sobrellevaba el mundo y se cumplían las normas de acuerdo al mandato ancestral. Pero entonces comenzó el maltrato. Es lo que está sucediendo, lo que vemos ahora. De a poquitos todo se fue enfermando, y cuanto más soportábamos el dolor, más fuerte se hacía. Al despertar, el dolor persistía. Comenzaron a cortar nuestros árboles sagrados. El hermanito menor no sabe que él también tiene árboles

[2] Para un estudio completo sobra la discapacidad empática y su asociación con la maldad, véase Baron-Cohen (2012).

> sagrados. Y cortándolos, indiscriminadamente, desangran al mundo. Creen que la naturaleza les pide que le hagan ese daño ¡Insensatos!, es a la misma Madre a quien hieren. ¡Cuánto daño hacen los violentos derramando sangre! A todo lo que tiene vida se la arrebatan. No piensan en el daño que le hacen a todos los seres vivientes. Matan con lista en mano sin saber por qué lo hacen… Cada vez son más agresivos. Lo peor es que nos intimidan para que no les digamos nada. Y su enojo los quema como las piedras que arden. Así es. Están sacando las entrañas de la tierra. Están cortando los montes, destruyendo la vegetación. No conformes, le arrancan el corazón. Por esta razón las enfermedades aumentan... Se necesita saneamiento de la enfermedad y pagamento espiritual. Solo así las cosas pueden cambiar volviendo a su origen. Entonces se enfriará la violencia. Y cuanto todo se refresque y se cuide con respeto, no seguirá sucediendo lo que vemos (Villafaña, Gil, y Gil, 2009).

Trascribimos este relato porque, a nuestro juicio, las palabras del mamo Navingumu expresan de una manera clara la profunda interrelación que existe entre la violencia entre humanos y la guerra contra la tierra. Su opinión, anidada en la sabiduría de los cuatro pueblos de la sierra colombiana, es que el origen de la violencia entre humanos inicia con la violencia contra la Madre Tierra. Una vez que se cortan los árboles sagrados; una vez que se sacan las entrañas de la tierra, y "no conformes, le arrancan el corazón", es fácil entender que deje de respetarse la vida a todos los seres vivientes, incluida la de los seres humanos. Para Navingumu la violencia no puede pensarse de forma antropocéntrica; no inicia y termina en la crueldad que nos ocasionamos los humanos unos a otros, sino comienza con el irrespeto a la vida natural, lo cual, de una manera extensiva, se va irradiando a cada uno de los seres, enfermándolo todo, haciendo que la crueldad se normalice.

La indisociable relación entre las crueldades y sufrimientos provocada a los seres humanos y a los demás seres vivientes, puede cobrar dimensiones obscenas en la guerra. Cuando el coautor de este libro prestaba servicio militar *obligatorio* como soldado en Colombia escuchó que existía un curso militar para fuerzas especiales en el que los cursantes debían criar un perro por varias semanas. Durante el entrenamiento en el que los soldados iban perfeccionando sus tácticas y rendimiento de

combate, el perro se convertía en un compañero inseparable. El animal era alimentado, cuidado, consentido y amado. Pero la prueba final llegaba a fin de curso: para ser aprobado todos los soldados eran obligados a realizar una operación siniestra: debían matar con sus manos a su propia mascota y ¡comérsela! Aunque la veracidad de esta historia nunca pudo ser confirmada, lo que sí es cierto es que existe una íntima relación entre la crueldad infligida hacia otros seres y la crueldad que causamos contra las personas en la guerra.

El concepto "pedagogías de la crueldad" de Rita Segato es ilustrativo para nombrar este tipo de acciones infames. Para Segato (2018, p. 13), hay un tipo de pedagogías, como ésta, en la que se educa, habitúa y programa a las personas "a trasmutar lo vivo y su vitalidad en cosas". Las pedagogías de la crueldad enseñan mucho más que a matar: enseñan a asesinar a seres objetivados, cosificados, desacralizados. En estas escuelas de la crueldad que son los ejércitos de todo tipo, se aprende a despreciar la vida, a naturalizar los actos de sevicia y se adquiere la capacidad de desensibilizarse frente al sufrimiento ajeno. Tener que matar un perro con el que se han creado vínculos afectuosos y comérselo, es una caricatura extrema de aquel *régimen de la afectividad* en el que se aprende a mostrar que se tiene, como dice Segato (2018, pp. 47-48), "la piel gruesa, encallecida, desensitizada", "que [se] ha sido capaz de abolir dentro de sí la vulnerabilidad que llamamos 'compasión' y, por tanto, que se es capaz de cometer actos crueles con muy baja sensibilidad a sus efectos".

Un ejemplo, particularmente sensible para nosotros, que ilustra la íntima asociación entre la guerra colombiana y la violencia contra los animales, es la masacre de Mapiripán ocurrida entre el 15 y 20 de julio de 1997. En esta acción criminal unos ciento cincuenta paramilitares sacaron a cuarenta y nueve personas de sus casas y las llevaron luego al matadero municipal para mutilarlas y degollarlas, de una forma similar a la empleada por carniceros con las reses y cerdos. El espacio destinado a sacrificar animales servía como un escenario idóneo para que los actores armados animalizaran sus víctimas y así convertir la operación en una réplica de los procedimientos que se ejecutan en el sacrificio de los

animales.[3] Animalizar ayuda a deshumanizar a las víctimas y a suprimir la empatía con ellas antes de aniquilarlas. Según la antropóloga Victoria Uribe (2018), quien estudió concienzudamente cerca de mil quinientas masacres de la guerra colombiana durante más de medio siglo, existe un patrón común en los asesinatos colectivos de personas desarmadas por los ejércitos armados: los victimarios suelen asignar a la víctima una identidad animal, para degradarla, borrar su cara, suspender de manera deliberada su humanidad, inducir indiferencia y suprimir culpa. Es común que, durante las masacres, se usen las mismas armas empleadas por carniceros rurales para despresar a los animales, y es frecuente que, al igual que en el sacrificio animal, el cuello sea la parte más vulnerada y se violente a los cadáveres para convertirlos en carne.

El caso colombiano no es aislado. Es usual que en las diferentes guerras se represente al grupo enemigo como animal, una operación cognitiva cuyo objetivo es desmontar su condición humana, proyectar sentimientos destructivos y efectuar más fácilmente actos crueles. Por ejemplo, en el genocidio de Ruanda, a los tutsi se les nombraba "cucarachas", en el holocausto judío a los judíos se les llamaba "ratas" o "cerdos",[4] y en las guerras contemporáneas de África al enemigo se le identifica como insecto (Suárez, 2008). Igual ocurre en toda violencia contra las mujeres, pues es común que el agresor al violentarlas sexualmente acostumbre a designarlas como "perras" o "zorras". El objetivo es siempre el mismo: suprimir el sentido humano del grupo antagónico o de la persona a la que se va a hacer sufrir, para crear distancia y significaciones afectivas este-

---

3 En un relato recopilado por Victoria Uribe (2018, p. 116), se cuenta que cuando una sobreviviente a esta masacre le preguntó a uno de los autores qué sentía cuando las víctimas le suplicaban que no los matara, respondió lo siguiente: "No, no pasa nada, eso es como uno... las gallinas... un animal es un ser vivo, tiene vida... Y entonces cuando uno las mata, o sea cuando uno se las va a comer pues les quita la vida. Y entonces, igual es un ser humano, también tiene vida lo mismo que los animales. Matar un ser humano, una persona, es como matar una gallina. Eso es como matar un animal".

4 Para un estudio completo sobre la asociación entre el holocausto judío y la animalización, véase Patterson (2002).

reotipadas, para que los sentimientos naturales de compasión se desconecten, y los demás aparezcan como si fuesen objetos, abriéndose con ello la posibilidad de que la sevicia se ejecute sin culpa.

Detrás de estos procedimientos psíquicos hay una creencia sentipensante y un *régimen de la afectividad*: los seres humanos somos superiores a todos los demás seres y por tanto, para matar o ser cruel, debo primero degradar al otro a una supuesta condición de inferioridad, lo cual, en las representaciones dualistas, significa degradarlo por estar más cerca de la tierra y más lejos de todo criterio de humanidad. La dicotomía superior/inferior ha sido de hecho el razonamiento que ha justificado las matanzas y las guerras coloniales que se libran lejos de la metrópoli, pues como dice Tzvetan Todorov (1987), mientras más lejanas y extrañas resulten las víctimas, entre más pueda equipararlas con animales, más fácil será exterminarlas sin remordimientos. En la conquista de América, por poner solo un ejemplo, el discernimiento para definir la "barbaridad" de un pueblo, y por tanto la legitimidad para ser dominados por la fuerza de las armas, estaba por completo acoplado a su relación con la tierra, debido a que las comunidades originarias —en ese tiempo denominados "los naturales"— estaban más cerca de la naturaleza y más lejos de la civilización, por vivir en climas cálidos, por tener el color de la piel de la tierra, por estar desnudos, y en general por lucir ciertas características que, a juicio de los conquistadores, los convertían "casi en bestias".

No solo en las guerras existen procesos animalizantes para facilitar la comisión de actos crueles. Quienes estudian los perfiles psicopáticos de asesinos seriales han encontrado que el noventa y ocho por ciento de ellos son maltratadores de animales, lo cual los habitúa a alimentar sus fantasías sádicas, y a entrenarse en la interrupción de la empatía para cometer asesinatos sin remordimiento alguno[5] (Macdonald, 1963). La operación de animalización como estrategia para la deshumanización es más frecuente de lo que muchos creen. Basta con pensar cómo cualquiera de nosotros cae en acciones de este tipo cuando ofendemos con metáforas animales

[5] Agradecemos a Valeria Manzanilla por haber llamado nuestra atención sobre el perfil en los asesinos seriales.

al llamar al otro "perro", "rata", "arpía", "gallina", "cerdo" "mono", "burro" o simplemente: "animal".[6]

El especismo asociado a la crueldad humana funciona como un *régimen de la afectividad* en la medida en que define un *sistema de equivalencias* cuyo fin es distinguir ante qué se puede ser afectado y ante qué no. Si el esquema de referencia orientador de sensibilidades enseña que entre menos se asemeje una criatura al parecido físico con lo humano más fácil será insensibilizarse ante su sufrimiento, resulta absolutamente comprensible que la salida cognitiva sea inferiorizar al otro mediante su equiparación con un animal, y de ese modo se eliminen los escrúpulos para poder maltratarlo, torturarlo o matarlo. El uso de palabras cuyo propósito es animalizar a una víctima para convertirla en algo "menos que un humano" está por entero vinculada con aquella organización sensible que define ante cuáles aspectos del mundo podemos ser sensibles —lo que más se asemeja a un humano—, y ante qué otros podemos permanecer desconectados, indiferentes, desafectados, desempatizados —lo más distanciado, lo demás, el resto: la naturaleza.

Así se va haciendo comprensible una noción no-antropocéntrica de la crueldad, y se va entendiendo que la *afectividad ambiental* guarda una asociación estrecha con la guerra y con la sevicia y maldad entre seres humanos. El ecocidio, la depredación de la tierra, el maltrato del mundo, no están separados del homicidio, del feminicidio, del genocidio, pues todo "cidio" esconde tras de sí un desprecio por la vida, indiferencia por el sufrimiento, supresión de la empatía y desconexión con la otredad. La crueldad, ya comience con cualquier ser viviente, sea árbol, humano, río, montaña, arrecife o animal, está constituida por un repertorio de anestesias que se retroalimentan unas a otras, en tanto el ejercicio de la violencia, ante cualquier expresión vital, no hace sino animar y estimular las energías destructivas en cadena contra todos los demás. En lo

6 Las palabras, claro está, tienen múltiples caras, pueden usarse de múltiples modos. Lo importante acá es entender cómo las palabras están imbricadas con los actos, y la forma como ellas se ensamblan de manera íntima en la comisión de actos crueles.

que queremos insistir es que existe un crecimiento entrópico de la destrucción, un *régimen de la afectividad* rizomático, cuyo patrón común consiste en hacer sentir que no se tiene nada en común con el otro, y que por tanto es irracional alimentar sentimientos empáticos que impidan su aniquilación.

Cuando el mamo Navingumu responde, ante el asesinato de su compañero, que la violencia es contra todo ser viviente, de algún modo está diciendo, en sintonía con Spinoza, que al ser modo y expresión de un todo mayor, no hay violencia que le profiramos a cualquier ser que no sea de forma simultánea violencia contra lo demás. La violencia contra los árboles sagrados o las entrañas de la tierra es al mismo tiempo una violencia contra todo el entramado viviente. El irrespeto a la vida está, de manera irremediable, vinculado con un rumbo civilizatorio que se convirtió en mala mezcla, cada vez con más dolor, más sufrimiento. Un destino civilizatorio enfermo que está comprometiendo la vida de todos. Corresponde a una patología psíquica, pues en el curso evolutivo todo orden sensible y estético se orienta a buscar la vida, no a violentarla. Es una enfermedad colectiva insistir en quitar potencia, restar vida, pretender estar bien adaptado a entramados del deseo y a ecologías imaginarias que afirman el proyecto de muerte. Somos como piedras calientes que se queman a sí mismas al privilegiar un comportamiento acelerado, frenético y caliente, sobre aquel pensamiento frío y pausado que nos ayuda a reconocer que todo daño es un daño en red y en cadena a todo.

La guerra de nuestros tiempos, la guerra contra el mundo, está gobernada por un *régimen de la afectividad* que ofrece la guía sobre dónde enlazar los sentimientos y dónde percibir lo importante, lo que tiene valor. Es una guerra que se vale de una red de insensibilidades densamente interconectada, en la que cada crueldad extrae su carácter específico de sus relaciones con las demás. El *régimen de la afectividad* que orienta la sensibilidad hacia el proyecto de muerte es un entramado activo de fenómenos ominosos en el que las percepciones, las experiencias sensibles y los sentidos mismos se alinean en afectividades autorreferentes, individualizadas y separadas de la tierra, conformando una vasta ecología de la agresión y de la violencia.

Las palabras, la sensibilidad y el lugar

Hemos mencionado que el lenguaje trasciende lo humano, y se bifurca y ensambla por los entramados vitales, en una lengua más profunda que es la lengua de la tierra. En su superficie se ha inscrito la lengua de mujeres y hombres de múltiples pueblos, quienes han construido sus imaginarios y saberes ambientales en una diversidad lingüística estrechamente asociada a la diversidad biológica de sus territorios. Este plegamiento biocultural ha sido la base de la habitación humana en la superficie terrestre. En efecto: hacer fluir la voz de la tierra, dejar que las sensibilidades de las distintas criaturas se inscriban en el habla humana es lo que, en el largo proceso coevolutivo, le ha permitido a nuestra frágil especie habitar una tierra animada. Mediante aciertos y errores, los espacios han sido transformados y vividos en una ecología de las palabras en sintonía con la polifonía de otros seres. En el transcurso de este largo camino, los espacios han sido poblados por símbolos, signos y significados, en una red semiótica en la que humanos y no-humanos se interpenetran.

Lo anterior es importante para comprender los *regímenes de la afectividad* de nuestros tiempos, porque hace claro el hecho de que si se quiere reorientar las sensibilidades colectivas, y dar una direccionalidad a los sentimientos de acuerdo con el proyecto predatorio moderno, lo primero y más importante que debe hacerse, es despojarle la *lengua de la tierra* al discurso humano. Es necesario acabar con aquellos saberes ambientales con los que cada pueblo y cultura nombra y clasifica a los seres vivos y componentes propios de sus espacios ecológicos, para incorporar a las personas en cadenas discursivas universalizables, desterritorializadas, descontextualizadas, y a lenguajes que han sido intervenidos por los sintagmas, metáforas y juegos del lenguaje de un mundo convertido en objeto-mercancía.

El lingüista Uwe Poerksen (1995) acuñó el concepto *palabras plásticas* para mostrar cómo el problema no solo consiste en la pérdida de la enorme riqueza idiomática que puebla el planeta, sino que el sentido común ha sido colonizado por la simplificación radical del lenguaje, y la invasión del mundo cotidiano por un puñado de palabras que han sido adoptadas

en la lengua común, con enormes efectos en la percepción y las formas de vivir de la vida cotidiana. Según Poerksen, las palabras plásticas provistas por el lenguaje de la ciencia, la economía y la administración, han venido a intervenir los modos de hablar de la gente y a afectar sus formas de sentir, su sensibilidad y sus deseos. Juegos de palabras revestidos de autoridad por parte del discurso experto de las políticas ambientales internacionales como "recursos naturales", "gestión ambiental", "goce estético", "servicios ambientales", "capital natural", "manejo ambiental", "recurso hídrico", "sostenibilidad", "desarrollo sustentable", entre muchas otras locuciones similares, han terminado por ofrecer sentido metafórico a las lógicas modernas en las que el mundo vivo se transmuta en objetos disponibles. Categorías lingüísticas especializadas como estas, preñadas de autoridad, verberan desde arriba, para dar guía a la sensibilidad y a la existencia cotidiana en clave antropocéntrica, con lo que se altera de manera imperceptible la *lengua de la tierra* en la cual, hasta hace muy poco, se apoyaban nuestros símbolos.

Los significantes técnicos propios de la separación entre seres humanos y naturaleza, en los que la ciencia se asienta de forma tan cómoda, han conquistado aquel significado social distintivo a cada pueblo que, en el curso de la historia evolutiva, se fue emparentando con un lenguaje que excede el puramente humano. Se trata de palabras, siguiendo a Poerksen (1995), que remplazan las palabras vernáculas acopladas a un contexto biocultural específico, por palabras pobres en contenido, pero con una aplicación muy amplia, con las que se reduce un enorme campo de experiencia en una sola expresión. Al ser formas de hablar propias de los expertos, aumentan el prestigio de quien las usa, hacen que las palabras anteriores parezcan anticuadas, y ante todo, una vez que desplazan a las palabras que emanaban de un contexto particular, hacen que el mundo sea uniformizado y se abran las posibilidades sensibles para su posterior explotación.

El empobrecimiento del lenguaje está asociado al empobrecimiento de la diversidad natural. Cuando un humedal es rellenado para una construcción inmobiliaria, una cuenca es convertida en una central hidroeléctrica, un río en un sumidero de mercurio, una montaña en una mina de material pétreo, una selva en un monocultivo de plantaciones forestales,

o una pradera biodiversa en un yacimiento petrolífero, inevitablemente el idioma se ve disminuido, porque los seres vivos desplazados por la locomotora del progreso emprenden sin retorno el viaje del olvido en la memoria de los pueblos. A medida que la civilización termo-industrial avanza, ocupando más y más territorios, así mismo el lenguaje se va vaciando de los saberes ambientales que solo tenían sentido en el seno de la diversidad biológica, convirtiéndose en un terreno fértil para ser invadido por las enunciaciones antropocéntricas y violentas de la modernidad capitalista.

En el trayecto por una urbe infestada por autopistas atascadas de autos y buses chimeneas, en el que se divisan rascacielos de cristal en medio de titanes comerciales alumbrados con luces artificiales, tiene mucho sentido usar un lenguaje desprovisto de significación poética[7] para nombrar una colección de objetes inertes, mecánicos y mudos. En los paisajes del desarrollo el mundo ha dejado de hablarnos, porque los signos y códigos naturales que antaño sentíamos por nuestra participación sensorial y el contacto directo con la tierra viva, han sido suplidos por artefactos desencantados y desacralizados. En el trasegar de nuestras rutinas asfixiantes las palabras plásticas nos ayudan a representar todo lo no-humano como cosas pasivas, sin un sentido más allá que el de existir como recursos útiles para las mujeres y los hombres que pueden comprarlos, o de cualquier otro significado carente de apego afectivo.

En el *régimen de la afectividad* de nuestros tiempos las palabras plásticas han ayudado a cortar las amarras con la tierra, sustituyendo la relación directa y el contacto por una abstracción y un totalitarismo del significado, en el que, a través de un lenguaje cosificador, se construye

7 Por significación poética estamos aludiendo a una actitud de asombro y respeto. Como lo hemos expresado en otro lugar: "La poesía es una actitud frente al mundo. Si la modernidad-capitalista ha reducido la naturaleza a mercancía, a recurso, y a códigos del valor económico, cerrando el mundo y limitando su comprensión, la poesía es la herramienta que nos queda para caminar, justamente, en la vía opuesta... La poesía, nos libera de los ecos violentos de la ocupación que la modernidad ha creado, y nos regresa a una mirada y escucha estética y respetuosa ante el milagro de la vida" (Noguera y Giraldo, 2017, pp. 90-91).

Dubái. Estéticas de la ocupación impoética.

y se abraza emotivamente la dominación tecnológica del planeta. Una vez al discurso humano le es exprimido el lenguaje de la tierra, una vez nuestra lengua común es arrasada y violada, terminamos siendo robados de la experiencia que nos ha hecho humanos, porque, incorporados en la terminología abstracta, economicista y gerencial del lenguaje modernizador, acabamos, como sugiere Abram (1996), por alejarnos de las voces y los gestos del paisaje vivo, y por dirigir toda nuestra atención a los artefactos y las tecnologías ofrecidas en el mercado.

El *régimen de la afectividad*, nos ha hecho entender Poerksen, es un régimen de producción de verdad, hecho de enunciaciones compuestas de apenas unas cuantas palabras. A través de los discursos y narrativas tejidas por esas pocas palabras, vamos elaborando certezas conscientes e inconscientes sobre cómo es el mundo. Y en el proceso de ir contándonos un relato que niega la participación activa y animada de los seres de la tierra, vamos al mismo tiempo alterando nuestro cuerpo y su capacidad de sentir. El lenguaje, como tan pormenorizadamente ha analizado la fenomenología y las ciencias cognitivas de la enacción, está enraizado en nuestra percepción, y por tanto tiene una inmensa capacidad de influir

en nuestra experiencia sensorial. Vemos, oímos, olemos, saboreamos y palpamos como nuestro lenguaje nos guía, en la medida en que nuestros hábitos lingüísticos nos predisponen a interpretar de un determinado modo y no de otro. Por ello, definir el mundo vivo como inerte, negar la reciprocidad de la tierra y enunciar nuestra relación con los demás seres como si hiciéramos con ellos una transacción mercantil —pensemos tan solo en la locución "servicios ambientales"—, es al mismo tiempo apartar nuestros sentidos de los componentes de la tierra que también somos, y en ese mismo acto, hacernos ciegos, sordos e insensibles a aquello que nos habita, al tiempo que nuestros sentidos se hacen sensibles ante otra clase de bienes y objetos.

Sin embargo, es importante entender que nuestras palabras, discursos y formas de hablar, no solo afectan nuestro cuerpo, sino también los cuerpos de la pródiga tierra. Si es cierto que la tierra empatiza con nuestros lenguajes; que los árboles, los animales, los ríos y mares, entonan, sintonizan, vibran con nuestros sentimientos, entonces también podemos decir que nuestros discursos indolentes, que nuestras convenciones verbales narcisistas, también tienen efectos en el lugar que habitamos. En una entrevista realizada por Federico Valdés (2018, p. 190) al *chjinee* mazateco Félix Ramírez, quedó claro el efecto del habla sobre el espacio habitado:

> La palabra embellece, santifica. Cae como rayos donde se habla, penetra el lugar. Las palabras están haciendo su misión. Cuando la palabra es buena hace maravillas, y cuando la palabra es mala destruye: destruye no sé hasta donde alcanza a destruir, adentro en el fondo de la Madre Tierra y en el aire. Por eso dice la palabra que no hay que hablar como quiera, porque uno inocentemente lo dice, pero no sabe uno hasta donde está dañando.

Este chamán mazateco asegura algo de sobra conocido para el saber ambiental de los especialistas espirituales de muchos pueblos originarios: el inmenso poder de la palabra para deslizarse por las urdimbres de la tierra, y afectar la vida y sus misterios relacionales. Como Austin (1990) enseñó, existe una función perlocutiva del lenguaje que permite hacer algo al decir. ¿Qué es ese algo que hacemos cuando nos expresamos con

aquellos códigos modernos inscritos en un lenguaje violento, militarista y negador de la vivacidad de los seres de la tierra? ¿Hasta dónde llegará la función perlocutiva de los lenguajes antropocéntricos de nuestra modernidad extraviada? Lo que hacemos con nuestros pensamientos, sentimientos y palabras al mundo habitado, seguramente seguirá siendo inescrutable para nuestros limitados métodos científicos; pero lo que sí es constatable es que, al haber quedado prisioneros en un lenguaje intervenido por la voluntad de poder del capitalismo moderno, nos hemos hecho sordos al lenguaje de la tierra, enceguecidos ante la fealdad de la construcción-destructiva, insensibles ante el veneno que comemos en nuestros alimentos, y profundamente desempatizados al perder la capacidad biológica de sentir lo que otros sienten.

La aprehensión de lo que pasa en la vida cotidiana es inseparable de los códigos lingüísticos, los discursos, y los relatos con los cuales decimos qué es lo que pasa, de qué están hechas las cosas, y cuál es nuestra participación en el mundo. Por eso el *régimen de la afectividad* creadora de subjetividades seriales requiere de enunciaciones coherentes con las sensibilidades que le son útiles al régimen de acumulación y el sistema de dominación planetaria.

La sombra ecocida

El *régimen de la afectividad* se extiende como una sombra colectiva: una sombra que, como pensaba Carl Gustav Jung (2002), alberga la parte más oscura de la sociedad; escondiendo dentro de sí sus emociones más siniestras, sus deseos no reconocidos, sus características más desagradables, las cuales se niega admitir como propias, y que por tanto las destierra al lado más oculto del inconsciente colectivo. Todos aquellos sentimientos y afectos rechazados y enviados a la sombra, alimentan esa dimensión tenebrosa de las sociedades contemporáneas, y se expresan en las conductas más oscuras, agresivas y aciagas. Somos seres emocionales que causamos dolor, que producimos crueldad a otras especies y destruimos el hábitat en que ellas habitan. El *régimen de la afectividad* —aquel que decide qué elementos se puede amar y ante qué otros ser indiferentes;

aquel que modula y distribuye la economía emocional de los grupos humanos— ha engendrado una suerte de psicosis masiva, ha convertido a las personas en discapacitadas empáticas, y ha ofrecido el campo de posibilidades afectivas para que puedan infligirse los actos de barbarie ecocida más temibles y causarse océanos de sufrimiento al conjunto del entramado sensible.

La ética ambiental debe reconocer este lado siniestro de la psique humana, pues entre más se reprima la sombra, entre más quiera ocultarse, más nítida y cruel ella va a expresarse. Como el yin y el yang, tenemos, por un lado, una parte numinosa, empática, sociable, capaz de sensibilizarse ante el mundo, y por el otro, hospedamos otra parte oscura y cruel en la que descansan nuestros demonios. Si nos decantamos por solo alguno de esos dos lados reprimimos al otro, alterando con ello el equilibrio de las complementariedades. Por eso Jung, en concordancia con el taoísmo y las ontologías de muchos pueblos originarios alrededor del mundo, mostró que el psiquismo humano se compone de blanco y negro, luz y oscuridad, bien y mal, y que por tanto es necesario cuidar de ambas energías, pues, en caso de no hacerlo, el lado más destructivo acaba por imponerse sobre el lado más compasivo. La ética ambiental debe entonces integrar los opuestos de los que nos componemos, afrontar de manera consciente la sombra colectiva de nuestros impulsos ecocidas, y vigilar, con mucha atención, nuestro deseo incontrolado de aumentar nuestro dominio sobre la naturaleza.

Jung mencionaba que la sombra solo es peligrosa en realidad cuando no le prestamos la debida atención, y que reconocerla es el primer paso para llegar a un tipo de acuerdo con ella y encauzarla hacia fines más creativos. Enfrentar la sombra colectiva nos ayuda a debilitar sus fuerzas, a amainar su densidad, y adquirir poder sobre ella. Ello significa aceptar, en primer lugar, que la sombra colectiva ecocida anida en aquella fantasía inconsciente de las sociedades capitalistas, según la cual el mundo es una fuente inagotable y disponible para satisfacer nuestros caprichos. Esta sombra colectiva desea que la tierra viva no tenga límites, que no nos exija una renuncia, y que podamos seguir bebiendo de ella tanto como deseemos —una suerte de transferencia de nuestros instintos infantiles con el seno de nuestra madre— (Cesarman, 1972). Deseamos vivir tan

cómodo como sea posible y acceder sin reservas a los lujos, bienes y servicios, y todos aquellos objetos del deseo que nos pone enfrente la civilización moderna. Para cumplir ese deseo necesitamos la desconexión, ser insensibilizados ante el dolor de la tierra, al tiempo que dejamos que aquel deseo fluya, que circule libremente, enviando al inconsciente la información que nos recuerda que ese impulso provoca la muerte. No queremos saber ni conectarnos afectivamente; no tenemos interés de que este deseo sea reprimido, y enviamos todo aquello que sea contrario al rincón más escondido de nuestra mente.

También existe otra manera de pensar esta sombra ecocida: que somos conscientes de la destrucción planetaria, que nunca existió tanta información circulando sobre el cambio climático, que nunca hubo tal saber sobre la pérdida de biodiversidad y la contaminación generada por nuestros hábitos de consumo, y aun así, ese conocimiento no crea un afecto en el cuerpo, no produce un significado. Peor aún: también es posible que prevalezca una "razón cínica" (Sloterdijk, 2003), la cual podría sintetizarse en el siguiente aforismo: "ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen" (Žižek, 2001, p. 61). Es decir, hoy muchos de nosotros sabemos que el modo de vivir del capitalismo destruye las tramas vitales, y a pesar de ello, de manera cínica, continuamos este tipo de vida sin modificar nuestros hábitos de consumo, deseando seguir inmersos en este sistema.

¿Cómo hacer para tener una relación creativa y saludable con esta sombra ecocida? ¿Cómo llegar a un buen acuerdo con esta fuerza oscura que nos impulsa hacia nuestra propia destrucción? Existe la urgencia apremiante de lidiar con aquella fuerza tanática que necesitamos asumir y controlar, al hacer consciente que somos reproductores de este *régimen de la afectividad* en cuanto se adecua fielmente con el deseo de aquella sombra colectiva que nos habita. Mantener una adecuada relación con la sombra es una enorme posibilidad, no solo —como aseguran Connie Zweig y Jeremiah Abrams (1991, p. 16)— para "reducir su poder inhibidor o destructor", sino también para "liberar la energía positiva de vida que se halla atrapada en ella", como veremos en el siguiente capítulo. La

construcción de una ética ambiental requiere valerse de esa sombra colectiva, enfrentarla e integrarla, para comprender que cualquier acto en esta dirección no nos nos conducirá inmediatamente y para siempre a un comportamiento adecuado, sin contradicciones y sin fisuras, y más bien entender que una nuevo *ethos* no terminará ni en una armonía perpetua, ni un desenlace de reconciliación perenne con la tierra, ni en una iluminación definitiva, sino que tendrá que jugar hábilmente con la dialéctica de los opuestos, con los altibajos y vaivenes, con la lucha entre lo oscuro y lo claro (Hekimian, 2015).

Mantener una relación saludable con la sombra ecocida, como observa James Hillman (1991), significa asumir aquello que habíamos ocultado, darnos cuenta del tipo de afectos construidos por este sistema en cuyo seno moramos, percatarnos del tipo de pensamiento que nos habita, hacernos conscientes de las mil formas en las que nos engañamos a nosotros mismos, el tipo de deseos que tenemos, y advertir a cuáles seres somos capaces de dañar y destruir para conseguirlos. Cuidar la sombra, protegernos de su influjo destructivo —continúa el autor—, a veces no significa más que asumirla, cargarla, llevarla con nosotros, hacernos cargo de ella, reconocer nuestras insensibilidades, nuestras anestesias, nuestra crueldad, nuestras facetas más desagradables, para reducir su poder sobre la vida. El sufrimiento, el dolor, la maldad, son aspectos humanos que no podrán eliminarse, y aun así, en medio de esta dimensión oscura, tendremos que construir una ética ambiental, un *ethos* diferente que mitigue las consecuencias de la sombra colectiva, si lo que queremos es crear otra forma de relación sensible con los cuerpos de la tierra y no sucumbir ante el máximo de los peligros.

Reconocer el *régimen de la afectividad* ecocida de nuestro tiempo implica además responder políticamente. Entrar en una lucha de fuerzas por la hegemonía de las afectividades. Una disputa que reconozca nuestra sombra, pero que también se valga de nuestras posibilidades corporales, de lo que el cuerpo puede, de su poder. De su capacidad de hacerse cargo de su deseo, de reavivar sus sentidos, de conformar una ética preparada para protegernos de nosotros mismos.

CAPÍTULO 5

EL DESEO POR LA VIDA: LA REORGANIZACIÓN ESTÉTICA DE LOS AFECTOS

Es urgente, en efecto, parar la obra de la sierra mecánica que en el silencio de la selva, hace caer al cedro en flor, alumbrado de orquídeas, y poblado del bullicio primaveral de los loros; hace falta preservar de la trampa y la escopeta en el lago de Atitlán las docenas de ejemplares que restan sobre la tierra del pato zambullidor; es preciso impedir que derrames de petróleo en las selvas del norte empapen con resinas geológicas el plumaje fosfórico del tucán real y evitar que, cualquier día, el ave desorientada vuele en el sentido inverso de la abundancia; es vital detener, en los Cuchumatanes y en las Verapaces, el hacha que derriba la antiquísima mansión del pájaro serpiente. Pero esto no puede hacerse si quienes crean la riqueza carecen de lo indispensable; si, a cambio de la vida, la vida debe perecer.

Mario Payeras, Latitud de la flor y el granizo

Si lo dejamos, el capitalismo convertirá al planeta en una esfera inhabitable. La información científica trae cada vez peores pronósticos, al tiempo que la inercia social se hace la norma. Nos esperan tiempos turbulentos en este largo declive de la civilización en el que, es probable, habrá mayor mercantilización en ámbitos que hasta ahora se han librado de los tentáculos del mercado. El capital está invirtiendo y expandiendo el desierto en nuevos territorios, en donde la pólvora derrumba la montaña, los yacimientos petrolíferos remplazan las ceibas y el mercurio envenena los manantiales. Este pronóstico nos pone ante una situación alarmante, pues incluso un eventual escenario de colapso del sistema industrial

podría llegar a ser peor del que hoy padecemos. Nada nos asegura que el modo de organización social que vendría después de un abrupto desplome sería mejor al de este sistema ecocida, culturicida y genocida. Por el contrario, es factible que las guerras contra los pueblos y sus territorios cobren rostros hasta hoy inimaginados, que en más rincones de la geografía planetaria se experimenten renovados regímenes autoritarios, que el mundo generoso sea desplazado por el desecamiento, la consunción y la inhibición de la vida. Esta escena apocalíptica podría hacerse irreversible, a menos que lo dejemos, que no seamos capaces de parar esta odisea suicida, que no estemos preparados para soñar un destino menos mezquino. Todo en realidad depende de la respuesta política de los pueblos. No tenemos otra opción a la de evitar que "el ave desorientada vuele en el sentido inverso de la abundancia" como dice el maestro Payeras, preparando el terreno con acciones que tejan otras formas de comunidad en acoplamiento con las relaciones que hacen posible la vida.

Esta reacción política, si quiere de verdad hacer frente a ese escenario distópico, tendrá que atender, al unísono con la dimensión económica, social y tecnológica, la red sensible y el engranaje simbólico que da soporte y sentido al conjunto del habitar contemporáneo. Por supuesto que la lucha habrá de incluir cambios profundos del actual sistema de acumulación para construir muchos otros mundos basados en la cooperación, la solidaridad y la reciprocidad, pero ello sería a todas luces incompleto, si no hay una disputa por cambiar el régimen afectivo que estructura el orden social de nuestros tiempos. Preparar el terreno implica emprender la difícil tarea de desestructurar al *régimen de afectividad* que gobierna la sensibilidad y organiza los afectos; cuestionar radicalmente el modo como se reparte el orden sensible y las estrategias por las cuales se crean los gustos estéticos, así como la forma en que este régimen se inscribe en el cuerpo, coloniza los sentidos, y configura los rieles afectivos y modos de percepción. Si lo que queremos es hacer un salto al lado de la autopista cuyo destino es el abismo, tendremos que empezar a desnormalizar la ecología deseante, las palabras plásticas y los discursos antropocéntricos, y todas las formas de sensibilidad que convierten la vivacidad del mundo en una colección de cosas inertes y desprovistas de alma. Habremos de efectuar una lucha política que busque hacer un antagonismo ontológico,

epistémico y ético ante el régimen afectivo que tanto dominantes como dominados comparten, y sin el cual sería imposible seguir reproduciendo el actual modelo ecocida.

Esta lucha política, huelga decir, es difícil que pueda hacerse a través de políticos profesionales, partidos, leyes, instituciones o elecciones —espacio donde se reproduce una y otra vez la metafísica antropocéntrica—, y más bien deberá apelar a otros modos de organización más allá del Estado y el mercado, donde sea más plausible reorganizar las relaciones afectivas, y hacer una política corporizada que entienda que es en los cuerpos-territorio donde se libra la disputa por el poder. Insistimos una vez más: hay muchos terrenos para abrir la disputa con este sistema, pero uno que resulta particularmente importante es el campo de la afectividad, espacio en el que se crean las relaciones narcisistas mercantilizadas, los desafectos, desempatizaciones y la insensibilidad que viabiliza la fuerza de la crueldad. Si no se trabaja en el orden simbólico y afectivo, el viejo orden surgirá, a manera de síntoma, en cualquier nuevo orden, repitiendo sus ecologías ominosas. Evitar la latencia del régimen afectivo, implica hacerse cargo, reconocer la sombra colectiva, y hacer operaciones simbólicas que vayan al fondo del problema, haciendo nuevas y creativas irrupciones éticas y estéticas, que sean capaces de descolonizar los cuerpos y deshegemonizar los afectos.

Desmontar las condiciones corporales que permiten la hegemonía del *régimen de afectividad*, cuyo fin es estructurar la economía emocional y establecer el sistema de sensibilidades y anestesias que le son imprescindibles al capitalismo moderno para efectuar su obra predatoria, implica reavivar los sentidos, crear formas distintas de *afectividad ambiental*, y despertar a la participación activa con el cuerpo-suelo que nos sostiene, el cuerpo-aire del que tomamos nuestro aliento, con la atmósfera sensible azulada en la que nos hallamos inmersos. Si es cierto que este sistema "necesita construir un «régimen de lo sensible», un cierto consenso —como diría Gramsci— frente a lo que *un cuerpo puede hacer*" (Castro-Gómez, 2015, p. 296), no hay forma de disputar hegemonía si no intentamos desterritorializar este régimen de nuestros cuerpos y territorializar una *afectividad ambiental* compatible con las autoorganizaciones de las *multiplicidades* que habitamos y nos habitan. El *régi-*

men de la afectividad ha moldeado una guarida de donde brota el sentido de los actos humanos, ofreciendo soporte a una forma de relación que excluye nuestra comprensión ontológica como cuerpos entre cuerpos, e instituyendo, en cambio, relaciones instrumentales entre sujetos y objetos. Por eso, cualquier levantamiento político por la vida deberá considerar el modo de organización afectiva, y las formas corporales que busca producir el sistema, así como las diversas vías sensibles por las cuales podremos escaparnos para construir otras afectividades relacionales.

La construcción del poder, de las cosas que somos capaces de hacer cuando nos sabemos como cuerpos que habitan entre otros cuerpos, dependerá, en un primer momento, de un desacomodamiento del *régimen de la afectividad* hegemónico, y luego, de un despertar ante la potencia del propio cuerpo. Solo esta operación podrá dar soporte a una suspensión del modo en que hoy hacemos las cosas; dar estructura simbólica a una interrupción de la forma moderna de comprensión del mundo, para dar pie a que algo inesperado surja, no de la nada, sino desde aquello que se estaba gestando en el seno de los pueblos y colectivos en sus procesos de resistencia frente al crecimiento del desierto creado por este sistema indolente.

Contra-hegemonías del deseo

Donde está el peligro crece también lo que salva.

Hölderlin, Patmos

El *ethos* ambiental no puede estructurarse si antes no tomamos en serio la sofisticada manera con la que el capitalismo crea sentidos y moviliza el deseo. Tal como el psicoanálisis ha explicado, el capital tiene la inmensa capacidad de direccionar el deseo de la población y de los significantes del inconsciente. Con dispositivos sofisticados logra que las mercancías no se consuman por su utilidad, sino por el goce que crea la experiencia de su consumo, en la medida que llena la vida de un significado. Pensemos tan solo en la publicidad de la Coca-Cola: acaso el mejor ejemplo de có-

mo funciona el sistema. Lo que vende la Coca-Cola no es un refresco, no es agua gasificada con azúcar y colorantes, sino un sentido de vida —recordemos sus eslóganes: "Escoge tu vida", "Vive la sensación", "Destapa la felicidad"—. Como explica Žižek (2012), las mercancías no son simples objetos que compramos y consumimos: son "algo más", contienen dentro de sí un "excedente" de significado, que es al final lo que se vuelve el objeto del deseo. Dicho de otra manera, las mercancías se desean no porque las queramos en cuanto bienes o servicios, sino porque nos identificamos con ellas en la medida en la que llenan, aunque sea de forma parcial, nuestro vacío ontológico de significado. Pues bien, así como lo hace la Coca-Cola, el capitalismo crea un orden simbólico y afectivo que estructura las relaciones sociales y socioambientales. De esa manera logra, de manera astuta, que deseemos seguir viviendo dentro de sus coordenadas, porque sin ellas perderíamos el sentido que proporciona el consumo y nos veríamos obligados a confrontarnos con nuestro propio vacío ontológico (Žižek, 2001).

Este vacío, al no ser llenado por el *saber ambiental*, según observa Leff (2020), acaba siendo ocupado por los sentidos producidos por el sistema. Hay que recordar que esta civilización urbano-industrial le permite a la mayoría desconocer cómo producir o buscar su alimento, cómo hacer un refugio, cómo elaborar su ropa, como transformar la energía, y en general, le permite ignorar como enlazar su cuerpo con los ciclos naturales y la noche oscura del cosmos. En otras palabras: hace que sea posible vivir desconociendo aquel *saber ambiental* que nos hizo humanos, creando un vacío, una falta, que busca ser llenada por el régimen sensible del capitalismo, el cual, como dice San Agustín, hace amar más lo que debe amarse menos y amar menos lo que debe amarse más. Nuestra civilización desorientada sufre el corazón que ama más lo que pone en riesgo las condiciones que hacen posible la vida, y ama menos todo aquello de lo que depende para existir. La pregunta entonces es cómo podemos hacer surgir un deseo en el inconsciente que no sea cooptado por el capital, que no nos haga sufrir un corazón desordenado, sino que haga emerger un deseo *ante* la vida; un deseo *por* la vida.

Nosotros pensamos que el *régimen de los afectos* no podrá ser combatido a través de la crítica racional —como lo propone una ética ambiental

racionalista al modo de Callicott—,[1] y menos a través de la culpa —como lo hacen los discursos ambientalistas que proponen salvar el mundo a través de los cambios de consumo—, sino entrando en una competencia directa por el deseo. Dado que la pulsión es inherente al capitalismo, y que el capitalismo estimula nuestro "deseo a desear", según sostiene Žižek (2005), no existe otra manera que disputar el deseo con el sistema. Deberemos entrar en su propia cancha, y arrebatarle su hegemonía como máquina orientadora de deseos. El deseo no es una fatalidad, no es algo que le pertenece de una vez y para siempre al capitalismo, sino es un campo en disputa. Por ello, no existe otra opción que disputarle el deseo, y, en medio de la destrucción, despertar nuestra actividad deseante hacia la vida. Pensemos de nuevo en la Coca-Cola, la mercancía perfecta según el filósofo esloveno. Esta bebida tiene la particularidad que entre más la bebamos no saciamos nuestro deseo, sino al contrario, más sed nos produce ¿Qué es entonces lo que hace la Coca-Cola? Estimula nuestro deseo de continuar deseando (Žižek, 2012). Pues bien, tendremos que seguir esta misma lógica para competir en su propio terreno, creando otras identificaciones imaginarias para reproducir constantemente la vida como pulsión. Hacer un desplazamiento de la identificación de sentido que viene con el consumo de mercancías, y reorientarla hacia una *pulsión por la vida*.

---

[1] La propuesta racionalista sustentada en la ciencia positiva de Callicott, uno de los mayores referentes de la ética ambiental anglosajona (Soto-Torres, 2020, p. 98), resulta bastante reveladora en esta cita: "El compromiso con la ciencia y racionalidad implícito en la construcción de una teoría de ética ambiental es un compromiso de llegar a un acuerdo a través de la persuasión. Funciona más o menos de la siguiente manera. Yo digo: he aquí los hechos sobre la naturaleza y la naturaleza humana aportados por los esfuerzos mejores y más recientes de la investigación científica. Y he aquí de qué modo se les podría integrar moralmente. Si no estás de acuerdo, muéstrame mi error y yo adoptaré tu punto de vista; o bien, si no eres capaz de encontrar ninguna falla en mi argumento, entonces tú adopta el mío. Si los dos seguimos estando abiertos de mente, comprometidos con la verdad y con la razón, entonces en algún momento arribaremos a la misma conclusión... y trataremos de actuar en consecuencia" (Callicott, 2006, p. 106).

Un ejemplo pragmático de esta idea, son los procesos sociales de multiplicación de la agroecología, en particular la pedagogía de campesino a campesino, como hemos explicado más ampliamente en un trabajo anterior (Giraldo, 2018, cap. 5). Esta forma de trabajo de las organizaciones populares del campo logra que la agroecología crezca por contagio, a través del ejemplo y el estímulo del deseo. Las personas se antojan cuando visitan la parcela de otra familia y ven los resultados de la diversificación, las ventajas de las prácticas ecológicas, las bondades de las ecotecnias. Despiertan el deseo de vivir de forma agroecológica. Pero ello no ocurre por culpa, ni haciendo sentir mal a la gente por sostener el sistema de muerte que nos destruye —el capitalismo es muy hábil al entristecernos y hacernos sentir responsables de los problemas que el mismo capitalismo genera en el mundo—, sino porque muestra una buena vida en un entorno enverdecido en el que las aves cantan y las mariposas revolotean sobre las múltiples flores que componen el paisaje, en el que se comen alimentos diversificados, y en el que se vive distinto de aquel sistema de dependencias, endeudamientos y venenos que ha desolado los campos y expulsado a sus habitantes. Todo funciona por contagio, por un desplazamiento del deseo, porque la agroecología, si es buena y bella vida, es comida mucho mejor que la ofrecida en el supermercado; es vivienda construida con materiales de tierra, más térmica y bella que las construcciones de cemento y las cajas de cerrillos en los que atiborran a la gente en las ciudades; es una vida, al fin, más deseable de aquella que se tendría en los cinturones urbanos de las ciudades, con metros y autobuses atestados de gente, patrones explotadores y sueldos de miseria. Pensamos que este es un buen ejemplo de cómo es factible competirle al sistema por el deseo y que, si somos muy creativos, puede renunciarse al goce que nos proporciona la simbolización capitalista.

La agroecología es tan solo un caso ilustrativo de aquellas propuestas políticas, de la ética ambiental basada en el contacto y los saberes ambientales, tal y como la hemos venido discutiendo. No es una ética basada en juicios morales ni obligaciones, sino un *ethos* ambiental en el que, en acto, las personas se hacen cargo del deseo ante la vida, y por franco desinterés dejan de ceder a los deseos impuestos por el capitalismo. En contra de la idea capitalo-centrista según la cual el capitalismo

ha totalizado todas las relaciones sociales (Gibson-Graham, 1997), vemos, en cambio, que el sistema es cada vez más ineficiente para estructurar simbólica y afectivamente la realidad, y que un número creciente de personas están tratando de identificarse con la agroecología, la permacultura, las comunidades intencionadas, los intercambios solidarios y la espiritualidad.

Lo que estamos imaginando es una respuesta política ante la destrucción, basada en la pulsión de conatus: una categoría fundamental para nuestra reflexión analítica. Recordemos que Spinoza denominó *conatus* al impulso de seguir existiendo, a la intención de que la vida continúe siendo vida. Se trata de aquel impulso de existir, de esa fuerza de querer-seguir-siendo que le es inherente a cada expresión de vida. El conatus es una volición, una voluntad por conservarse; un apetito, una apetencia de vida; una sed de existencia; una afirmación activa de un cuerpo por seguir existiendo. Y es, al mismo tiempo, un impulso por resistirse ante cualquier manifestación que ponga en riesgo la posibilidad de permanecer (Spinoza, 2011). Pues bien, una característica importante que observamos en los levantamientos populares en contra de los proyectos extractivistas, la contaminación, el cambio climático y la injusticia ambiental, es que el conatus es lo que emerge casi como un grito. Es el rechazo a la muerte, y la afirmación de vida que, de alguna manera, implica una reivindicación de ese deseo primordial, de aquel apetito de vida, que surge —como si se tratara de un animal defendiéndose ante el ataque de su predador—, frente a una amenaza específica. Si bien el sistema nos ha puesto a contra natura del impulso de conatus, como recuerda Madelin (2016), el deseo de vida emerge por procesos contingentes, en los que los pueblos toman una decisión política con respecto a una situación singular. No hay universalismos, no hay ninguna clase social, no hay alguna cultura mejor dotada que las demás para responder ante la sustracción de la vida. Ante cada contingencia, ante cada amenaza concreta, ante cada afrenta, cada pueblo se posiciona y busca una respuesta a ese deseo de vida de una forma particular. Los pueblos de múltiples maneras se están haciendo cargo del sufrimiento que provoca la voluntad de poder del capitalismo, mediante estrategias muy creativas, poniendo el dolor y la angustia de muerte a su favor.

El enojo e incluso el odio juegan un papel fundamental en este tipo de respuestas políticas. En muchos cuerpos politizados, individuales y organizados, que defienden la vida y el territorio, emana un sentimiento de "injusticia empática", en la que surge primero una cierta incomodidad, impotencia y tristeza ante el dolor y la injusticia ambiental, para transformarse luego en ira e indignación. Esta respuesta emotiva frente a la guerra contra los territorios suele ayudar a desencadenar las condiciones para actuar por "la defensa de la vida" —como de común lo llaman los movimientos sociales—, pues en lugar de frenar, paralizar e inmovilizar, constituyen una gran fuerza motivadora para reafirmarse frente a una amenaza específica (Toro, 2019).

Sin duda, una de las mayores contradicciones de este proyecto de muerte en el que habitamos, es que activa la pulsión de vida: hace que los cuerpos enojados se llenen de conatus. El impulso de vida, el deseo por la vida, emerge cuando las ecologías de la muerte cobran mayor fuerza. Los pueblos, al resistirse ante las acciones que amenazan su existencia y las de los demás seres vivos, expresan su deseo profundo de que la vida siga siendo vida. Los trazos de muerte que impone el proyecto capitalista, en ofensivas concretas, estimulan a que los pueblos despierten su injusticia empática, recobren su potencia de obrar y, paradójicamente, catalizan la organización de la acción colectiva en torno a la vida. Un patrón común en los movimientos de defensa del territorio de nuestro tiempo es que cuando se instala un peligro, se transforman los objetos del deseo, y se comienza a ser causa de las más profundas raíces de vida. La tradición del psicoanálisis ha enseñado que ello no podría ser de otra forma, pues, como pensaba Lacan, se desea lo que falta, se desea aquello que se carece. Por eso la carencia de vida energiza el impulso del deseo de vida, pasando de la negatividad a la afirmación, de la angustia a la acción, de la pérdida de la tierra, el agua, la montaña o la selva, a la acción ética para salvar la bendición que peligra.

Nos apoyamos una vez más en el psicoanálisis para comprender la ética que surge en este tipo de procesos. Lacan (2007) pensaba que la ética surge cuando el sujeto ya no cede frente al deseo del Otro, y se hace cargo de su propio deseo. Esto significa que se es ético cuando se deja de ceder al deseo impuesto por el capitalismo; cuando se deja de necesitarlo como

estructura simbólica. La pregunta a la que nos invita este psicoanalista es saber si actuamos de conformidad con el deseo que nos habita, lo cual, podría reinterpretarse —a riesgo de deslacanizar demasiado—, si actuamos de acuerdo con aquel deseo de conatus que vibra en nuestro interior. Se trata de un cuestionamiento que le habla a nuestro cuerpo, a nuestro deseo más íntimo; una pregunta ética que indaga por aquel deseo originario de vida, y por la responsabilidad de la propia capacidad de hacer. No podemos olvidar que la negación de este deseo ha facilitado que las ideas inadecuadas[2] hayan sido inoculadas por la *potestas* del capitalismo, apagando la potencia, conduciendo la pérdida del propio poder. Subsumidos en los regímenes afectivos dominantes, atiborrados de ideas inadecuadas y de las desconexiones que nos imponen, hemos sido desposeídos de la responsabilidad, comprometiendo nuestra potencia vital. Sin embargo, ante el peligro ha venido a surgir en muchísimos colectivos una elección política ética, que, claro está, no es una obligación, no es una moral, sino más bien un querer; un conatus con el cual se hace un descubrimiento a ese profundo deseo de vida que nos habita.

Lo que ha venido a surgir en distintas partes de la Tierra es un llamado a reorganizar y poner de nuevo en su lugar el orden del amor. Si el *régimen de la afectividad* había desorganizado el *ordo amoris*, haciendo que el corazón desordenado le otorgue importancia a lo que no tiene valor, y restando importancia a lo que vitalmente requerimos para seguir existiendo, como respuesta política ha emergido una apetencia de vida, una energía de conservación de conatus opuesta a las ecologías de la violencia y la agresión empeñadas a restarle vida a la vida. Al interior de nuestras sombras colectivas, de nuestras renuncias a sensibilizarnos con la sensibilidad de otros seres, ha venido a germinar una ecología del amor que

---

2 Por "ideas inadecuadas" Spinoza daba cuenta de aquellas ideas incompletas, confusas, de las que solo conocemos sus consecuencias, pero no sus causas. Cuando se opera dentro de las ideas inadecuadas, se está actuando dentro del mundo de las pasiones —del padecer y la pasividad—; viviendo bajo la *potestas*, es decir, padeciendo la voluntad de Otro, presos del poder "exterior", siendo controlados y separados de nuestra propia *potentia* —potencia "interior"—. Para una explicación detallada del pensamiento spinoziano, véase Deleuze (1978, 1980).

irrumpe como una especie de fisura rebelde al interior de la frenética pulsión de muerte del capitalismo. Esta ecología del eros actúa por contagio del deseo, se irradia como un nutriente que fluye y se distribuye por una red de ramificaciones eróticas, mostrando que el sistema no es totalitario y que siempre hay una falta, una incapacidad de subsumirlo todo. En esas grietas está surgiendo, de forma silenciosa, una ecología de conatus colectiva intentando reorganizar el orden afectivo alterado por nuestros imaginarios y deseos reproductores del saqueo del planeta vivo.

No hay forma de comprender la ética ambiental sin el eros, sin la dimensión de amor que lleva aparejado consigo todo *ethos*. En conjunto con el tánatos colectivo, hay un eros engendrador, poiético, capaz de crear —como pensaba Eric Fromm (2000)— una red productiva de poder que produce más amor. Así como existe una ecología de la crueldad expansiva que estimula el deseo a lo que niega la vida, hay también bucles rizomáticos eróticos, que como en todo proceso de retroalimentación positiva, van amplificando el deseo de vida. Ignorar estos movimientos colectivos, y pensar que solo existen ecologías tanáticas, es contribuir a dar mayor fuerza al proyecto de muerte que consume la tierra. En medio de la ruina ecológica, están manando embonajes dinámicos de distinto tipo, que se organizan en torno a esa *sed de vida* generadora de más *sed de vida*. Se trata de redes amorosas que entienden que el amor no es pasivo sino activo, que buscan la acción correcta a través de un acoplamiento mutuamente enriquecedor con el suelo vivo. Son personas que se entregan con la esperanza de producir amor en el mundo amado, y se ocupan de establecer relaciones correctas en constante correspondencia entre ellas y el espacio habitado.

Tendremos pues que destituir el *régimen de la afectividad* de muerte que nos hace gozar de la destrucción; desmantelar ese orden sensible que nos causa sufrimiento. Y para ello debemos entrar a disputar el deseo con este sistema. Nuestro recurso a mano es el deseo más originario, esa necesidad insaciable de vida que nos habita. Habremos de recurrir a esa pulsión de vida indispensable para imponerse a la muerte, mediante el tejido de redes eróticas. Como nos recuerda el relato mítico entre Ares y Afrodita, solo el amor pudo vencer a la guerra (Pineda, 2014). Empero, estos procesos amorosos hacia la tierra viva no se construyen por culpa

—tan arraigada en nuestra herencia judeocristiana—, sino por un deseo sediento de vida, por una decisión política frente a una amenaza concreta, a menudo impulsada por una injusticia empática: un afecto que deriva del repartimiento ecológico desigual de los malestares de la devastación.

Estéticas de la afectividad ambiental

> *Queremos simplemente mostrar que en cuanto la vida se instala, se protege, se cubre, se oculta, la imaginación simpatiza con el ser que habita ese espacio protegido.*
>
> *Gastón Bachelard,* Poética del espacio

Tal como hemos sugerido en nuestra discusión sobre los saberes ambientales, la estética es la condición ontológica esencial de la ética ambiental. No hay posibilidad de resistir a la voluntad de poder del capitalismo y su plataforma tecnológica, ni viabilidad de preparar el terreno para un nuevo orden, si no se crea un entorno estético adecuado para cambiar la posición en la que participan las percepciones de los pueblos; si no se compone una atmósfera propicia para que el cuerpo desarrolle todo su poder. La ética de la vida es al mismo tiempo una estética,[3] porque el acoplamiento entre nuestro cuerpo humano y los demás cuerpos con los cuales nos encontramos depende de una elección de lo atractivo, de una entonación sensual y erótica para saber escoger qué es lo que conviene a la vida. Por ello, restablecer el orden adecuado del amor depende de un buen ajuste de los sentidos con el ambiente, y de recobrar el sesgo estético de nuestro linaje evolutivo para ser atraídos a lo que le hace bien a la vida, y rechazar todo lo que le resulte dañino.

---

3 Un interesante abordaje de la íntima relación entre la estética y la ética desde una perspectiva animalista, puede encontrarse en Tafalla (2019).

Insistimos una vez más: la elección de lo bueno, de lo que encaja en los fundamentos de vida, pende de nuestro prejuicio estético, de nuestra capacidad de elegir lo atractivo, de ser seducidos por lo encantador. Como decía Spinoza (2011, p. 223): "nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos". Es decir, juzgamos que algo es bueno, porque estamos lanzados a él, porque nos acercamos por atracción; y, al contrario, juzgamos algo como malo o no provechoso, porque sentimos repulsión, intuición de alejamiento; lo valoramos inconveniente porque nuestro conatus nos dice que debemos rechazarlo, como si se tratara de un buen veneno. Por eso, en un amor no desordenado, preferiríamos y valoraríamos deseable todo aquello que nos nutre y conserva, mientras que nos alejaríamos, y de hecho nos resultaría una total locura amar lo que nos pone en los límites del colapso.

La *afectividad ambiental*, en estos tiempos tan amenazantes para la habitabilidad de muchos seres, implica recuperar esta sensación de lo que está bien para el lugar gracias a que nuestros sentidos así nos lo dicen. Regenerar el sentido de proporción, de lo bello y su asociación con lo que "está bien". Una característica de los saberes ambientales, como discutimos en su momento, es que la potencia de obrar aumenta cuando la experiencia vital se inscribe en ámbitos de pequeña proporción, y por el contrario, la capacidad de actuar tiende a disminuir cuando se habita en espacios de mayor escala. Por eso habitar en sitios bien proporcionados, en los que es posible el contacto directo con los seres de la tierra, favorece la movilización de la empatía ambiental, la cual suele no cultivarse en diseños sociales de escala gigante, en los que la civilización permite a la mayoría desconocer los más esenciales saberes ambientales para sobrevivir. Recuperar el contacto es precondición para activar nuestra memoria evolutiva, reavivar nuestros sesgos estéticos gracias a los cuales preferimos la sensación de vida a la de la muerte, y ser seducidos ante el placer de lo que es bueno para la vida mientras rechazamos el displacer del veneno.

La estética es indispensable para la vida, pues de las sensaciones y las percepciones dependemos para sobrevivir, en cuanto ellas otorgan

la orientación para saber cómo buscar lo que conviene al cuerpo, y qué criterio tener para saber escoger las buenas mezclas que encajan bien al lugar. Las buenas composiciones estéticas y la ética están estrechamente relacionadas, pues en el trascurso de la larga historia evolutiva, nuestros sentidos han sido guiados para sentir atracción hacia lo bello, agradable y deseable; se ha ido creando un conatus particular para resonar y afinar con ciertos acomodos estéticos. Gracias a la estética podemos además conectar con los demás cuerpos, una vez que entrenamos los sentidos y desarrollamos una atención, una escucha admirativa y una observación profunda sobre ellos. Cuando afinamos la intensidad de los sentidos, podemos despertar ante su necesidad, ante su gusto, ante su querer o su sufrimiento. La modulación sensorial es el recurso a mano que nos ayuda a saber qué tipo de acciones deben emprenderse para realizar composiciones adecuadas en el lugar donde Estamos, y la herramienta que nos permite configurar un sentido común que va hilvanando rieles afectivos facilitadores de la conexión, de la comunicación y de la apertura sensible para entender qué significa un buen o un mal encuentro entre cuerpos.

La estética es el lenguaje de la tierra, en el que participan la invisibilidad del aroma de las flores, los ritmos de los cantos de las aves, la intensidad de los colores de las hojas arbustivas. Todos los gestos, murmullos, combinaciones cromáticas y perfumes de las formas biológicas y geológicas, conformados por patrones estéticos hechos con sus propias simetrías, contornos y ritmos, nos ofrecen guías sutiles de cómo habitar entre los diversos tipos de cuerpos. La tierra sensible nos llama a conectar con ella a través de un lenguaje hecho de sensaciones, senderos emotivos, signos y mensajes estéticos. Cada espacio concreto, ya sea un bosque tropical, una sabana templada, una montaña rocosa o una ciénaga boreal, tiene sus propias señas, su lenguaje estético y emotividad específica. Todos los seres y paisajes tenemos la capacidad de comunicarnos a través de un lenguaje de sensibilidades, empatías y afectaciones. A través de sensaciones, de confecciones de mensajes hechos para perceptores específicos, cada criatura despliega su capacidad de atracción o repulsión, de crear en otro cuerpo una forma de afecto (Mandoki, 2013). Y es ahí, en la exuberancia estética, como la tierra nos toca, como somos

convocados a entonar nuestros sentidos con la maraña de senderos para hacernos un buen lugar entre ellos.

Sin embargo, un desorden del amor nos hizo frágiles y erosionó nuestra capacidad de conectar con esa estética, nos hizo incapaces de ver la belleza de la vida, nos aisló de las estrellas, las gallinas y la caléndula. Nos hizo pensarnos tan alejados de las catarinas, tan desconectados del colibrí y el canto del grillo, tan aislados de aquello que sostiene y nutre la vida. Aun así, el paisaje vivo que habita incluso por debajo de los asfaltos que pisamos, aguarda pacientemente el despertar de nuestros sentidos para que volvamos a reconectarnos con la sensación del perfume de la tierra húmeda, del primer astro visible cuando llega la noche, del retorno a nuestras más profundas preferencias estéticas. El mundo, con su lenguaje sensible, le habla infructuosamente a nuestra encarnación sensorial, invitándole a re-enlazarse con la voz del viento, el rugido del agua, el crepitar del fuego y el silencio del suelo. El sollozo de la tierra, a veces expresado con huracanes, otras con incendios sobre sabanas y selvas, o con la amenaza de extinción del koala, es un urgente llamado a que despertemos nuestros sentidos y volvamos a sintonizar nuestros afectos y pensamientos con los gustos de la tierra, el agua y el aire.

Hacer despertar los propios sentidos es liberar al cuerpo de los códigos antropocéntricos, de los lenguajes utilitarios, de la liviandad de los deseos impuestos, y tonificar aquel viejo sentido olvidado que enseña que lo bueno para el cuerpo y el alma también debe ser agradable a la experiencia del olfato, el gusto, la piel, el oído y la vista. Comprender que los rasgos de la ética son estéticos, y que por tanto, solo nos queda prestar nuestros sentidos a las manifestaciones de los hábitats acústicos, a la revelación de la composición de las nubes, y a la advertencia de las fragancias contrarias al agrado de nuestras glándulas olfatorias. Necesitamos volver a confiar en nuestros cuerpos sensoriales, y responder de manera afectiva a las indicaciones sutiles de la lengua de la tierra. Si la tierra empatiza con nosotros, si los seres sensibles resuenan con nuestras emociones y sentimientos, si permanentemente los demás cuerpos entretejidos están acogiendo y haciendo eco de nuestro estado afectivo, entonces debemos confiar en que el paisaje vivo nos está diciendo qué es lo que

"está bien" con sus peculiares registros estéticos. Para entenderlo solo hace falta volver a tener fe en nuestros sentidos y en su capacidad de informar nuestras acciones éticas; dejarnos guiar de la estética de la naturaleza mediante nuestra interacción sensorial, y así saber lo que más le viene bien al lugar.

¿Pero qué es lo que falta para recuperar este sentido estético tan perdido en nuestros tiempos? La tierra misma nos lo dice: cada vez más estética de vida. A medida que el entorno en el que habitamos va cambiando, a la vez que vamos incrementando el contacto con los ciclos de la vida, sembrando bosques de flores y jardines de huertos, a ese mismo ritmo se abren nuestras percepciones: afloran nuestros sentidos marchitos. Los lugares transformados, en los que regresa la libélula y el polen, el néctar y la salamandra, tienen el inmenso poder de modificar nuestro cuerpo y avivar los sentidos. Al interactuar y estrechar el contacto con el medio, a menudo con la guía de alguien quien ya tiene la sensibilidad afinada, podemos asombrarnos de cómo se van despertando nuestras percepciones. Los lugares en los que brota la diversidad, la multiplicidad y el amor, tienen la inmensa capacidad de polinizarnos, de afectar nuestro cuerpo, de despejar nuestra sensibilidad. Ejercen su poder al habitarnos, al proporcionarnos los sentidos relacionales, simbióticos y afectivos olvidados por nuestra modernidad desorientada.

Hemos sido privilegiados de experimentar esa transformación sensitiva. Hace varios años tuvimos la oportunidad de cambiar nuestra residencia de las megalópolis de Bogotá y Ciudad de México a un apacible lugar campirano en los Altos de Chiapas. Habitamos primero una austera cabaña perdida entre los doseles de los pinos y encinos, y luego construimos nuestro hogar en una pequeña hoya húmeda hecha de pastizales y manzanillas, rodeada de cerros enanos. Esta experiencia cambió nuestra vida por completo: nos dio la oportunidad de Estar, el regalo de darnos un espacio propicio para ver cotidianamente las distintas formas de vida y disfrutar de su perfección y belleza. Hace dos días un águila planeó apenas unos metros encima de nuestras cabezas: una experiencia que habría sido impensable hasta hace unos años. Recordamos que nuestra sensación durante la primera noche en la cabaña solitaria fue sentirnos intimidados por la oscuridad, profundamente maravillados por la noche sembrada

de estrellas, pero sobre todo porque escuchamos por vez primera el silencio. Un silencio abrumador, una calma desconocida, ambientada por las chicharras que arrullan el sueño. Poco a poco fue cambiando nuestra percepción, y fuimos mejorando nuestro asombro por la inteligencia de las arañas, refinamos nuestro gusto por el olor de la lluvia, y por aquel mágico instante en el que los aguaceros septembrinos cesan y aparece la neblina entre el bosque. Cambiar nuestros hábitos urbanos significó tener la sensación de que ante nuestros sentidos todo estaba pasando.

Poco a poco, nuestros oídos se fueron afinando, y aprendimos a distinguir los distintos ladridos de los perros, identificar en qué ocasiones los pájaros hablan, alegan, pelean o juegan; aprendimos a diferenciar cuándo un perro le ladra a un caballo, cuándo a un humano y cuándo a otro perro; así como a entender las tonalidades del canto de algunas aves. Habitar en esos nuevos lugares hizo que se nos despertara la capacidad de presentir una helada, que nos preocupáramos todos los días por el bien-estar de los semilleros y pequeños cultivos, y que se asomara una pulsión muy íntima de cuidar permanentemente el terreno. Nos asombramos de ese sorprendente milagro en el que basta con ponerle agua a una semilla y esperar a que de ahí nazcan calabazas, ajos, papas, cilantros o tomates. Nos encantamos de la composta y las lombrices. Ellas te dan la consciencia de que todo es susceptible de volverse tierra; te dan el regalo de mostrarte cómo lo que cambia son las condiciones de la existencia de cada cosa, y que cada muerte pequeña en realidad hace parte del ciclo de la vida. Cuidar el huerto nos ayudó a desarrollar una percepción sutil de las plántulas y animar aquella empatía ambiental gracias a la cual presientes su necesidad y respondes empáticamente a su deseo. El contacto con la tierra nos hizo asombrar del conatus de las plantas, percatarnos que, a pesar de su fragilidad, muchas de ellas crecen de manera profusa en condiciones difíciles. Cosechar agua de lluvia y limpiarla en un biofiltro nos dio la conciencia de nuestro impacto en el mundo, y, en general, nuestra vida cotidiana entre la rica fauna del lugar nos proporcionó la oportunidad no solo de un disfrute estético desconocido para nuestros cuerpos, sino la capacidad de avivar y relocalizar nuestros sentidos y afectos.

Nuestra experiencia nos ha hecho reafirmar la creencia de que los cambios ontológicos y espirituales son pragmáticos, que la ética am-

biental solo puede ser correlato de una transformación ontológica, y que no puede darse sin un contacto y sin un territorio. La ética ambiental es un descubrimiento, algo que pasa, pero es necesario un lugar para que ello ocurra. Por eso, una verdadera ética ambiental no puede prescindir de la lucha por la tierra, para que los pueblos puedan transformarla ética y estéticamente. Nuestro sino es que los actuales espacios urbanos suelen limitar la experiencia sensitiva y afectiva con la tierra viva, porque han sido edificados para facilitar la circulación de mercancías y la explotación del trabajo, viabilizar la ignorancia de los saberes ambientales, y hacer posible que sus habitantes desconozcan la huella ecológica de sus modos de producción y consumo. Las comodidades de la vida urbana nos encaminan hacia la desconexión al relacionarnos con un mundo hecho no de naturaleza salvaje sino de naturaleza modificada. La confección de las ciudades con su enorme gasto energético y su dependencia de la remoción de la tierra hace difícil practicar una ética ambiental. Sus atmósferas artificiales, sus centros comerciales, su contaminación lumínica, la exposición infernal de la propaganda mercantil, sus aviones navegando en el cielo, o sus celulares invasores de la vida íntima, hacen que sea fácil desconectar nuestra experiencia sensible de la tierra orgánica, que los lugares no sean más que un reflejo narcisista de nuestros signos (Abram, 1996), y que nuestra afectividad baconiana siga empeñada en dominar las fuerzas de la tierra. Desde luego, hay mucha gente urbana con la sensibilidad y el deseo de vida, y existen enormes esfuerzos por revitalizar las ciudades, pero la forma de vivir a la que obliga la disposición de las grandes urbes, y la desproporción que han alcanzado las megalópolis, dificulta recobrar el sentido de la proporcionalidad con actos concretos, y obstaculiza acoplar la experiencia sensitiva con las condiciones de vida.

Aun así, tendremos que librarnos de ese yugo e imaginar creativas intervenciones estéticas para revitalizar aglomeraciones pequeñas y proporcionadas en medio de tierras recuperadas y habitadas poéticamente. Reconstituir otros modos civilizatorios hechos de saberes ambientales donde más personas puedan crear una *afectividad ambiental*, un renovado *ethos* amoroso que incluya ciudades transformadas y reverdecidas. Dado

que los lugares nos habitan, que los espacios determinan nuestras sensibilidades, nuestras coloraciones emotivas, nuestros estados anímicos y nuestros pensamientos, no tenemos más salida que crear espacios estéticos que faciliten la reconexión con nuestros sentidos, y que nos permitan volver a confiar en la ética que nos enseña los lazos, interacciones y redistribuciones de la tierra orgánica. Estas creaciones estéticas necesitarán no solo de intervenciones estéticas de tipo técnico, sino también de intervenciones estéticas de carácter lingüístico. Al unísono con la lucha política por el deseo de vida, debemos navegar a contracorriente de la simbolización capitalista en la que se repite y repite la metafísica dominante, mediante la construcción de una epistemo-estesis que cree otros imaginarios, otros órdenes simbólicos consonantes con el sentido de la tierra, más afines a esos intentos amorosos de reorganizar el mundo desde las condiciones de vida, como lo están haciendo muchísimos pueblos y colectivos alrededor del planeta.

Debemos recordar que existe una relación profunda entre la palabra y el cuerpo, tanto en la percepción, como en el inconsciente, que somos hechos en el campo de la palabra, y que esa palabra es mucho más que humana. Nuestras articulaciones verbales están compuestas en sus honduras por un lenguaje conformado de múltiples sensibles gravitando en las autoformaciones terrestres. Si no reclamamos en nuestras enunciaciones la pertenencia al lugar y la correspondencia con los seres que nos permiten Estar entre ellos, quedaremos condenados al destierro y al olvido de la memoria de esta fina película de vida suspendida en el cosmos y alumbrada por una estrella centelleante. La manera en que nuestro cuerpo y nuestros sentidos se conecten o se desconecten de la tierra que somos dependerá en gran medida de la capacidad de simbolizar el mundo, de nombrarlo y lenguajearlo poéticamente. Y por poetizar estamos pensando en la habilidad colectiva de urdir símbolos que abran el mundo a los sentidos en una actitud de asombro permanente que nos hagan recordar, a cada instante, que no existe nada más hermoso que nuestra casa celeste. Tendremos, al fin, que buscar muchas maneras de nominar mágica y poéticamente todo cuanto existe, componer signos que nos dejen comprender que somos corporalidades entre-estando, y conformar un

discurso poderoso capaz de emanciparnos de aquella violencia de signar una tierra desencantada, y guiar la experiencia de la vida cotidiana de acuerdo con un lenguaje terreno.

Habremos un día al fin de entender que enramar una ética de carácter estético y una *afectividad ambiental* no es un asunto opcional: es la única posibilidad ante el vértigo de este huracán de ruinas y escombros que en su desmesura se acerca peligrosamente al abismo.

BIBLIOGRAFÍA

Abram, D. (1996). *The spell of the sensuous: Perception and language in a more-than-human world*. Nueva York: Vintage.

Agamben, G. (2017). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. San Cristóbal de Las Casas: CIDECI/UNITIERRA.

Alemán, T. (2016). Vivir para conocer, conocer para vivir: a propósito de campesinos y científicos. *LEISA*, *32*(1), 5-7.

Alvarado, P. (2020). La politicidad de habitar desde la dimensión sensible. *Bajo el Volcán*, *1*(1), 131-151.

Ángel Maya, A. (1996). *El reto de la vida. Ecosistema y cultura*. Bogotá: Ecofondo.

Arnau, J. (2017). *Budismo esencial*. Madrid: Alianza.

Austin, J. L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Baron-Cohen, S. (2012). *Empatía cero: Nueva teoría de la crueldad*. Madrid: Alianza.

Bataille, G. (1987). *La parte maldita*. Barcelona: Icaria.

Batson, C. D. (2009). These things called empathy: Eight related but distinct phenomena. En J. Decety y W. Ickes (Eds.), *The social neuroscience of empathy* (pp. 3-15). Cambridge: MIT Press.

Beauvoir, S. (1981). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XX.

Blaser, M. (2009). Political ontology: Cultural studies without 'cultures'? *Cultural Studies*, *23*(5-6), 873-896.

Bookchin, M. (1990). *The philosophy of social ecology essays on dialectical naturalism*. Montreal: Black Rose.

Borja, M. (2018). *Tzuultaq'a: defensa territorial, diferencia radical y derecho a la existencia entre los mayas q'eqchi'*. Tesis de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, México.

Bourdieu, P. (2016). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Callicot, B. (2006). En busca de una ética ambiental. En T. Kwiatkoska y J. Issa (Comps.), *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos* (pp. 85-159). México: Plaza y Valdés.

Capra, F. (1998). *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama.

Carver, C. S. y Harmon-Jones, E. (2009). Anger is an approach-related affect: evidence and implications. *Psychol Bull*, (135), 183-204.

Cassirer, E. (1944). *An essay on man. An introduction to a philosophy of human culture*. New Haven: Yale University Press.

Castro-García, O. (2009). *Jakob von Uexküll: El concepto de Umwelt y el origen de la biosemiótica.* Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad Autónoma de Barcelona.

Castro-Gómez, S. (2018). *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*. México: Akal.

Cesarman, F. (1972). *Ecocidio: estudio psicoanalítico de la destrucción del medio ambiente*. México: Joaquín Mortiz.

Chayanov, A. V. (1974). *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Ciompi, L. (2007). Sentimientos, afectos y lógica afectiva: su lugar en nuestra comprensión del otro y del mundo. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, *27*(2), 153-171.

Clark, A. (1999). *Estar ahí: cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva*. Barcelona: Paidós.

Csibra y Gergely, G. (2009). Natural pedagogy. *Trends in Cognitive Sciences*, (13), 148-153.

De Waal, F. (2011). *La edad de la empatía, ¿somos altruistas por naturaleza?* México: Tusquets.

Deleuze, G. (1973). *Dualismo, monismo y multiplicidades* [Curso del 26 de marzo de 1973]. https://www.webdeleuze.com/textes/224

Deleuze, G. (1978). "Sur Spinoza" [Curso del 24 de enero de 1978]. https://www.webdeleuze.com/textes/12

Deleuze, G. (1980). "Sur Spinoza" [Curso del 25 de noviembre de 1980]. https://www.webdeleuze.com/textes/18

Deleuze, G. (1985). *Los intercesores* [Entrevista con Antoine Dulaure y Claire Parnet]. *L'Autre Journal*, (8). http://imperceptibledeleuze.blogspot.com/2016/05/los-intercesores.html

Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-Textos.

Descola, P. y Pálsson, G. (Eds.). (2001). *Naturaleza y cultura. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.

Escobar, A. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *Tabula Rasa*, (18), 15-42.

Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal.* Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.

ETC Group. (2009). Who will feed us? Questions for the food and climate crisis. *ETC Group Communiqué*, (102), 1.

Fernández, R. y González, L. (2014). *En la espiral de la energía.* Tomo II: *Colapso del capitalismo global y civilizatorio*. Madrid: Libros en Acción.

Fox, W. (1984). Deep ecology: A new philosophy of our time? *The Ecologist*, *14*(5/6), 194-200.

Freeman, W. J. (1975). *Mass action in the nervous system.* Nueva York: Academic Press.

Fromm, E. (2000). *El arte de amar*. Buenos Aires: Paidós.

Gallagher, S. y Zahavi, D. (2014). *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza.

Geertz, C. (1991). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gibson-Graham, J. K. (1997). The end of capitalism (as we knew it): A feminist critique of political economy. *Capital & Class*, *21*(2), 186-188.

Giraldo, O. F. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del buen vivir*. México: Ítaca.

Giraldo, O. F. (2018). *Ecología política de la agricultura. Agroecología y posdesarrollo.* San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: ECOSUR.

Giraldo, O. F. (2020). Cuerpos entre cuerpos, vida dentro de la vida, encuentros. *Revista de Investigación Agraria y Ambiental*, *11*(3), 27-44.

Grosso, J. L. (2012). *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento: contranarrativas en la telaraña global.* Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.

Guattari, F. (1990). *Las tres ecologías*. Valencia, España: Pre-Textos.

Hägerstrand, T. (1976). Geography and the study of the interaction between nature and society. *Geoforum*, (7), 329-334.

Han, B. C. (2016). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.

Haskell, D. G. (2012). *En un metro de bosque, un año observando la naturaleza*. Madrid: Turner.

Heidegger, M. (1994). Construir, habitar, pensar. En M. Heidegger, *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (1996). La época de la imagen del mundo. En M. Heidegger, *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.

Hekimian, G. A. (2015). *Ética del deseo*. Tesis de Doctorado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid.

Held, R. y Hein, A. V. (1958). Adaptation of disarranged hand-eye coordination contingent upon re-afferent stimulation. *Perceptual and Motor Skills*, *8*(3), 87-90

Hillman, H. (1991). La curación de la sombra. En C. Zweig y J. Abrams (Eds.), *Encuentro con la sombra* (pp. 161-162). Barcelona: Kairós.

Hoffman, M. L. (1992). *Empathy and moral development*. Londres: Cambridge University Press.

Hoffman, M. L. (2008). Empathy and prosocial behavior. En M. Lewis, J. M. Haviland-Jones y L. F. Barrett (Eds.), *Handbook of emotions* (pp. 440-455). Nueva York: Guilford Press.

Illich, I. (1997). The wisdom of Leopold Kohr. *Bulletin of Science, Technology & Society*, *17*(4), 157-165.

Ingold, T. (1990) Society, nature and the concept of technology, *Archaeological Review from Cambridge*, *9*(1), 5-17.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.

Ingold, T. (2001). El forrajero óptimo y el hombre económico. En P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.

Ingold, T. (2008). Tres en uno: Cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura. En T. Sánchez (Ed.), *Tecnogénesis, La construcción técnica de las ecologías humanas*. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red.

Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida*. Montevideo: Trilce.

Ingold, T. (2015). *Líneas: una breve historia*. Barcelona: Gedisa.

Jarvis, E. D. (2004). Learned birdsong and the neurobiology of human language. *Annals of the New York Academy of Sciences*, (1016), 749-777.

Jha, A. (2015). *The water book*. Londres: Hachette.

Johnston, A. (2010). Fantasmas del pasado de las sustancias: Schelling, Lacan y la desnaturalización de la naturaleza. En S. Žižek (Ed.), *Lacan. Los interlocutores mudos* (pp. 47-75). Madrid: Akal.

Jung, C. G. (2002). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Madrid: Trotta.

Kasperbauer, T. J. (2015). Rejecting empathy for animal ethics. *Ethical Theory and Moral Practice*, *18*(4), 817-833.

Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

Lacan, J. (2007). *El Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Land, E. H. (1977). The retinex theory of color vision. *Scientific American*, *237*(6), 108-129.

Leff, E. (2002). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI.

Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI.

Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI.

Leff, E. (2018). *El fuego de la vida. Heidegger frente a la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI.

Leff, E. (2020, 4 de febrero). *La "falta en ser" y la "voluntad de poder": el conflicto de la vida en la ecología política*. Seminario Cultura y Representaciones Sociales [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=b2gWMz--1n4

León, E. (2011). *El monstruo en el otro. Sensibilidad y coexistencia humana*. Madrid: Sequitur.

León, E. (2017). *Vivir queriendo: ensayos sobre las fuentes animadas de la afectividad*. Madrid: Sequitur.

Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

López-Intzín, J. (2015). *Ich'el-ta-muk'*: la trama en la construcción del *Lekil-kuxlejal*. Hacia una hermeneusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tzeltal. En X. Leyva y A. Köhler

(Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Tomo I, pp. 181-198). Guadalajara: Casa del Mago.

Lovelock, J. (2007). *La venganza de la tierra*. México: Planeta.

Macdonald, J. M. (1963). The threat to kill. *American Journal of Psychiatry*, *120*(2), 125-130.

Madelin, P. (2016). *Après le capitalisme. Essai d'écologie politique*. Montreal: Polémos.

Madelin, P. (2020). *Faut-il en finir avec la civilisation? Primitivisme et effondrement*. Montreal: Ecosociété.

Mandoki, K. (2013). *El indispensable exceso de la estética*. México: Siglo XXI.

Maturana, H. y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Buenos Aires: Lumen.

Meltzoff y Moore, M. K. (1977). Imitation of facial and manual gestures by human neonates. *Science*, (198), 75-78.

Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.

Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible*. Evanston: Northwestern University Press.

Mier y Terán, M., Giraldo, O. F., Aldasoro, M., Morales, H., Ferguson, B., Rosset, P., Khadse, M. y Campos, A. (2018). Bringing agroecology to scale: Key drivers and emblematic cases. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, *42*(6), 637-665.

Morin, E. (1971). *El paradigma perdido, Ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairós.

Morin, E. (1986). *El Método. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Myin, E. y O'Regan, J. K. (2002). Perceptual consciousness, access to modality and skill theories. *Journal of Consciousness Studies*, *9*(1), 27-45.

Naess, A. (1980). Environmental ethics and Spinoza's ethics. *Inquiry*, (23), 313-325.

Naess, A. (2007). *The selected works of Arne Naess*. Cham: Springer.

Nāgārjuna. (2004). *Fundamentos de la vía media* [Traducción directa del sánscrito]. Madrid: Siruela.

Nhat Hanh, T. (1975). *The miracle of mindfulness*. Boston: Beacon.

Noguera, A. P. (2004). *El reencantamiento del mundo*. México: PNUMA/Universidad Nacional de Colombia.

Noguera, A. P. (2012). *Cuerpo-Tierra. El Enigma, El Habitar, La vida. Potencias de un Pensamiento Ambiental en clave del Reencantamiento del Mundo.* Madrid: Editorial Académica Española.

Noguera, A. P. y Giraldo, O. F. (2017). ¿Para qué poetas en tiempos de extractivismo ambiental?. En H. Alimonda, C. Toro Pérez, C. y F. Martín (Coords.), *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica* (pp. 69-93). Buenos Aires: Clacso.

Noguera, A. P., Ramírez, L. y Echeverry, S. (2020). Metodoestesis: los caminos del sentir en los saberes de la tierra. Una aventura geo-epistémica en clave sur. *Revista de Investigación Agraria y Ambiental*, (Número Especial), 73-90.

Rivera-Núñez, T., Fargher, L. y Nigh, R. (2020). Toward an historical agroecology: An academic approach in which time and space matter. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 1-37.

Ospina, W. (2018). *El taller, el templo y el hogar*. Bogotá: Random House.

Oxley, J. (2011). *The moral dimensions of empathy, limits and applications in ethical theory and practice.* Nueva York: Palgrave Macmillan.

Pardo, J. L. (1991). *Sobre los espacios pintar, escribir, pensar*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Parkinson, C. (2019). *Animals, anthropomorphism and mediated encounters*. Londres: Routledge.

Patterson, C. (2002). *Eternal Treblinka: Our treatment of animals and the Holocaust*. Herndon: Lantern Books.

Peñaranda, M. L. P. (2010). Fenomenología de la corporeidad emotiva como condición de la alteridad. *Investigaciones Fenomenológicas*, (2), 141-168.

Peñate, J. K. (2002). *Mi nombre ya no es silencio*. Tuxtla: Coneculta Chiapas.

Pepperberg, I. (2011). La evolución del lenguaje desde una perspectiva aviar. En G. Gutiérrez y M. R. Papini (Eds.), *Darwin y las ciencias del comportamiento* (pp. 451-474). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Pfattheicher, S., Sassenrath, C. y Schindler, S. (2016). Feelings for the suffering of others and the environment: Compassion fosters proenvironmental tendencies. *Environment and Behavior*, *48*(7), 929-945.

Pineda Muñoz, J. A. (2014). *Geopoética de la guerra: he escuchado música en el estruendo del combate y he hallado paz donde las bombas escupían fuego.* Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Universidad de Manizales, Colombia.

Plumwood, V. (2002). *Feminism and the mastery of nature*. Londres: Routledge.

Plumwood, V. (2005). *Environmental culture: The ecological crisis of reason*. Londres: Routledge.

Poerksen, U. (1995). *Plastic words: The tyranny of a modular language*. University Park: Penn State Press.

Rizzolatti, G. y Craighero, L. (2004). The mirror-neuron system. *Annual Review of Neuroscience*, (27), 169-192.

Robert, J. y Rahnema, M. (2015). *La potencia de los pobres*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Cideci/Unitierra.

Rosset, P. M. y Altieri, M. A. (2017). *Agroecology: Science and politics*. Rugby: Practical Action Publishing.

Ruiz Albarrán, E. I. (2018). Pensar la naturaleza con Lacan: significante, sujeto escindido y objeto *a*. *Tópicos del Seminario*, (39), 125-145.

Scheler, M. (2003). *Gramática de los sentimientos: lo emocional como fundamento de la ética*. Barcelona: Crítica.

Schumacher, E. F. (2011). *Lo pequeño es hermoso*. Madrid: Akal.

Schütz, A. y Luckmann, T. (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Segato, R. L. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Sevillano, V., Corraliza, J. A. y Lorenzo, E. (2017). Spanish version of the Dispositional Empathy with Nature scale/Versión española de la escala de Empatía Disposicional hacia la Naturaleza. *Revista de Psicología Social*, *32*(3), 624-658.

Shultz, W. (2002). Empathizing with nature: The effects of perspective taking on concern for environmental issues-statis. *Journal of Social Issues*, *56*(3), 391-406.

Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.

Smith, A. (1941). *Teoría de los sentimientos morales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Soto-Torres, G. (2020). ¿Es posible una ética ambiental en la escisión ser humano/naturaleza? En A. P. Noguera (Comp.), *Polifonías geo-ético-poéticas del habitar sur* (pp. 84-108). Manizales: Universidad Nacional de Colombia.

Spinoza, B. (2011). *Ética*. Madrid: Alianza.

Suárez, A. F. (2008). La sevicia en las masacres de la guerra colombiana. *Análisis Político*, *21*(63), 59-77.

Tafalla, M. (2019). *Ecoanimal. Una estética plurisensorial, ecologista y animalista.* Madrid: Plaza y Valdés.

Taibo, C. (2016). *Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo.* Madrid: Catarata.

Tam, K. P. (2013). Dispositional empathy with nature. *Journal of Environmental Psychology*, (35), 92-104.

Teramitsu, I., Kudo, L. C., London, S. E., Geschwind, D. H. y White, S. A. (2004). Parallel FoxP1 and FoxP2 expression in songbird and human brain predicts functional interaction. *Journal of Neuroscience*, *24*(13), 3152-3163.

Thompson, E. (2001). Empathy and consciousness. *Journal of consciousness studies*, *8*(5-6), 1-32.

Thompson, E. (2005). Empathy and human experience. *Science, religion, and the human experience*, (27), 261-287.

Thompson, E. (2010). *Mind in life*. Harvard University Press.

Todorov, T. (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI.

Toro, I. F. (2019). *Afectos en línea de fuga: la potencia del espacio intersticial en San Cristóbal de Las Casa*s. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

Trías, E. (1991). *Lógica del límite*. Barcelona: Destino.

Turing, A. M. (1990). The chemical basis of morphogenesis. *Bulletin of Mathematical Biology*, *52*(1-2), 153-197.

Uexküll, J. V. (1942). *Meditaciones biológicas. Teoría de la significación*. Madrid: Revista de Occidente.

Uribe, M. V. (2018). *Antropología de la inhumanidad: Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Val, V., Rosset, P. M., Zamora, C., Giraldo, O. F. y Rochelau, D. (2019). Agroecology and La Vía Campesina I. The symbolic and material construction of agroecology through the dispositive of "peasant to peasant" processes. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, *43*(7-8), 872-894.

Valdés, F. (2018). *Naxinandana chjota énná n'dexóa. Cerros aguas y pueblos: ecología política del territorio mazateco en San José Tengango, Oaxaca*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Van der Ploeg, J. D. (2013). *Peasants and the art of farming: A Chayanovian manifesto*. Rugby: Practical Action Publishing.

Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa.

Varela, F. (1992). *La habilidad ética*. Barcelona: Debate.

Varela, F. (2000). *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.

Varela, F. (2004). *Monte grande* [Video. Documental de F. Reichle, T. Zürich y C. Zürich]. https://www.youtube.com/watch?v=pf14LoBH37Q

Villafaña, A., Gil, S. y Gil, S. (2009). *Palabras mayores* [Video documental del Centro de Comunicación Zhigoneshi, Organización Gonawindúa Tayrona]. https://www.youtube.com/watch?v=rul8IzzebR8

Viveiros de Castro, E. V. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *4*(3), 469-488.

Vreeke, G. J. y Van der Mark, I. L. (2003). Empathy, an integrative model. *New Ideas in Psychology*, (21), 177-207.

Wang, Y. M. (1963). *Instructions for practical living and other neo-confucian writings*. Princeton: University Press.

Žižek, S. (2001). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

Žižek, S. (2005). *La suspensión política de la ética*. México: Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2012). *The Pervert's Guide to Ideology*. [Documental de Fienne, S. Zeitgeist Films].

Zweig, C. y Abrams, J. (1991). El lado oscuro de la vida cotidiana. En C. Zweig y J. Abrams (Eds.), *Encuentro con la sombra* (pp. 7-13). Barcelona: Kairós.

Afectividad ambiental.
Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar
se terminó de imprimir el 10 de octubre de 2020
en los talleres de Servicios Profesionales de la Impresión
(SEPRIM), calle Siembra 1, bodega 5, colonia San Simón
Culhuacán, alcaldía de Iztapalapa, C. P. 09800,
Ciudad de México.
El cuidado editorial estuvo a cargo de Julio Roldán.
Diseño de portada: Julián Toro.
Diagramación y diseño de interiores: Sofía Carballo.
El tiraje fue de 500 ejemplares.

Este libro constituye un aporte significativo al campo del pensamiento ambiental y la ecología política. Con un estilo ameno y un hilo argumentativo original, coherente, claro y profundo, el texto aborda la dimensión afectiva, sensible, sintiente y estética propia de la crisis ambiental contemporánea, así como las relaciones que requerimos tejer para reorganizar los afectos en sintonía con los ciclos vitales del planeta.

La ***afectividad ambiental*** propuesta por los autores, es una invitación a cultivar la sensibilidad en forma común, a enseñarnos a ser tocados por la emoción de otros cuerpos, a recobrar la confianza en nuestros sentidos a través del contacto con los diversos modos de vida, a llenar el lenguaje de tierra, y a despertar nuestra percepción sensible anestesiada por los reduccionismos ontológicos, las ecologías de la crueldad y el régimen afectivo del mercado.

Este ensayo es un manifiesto sobre el lugar político de la producción del sentir, una consigna ética acerca de la urgencia de recuperar los saberes ambientales de los pueblos, y un faro epistémico que nos estimula a comprender de otro modo nuestro estar en el cosmos en medio de esta guerra civilizatoria contra la vida.

ISBN: 978-607-8429-98-1

9 786078 429981

ECOSUR

Universidad Veracruzana
Dirección Editorial