



Radicalizar los fundamentos filosóficos de la ética ambiental y de la ecología política: una crítica metafísica de la modernidad y el programa de una fenomenología de la vida como su posible superación¹

Radicalizing the philosophical foundations of environmental ethics and political ecology: A metaphysical criticism of modernity and a program of a life phenomenology as its possible overcoming

Cristobal BALBONTIN GALLO^{1*}

¹ Universidad Austral de Chile, Valdivia, Los Ríos, Chile. IRePH-Université Paris, Nanterre.

* E-mail de contacto: cbalbonting@gmail.com.

Artículo recibido el 23 de marzo de 2022, versión final aceptada el 21 de septiembre de 2022, publicado el 14 de septiembre de 2023.

RESUMEN: Nuestro artículo se propone reflexionar a fin de determinar en qué medida el desarrollo de las ciencias de la vida, por una parte, y de la biopolítica, por otro lado, se siguen nutriendo de los mismos presupuestos metafísicos que han conducido a una crisis ambiental, y en consecuencia, no representan una alternativa radical de su superación. El propósito es bosquejar un programa de trabajo en torno a nuestra condición viviente, donde debería fundarse normativamente una reflexión que genuinamente pueda aspirar a una ética ambiental como una ecología política digna de ese nombre.

Palabras clave: vida; carne; viviente; ética; ecología.

ABSTRACT: Our article intends to reflect in order to determine to what extent the development of life sciences, on the one hand, and of biopolitics, on the other, is still nourished by the same metaphysical presuppositions that have led to an environmental crisis and, consequently, do not represent a radical alternative for its overcoming. The purpose is to outline a work program around our living condition, where a reflection that can genuinely aspire to environmental ethics as a political ecology worthy of such name should be normatively founded.

¹ Este artículo forma parte del proyecto ECOS-ANID N°210041.

1. Introducción

Entrevistado por el diario *Le Monde* en su edición electrónica de 20 de mayo de 2020 frente a la coyuntura que implica la pandemia del virus COVID-19 para la humanidad, Phillippe Descola comienza respondiendo por una inversión del enunciado: la pandemia no confronta la subsistencia de la humanidad a un virus, sino que revela a la humanidad como un virus para la vida. Me parece que el gesto del antropólogo debe ser destacado en lo que conlleva: la necesidad de meditar sobre los presupuestos metafísicos de la crisis ambiental – que explicamos en los siguientes apartados de este artículo – vinculada al desarrollo ingente de la ciencia y el poder de su aplicación práctica: la técnica. Nuestro artículo se propone reflexionar a fin de determinar en qué medida el desarrollo de las ciencias de la vida, por una parte, y de la biopolítica, por otro lado, se siguen nutriendo de los mismos presupuestos metafísicos que han conducido a una crisis ambiental, y en consecuencia, no representan una alternativa radical de su superación. El propósito es bosquejar un programa de trabajo en torno a la experiencia de la vida, donde debería fundarse normativamente una reflexión que genuinamente pueda aspirar a una ética ambiental como una ecología política digna de ese nombre.

2. Hans Jonas, la exigencia de una ética medioambiental en la época técnica

Si bien la pregunta por el medio ambiente no comienza con Hans Jonas², de alguna manera es con él que por primera vez la cuestión ambiental se anuncia como problema filosófico frente al devenir de la civilización técnica. O, dicho de otra manera, surge con Jonas la necesidad de interrogarse filosóficamente en torno a los términos que debe asumir el pensamiento para hacer frente al poder enorme de la técnica. Cuestión que pasa, previamente, por interrogarse acerca del modo de ser de la técnica como de su devenir.

En su principal obra, *El principio de responsabilidad*, Jonas anuncia desde sus primeras líneas el diagnóstico sobre el cual se construye argumentativamente su texto: “la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza” (Jonas, 1995, p. 15). Lo que significa que el poder sin precedentes del desarrollo científico y de su aplicación técnica ha sido tan grande, que se ha invertido desde su promesa inaugural -proteger al hombre de la naturaleza a través de su control- en su forma contraria: una amenaza y una sumisión del hombre por el hombre. Anota Jonas al respecto: “ninguna de las éticas habidas hasta ahora nos instruye acerca de las reglas de ‘bondad’ y ‘maldad’ a las que la modalidad enteramente nueva de poder y de sus posibilidades de creación han de someterse” (Jonas, 1995, p. 15). De este modo, la ciencia y la técnica –sin ética– implican una puesta a disposición de un poder tan devastador que sobrepasa, por primera vez, la capacidad regeneración de la

² El medio ambiente como tema ya está prefigurado filosóficamente en *La Gaya Ciencia* (1882) de Nietzsche, en *Los tipos de la concepción del mundo y su constitución en sistemas metafísicos* (1911) de Dilthey, *La evolución creadora* (1907) de Bergson, en *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger, en *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) de Husserl, entre otros.

vida. El horror de Hiroshima y Nagasaki en 1945, y Chernobyl en 1986, que atraviesa generaciones con los efectos de la radiación, no son sólo hechos históricos, sino que constituyen en sí mismos acontecimientos metafísicos que dan cuenta de un nuevo estadio en la relación del ser humano a la ciencia y la técnica³: la incapacidad de los ecosistemas para regenerarse y sobreponerse a la destrucción en el horizonte del tiempo implica la puesta en cuestión de la idea misma de progreso, como vector histórico en torno al cual se organiza temporalmente la modernidad y el desarrollo de las ciencias. De este modo la técnica nos confronta a acciones de un alcance causal imprevisible. Así, tanto la ciencia como su aplicación técnica implican un desequilibrio que no tiene correlato con la capacidad normativa destinada a controlar los efectos de una acción. De este modo, el principio de responsabilidad de Jonas busca “preservar la permanente ambigüedad de la libertad del hombre, que ningún cambio de circunstancias pueda abolir; [y] preservar la integridad del mundo y de sus esencias frente al abuso de poder” (Jonas, 1995, p. 17).

Esta nueva hegemonía del poder técnico impone para Jonas la necesidad de nuevos presupuestos normativos – éticos como políticos – que el pensador llama “heurística del temor”, la que impone la

necesidad de trascender las distintas éticas existentes que se concentran exclusivamente en el prójimo para recalibrar la relación del ser con el deber ser, causa y fin, así como la relación entre naturaleza y valor, “a fin de establecer un deber para con el ser en el hombre” en esto “se resume el concepto de responsabilidad” (Jonas, 1995, p. 17).

Sin embargo, Jonas incurre en un *impasse* en la formulación conceptual de su idea de responsabilidad. En efecto, para hacer frente al nuevo desafío normativo que impone la técnica, Jonas invoca – siguiendo a Kant – la necesidad de un nuevo imperativo categórico: “obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de la vida”. Y, formulado en términos positivos, “incluye en tu elección presente, como objeto de tu querer la futura integridad del hombre”. Axioma que Jonas hace extensible a la política (Jonas, 1995, p. 37), y que reserva un lugar mayor a la ciencia como saber previo de las consecuencias dañinas probables de una acción⁴. De este modo, a pesar de formular reproches a la filosofía práctica kantiana⁵, Jonas apela igualmente a una facultad legislativa universal de la razón práctica, que comparte con Kant la determinación práctica de la acción a partir de una razón que opera a partir de

³Cuestión que oportunamente diagnosticaron Gunther Anders *Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?* (1977) y Hanna Arendt en *La Condición humana* (1958).

⁴“Tómese por ejemplo como primer y mayor cambio sobrevenido en el cuadro tradicional, la tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados, este descubrimiento, cuyo impacto dio lugar al concepto y a la incipiente ciencia de la investigación medioambiental (ecología), modifica el entero concepto de nosotros mismos como factor causal en el amplio sistema de las cosas” (Jonas, 1995, p. 32-33). El “velo de la ignorancia” opera como la exigencia de una garantía de conocimiento previo antes de actuar, acordando preferencia a las previsiones pesimistas sobre las optimistas.

⁵“Dado que su principio[el del imperativo hipotético] no es como en el imperativo kantiano, la autoconsciencia de la razón que se da a sí misma leyes de acción, es decir, no es una idea del hacer que se da por supuesto que de alguna manera se produce y, sino la idea, consistente en la existencia de su contenido, de unos posibles agentes en general, y que portanto es una idea otológica, es decir, una idea del ser; se desprende que le primer principio de una “ética orientada hacia el futuro” no consiste en la ética en cuanto doctrina del obrar a la que pertenecen todas las leyes para los hombres futuros - sino en la metafísica en cuanto doctrina del ser, de la que parte la idea de hombre” (Jonas, 1995, p. 89).

una abstracción y una oposición a la sensibilidad. Así por ejemplo Jonas escribe:

esto añade al cálculo moral el horizonte temporal que falta en la generación lógica instantánea del imperativo kantiano. Si este último remite a un orden siempre presente de compatibilidad abstracta, nuestro imperativo remite a un futuro real previsible como dimensión abstracta de nuestra responsabilidad (Jonas, 1995, p. 41).

Como se puede advertir, al igual que Kant (1980) este imperativo implica una forma legislativa universal que debe abstenerse de la particularidad concreta del agente para instituirse como forma legislativa universal a la cual debe conformarse la voluntad. Este postulado ostenta a mi juicio una dificultad mayor para la construcción de una ética ambiental, y por extensión de una ecología política, ya que esta premisa comparte los mismos presupuestos metafísicos que inauguran la modernidad que se pretende denunciar – con su dualismo de sujeto-objeto, así como con la oposición de la razón a la experiencia sensible – y que han hecho posible el divorcio con la vida que se proyecta hoy como un curso histórico de la civilización hacia un abismo. En el siguiente apartado nos proponemos precisamente profundizar sobre esta crítica.

3. Presupuestos metafísicos de la crisis de la vida

Desde Descartes pasando por Kant, el idealismo alemán, el positivismo, el neokantismo hasta la filosofía analítica, es posible identificar un

sólido movimiento en que la vida es subordinada al pensamiento. El hombre, y más concretamente el hombre pensado como sujeto, pasa a ser fundamento y condición de posibilidad de otras realidades. Si en la Edad Media los entes se distinguían entre sustancias naturales y las objetividades que eran arbitradas por el pensamiento, con la Modernidad las primeras ceden progresivamente en beneficio de las segundas. La transformación profunda que implica la metafísica de la Modernidad supone, de este modo, pensar progresivamente la sustancia como sujeto y el sujeto como sustancia, de acuerdo con el *dictum* contenido en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1807). En otras palabras, ello implica determinar la modernidad según el *desiderátum* de una metafísica de la subjetividad. Es precisamente a partir de este *desiderátum* que los *ens creatum* serán progresivamente considerados como *ens cogitata*, es decir, como objetividades dispuestas por el pensamiento. Objetos de los cuales un sujeto puede tener una representación (*Vorstellung*) y que serán considerados como entidades a mismo título, es decir, en la medida que sean susceptible de ser representados.

Si bien Descartes fue el primero en tematizar la *res cogitans* por oposición a la *res extensa*, es decir el pensamiento y el mundo, el espíritu y el cuerpo, existiendo uno y otro como sustancias, estas fueron distinguidas por un atributo esencial en la cual la segunda quedó subordinado a la primera según el célebre exhorto cartesiano: *res cogitans, id est, mens sive animus, sive intellectus, sive ratio*⁶ (Descartes, 1967, p. 184-186). De esta forma Descartes descubre la subjetividad, es decir, la relación constitutiva de todo ente a esta experiencia del *cogito* que es el

⁶ “De manera precisa sólo soy cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón”. (Descartes, 2009, p. 87).

pensamiento. Razón asimismo por la cual el animal queda reducido a máquina en esta visión mecanicista de lo real. Con ello no es solo la experiencia del cuerpo, sino la experiencia del mundo (la *res extensa*) se degrada en su reconducción a una esencia determinada a partir de un acto del pensamiento:

Me he persuadido, empero, de que no había absolutamente nada en el mundo, de que no había cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpo alguno; pero entonces ¿no me he persuadido también de que yo no era? Ciertamente no; sin duda que yo era, si me he persuadido, o sólo si yo he pensado algo. Sin embargo, hay no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto que emplea toda su destreza en engañarme siempre. Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo. De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu. (Descartes, 2001, p. 171).

En Kant esta separación del cuerpo y el espíritu no solo se confirma, sino que se profundiza. Si bien Kant se preocupó tempranamente en la *Crítica de la razón pura* (1781) (B-26) de advertir que las intuiciones sin conceptos son ciegos; y que los conceptos sin intuiciones son vacíos, otorgándole – a mismo título – un lugar a la jurisdicción categorial de la razón que a la experiencia en la construcción del conocimiento, rápidamente el esclarecimiento por Kant del tiempo y del espacio como formas puras de la experiencia en la “Estética trascendental”, ceden beneficio a la “Analítica trascendental” y el esclarecimiento de los conceptos puros del entendimiento. Esta postergación y abandono del

terreno de la experiencia aparece en toda claridad, por ejemplo, en la doctrina kantiana de los juicios de la percepción y los juicios de la experiencia (Kant, 1977, p. 18), donde el concepto de experiencia ya opera en beneficio de las consideraciones de objeto según relaciones de causalidad. Dicho en pocas palabras, la experiencia ya está limitada y es rehén de la óptica categorial de la causalidad que Kant privilegia en su función cognitiva.

Otro tanto podría decirse del pensamiento husseriano, concretamente de la fenomenología trascendental en que – a diferencia de Descartes como Husserl lo precisa en sus *Meditaciones Cartesianas* (1986) – no es el pensamiento (*cogitatio*) sino la intencionalidad de la conciencia unida al cuerpo la que opera como centro de referencia de la realidad, del mismo modo que para la filosofía analítica el mundo no es distinto del conjunto de hechos que debe ajustarse normativamente a las exigencias de un metalenguaje lógico (Cfr. Carnap, 2002). Subjetividad en el caso de la fenomenología que, como señala Husserl, “es un sistema de ser absoluto en el cual nada puede penetrar y del cual nada puede escapar” (Cfr. Husserl, 1950, p. 95).

De esta forma la metafísica de la modernidad preparó las bases epistemológicas a partir de las cuales operó el pasaje del mecanicismo aristotélico al paradigma lógico-matemático que dominó, y domina aún, las ciencias.

En efecto, ya en Galileo Galilei comienza un desplazamiento progresivo de la naturaleza intuida a una naturaleza idealizada. En efecto, la “Ley de la caída de los cuerpos” (1590) de Galileo es una hipótesis que es imposible de producir experimentalmente (a la época de Galileo aún no están dadas las condiciones para crear el vacío) de tal forma que se trata de una experiencia idealizada, purificada de

la experiencia concreta. Lo que implica que la naturaleza es reconducida a un lenguaje matemático. Más aún, según Galileo, la naturaleza está en efecto escrita en un lenguaje matemático.

Será sin embargo con Newton que la formulación de las “Leyes del movimiento de los cuerpos” irá de la par con la formalización metodológica de las premisas físico-matemáticas como paradigma científico, en su obra *Philosophia naturalis principia mathematica* (1687), en que se hace abstracción de las cualidades sensibles de la experiencia en beneficio de principios matemáticos que son rectores del conocimiento. De esta forma el comportamiento de los fenómenos naturales es subordinado a idealidades matemáticas, reduciendo la experiencia vital de la naturaleza a rango de objeto para reconducirla, en su estatuto epistemológico, a un sistema universal de normas de formalización abstracta del conocimiento físico. (La astrofísica es el ejemplo contemporáneo más evidente de este postulado.)

En síntesis, la física – que deviene la ciencia por excelencia – deja de estar concebida al interior de un cosmos, para devenir – a la inversa – un saber científico al cual debe ajustarse toda idea posible de cosmos.

Es precisamente en este esquema científico, implícito a un cierto sistema metafísico, que se articula una economía de un saber que progresivamente no guarda relación ni medida con la vida. Dicho de otra manera, la distancia entre una cuestión de hecho, que es la pertenencia del hombre a la vida, y una cuestión de derecho, que son las premisas que organizan normativamente las ciencias, es también la distancia que recorre y hace posible la magnitud de la tragedia ambiental que se anuncia. Así, por ejemplo, si en algún momento en la historia de la física aún era posible observar la experiencia de la

ley de caída de los cuerpos, los descubrimientos científicos más recientes como el Bosón de Higgs (1964) o la observación directa de un cuásar nos resultan enteramente imposible de experimentar.

Paradójicamente fue el mismo Husserl quien tardíamente, en un texto titulado *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), abandonó el modelo de las premisas científicas a las que él mismo adhirió y alertó sobre los riesgos de una ciencia que se desprovee enteramente del “suelo” de la experiencia, y más concretamente, de la experiencia vital. Señala Husserl:

En el sentido de la ciencia de la naturaleza de Galileo, la naturaleza matemático-fisicalista es la objetiva y verdadera; ésta debe ser eso que se anuncia en los meros fenómenos subjetivos. En consecuencia, está claro, y ya antes nos hemos referido a esto, que la naturaleza de las ciencias exactas de la naturaleza no es efectiva naturaleza experientiable, la del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Es una idea hipotéticamente sustituida, surgida de la idealización de la naturaleza efectivamente intuida. El método de pensamiento de la idealización es el fundamento para todo el método científico-natural (de la pura ciencia de los cuerpos) de descubrimiento de las teorías “exactas” y formales, tanto como para su utilización dentro de la práctica que se mueve en el mundo de la experiencia efectiva (Husserl, 2008a, p. 259).

Este concepto de *Lebenswelt* me parece fértil para comprender esta crisis en dos sentidos:

El primero, que suele privilegiar la exégesis del pensamiento husseriano, es aquel referido a una hermenéutica de la cotidianidad, la sabiduría ajustada a la praxis de formas de vida que se ve ocultada, ensombrecida, tras la pretensión de la física de constituirse como único *organon* autorizado para describir el mundo en el cual habitamos y

actuamos. Las cosas a las cuales nos relacionamos cotidianamente como un ave o un árbol quedan enteramente “vestidas” y disimuladas por la objetividad científica. Dejamos de ver el árbol para tematizar la objetividad biológica. Como señala acertadamente Claude Romano:

la cosa física no es más entonces que la cosa a la cual debemos hacer frente en nuestro tráfico cotidiano con nuestro entorno vital, sino que este debe ser aproximado y comprendido a la luz de la teoría física, en primer lugar, en tanto que multiplicidad matemática. De esta manera, las inducciones vagas del mundo de la vida adquieren un [mero] estatuto de aproximación frente a las predicciones exactas de la ciencia (Romano, 2010, p. 915).

De esta forma, de acuerdo al modelo de exactitud de las leyes físicas, como civilización nos separamos progresivamente de los contextos experimentales concretos de vivencias para tender a una aproximación cada vez más exigente en el conjunto de nuestras relaciones basados en un modelo de exactitud absoluta *more mathematico*. Con ello opera lo que Husserl llama *theoretisch-logische Substruktion*⁷ u ocultamiento de la cotidianidad por la objetividad formulada por el lenguaje científico que reifica idealidades lógico-matemáticas como si fuesen entidades reales (Husserl, 2008b). Con este “objetivismo” la vida recibe su sentido y validez a partir de un referencial absoluto que no proviene de ninguna experiencia terrestre ni aun de una experiencia posible, sino de una idealización científica y con ello, en consecuencia, de una experiencia en definitiva imposible. Escribe Husserl en relación con lo anterior: “Lo objetivo no es precisamente

en tanto que él mismo no es jamás experimentalable” (Husserl, 2008b, p. 131). Consecuentemente, la ciencia “vacía” (*Sinnleerung*) al mundo del saber asociado a la experiencia vital y las preguntas más básicas relacionadas a nuestra existencia. Me parece que la radioactividad atómica es, en este sentido, un excelente ejemplo de una ciencia cuyo desarrollo ya no es susceptible de una vivencia (sin morir en el intento). Es por este motivo probablemente que Werner Heisenberg escribió que la matematización de la naturaleza es susceptible de ser considerada “no solamente fuera de Dios, sino fuera del hombre” (Heisenberg, 2000, p. 121). La *Substruktion* no es solo una inversión de la experiencia concreta y vital en favor de la experiencia ideologizada. Más profundamente es una inversión moral: el hundimiento del valor de la vida en favor del valor del conocer que no es distinto del valor del poder que éste conocer confiere.

4. Programa para una superación post metafísica de la crisis de la vida

En este punto me parece que es ineludible plantearnos algunas preguntas críticas que a mi juicio comprometen las posibilidades de una ética ambiental como de una ecología política. ¿En qué medida las ciencias de la vida (la ecología, la biología, la genética, la medicina, entre otras), y que se orientan de una u otra forma al conocimiento de los ecosistemas no comparten en sus premisas, como en su método, el mismo objetivismo científico que acabamos de denunciar? ¿Y en qué medida las ciencias de la vida están insertas en el mismo paradigma

⁷ “Substitución lógico-teórica”.

que irriga la crisis ambiental? ¿No supone ello la exigencia de someter a la misma ecología, que se presenta como una teoría crítica, a su vez a una crítica? En efecto el aparato científico del ecologismo es aún solidario del objetivismo. De modo que las ciencias de la vida inevitablemente nos presentan la vida como un objeto, con lo cual la ecología opera aún al interior del mismo horizonte metafísico fundado en un paradigma representacional a partir de la relación sujeto-objeto que ella, paradójicamente, busca denunciar.

Esta objeción afecta igualmente la otra vertiente que irriga de forma más reciente a la ecología política: la biopolítica foucaultiana. Para ella la vida es objeto de técnicas disciplinarias a través de las cuales se estructuran políticas de la vida. Sin embargo, por revolucionario que sea su registro de lectura, la aproximación a la vida no es menos objetiva al organizarse a través de una clave de lectura apoyada en las ciencias sociales y, más particularmente, en la historia como órgano de análisis. A su manera el objetivismo científico también opera al interior de esta vertiente de pensamiento que busca denunciar paradójicamente el pretendido objetivismo que opera en los distintos regímenes de saber que operan al interior de los distintos discursos científicos a lo largo de la historia.

¿Cómo resolver este impasse? Impasse tanto más grave pues está en juego la emancipación de la vida no solo frente a su dominación, sino derechamente ante la hipótesis verosímil de su destrucción. Me parece que la respuesta sólo puede venir de una radicalización de la pregunta por la vida.

En efecto, en el *Principio de responsabilidad* de Jonas, como en casi toda la tradición del pensamiento occidental, existe una confusión entre vida y naturaleza.⁸ Cuestión trascendental pues si bien a nivel lexicológico la distinción puede no resultar relevante, a nivel ontológico ella es enteramente determinante. En efecto, la naturaleza es susceptible de objetivación, es decir de ser considerada como objeto y ser reducida al ente. En cambio, la vida tiene una jerarquía ontológicamente enteramente distinta. Ella carece de densidad ontológica como objeto. O, expresado en términos propiamente fenomenológicos, no puede ser tematizada. La vida no es susceptible de ser objetivada pues la vida es el horizonte de todo objeto posible, del mismo modo que ella engloba y envuelve toda relación posible sujeto-objeto. Dicho de otro modo, es al interior de la vida que toda relación sujeto-objeto es posible desde el momento que el mismo sujeto y el acto de percepción son fenómenos vitales. La vida trasciende así todo intento de su objetivación. Y, sin embargo, toda objetivación es inmanente a la vida que opera como presupuesto y condición. Sin embargo, la tradición ha largamente ocultado el fenómeno de la vida bajo su equivocidad semántica con la naturaleza.

¿Cómo tematizar entonces la vida en su carácter enigmático, lo más insondable y al mismo tiempo lo más íntimo a nuestra condición vital? Me parece que el segundo sentido en el que Husserl utiliza la expresión *Lebenswelt* puede aportar una valiosa clave de lectura. Se trata de la noción de “Tierra” (*Erde*) por oposición a aquella de “Mundo” (*Welt*) como la entiende Heidegger en *Ser y tiempo* (1927).

⁸ Una confusión que, sin embargo, Jonas parece superar en obras posteriores. Cf. *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. Herausgegeben Dietrich Böhler in Verbindung mit Ingrid Hoppe. München. C. H., Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), 1994.

En efecto, en un texto tardío titulado *La tierra no se mueve* (*Die ur-arche Erde bewegt sich nicht*), Husserl escribe: “para nosotros copernicanos, nosotros hombres de tiempos modernos decimos: la Tierra (...) es una de las estrellas del espacio infinito” (Husserl, 1989, p. 12). Sin embargo, hay una experiencia más vital del reposo como del movimiento, que se da como “estrato primero en sí de la constitución de la Tierra como suelo (*Boden*)” (Husserl, 1989, p. 14).

Antes del mundo como horizonte práctico de sentido, habría una experiencia originaria que es la Tierra a partir del cual toda idea física de “reposo” y de “movimiento” puede llegar a ser siquiera pensable. Certeza originaria (*Urdoxa*) en el suelo (*Boden*) a partir del cual toda idea de fundamento es siquiera conceible (*Grund*). Dicho de otro modo, se trata de una fe sustentada en la firmeza del suelo que la misma idea de fundamento presupone. Esta dimensión no puede ser representada como objeto. Ella constituye más bien un elemento, un *presupuesto previo* a toda certeza como a toda creencia. Levinas, que no es en estricto rigor un pensador de la vida, en la sección “Interioridad y economía” de *Totalidad e infinito* (1961), tematiza en los siguientes términos esta relación con lo elemental a propósito de la vida y el goce (*vie et jouissance*):

El medio tiene un espesor propio. Las cosas se refieren a la posesión, pueden llevarse, son *muebles*; el medio a partir del cual me vienen no tiene dueño, fondo o terreno común, que no puede ser poseído, esencialmente, por «nadie»: la tierra, el mar, la luz, la ciudad. Toda relación o posesión se sitúa en el seno de lo que no se puede poseer, que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto. Lo llamamos lo elemental (Levinas, 2002, p. 150).

En efecto, la Tierra, el espacio, la luz, la oscuridad, el mar, constituyen una dimensión originaria que toda elaboración teórica presupone y en la cual toda elaboración ultima debe encontrar validez para un ser viviente, porque es el terreno último de nuestras creencias como de nuestras posibilidades prácticas. No hay un horizonte de la vida ni del pensamiento más allá de estos elementos que todo saber presupone. Ahora bien, toda experiencia posible del suelo de la Tierra es indisociable del cuerpo. Dicho de otro modo, no es posible la experiencia de la firmeza (ni experiencia alguna), sin el cuerpo que opera como lugar de inserción en la Tierra. Escribe al respecto Husserl: “Que yo me encuentre en reposo o en movimiento, mi cuerpo propio (*Leib*) es el centro y los cuerpos en reposo y móviles están en torno a mí, y yo tengo un suelo sin movimiento” (Husserl, 1989, p. 18).

Me parece que el cuerpo ocupa un estatuto mayor en la pregunta que intentamos resolver. En efecto, el cuerpo no es sólo el lugar de inserción de la conciencia en la Tierra, del espíritu en la materia, sino que – más fundamentalmente – se trata del lugar irreducible donde el pensamiento se hace inseparable de la vida. Y se hace inseparable de la vida porque el cuerpo es el lugar de la vida en el viviente. Dicho de otra forma, si hay un nexo privilegiado a partir del cual pensar la vida es precisamente a partir del nexo que une la vida al viviente. Y este nexo es el cuerpo. Es en el cuerpo que se encarna la vida como sensibilidad.

Ahora bien, si hay un pensador que avanzó en interrogarse radicalmente sobre el cuerpo fue Merleau-Ponty. En efecto, en la *Phénoménologie de la perception* (1945) Merleau-Ponty opera argumentativa una distinción capital para nuestra reflexión: la diferencia entre cuerpo y carne. Si el

cuerpo es escenario de la subjetividad, susceptible de apropiación y devenir “mi cuerpo” entre los cuerpos, al contrario la carne es esta instancia original preconceptual. Dimensión anónima al interior de mi intimidad indisociable de la textura del mundo. Extraña y desconocida, la carne sensible es el reino donde la vida se manifiesta en común entre los vivientes. Ontológicamente la vida es – en último término – inseparable del misterio, porque la transparencia de la mirada se organiza y descansa sobre la opacidad de la vida. En su texto tardío *Lo visible y lo invisible* (1964), Merleau-Ponty obtiene todo el rendimiento de esta dimensión salvaje y vital de nuestra condición viviente que es la carne:

Lo que llamamos carne, esta masa trabajada interiormente, no tiene nombre en ninguna filosofía. No es el átomo del ser, el en-sí duro en sí mismo que reside en un lugar y un tiempo único: bien se puede decir de mi cuerpo que no está en otra parte, pero no se puede decir que está aquí o ahora, en el sentido de los objetos; y sin embargo mi visión no vuela sobre ellos, no es el ser que lo sabe todo, porque tiene su inercia, sus apegos. Hay que pensar en la carne, no en las sustancias, el cuerpo y el espíritu, porque entonces sería la unión de lo contradictorio, pero, decimos, más bien, como un elemento, emblema concreto de una forma general de ser (Merleau-Ponty, 1999, p. 191). (...) La carne (aquella del mundo o la mía) no es una contingencia, sino textura que remite en sí y conviene a sí misma (Merleau-Ponty, 1999, p. 190).

“Más acá” de toda relación sujeto-objeto, pues toda objetividad presupone la vida como la más simple condición de posibilidad, la carne nos presenta una coyuntura privilegiada a partir del cual concebir la vida: nuestra condición viviente fundamental como carne sensible. Es en tanto carne, y en tanto viviente en consecuencia, que no soy distinto de la

vida y que el pensamiento no solo no es concebible al margen de la vida, sino que debe esclarecer – a la inversa – al viviente como presupuesto fundamental de todo pensamiento posible. En un segundo sentido, más acá de la cultura y la historia, la vida aparece en la carne como un punto de indistinción con las cosas y con los demás vivientes. Se trata pues de un giro copernicano: si desde la filosofía antigua la *polis* se piensa por oposición a la naturaleza, y el hombre en toda la tradición ha sido pensado por oposición al animal; es necesario, por el contrario, asumir plenamente el estatuto fundamental de nuestra condición viviente-la carne- sin el cual nuestra existencia es impensable. Lo que implica asumir, en consecuencia, un estatuto común con el conjunto de los vivientes. Más aún, la vida como tal no es separable de los vivientes donde ella se manifiesta. Si bien hay un sistema vivo, un absoluto que es la vida que trasciende, no es menos cierto advertir que la vida se manifiesta en vivientes. Esto significa identificar un estatuto fundamental del hombre que no es propio a su ser sino común a los animales, plantas, a los microorganismos, es decir, a los vivientes.

Dimensión viviente que Heidegger no logró meditar suficientemente al obliterar el privilegio espacial que implica el cuerpo en beneficio de la temporalidad. En lo fundamental, para Heidegger lo propio del *Dasein* es el estar en cuestionamiento de su propio ser, o más bien, de ser aquello que él es sobre el modo-de-tener el ser. Lo que Heidegger llama existencia (*Existenz*). Luego, si lo propio de los entes es ser pensados según las categorías, lo propio del *Dasein* es ser pensado según los existenciales. Y, entre ellos, el ser en el mundo del cual es solidaria su apertura o, como lo denomina Heidegger, su trascendencia (*Transzendenz*). Sin embargo,

al pronunciarse sobre la vida en el parágrafo 10 de *Ser y tiempo* (1967), Heidegger lo subordina al esclarecimiento de la ontología del *Dasein*. Con ello, Heidegger no sólo excluye pensar el cuerpo sino el nexo ontológico fundamental del viviente con la vida. Dicho de otro modo, al negarse a fundar la existencia en la vida, Heidegger nos conduce a la alternativa de fundar la vida en la existencia, lo que es insostenible. (Barbaras, 2003, p. 141).

5. Consideraciones finales

A lo largo de este artículo el propósito ha sido argumentar que el desarrollo de las ciencias de la vida, por una parte, y de la biopolítica, por otro lado, se siguen nutriendo de los mismos presupuestos metafísicos que han conducido a una crisis ambiental, lo que nos ha llevado a criticar el pensamiento de Hans Jonas así como la herencia foucaultiana. A partir de lo anterior hemos bosquejado el programa de una fenomenología de la vida que, a partir de nuestra condición viviente, permita fundar normativamente una reflexión que genuinamente pueda aspirar a una ética ambiental como una ecología política que representan una alternativa radical a la superación de la crisis que afecta al medio ambiente.

En efecto, estas reflexiones expuestas ostentan una importante riqueza normativa: si la política como la ética presuponen el sujeto y su posibilidad de acción, sin la cual la ética como la política son impensables, no resulta menos que todo sujeto y su capacidad de acción presuponen un cuerpo y con él un estatuto fundamental y primero en común con los vivientes. Este estatuto fundamental y primero

con los vivientes implica también la posibilidad de identificar no solo una facticidad de la vida en común, sino también un estatuto moral en común que nos une con los vivientes. No solo en la empatía parece operar un sentimiento moral que se proyecta espontáneamente de un cuerpo vivo sobre los otros cuerpos vivos que sufren⁸. Más fundamentalmente la carne sería también, en su apertura sensible y afectiva, el estatuto vivo de la responsabilidad sobre el “Otro” que no se reduce al prójimo, sino que se extiende al Otro viviente. Es un cuerpo de la hospitalidad, como señala Cristina Morar (2014). A pesar de que Levinas está lejos de ser un pensador de la vida, su filosofía abre esta posibilidad. En su segunda gran obra *De otro modo que ser* (1974) Levinas no duda en referirse a la responsabilidad frente a la vulnerabilidad del Otro desde un punto de vista precisamente de su mortalidad: “piel surcada por las arrugas” (Levinas, 1974, p. 141). Es esta ética de la vulnerabilidad –como experiencia de la muerte del Otro– que suscita el temor por el Otro viviente e interpela a la responsabilidad. Derrida oportunamente advirtió esta posibilidad en la mirada del animal cuando escribe en *El animal que luego estoy si(gui)endo*:

(...) el animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Aquí se aloja, como la manera, más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia. (Derrida, 2008, p. 44-45).

⁹ Cfr. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759) and Theodor Lipps, *Leitfaden der Psychologie* (1909).

Una ecología pensada radicalmente no sólo debe asumir la superación metafísica de la Modernidad que irriga la amenaza de la destrucción completa de la vida, sino que además debe abrirse a advertir las limitaciones de su propio discurso al abordar el desafío ambiental.

Referencias

- Barbaras, R. *Vie et intentionnalité*. Paris: Vrin, 2003.
- Carnap, R. *La construction logique du monde*. Paris: Vrin, 2002.
- Derrida, J. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- Descartes, R. *Oeuvres I*. Paris: Alquié, 1967.
- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Gredos, 2001.
- Descartes, René. *Meditaciones de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Descola, P. “Nous sommes devenus un virus pour la planète”. Disponible en: <https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/05/20/philippe-descola-nous-sommes-devenus-des-virus-pour-la-planete_6040207_3232.html>. Aceso: ago. 2022.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1967.
- Heisenberg, W. *La nature de la physique contemporaine*. Paris: Gallimard, 2000.
- Husserl, E. *Ideen I*, trad. Ricoeur, Paris : Gallimard, 1950.
- Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ed. Paulinas, 1986.
- Husserl, E. *La terre ne se meut pas*. Paris: Minuit, 1989.
- Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2008a.
- Husserl, E. *HUA VI*. Paris: Gallimard, 2008b.
- Jonas, H. *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder, 1995.
- Kant, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1977.
- Kant, I. *Fundamentación metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980.
- Levinas, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Den Hague : Martinus Nijhoff, 1974.
- Levinas, E. *Totalidad e infinito*. Madrid : Salamanca, 2002.
- Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1999.
- Morar, C. *Le corps de l'hospitalité. Éthique et matérialité, d'Emmanuel Levinas à Jacques Derrida*. Ottawa, Tesis (Doctorado en Ciencias Políticas) – Universidad de Ottawa, 2014.
- Romano, C. *La phénoménologie au cœur de la raison*. Paris: Folio, 2010.