

## Notas para una Nueva Filosofía de la Tierra. Entre la Ética y la Ontología

### Notas para uma Nova Filosofia da Terra. Entre a Ética e a Ontologia

### Notes for an Earth New Philosophy. Between Ethics and Ontology

\*Nicolás Leandro Fagioli<sup>1</sup> 

#### Resumen

En el presente escrito explicitaremos tres planteos filosóficos en torno a la figura de la tierra. En todos los casos, la misma es vista como agente político que desestabiliza ciertas concepciones del mundo para proyectar nuevas salidas a la tan mentada emergencia ambiental. El primero de los planteos corresponde a Aldo Leopold a quien podemos considerar como el fundador de una “Ética de la tierra”. La elección de este autor responde a la intención de confrontar sus posturas con las de dos representantes del materialismo contemporáneo: Tim Ingold y Donna Haraway. El objetivo será mostrar la necesidad de pasar de la búsqueda por una ética ambiental a una fuerte indagación ontológica. Esta última, si bien incluye entre sus objetivos la construcción de una ética, propone como un objetivo mucho más esencial una resignificación de la noción de lo humano y una reformulación de sus límites y alcances.

**Palabras clave:** tierra; ontología; ética; suelo; posthumanismo.

#### Resumo

Neste escrito, apresentaremos três abordagens filosóficas em torno da figura da terra. Em todos os casos, a Terra é vista como um agente político que desestabiliza certas concepções de mundo para projetar novas soluções para a tão mencionada crise ambiental. A primeira das propostas corresponde a Aldo Leopold que podemos considerar o fundador de uma “Ética da Terra”. A escolha deste autor responde à intenção de confrontar suas posições com as de dois representantes do materialismo contemporâneo: Tim Ingold e Donna Haraway. O objetivo será mostrar a necessidade de passar da busca por uma ética ambiental para uma forte investigação ontológica. Este último, embora inclua entre seus objetivos a construção de uma ética, propõe como objetivo muito mais essencial uma resignificação da noção de humano e uma reformulação de seus limites e abrangência.

**Palavras-chave:** terra; ontologia; ética; solo; pós-humanismo.

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía (UBA, Buenos Aires, Argentina). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7263-9765>.

### Abstract

In this paper we will present three philosophical approaches around the figure of the earth. In all cases, the earth is seen as a political agent that destabilizes certain conceptions of the world to project new solutions to the much-mentioned environmental crisis. The first of the proposals corresponds to Aldo Leopold whom we can consider as the founder of a "land ethic". The choice of this author responds to the intention of confronting his positions with those of two representatives of contemporary materialism: Tim Ingold and Donna Haraway. The objective will be to show the need to move from the search for an environmental ethic to a strong ontological inquiry. The latter, although it includes among its objectives the construction of an ethic, proposes as a much more essential objective a resignification of the notion of the human and a reformulation of its limits and scope.

**Keywords:** earth; ontology; ethics; ground; posthumanism.

### Introducción

El giro ontológico, el posthumanismo y los nuevos materialismos, tendencias en claro crecimiento en las últimas décadas de producción filosófica, desestabilizaron las bases de la política y la ética ambiental. Generando nuevos interrogantes, estas reflexiones apuntan a expandir los alcances de los análisis que apelan a la mera responsabilidad del agente humano en la crisis ecológica y al desarrollo de una conciencia medioambiental, proponiendo una indagación más profunda. Se trata, en definitiva, de reorientar la pesquisa hacia una postura que no se limite a una configuración meramente axiológica que condene algunas conductas y aplauda otras. La ética y la política necesitan, inevitablemente, de bases ontológicas. Así, por ejemplo, ante la preocupación por la naturaleza y la acción humana frente a ella, más que preocuparnos por el comportamiento a adoptar, podríamos comenzar por interrogarnos qué significa y qué implicaciones conlleva dar por sentado que nos encontramos *frente* a la naturaleza. En efecto, una serie de prescripciones que guíen nuestro accionar o un conjunto de mandamientos que revelen cómo salvar al mundo, no resultan más que una reafirmación de la superioridad humana ante el resto de lo existente. La naturaleza, en definitiva, se encuentra siempre disponible, tanto para ser destruida como para ser rescatada.

Dar un giro a esta cuestión implica discutir las bases ontológicas y epistemológicas que la fundamentan, lo que nos conduce directamente a enfocar el problema en los dualismos fundamentales del pensamiento filosófico. El giro ontológico en cualquiera de las formas que adoptó intenta deconstruir los binomios clásicos como forma/materia, humano/no humano, naturaleza/cultura.<sup>2</sup> Esta deconstrucción no consiste en disolverlos totalmente o unificarlos en una categoría superior, sino que busca pensarlos desde otro punto de vista, intentando encontrar un espesor entre ellos, enfocando en el vínculo y en la diferencia que los define. Hacerse cargo de la desestabilización del pensamiento dualista no implica negar la validez de los binomios, sino de redefinir sus límites y alcances. Es decir, pensar qué decisiones políticas y estéticas separan la naturaleza de la cultura o lo humano de lo no-humano.

---

<sup>2</sup> Sobre cuestionamientos al binomio naturaleza-cultura y al pensamiento dualista en general, véase: Descola (2012), Braidotti (2015), Latour (2017).

De algún modo, se trata de establecer un espacio *medial*, de difuminar la separación tajante y construir una propuesta política desde allí. Podemos denominar a esta tendencia, dentro del giro ontológico, como una ontología de las relaciones.

La ética ambiental tradicional<sup>3</sup>, de algún modo, se fundamenta en el pensamiento dualista tradicional al no cuestionar los fundamentos de la separación humano-naturaleza. Esta última sigue siendo aquello que se contrapone a otra naturaleza, la propia de lo humano, que ya sea en su personaje de destructor o salvador, posee el destino en sus manos. Sin embargo, es posible encontrar en algunos de sus exponentes determinados elementos que hoy conforman las bases del materialismo contemporáneo. Intentaremos, en el presente escrito, destacar algunos de esos elementos, para luego analizar el modo en que la contemporaneidad los ponderó.

Más específicamente, el tema al cual nos circunscribiremos será la cuestión de la tierra y su relación con lo humano y la forma en que, con el tiempo, el tratamiento filosófico de la tierra, se convierte en uno de los caminos principales para redefinir, cuestionar y desdibujar los contornos de lo humano. Sostendremos que la tierra es un elemento vital para el posthumanismo contemporáneo y evaluaremos el modo en que el elemento tierra es tratado en el materialismo actual. Analizaremos tres figuraciones de la tierra bien disímiles.

Numerosos autores y autoras han incluido la cuestión de la tierra en sus meditaciones. Para el presente trabajo hemos diseñado un camino cuyo comienzo se remonta a los años '40. En una de las primeras formulaciones modernas del problema de la tierra en la cuestión ambiental, Aldo Leopold desarrolló las bases de lo que en su momento denominó como una "Ética de la tierra". Si bien no intencionadamente, los matices materialistas y posthumanistas que hoy guían los planteos filosóficos, se encuentran presentes en sus reflexiones. A su vez, es posible encontrar en ellos antecedentes fundamentales para las reflexiones actuales. El trabajo de Leopold es pionero en el ingreso de la tierra en la ecuación de la política ambiental.

A partir de allí, la pregunta que motiva la investigación será ¿Cuál es el tratamiento que el materialismo posthumanista actual da al elemento tierra? Para ello seleccionamos dos autores de la actualidad filosófica que enfocan dicho elemento desde distintos ángulos y resaltan matices diferentes: Tim Ingold y Donna Haraway. El trabajo se dividirá en dos partes: En la primera, explicitaremos la ética de la tierra de Leopold, y detallaremos lo que consideramos algunas intuiciones ontológicas que apuntan a cuestionar el lugar del viviente humano y su relación con la naturaleza. En la segunda parte prefiguraremos las características y consecuencias del elemento tierra en las elaboraciones de Ingold y Haraway, limitándonos a detallar una filosofía del suelo en el primero y una filosofía de la tierra en la segunda. La elección responde a que los tratamientos particulares de los dos autores resultan modos bien diferentes de enfocar la cuestión, permitiendo construirse visiones y perspectivas sobre la tierra con matices complejos que abarquen aspectos variados.

---

<sup>3</sup> Con el nombre de "Ética ambiental" nos referimos a una rama de la ética surgida a mediados del Siglo XX que propone principalmente que los problemas fundamentales de la crisis ambiental son de naturaleza filosófica. Como obras esenciales de esta corriente podemos mencionar *A Sand County Almanac. The Land Ethic* (1949) de Aldo Leopold (1970), *Ética* de William Frankena (1966) y *La tragedia de los comunes* de Garret Hardin (1968).

## 1 Escuchar el Aullido: La Ética de la Tierra de Aldo Leopold

Mucho antes de ser profesor en la Universidad de Wisconsin y un referente del ambientalismo y la ética ambiental, Aldo Leopold trabajó entre 1908 y 1928 para el Servicio Forestal de los Estados Unidos (*US Forest Service*), en ese mismo estado. Su tarea en esos tiempos consistía en organizar grupos de cazadores cuyo objetivo era la reducción de la fauna local de lobos. El propósito de dicha reducción era la conservación de los ciervos de la zona, presa principal de aquellos animales. El resguardo de estos últimos respondía a un mero intercambio de funciones, los ciervos, dejaban de ser objetivo de los lobos para serlo de aquellos que practicaban la caza deportiva. En términos sencillos: se organizaban matanzas de lobos para que haya más ciervos para los cazadores. Además del beneficio para estos últimos, la contención de la población de lobos generaba una utilidad colateral para los granjeros locales, dado que se reducían los ataques al ganado.

Paradójicamente, es gracias a ese trabajo que el nombre de Leopold se convertiría en la referencia principal de la ética ambiental y del pensamiento filosófico proyectado al medioambiente en general. Tras veinte años de actividad diseñando el ambiente para los cazadores, un evento repentino cambiaría el rumbo de su vida: una tarde mientras él y su grupo descansaban en un alto peñasco, divisaron a la distancia una manada de lobos de las que frecuentemente cruzaban. Interrumpiendo su recreo, se abalanzaron contra ellos, dando de baja a algunos mientras otros tantos escaparon montaña abajo. Al acercarse a sus víctimas descubrieron que no se trataba de una manada de lobos machos sino de una loba y algunos cachorros grandes que escapaban río abajo.

Perturbado por la escena, Leopold encontraría en los ojos de la loba abatida y agonizante la experiencia que modificó su visión del mundo:

Alcanzamos a llegar donde la loba vieja a tiempo para ver en sus ojos moribundos un salvaje fuego verde que se extinguía. Allí me di cuenta, y desde entonces supe para siempre, que había algo nuevo para mí en esos ojos, algo que solamente ella y la montaña conocen. En esos días yo era joven y estaba lleno de ganas de disparar; pensaba que mientras menos lobos hubiese más ciervos habría; la ausencia de lobos traería entonces un paraíso para los cazadores. Pero después de haber visto morir ese fuego verde, sentí que ni los lobos ni la montaña compartían mi parecer (LEOPOLD, 2007, p. 14).

Dos cuestiones íntimamente conectadas se desprenden de este relato. En primer lugar, el modo en que una experiencia puede permear y alterar determinada cosmovisión. Leopold le da una importancia determinante al sentimiento que lo invadió, se *convierte* a partir de él. Pero ese sentimiento surge de la certeza y el descubrimiento que se le revela en el momento en que ve extinguirse lo que describe como un “fuego verde”: la existencia de algo que solamente la loba y la montaña conocen.

Esto resulta sumamente significativo para el modo en que la filosofía encara actualmente el problema medioambiental. Hay allí la constatación de un sentido inalcanzable para la razón humana. Podemos estar seguros de la existencia de un sentido y, a la vez, de la imposibilidad de comprenderlo. Existe algo que une, que vincula a la loba y a la montaña que no sólo no es accesible al saber humano, sino que posee una lógica y agencialidad propia. Ahora bien, ¿Es lícito atribuirle a la montaña

estas facultades? ¿Podemos hablar de la existencia de un sentido? La experiencia no provee a Leopold de respuestas, pero la sospecha de que estaba interviniendo en algo inaccesible para él le alcanzó para cambiar el rumbo de sus días.

Años más tarde, en 1949, un año después de su muerte, sus hijos publicarían póstumamente su obra más importante *A sand county almanac*, en la cual estaría incluido el texto “Pensando como una montaña”, ensayo en el cual el autor relata el episodio con la loba y el modo en que este lo modificó. Pero el aporte más importante, además de plantar la primera semilla hacia la idea de una agencialidad no-humana, es el modo en que la tierra, el suelo, son introducidos en las problemáticas referentes al ambiente. Leopold afirma en tono de lamento: “He contemplado la faz de las montañas donde recientemente se han extirpado los lobos, y en ellas he visto cómo las laderas que miran hacia el sur se van arrugando con miríadas de laberintos de nuevas huellas de ciervos (LEOPOLD, 2007, p. 14). La apariencia de la montaña cambia drásticamente gracias a la intervención del servicio forestal. Las consecuencias no son menores:

Ahora sospecho que tal como la manada de ciervos vive con el temor mortal de los lobos, la montaña vive con el temor mortal de la presencia de los ciervos. Y tal vez con mayor razón, puesto que para sustituir a un ciervo macho eliminado por los lobos se necesitan dos a tres años, pero para recuperar una pradera eliminada por el exceso de ciervos se necesitan muchas décadas (LEOPOLD, 2007, p. 15).

El ciervo resulta ser el lobo de la montaña, y un lobo bastante más dañino en sus consecuencias. Del mismo modo, lo que parecía ser para el ranchero un beneficio, no lo es tal, dado que debe llevar cabo por sus propios medios la tarea que realizaban los lobos: mantener a raya al ganado para preservar su pradera. Al intervenir en el vínculo entre el lobo y la montaña, se hizo evidente el lugar que una y otra ocupaban. La montaña, la tierra, no era considerada como parte del problema. Nuevamente nos preguntamos: ¿Piensa la montaña? La pregunta nos resulta ahora improcedente. Sin embargo, podemos entender a qué apunta Leopold al instalar este interrogante.

Hacia el final de “Pensando como una montaña” Leopold hace ‘un llamado a lo salvaje en el cual, citando a Thoreau afirma: “en lo salvaje está la salvación del mundo’. Tal vez ese es el significado oculto en el aullido del lobo, conocido desde hace mucho por las montañas, pero rara vez percibido por el hombre” (LEOPOLD, 2007, p. 15). En el aullido está también la vida de la montaña, la lógica de la tierra. ¿Qué hacer con ella? La solución que el autor propone es que el elemento tierra reconfigure la ética ambiental. La tierra, para Leopold no ingresa en lo que él denomina “secuencia ética”, porque aún es interpretada como una propiedad del hombre y no como una parte fundamental del entorno humano:

Hasta ahora no hay una ética que se ocupe de la relación del hombre con la tierra y con los animales y las plantas que crecen sobre ella. La tierra, como las jóvenes esclavas de Odiseo, se considera todavía como propiedad. La relación con la tierra sigue siendo estrictamente económica, conllevando privilegios pero no obligaciones (LEOPOLD, 2007, p. 30).

Leopold pretende liberar a la tierra de la propiedad humana postulando una ética que se fundamente en ella como base de una pirámide. Es decir, una ética que se apoye en la tierra y *ascienda* por la cadena de seres. A pesar de no poder considerar a

los desarrollos de Leopold como pertenecientes a un posthumanismo temprano, debe reconocerse que la intuición que lo guía posee ese espíritu. En definitiva, su revelación, su visión del fuego verde, es la certeza de algo que desestabiliza las bases de lo humano, la sospecha de un sentido imposible de codificar por nuestras facultades, un límite en nuestro vínculo con el mundo.

## 2 Ontología de la Tierra

Podemos interrogarnos ahora cómo se configura, en medio del giro ontológico, los nuevos materialismos y las corrientes posthumanistas, una nueva ética de la tierra. Detallaremos dos posturas que ilustran diferentes panoramas de la cuestión. Ambas, diversas y con distintos objetivos, son, a la vez, complementarias entre sí y mantienen estrechos vínculos conceptuales. En la primera de ellas, la de Tim Ingold, reconoceremos una filosofía del suelo, que destaca la dimensión experiencial del caminante, el contacto liminal con la superficie que nos da sostén. En la segunda, la de Haraway, encontramos una filosofía de la tierra, también dirigida al suelo, pero esta vez llegando a las profundidades, adentrándonos al espacio subterráneo. Luego de explorar estas dos posturas pondremos en diálogo lo analizado con lo ya examinado en el pensamiento de Leopold, para analizar el modo en que la figura de la tierra en cuestión fue modificando sus alcances.

### *Tim Ingold: Filosofía del suelo*

Comenzaremos por explicitar algunas notas distintivas de lo que puede denominarse una filosofía del suelo en el pensamiento del antropólogo inglés Tim Ingold. Dicha filosofía se integra en una teoría mayor a la cual el autor bautizó como “teoría de las líneas”,<sup>4</sup> cuyo desarrollo conforma el objetivo principal de su texto *La vida de las líneas* (INGOLD, 2018). Según Ingold “todo suelo se encuentra encima del suelo, ya que el suelo en sí –la base sólida sobre la que todo supuestamente descansa– resulta ser nada más que el océano fluido” (INGOLD, 2018, p. 68). El suelo que vemos, al igual que el río heraclíteo, es siempre otro suelo, una maraña de líneas y nudos, un embrollo que conforma una superficie profunda y móvil. Figurado de ese modo, el suelo se encuentra en constante renovación, en perpetuo movimiento y formación. Al contrario del modo en que lo concebían los pensadores modernos, como un mero sostén seguro y sólido de una vida que ocurre por encima de él, el suelo es generador de vida.<sup>5</sup> Pero es una vida que se genera *en* el suelo, *dentro* de él, y no sobre él, del mismo modo que lo hacen las plantas o los animales que anidan, que claramente habitan el espesor del suelo. El suelo no es límite del mundo, no es la frontera inferior, sino una interfase:

<sup>4</sup> Por cuestiones de extensión, no explicitaremos de manera exhaustiva esta última teoría, la misma se encuentra desarrollada en Fagioli (2022).

<sup>5</sup> Los modernos entendieron al suelo como un mero piso, sin espesor, sin profundidad, como una superficie uniforme y preexistente. El suelo moderno no es otra cosa que una base sobre la cual el conocimiento viaja a través de la superficie y “se construye hacia arriba como una superestructura, sobre los cimientos curvos de su razón” (INGOLD, 2018, p. 77). El suelo ingoldiano es lo contrario al tipo de superficie que la modernidad entendió como suelo, una superficie nivelada, homogénea, preexistente e inerte.

[...] la superficie del suelo no es ni superficial ni infraestructural, ni inerte. Es, más bien, intersticial. Literalmente “estando entre” la tierra y el cielo, es la más activa de las superficies, el sitio primario para este tipo de reacciones, de las que la más fundamental es la fotosíntesis, de la cual toda vida depende [...] Donde sea que transcurre la vida, sustancias terrenales se ligan con el medio del aire en la continua formación del suelo. Evidentemente las plantas crecen dentro del suelo, no sobre él (INGOLD, 2018, p. 72-73).

El suelo es el ejemplo paradigmático de lo que es una superficie, una interfase entre una entidad sólida y el medio, que puede ser el aire o el agua. Es la superficie por excelencia, y ese ser superficie hace que se pueda comprender como una malla o matriz de líneas. El suelo no es una red de nodos que se conectan sino un tejido de nudos que se amarran, conforman atados, se anudan de forma contingente o proyectan otras líneas que no se amarran a nada.

A partir de esto Ingold se pregunta ¿Cómo debemos pensar la experiencia humana, y la propia condición humana a partir de esta concepción del suelo? ¿Cómo se ven afectados la percepción y el conocimiento? El viviente humano, según nuestro autor, debe pensarse a partir de la experiencia del caminante. La acción de caminar, el acto de conectarse con el suelo a partir del movimiento y del tacto de los pies es, en sí mismo, un tipo de conocimiento. Quien camina en contacto con la tierra la conoce *kinestésicamente*, se compromete con la maraña de líneas y debe someter su movimiento a ella, acompañar sus movimientos con los accidentes del camino. El suelo no es solamente un sostén de la acción sino un determinante fundamental, posee capacidad agentiva y se involucra materialmente con una atmósfera específica. El suelo moderno, en cambio, es apenas una condición para el conocimiento, está contagiado por una noción abstracta de espacio que se entiende como una forma a priori de la sensibilidad. Una interpretación materialista del suelo debe reemplazar esta base imaginaria, sólida y preexistente, por una matriz dinámica, plástica, y poco definida.

La experiencia del caminante resulta un nuevo paradigma del conocimiento, en efecto, según el autor, la construcción del dualismo naturaleza-cultura se basa en la desconsideración de esta experiencia:

Marchando locamente - mitad en la naturaleza, mitad afuera - el bípedo humano se figura como una criatura constitucionalmente dividida. La línea divisoria, aproximadamente al nivel de la cintura, separa las partes superior e inferior del cuerpo. Mientras que los pies, impulsados por biomecánica necesidad, apuntalan e impulsan el cuerpo dentro (*within*) del mundo natural, las manos son libres para entregarle los diseños o concepciones inteligentes de la mente sobre (*upon*) él: para el primero, la naturaleza es el medio a través del cual se mueve el cuerpo; para este último se presenta como una superficie a ser transformada (INGOLD, 2011, p. 35, nuestra traducción).

Ingold intuye en el binomio naturaleza-cultura un mandato para el cuerpo. El humano se encuentra dividido en dos:<sup>6</sup> Un humano conocedor, transformador del mundo, dispuesto a dominar e instrumentalizar aquello cuya mirada abarca. Ojos,

<sup>6</sup> Acerca de este último, Ingold se pregunta: “¿No podría ser, al menos en alguna medida, un resultado del mapeo, en el cuerpo humano, de un discurso peculiarmente moderno sobre el triunfo de la inteligencia sobre el instinto, y sobre el dominio humano de la naturaleza?” (INGOLD, 2011, p. 37).

cerebros y manos son las herramientas mediante las cuales el humano afirma su superioridad frente a todo lo que ve. De la cintura hacia abajo, estamos confinados al sostén y al deseo, es decir, a la mera naturaleza: “Los hombres han hecho historia con sus manos; han dominado la naturaleza y la han controlado. Y la naturaleza así controlada incluye al pie, cada vez más regulado y disciplinado a lo largo de la historia por la tecnología, hecha a mano, de botas y zapatos” (INGOLD, 2011, p. 46). En un cuerpo dividido, la tierra no puede ingresar a la ecuación, dado que es la que está en contacto con nuestra *mitad natural*, no es más que un mero sostén y basamento, disponible como recurso.<sup>7</sup> Si entendemos el mundo y la tierra desde las manos, la centralidad de lo humano difícilmente pueda ser cuestionada.

En su crítica Ingold toma como ejemplo a rebatir a la noción marxiana del suelo, paradigma del dominio de las manos sobre la tierra. Marx entiende el suelo como “el instrumento de trabajo más general” y la “plataforma de todas las operaciones” del trabajador. Ante esto, Ingold prefiere proyectar al suelo la categoría de *affordances* del psicólogo James Gibson. Podríamos traducir este término como “posibilidades de acción”, un modo más acorde al involucramiento agencial que sugerimos más arriba. El suelo ya no funciona como límite entre un trabajador activo y una tierra sustrato. Allí, el existente está desterrado, es una frontera, un sostén. Para Gibson, en cambio, el suelo habilita una serie de acciones que configuran un ambiente específico, se predispone para algunas competencias y para otras no, determina conductas, posibilita ciertos futuros.

La postura de Gibson no rebate el argumento del suelo como recurso disponible, pero ofrece un enfoque distinto, un modo de encarar la cuestión desde otro lugar. Esto es lo que a Ingold le interesa de su propuesta, con Gibson entendemos al ambiente como un determinante de una ecología de relaciones específica. El suelo es entonces, interfaz, matriz, que “lejos de abarcar un plano perfectamente nivelado y sin elementos, es un campo de diferencias. Vale decir, aparece infinitamente abigarrado” (GIBSON *apud* INGOLD, 2018, p. 71). Esto ocurre gracias a que la tierra está constantemente *creciendo sobre él*, “estallando hacia adelante, no destruyendo el suelo sino creándolo.” (GIBSON *apud* INGOLD, 2018, p. 74). El suelo es una superficie constantemente renovada por la tierra.

Mediante esta concepción, Ingold evita concluir en un humano dividido. La división favorece la actividad especulativa, el pensamiento de sobrevuelo, la contemplación desde la lejanía. Una filosofía del suelo implica que tanto el pensamiento como el conocimiento se comprometan hápticamente, es decir, que ponderen la percepción táctil del entorno y la unidad sensorial del cuerpo. Este último está involucrado con la maraña de líneas y no hay actividad de la razón, por más abstracta y elevada que pretenda ser, que no esté vinculada con este contacto con el suelo.

---

<sup>7</sup> Destacamos aquí el gesto rupturista de Ingold con respecto a la cuestión de lo táctil en filosofía. El problema de lo táctil, o lo háptico, funcionó históricamente como un modo de combatir el privilegio del sentido de la vista en el pensamiento filosófico. Ingold intuye, sin embargo, un nuevo privilegio dentro del universo de lo táctil, el de la mano frente al resto del cuerpo, tocar es, en definitiva, tocar con las manos. Es a partir de la acción de las manos que el mundo avanza, y en definitiva, cuando la filosofía de la técnica se preocupa por lo táctil lo hace pensando en las manos. Pero ¿qué sucede cuando pensamos lo táctil desde los pies?, podría extenderse la pregunta al resto del cuerpo. Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (MERLEAU-PONTY, 1993) distinguió un tacto activo, el de las manos, y un tacto pasivo correspondiente al resto del cuerpo. Otros autores que se han preocupado por este problema rehuyendo de jerarquizar las manos son Benjamin (2012) y Deleuze (2016).



*Donna Haraway. Filosofía de la tierra*

Haraway, al igual que Ingold, pretende elaborar una filosofía que rehúya de las alturas, y que dirija la mirada al mundo bajo nuestros pies. En el caso del antropólogo inglés nos encontrábamos con una filosofía del suelo o de la superficie, en tanto se intenta de caracterizar al suelo como una interfase que no es un límite del mundo, sino que comunica mundos. Ingold desarrolla una filosofía superficial, cuyo objetivo es dilucidar el contacto inmediato con la tierra. En el caso de Haraway, ya no podemos hablar ni de suelo, ni de superficie, sino que nos vemos obligados a hablar de una verdadera *filosofía de la tierra*, o bien, *de las profundidades*. La autora se sumerge en el mundo subterráneo y extrae figuras que se entrelazan formando nudos semiótico-materiales. Personajes telúricos, monstruos abisales, ellos y ellas son los habitantes de Terrápolis, ciudad marginal, apenas visible, con habitantes que saben hacer *compost*, saben caminar y orientarse en un embrollo de líneas y tramas superpuestas.<sup>8</sup>

En *Seguir con el problema*, obra en el cual nos basamos para dilucidar la filosofía de la tierra de la autora, abundan las metáforas terrestres. Toda definición o delimitación de lo humano revela su inoperancia al ser analizado desde su vínculo con la tierra. Para un pensamiento del *compost*, el hombre autopoiético, con límites claros, y con una interioridad bien diferenciada de la naturaleza externa, se desmorona ante un viviente cuyos contornos se difuminan. El *Anthropos* activo, destructor y salvador del planeta, transformador, dominante se evidencia como un débil proyecto en extinción. El habitante de Terrápolis es un humano *compostado*, que puede pensar desde el enredo y pone en riesgo su condición de *Homo* soberano.

La política de la tierra permite pensar a lo humano como humus y a las humanidades como humusidades:

Lo humano como humus tiene potencial, si pudiéramos trocear y triturar al humano como Homo, ese proyecto detumesciente de un jefe ejecutivo auto-creado destructor del planeta. En lugar de una conferencia sobre el Futuro de las Humanidades en la Universidad de Reestructuración Capitalista, ¡imagínense una sobre el Poder de las Humusidades para un Embrollo Multiespecies Habitable! (HARAWAY, 2019, p. 62).

Las posibles configuraciones futuras de un planeta habitable no pueden ser dilucidadas desde las alturas de un pensamiento de sobrevuelo que busque soluciones en manos de los humanos. La salida debe ser extraída desde lo profundo del embrollo. El pensamiento del *compost* enturbia los límites, y por lo tanto disuelve los dualismos. Si hay *compost* no se distingue dónde termina el sujeto y dónde comienza el objeto. Las humusidades fundadas en el *compost* desestabilizan las bases de la filosofía toda, obligan a bajar a la tierra, a observar tan de cerca el problema que es imposible diferenciar un polo del otro, todo está embrollado, enredado, entreverado.

El caminante deberá ser capaz de orientarse en ese entrevero, de trazar líneas de manera ingeniosa, de contar historias, de volverlo habitable. El pensador de las alturas quiera probablemente desenredar los nudos, clasificar, ordenar, en definitiva,

---

<sup>8</sup> Junto con este lugar, utópico pero posible, la autora se prefigura un espacio-tiempo políticamente adecuado a los problemas que debemos enfrentar, el Chthuluceno. En el presente trabajo nos centraremos en la figura de Terrápolis, a menudo olvidada dada la atracción que la figura del Chthuluceno genera.

humanizar. Seguir con el problema no es esclarecer el embrollo sino atar los nudos necesarios, aprender a caminar en el entramado.

En este marco, Terrápolis es definido como un lugar  $n$ -dimensional en donde viven “los bichos de todas mis historias”, una fabulación especulativa, abierta, mundana, indeterminada y politemporal. Terrápolis no es el Mundo-Globo de la modernidad, un mundo representado desde afuera por una razón soberana e universal:

Terrápolis es rica en mundo, está inoculada contra el posthumanismo pero es rica en com-post, está inoculada contra el excepcionalismo humano, pero es rica en humus, y es lo suficientemente madura como para contar cuentos multiespecies. Esta Terrápolis no es el planeta natal del humano en tanto Homo –esa autoimagen fálica de lo mismo, re- y des- intumesciente y siempre parabólica– sino del humano metamorfoseado por un juego de lenguas indoeuropeo en *guma*, trabajador del suelo y en el suelo (HARAWAY, 2019, p. 34).

La diferencia entre el Mundo-Globo, el planeta natal del Homo y Terrápolis es que en esta última, tanto humano como mundo se crean, nacen desde la tierra. El Mundo-Globo es acoplado desde la lejanía, sea esta la de la razón o la del espacio exterior. La excepcionalidad humana se funda en esta capacidad de aunar un mundo bajo la mirada de sobrevuelo, de ver el Mundo-Globo como una totalidad, de imaginarlo, de convertirlo en imagen. El filósofo es, históricamente, el constructor predilecto de esa imagen, el pensador soberano, el que mira, entiende y comprende el Globo.<sup>9</sup>

Frente a este humano excepcional perteneciente al Mundo-Globo, debemos preguntarnos qué tipo de humano le corresponde a Terrápolis. Sin embargo, la pregunta es problemática porque el tipo humano que Haraway imagina es en sí mismo una negación de una nota distintiva esencial de lo humano: su límite y su diferencia cualitativa con el resto de los seres. Terrápolis propone humanos invadidos por fuerzas telúricas, seres intraterrenos. No es el *ánthropos* destructor, pero tampoco el salvador, es un ser subterráneo que más que salvar al mundo desde las alturas se sumerge en sus conflictos. Aprende a habitar una “tierra herida”.

La idea de humano que occidente construyó, ideal para pensar el Antropoceno, no nos resulta fructífera para pensar a Terrápolis. Por esta razón Haraway recurre a un “espíritu familiar” que se adecúa mejor al mundo por venir, la araña *Pimoiá Chtulhu*. “Los seres tentaculares crean sujeciones y separaciones, cortes y nudos; crean una diferencia; tejen senderos y consecuencias, pero no determinismos; son abiertos y a la vez anudados, de algunas maneras y no otras” (HARAWAY, 2019, p. 61). El habitante de Terrápolis deberá ingeniar modos originales de dirigir el pensamiento, enredando disciplinas, sumergiendo sus prejuicios, valores y certezas en un lodo semiótico-material cuyos límites no están asegurados. Deberá arriesgarse a desbordar los límites seguros de su marco conceptual, concebir nuevos agenciamientos, desestabilizar sus

---

<sup>9</sup> Sobre la cuestión del mundo en tanto Globo y el modo en que el pensamiento occidental se fue estructurando en torno a esta figura, resulta una lectura indispensable el segundo volumen de la trilogía *Esferas* de Peter Sloterdijk (2004). En él, ese desarrolla una minuciosa historia de la globalización y se demuestra cómo, desde la mitología griega hasta la posterior teología, la noción de la Esfera Única (el Globo Único, o Dios) se conformó como una figura espiritual predominante. Sin embargo, la muerte de Dios implicó la implosión de esta esfera única, que fue reemplazada, argumenta Sloterdijk, con una pluralidad de esferas menores.

puntos de apoyo. Los resultados de semejante movimiento son tramas complejas, entreveradas, pero coherentes y con un recorrido específico. No es una red, ni conexiones simétricas, hay conexiones puntuales, específicas. Un pensamiento tal debe definirse como simpoiético, es decir, sistemas asociados, sin unidades de inicio, ni consiguientes unidades interactivas (HARAWAY, 2019, p. 63). Estos resultan contrapuestos a los sistemas autopoiéticos, aquellos cuyos límites y alcances están determinados de entrada, dado que se crean a sí mismos de manera orgánica. La simpóiesis crea parentesco allí donde no se puede prever que los haya. Terrápolis no es una utopía inalcanzable, es un mundo que ya existe en las profundidades, un mundo invisible que debe postularse como camino político.

### 3 Consideraciones Finales

Tanto en la ética ambiental de Leopold y en los abordajes materialistas seleccionados, las reflexiones se construyen en torno a la tierra. Sin embargo, en los planteos actuales hay una intención clara de ir más allá de una ética, lo que se pretende es que la tierra funcione como elemento desestabilizador de toda una estructura ontológica. Este gesto no es exclusivo de nuestros dos autores, sino que, de algún modo, es una crítica que subyace en el pensamiento ambiental contemporáneo. Lo que la filosofía le critica a la ética ambiental es el hecho de limitarse a la prescripción de acciones y a la crítica de conductas por parte del viviente humano con respecto al ambiente que lo rodea. Es por ello que la propuesta invita a recuperar la antigua pregunta filosófica por la naturaleza, siendo esta indagación especialmente decisiva para el pensamiento posthumanista contemporáneo y sus objetivos políticos, ontológicos y estéticos.

Algunos autores han explicitado esta crítica, es el caso de Neil Evernden en *The Natural Alien* (MERLEAU-PONTY, 1993) quien propone una recuperación de la noción filosófica de naturaleza. Esta tarea conforma, según el autor, una misión mucho más valiosa que la discusión en torno a la “crisis ambiental”, la cual es, en el fondo una crisis filosófica, y sus problemas “son simplemente la porción visible de una entidad más grande, de la cual la mayor parte yace debajo de la superficie, más allá de nuestra inspección cotidiana” (MERLEAU-PONTY 1993, p. 12). Otro de los autores preocupados por el carácter que debe tomar en la actualidad este enfoque filosófico es Ted Toadvine (2009), quien sostiene que el olvido de la indagación filosófica por la naturaleza ejercida por la ética ambiental se da gracias a la apropiación positivista del concepto de naturaleza. Este abandono de la indagación ontológica obligó a que todo acercamiento no cientificista al concepto de naturaleza se refugiara en una postura puramente ética, perdiendo profundidad filosófica:

El legado de este punto de vista positivista -el colapso de la filosofía de la naturaleza dentro de la filosofía de la ciencia y el abandono de la indagación metafísica en el ser de la naturaleza- hizo que la emergencia de la ética del ambiente aparezca como un punto de partida radical desde la tradición filosófica, mientras tanto limitando este nuevo campo a cuestiones puramente axiológicas (TOADVINE, 2009, p. 5).

Si bien Leopold es un exponente de la ética ambiental, en su constatación del misterio que el lobo y la montaña conservaban se trasluce esta indagación acerca de la naturaleza. De hecho, es uno de los primeros pensadores que insiste en las raíces filosóficas de la crisis ambiental. Probablemente la época en la que desarrolló su pensamiento lo mantuvo demasiado cautivo de la necesidad de desarrollar una ética que responda a ciertas prescripciones.

El problema de la crisis ecológica se amplía, entonces, desde una ética que intenta incluir a la tierra en la secuencia ética, a una recuperación de la interpelación por la naturaleza, pero cuya nota distintiva principal reside en un cuestionamiento fuerte al lugar del viviente humano y en la propuesta de agenciamientos materiales e intencionalidades no humanas. Estas últimas, aunque presentes en germen en el pensamiento de Leopold, no forman parte, en general, de las bases ideológicas de la ética ambiental. Si hay algún cuestionamiento por parte de esta última al lugar de lo humano lo es siempre respecto a la responsabilidad de sus acciones con respecto a su medio. Es justamente esa preocupación por la conducta humana la que dificulta la indagación ontológica dado que es el hombre quien tiene la misión de *salvar al planeta*.

La propuesta de Leopold, si bien se inscribe en la disciplina objeto de nuestra crítica, posee algunos elementos que deben destacarse. Sus intuiciones en "Pensando como una montaña", tienen el claro objetivo de cuestionar la condición humana. La idea de, a partir de un simple título, despojar al viviente humano de la exclusividad del pensamiento es un paso tremendamente importante para la época en que se publicó su ensayo. Podríamos decir que nos encontramos allí con un primer germen de lo que décadas después se reformularía en términos de agencia material. Como segunda cuestión, no sólo intenta despojar al hombre de la soberanía del pensamiento, sino que además lo interpela a pensar de otro modo, como una montaña. La propuesta de adoptar el pensamiento de la montaña es, en todo sentido, un postulado político. Leopold propone resistir una cosmovisión, pensar de otro modo, incluso para resolver de mejor manera problemas propiamente humanos, como es el caso de los rancheros, para los cuales la presencia de los lobos resultaba en último término beneficiosa.

La preocupación de Leopold era la de fundar una nueva ética, replantear sus bases y fines, pero en sus planteos se translucen motivos posthumanistas, gérmenes de un pensamiento muy posterior a él. A su vez, también es justo decir que si bien hay una puesta en valor de los elementos no-humanos, la dedicación del autor en la formulación de una ética hace que la figura del hombre soberano se ve apenas afectada. De algún modo, la necesidad de una ética, salva al hombre. Esta es la diferencia principal con la propuesta de Ingold y Haraway. Si hay una filosofía-ética de la tierra perteneciente a los nuevos materialismos y posthumanismos contemporáneos, es una tal que surja del propio elemento tierra, es decir, estamos ante una ética que se construye a partir de la tierra, no una que la incluya en una configuración ya existente. Dicho de otro modo, ya no debemos preguntarnos qué hacer y como reconfigurar nuestra ética a partir de la inclusión de la tierra, sino que debemos preguntarnos qué ética puede construirse a partir de una indagación adecuada con respecto a nuestro vínculo con la tierra.

Los dos autores que seleccionamos como ejemplos actuales de una ética de la tierra dudan de la posibilidad de que el hombre pueda hacerse cargo de la situación si no se modifican ciertas prefiguraciones y jerarquías entre los seres. La tierra ingresa en la ecuación, pero en este ingreso se desestabilizan ciertos cimientos. El recorrido

atravesado, el hecho de reconocer en Leopold un antecedente de los problemas que Haraway e Ingold trabajan desde otro marco resulta relevante porque nos permite entender que cuando una ética prescinde de la reflexión ontológica replica algunos de los problemas que intenta evitar. Cuestionar el accionar humano no implica simplemente condenar sus conductas sino indagar en la imagen que de él conformamos históricamente. Creemos que la ética ambiental de Leopold da un primer paso en este sentido. Este modo de pensamiento se encuentra consolidado ya en los tratamientos de los dos autores contemporáneos estudiados. La conexión entre ellos es necesaria para entender el proceso del pensamiento ambientalista y la evolución de su propuesta política. Si bien es necesario conservar la propuesta ética, resulta igual de necesaria la reflexión ontológica que dilucide las categorías que la sustentan.

## Referencias

- BENJAMIN, Walter. Sobre algunos temas en Baudelaire. *En*: BENJAMIN, Walter. *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna cadencia, 2012.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Lo posthumano*. Trad. J. C. Gentile Vitale. Barcelona: Gedisa, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros, 2016.
- DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- FAGIOLI, Nicolás Leandro. La naturaleza como entrelazo: experiencia y ambiente. *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, 2022. (en prensa).
- FRANKENA, William. *Ethics*. New Jersey: Prentice-Hall, 1966.
- HARAWAY, Donna. *Seguir con el problema*. Bilbao: Consonni, 2019.
- HARDIN, Garret. The tragedy of commons. *Science*, Washington, v. 162, n. 3859, p 1243-1248, 1968.
- INGOLD, Tim. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011.
- INGOLD, Tim. *La vida de las líneas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- LATOUR, Bruno. *Cara a cara con el planeta*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2017.
- LEOPOLD, Aldo. *A sand county almanac: the land ethic*. Reino Unido: Oxford University Press, 1970.
- LEOPOLD, Aldo. Pensando como una montaña. *Revista Ambiente y Desarrollo de CIPMA*, Santiago de Chile, v. 23, n. 1, p. 13-15, 2007.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta, 1993.
- SLOTERDIJK, Peter. *Esferas II: globos*. Madrid: Ediciones Siruela, 2004.
- TOADVINE, Ted. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston- Illinois: Northwestern University Press, 2009.

\*Minicurriculo do Autor:

**Nicolás Leandro Fagioli**. Doutorando em Filosofia junto à Universidad de Buenos Aires. Professor de Filosofia da Arte junto ao Departamento de Artes Musicales y Sonoras de la Universidad Nacional de las Artes. Pesquisa financiada pela Universidad de Buenos Aires (Proceso EXP-UBA: 83.502/2017). E-mail: nicofagioli@gmail.com.