

La vida, por lo general, se convierte en un objeto de reflexión cuando se encuentra amenazada. En particular, los seres humanos tenemos la tendencia a pensar en ella (en lugar de simplemente seguir viviéndola) en el momento en que nos vemos obligados a confrontar la posibilidad de la muerte: ya sea la muerte de un individuo debido a alguna enfermedad, algún accidente o por el advenimiento de la vejez; la muerte de todo un grupo étnico o nacional en guerras u otras formas de conflicto armado; así como también de poblaciones enteras, sean o no humanas. Aunque este libro trata ante todo de la vida —entendida como un fenómeno tanto biológico como social—, es la narrativa de la muerte inminente de la población humana, es decir, de la extinción de la especie humana, lo que proporciona el contexto para su argumento. En la ciencia popular contemporánea y en los medios masivos, el problema de la extinción suele presentarse como algo inevitable e inminente. Para citar al científico británico Stephen Emmott, jefe de investigación de Ciencias Computacionales de Microsoft y coautor del libro *Diez mil millones*,¹ la situación en la que se encuentra actualmente la especie humana puede ser descrita adecuadamente con la frase “estamos jodidos”. Las razones de este supuesto estado de eventos son las siguientes:

1. El libro surgió de una exitosa conferencia-obra en el Royal Court de Londres en la que participó Emmott en el verano de 2012.

La Tierra es el hogar de millones de especies. Solo una lo domina. Nosotros. Nuestra inteligencia, nuestra inventiva y nuestras actividades han modificado casi todas las partes de nuestro planeta. De hecho, lo estamos impactando profundamente. En efecto, nuestra inteligencia, nuestra inventiva y nuestras acti-

vidades son ahora los impulsores de todos los problemas globales que enfrentamos. Y cada uno de estos problemas se está acelerando a medida que continuamos creciendo hacia una población mundial de diez mil millones. De hecho, creo que podemos llamar correctamente a la situación en la que nos encontramos en este momento una emergencia -una emergencia planetaria sin precedentes (sin pág.).

Esta situación única, o más bien período geo-histórico, en el que se dice que los humanos se han convertido en la mayor amenaza para la vida en la tierra, ha ganado recientemente el nombre de "Antropoceno". La solución práctica de Emmott ante esta situación es bastante tosca: dado que cualquier posible solución tecnológica o conductual con la que se quiera hacer frente al evento que atravesamos, incluso si fuese teóricamente posible, es poco probable que funcione, el consejo que le daría a su hijo sería "cómprate una pistola". Este es, por supuesto, un potente relato, cuyo objetivo es sorprendernos y movernos hacia la acción. Sin dispararle a nuestro mensajero armado, vale la pena señalar que parece haber algo derrotista y, al mismo tiempo, narcisista en lamentaciones de este tipo y en aquellos que las cuentan. En realidad los humanos hemos producido narrativas sobre diferentes formas de apocalipsis desde que desarrollamos la capacidad de contar historias y registrarlas.

En lugar de agregar algo a este catálogo, mi objetivo es contar una historia diferente sobre el mundo y sobre nuestro posicionamiento humano en y con él, al tiempo que tomo en serio lo que la ciencia tiene que

decir acerca de la vida y la muerte. Soy consciente de la advertencia que hace el filósofo John Gray en su reseña del libro de Emmott con respecto a que “al planeta no le importan las historias que los humanos se cuentan a sí mismos; responde a lo que hacen los humanos y, como resultado, está cambiando irreversiblemente” (6). Gray sin duda tiene razón en su escepticismo. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que a los humanos sí nos *importan* las historias que nos contamos. Es más, hay que resaltar que los relatos tienen una naturaleza performativa: pueden enactuar [*enact*] y no solo describir cosas –incluso si existen, evidentemente, límites para lo que son capaces de enactuar. Este libro es uno de esos relatos sobre la vida y la muerte tanto a escala macro como micro, moldeada por un conjunto de proposiciones filosóficas para no filósofos. Más específicamente, su objetivo es esbozar una posición viable sobre la ética como una forma de vivir una buena vida cuando se declara que la vida misma se encuentra bajo una amenaza única. En otras palabras, es una historia [*story*] sobre cómo podemos vivir una buena vida en este precario momento geo-histórico –y sobre qué constituye lo bueno [*goodness*] de esa buena vida.

El requerimiento de esbozar algún tipo de “enseñanza de la buena vida” (Adorno 15) cuando se dice que la vida misma está amenazada me viene en parte de *Minima Moralia* de Theodor Adorno, un delgado volumen de 1944 del filósofo de Frankfurt escrito como regalo para su amigo y colaborador Max Horkheimer, y subtítulo *Reflexiones desde la vida dañada*. En cierto nivel, el diagnóstico de Adorno parece ser similar al tenor empleado por Emmott:

La vida se ha convertido en una dis-
continua sucesión de sacudidas entre

las que se abren oquedades e intervalos de parálisis. Pero quizá nada sea tan funesto para el porvenir como el hecho de que literalmente nadie pueda ya advertirlo, pues todo trauma, todo shock no superado en los que regresan es un fermento de futura destrucción. Karl Kraus tuvo el acierto de titular una de sus obras *Los últimos días de la humanidad*. Lo que hoy está aconteciendo habría que titularlo "Tras el fin del mundo" (59-60).

Sin embargo, el contexto de las reflexiones de Adorno, presentadas ellas mismas mediante una serie de fragmentos, que bien podríamos llamar "esquirlas de pensamiento", es muy singular: surgen de lo que percibió como la destrucción catastrófica e irreparable de la vida durante el Holocausto. Lamentando el hecho de que otros ya estén contemplando la posibilidad de "reconstruir la cultura" como si el asesinato de millones de judíos hubiera sido solo un interludio desagradable, comprendió la vida moderna como si estuviera reducida "a la esfera de lo privado, y aún después simplemente del consumo", estado de acontecimientos que conducen a la alienación y a la privación de la vitalidad de la vida misma. Citando al escritor austriaco Ferdinand Kürnberger, Adorno lamenta que "la vida no vive". Pero Adorno no se detiene por ello: al contrario, sigue buscando las huellas de la vida enterradas en el lenguaje, así como también la posibilidad de seguir con el pensamiento crítico y la escritura, con la determinación de enseñarnos acerca de "la buena vida", aunque sea en una escala muy pequeña.

Mi propio proyecto de ética mínima se inspira en la persistencia de Adorno en *Minima Moralia*, a fin de seguir haciendo filosofía contra viento y marea, para buscar signos de vida en medio de un apocalipsis, incluso si mi propio contexto y las amenazas existenciales que le dan forma son muy diferentes a las suyas. La ambición y la orientación de mis proposiciones éticas también difieren de las de Adorno: aunque abrazo el espíritu crítico de su obra, recorro también a varias filosofías de la vida, así como al pensamiento feminista, con el fin de esbozar un marco más afirmativo para los tiempos en que se dice que la vida se encuentra en sí misma bajo amenaza a escala planetaria. Mi objetivo aquí es que consideremos hasta qué punto podemos hacer que la vida continúe y también cómo nosotros mismos podemos continuar viviéndola bien, mientras interrogamos lo que significa “vivir bien la vida”, y si tal consenso puede realmente ser alcanzado.

Es necesario señalar desde el principio que el mismo “nosotros” del argumento que se desarrollará también se plantea como un problema, refiriéndose a lo que la filosofía y el sentido común han designado como “humanos”, pero también abriéndose a una compleja y dinámica red de relaciones en las que “nosotros los humanos” somos producidos como humanos y en las que permanecemos entrelazados con entidades y procesos no humanos. Las semillas de este libro se plantaron originalmente durante los preparativos para una boda de los artistas ecosex Beth Stephens y Annie Sprinkle, quienes se casaron con el lago Kallavesi—que forma parte del sistema de lagos Iso-Kalla en el norte de Savonia— en ANTI, Festival Contemporáneo de Arte en Kuopio, Finlandia, el 30 de septiembre de 2012. (Escribí un breve artículo sobre la ética mínima como regalo de matrimonio). Este matrimonio

entre humanos y no humanos de más de dos partes no era el primero de Stephens y Sprinkle: en ceremonias anteriores se habían casado con la tierra, el mar, la nieve y las rocas, asumiendo y enactuando [*enacting*] de manera lúdica el parentesco naturcultural en el que el *amor no es suficiente*. La performance de Stephens y Sprinkle me sirve como un punto de entrada a un modo diferente de hacer filosofía, uno que toma prestado de las sensibilidades artísticas y que produce ideas con cosas y eventos en lugar de solo con palabras. Este modo de producción filosófica es necesariamente fragmentado: renuncia a cualquier deseo de forjar sistemas, ontologías o mundos y se contenta con intervenciones menores, aunque abundantes, en despliegues materiales y conceptuales. La ética mínima descrita a lo largo de este libro es una de esas posibles intervenciones.

El modo de trabajo aquí empleado moviliza lo que podría ser denominado “racionalidad posmasculinista”, un modo más especulativo y menos direccional de pensar y escribir. Esta noción se desarrolla a partir del concepto de coraje *posmasculinista* de Darin Barney. Para Barney, “el coraje posmasculinista no es necesariamente *femenino* (ni siquiera *post-masculino* –aunque es muy probable que sea feminista)” (sin pág.). La invitación de Barney está a su vez inspirada en el trabajo de la teórica política Wendy Brown, quien ha esbozado la imagen de “una política post-masculinista” en la que la libertad se encuentra reconciliada con el amor y el reconocimiento. Tal política requiere “mucho coraje y ganas de arriesgar” (Brown 202). Barney sugiere que este tipo de coraje debe distinguirse del “tipo de bravuconería mediante la cual los hombres buscan ejercer control sobre todo lo que les rodea mediante la fuerza de la racionalidad instrumental” (sin pág.). El coraje

posmasculinista implica, a su juicio, “el coraje de afrontar la incertidumbre de aquello que no podemos controlar; [...] el coraje de dejarse llevar a la acción que da comienzo a algo verdaderamente nuevo e impredecible” (sin pág.). Una racionalidad posmasculinista no es en modo alguno no racionalista o antirracionalista; solo requiere una modulación diferente de racionalidad, una que permanezca más en sintonía con sus propios modos de producción. Siempre se encuentra encarnada e inmersa, respondiendo al llamado de la materia y a sus diversas materializaciones –materializaciones tales como humanos, animales, plantas, objetos inanimados, así como también a sus mutuas relaciones. Tal racionalidad posmasculinista mantiene su sospecha hacia cualquier intento actual por (re)tornar a la ontología, ya sea mediante sus disfraces idealistas y materialistas, o su modo predominante de hacer filosofía. Ve cualquiera de esos intentos como lo que son: formas de producir y, por tanto, también de dominar “el mundo”, que luego lo promocionan (como un hecho) a otros – incluso si dicha producción ontológica se viste con el lenguaje de la inmanencia y la autopoiesis. (Mi sospecha hacia la ontología no significa que no crea que haya “cosas” más allá del reino de lo humano y más allá de la conceptualización humana de las “cosas”. Sin embargo, tan pronto como el ser humano asume la práctica humanocéntrica de hacer filosofía, las “cosas” inmediatamente se vuelven mucho menos objetivas, realistas y “exteriores” [*out there*] de lo que a menudo le gustaría a ese ser humano, o le gustaría que otros creyeran).

Las reflexiones ofrecidas en este breve libro están vinculadas a mi trabajo anterior sobre lo que significa vivir una buena vida en un momento en el que la propia noción de vida está sufriendo una reformu-

lación radical, tanto a nivel filosófico como biotecnológico. Sin embargo, aquí estoy menos interesada en la discusión crítica de las diferentes posiciones teóricas sobre la ética y más en esbozar una propuesta afirmativa para una ética que *haga sentido* —y que sienta su propia producción. Esta idea del llamado ético del universo, en sus estabilizaciones temporales, amplía mi argumento de *Bioethics in the Age of New Media* [Bioética en la era de los nuevos medios], en el que situé la bioética como una filosofía originaria, posicionada incluso antes de la ontología. Esta idea se inspiró en el trabajo de Emmanuel Levinas, aunque yo estaba —y lo sigo estando— aproblemada con las limitaciones humanistas de su ética, según la cual la responsabilidad primordial que se ejerce sobre mí siempre proviene de otros humanos. En la bioética comprendida como una “ética de la vida”, que es como la entiendo, el yo humano [*human self*] tiene que responder a un conjunto ampliado de obligaciones que lo afectan, que dejan una impresión sobre él, permiten su diferenciación del mundo que le rodea y demandan una respuesta que no se limite solo a una reacción. Si bien reconozco, junto con otros teóricos del pensamiento post-antropocéntrico, que “no se trata solo de nosotros”,² también reconozco la responsabilidad humana singular que se ejerce tanto por la teoría filosófica (que es asumida conscientemente por pocos) como por la práctica filosofía (que es una tarea mucho más extendida, aunque no siempre se sea consciente de ello). Es de esperar que este reconocimiento justifique hasta cierto punto el uso reticente, pero también a veces inevitable, del pronombre “yo” [*I*] a lo largo de este volumen, y las

2. Este es un mantra frecuente entre varios teóricos del pensamiento post-antropocéntrico, principalmente los seguidores de la teoría del actor-red y la ontología orientada a objetos: hasta se lo incluye en la dedicatoria de *The Democracy of Objects* [La democracia de los objetos] de Levi R. Bryant.

múltiples paradojas implícitas en cualquier intento por parte de una escritora humana singular de escribir una ética post-antropocéntrica. La ética post-antropocéntrica de las obligaciones expandidas se convierte en una forma de asumir una responsabilidad —de parte del ser humano— por los diversos tipos de embrollamientos [*thickenings*] del universo, que se mueven entre diferentes escalas, y de responder a la enmarañada red de conexiones y relaciones cotidianas. Para hacer esto, volveré a Levinas en busca de inspiración, aunque sin dejar de polinizarlo con otras ideas gracias a la ayuda de algunas brillantes abejas: (Henri) Bergson, (Karen) Barad, (Rosi) Braidotti, (Wendy) Brown y (Jane) Bennett, así como

de algunos miembros de *Philosophical Hive Mind*, proveniente de la *Hive Mind* [Mente colmena filosófica*] ciencia ficción, se traduce como mente colmena, con lo (Tom Cohen, Claire Colebrook, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Donna Haraway, Tim Ingold, Stanisław Lem y pensamiento colectivo o el trabajo colaborativo [t.]. Timothy Morton).

Si el modo de trabajar en este libro abraza una racionalidad post-masculinista, su método —en un alejamiento de una forma modernista de crítica— puede describirse vagamente como “vitalismo crítico”. Este método implica repensar y rehacer la “vida” y lo que podemos hacer con ella. Tomando la vida como una condición mínima (aún) no valorada, el vitalismo crítico permanece en sintonía con las interrupciones en la vida, viéndola como un proceso de devenir y de fractura. Claire Colebrook articula esta tendencia dual de la vida, productiva-destructiva, en los siguientes términos: “La filosofía no puede simplemente decidir comenzar desde un grado cero; ni el ser viviente puede volverse tan abierto y receptivo a su medio que no conjugue, perversa o pliegue sus pasiones en torno a su propia vida. La inmanencia es una lucha

permanente, y las pretensiones de devenir-imperceptible, de ver el mundo de nuevo o devenir-niño reciben fuerza y poder solo a través de las resistencias que encuentran” (2010: 166). El vitalismo crítico implica conocer la diferencia de la diferencia. Considera cómo surgen las diferencias y cómo importan, a quién le importan, cómo la materia resiste y retrocede, y con qué efecto. Partiendo de la premisa de que “todo está interconectado” (Morton 2010: 1), también considera la diferenciación dentro de esos procesos de conectividad, al tiempo que ofrece una reflexión sobre la situacionalidad humana y la responsabilidad de las diferentes conexiones de relaciones de las que él/ella forma parte. Situado en el entrecruce de la teoría cultural, los estudios de medios y los estudios culturales, la filosofía continental y el arte, el libro se inscribe en la trayectoria de lo que Timothy Morton ha llamado “pensamiento ecológico”. Sin embargo, siguiendo a Morton, se trata de un tipo curioso de ecología, ya que no se basa en ninguna noción prelapsariana y romantizada de la Naturaleza que supuestamente pueda recuperarse con el fin de mejorar el mundo y a nuestras vidas en él.

Permítanme explicar finalmente lo que significa que el marco ético aquí esbozado sea orientado, a través de la preposición “para” incluida en el título del libro, hacia el período geohistórico descrito como “Antropoceno”. Propuesto por el químico holandés Paul Crutzen en 2000, el término “Antropoceno” (de *anthropo*, hombre y *cene*, nuevo) sirve como nombre para una nueva época geológica que presuntamente sigue al Holoceno, “la época que comenzó a finales de la última glaciación, hace 11.700 años, y que –oficialmente al menos– continúa hasta el día de hoy” (Kolbert 29). La necesidad del nuevo término se justifica por el hecho de que la influencia humana

sobre la geosfera y la biosfera a través de procesos como la agricultura, la deforestación, la minería y la urbanización, por nombrar solo algunos, ha sido tan inmensa que en realidad merece una nueva designación, para así hacer frente a los desafíos planteados por dicha influencia. Aunque el término no ha sido universal e incuestionablemente adoptado por todos los geólogos, su uso ha aumentado significativamente durante la última década —y se ha popularizado más allá de la comunidad científica profesional gracias a un artículo que Elizabeth Kolbert publicó sobre el tema en la revista *National Geographic* en 2011. Sin embargo, incluso entre aquellos que simpatizan con el término, existe una duda generalizada sobre qué momento en el tiempo debería servir como el comienzo de esta época: algunos señalan los tempranos días de la agricultura, hace unos 8.000 años, otros la Revolución Industrial o los últimos cincuenta años de consumo excesivo, mientras que otros ven el Antropoceno como una época aún por venir.

Significativamente, en las primeras páginas de su *Pensamiento ecológico*, Morton afirma que “una de las cosas que la sociedad moderna ha dañado, además de los ecosistemas, las especies y el clima, es el pensamiento” (4 [20]). Por lo tanto, el Antropoceno quizás pueda ser visto como articulador, junto con los desastres ecológicos, de esta crisis del pensamiento crítico. Mi propio uso del término “Antropoceno” en este libro es primero y ante todo como un indicador ético más que como un descriptor científico. En otras palabras, el Antropoceno sirve aquí como una designación de la obligación humana hacia la geosfera y la biosfera, pero también para pensarlas *como conceptos*. La ética para el Antropoceno implicaría, por tanto, un llamado a un retorno al pensamiento crítico, a una reparación del pensamien-