

Echeverría Burgos, Max

**Quedarse en tierra: ensayo de una
cartografía vitalista para transitar la
crisis ambiental en Latinoamérica**

**Tesis para la obtención del título de grado de
Licenciado en Filosofía**

Director: Moyano, Manuel Ignacio

Documento disponible para su consulta y descarga en Biblioteca Digital - Producción Académica, repositorio institucional de la Universidad Católica de Córdoba, gestionado por el Sistema de Bibliotecas de la UCC.



[Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

QUEDARSE EN TIERRA

Ensayo de una cartografía vitalista para transitar la crisis ambiental en
Latinoamérica

Trabajo Final de Licenciatura en Filosofía

Autor: Max Echeverría Burgos SJ

Director: Dr. Manuel Ignacio Moyano

2022

*Para Elisa, mi abuela,
que siempre vivirá entre las flores.*

*Y para Pablo Barrios,
en gratitud por enseñarme el gozo
de horadar la tierra con las manos.*

Agradecimientos

A la Compañía de Jesús por ponerme de cara a la emergencia de una conversión ecológica.

A las mujeres presentes en mi historia – desde la cuna hasta el tiempo de ahora – por enseñarme que la *vida es mujer*.

A Manuel Ignacio Moyano por hacerse compañero de camino estimulando y provocando un pensamiento y escritura artístico y rizomático.

A Adalberto Delacruz SJ por su amistad que ha dado vida y aliento a este proceso de escritura.

Soy vertical

Pero preferiría ser horizontal (...)
En mí el estar tendida es algo connatural.
Entonces el cielo y yo conversamos abiertamente.
Y seguro seré más útil cuando al fin me tienda para siempre:
Entonces quizás los árboles me toquen por una vez
Y las flores, finalmente, tengan tiempo para mí.

“Soy Vertical”, Sylvia Plath.

El aire es sabio, el viento piensa bien (...)
En los bosques, aún estoy en casa
y allí, no puedo desviarme.

“Walden”, Ralph Waldo Emerson.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
1. Un planteo desde las Humanidades Ambientales	12
1.1 Necesidad de un método cartográfico	15
1.2 Exposición de la cartografía como método filosófico	17
1.3 Plan cartográfico del trabajo	21
TERRITORIO DEL ANTROPOCENO	24
1. Consideraciones generales sobre el concepto de Antropoceno	25
2. El Antropoceno como concepto relacional	28
2.1. Estado actual de la relación	31
2.2. El Antropoceno: geo-cronos situado	32
2.3. Balance de la exposición	35
3. El extractivismo: rostro del Antropoceno en Latinoamérica	36
3.1. Extractivismo o la corrosión del tejido vivo	37
3.2. Neoextractivismo: denuncia y crítica al sentido común extractivista	42
3.3. El extractivismo como superposición temporal	43
3.4. De espaldas al futuro: el montaje temporal del Antropoceno	46
3.4.1. El Antropoceno visto desde la mirada del ángel	48
3.4.2. El montaje del Antropoceno	50
4. Balance de la exposición	51
Apacheta borgiana: nostalgia por la tierra	54
TERRITORIO DEL VITALISMO	56
1. El vitalismo: la pregunta por la vida, la vida como pregunta	57
1.1. El vitalismo como corriente fundacionista: vitalismo substantivo	58
1.2. Del vitalismo funcional al actitudinal	60
1.3. La vida como pregunta	62
2. La vida: encuentro de vivientes	65
2.1. Las tres preguntas del vitalismo actitudinal de Nietzsche	65
2.2. Un momento de salud: amor por la vida	69
2.3. La vida: un encuentro caótico y necesitado	72
2.4. Balance de la situación	78
3. La necesidad de crear formas de vida	79

3.1. <i>Animales enfermos</i>	80
3.2. <i>Los ideales ascéticos su valor y su problema</i>	81
3.3. <i>Más allá de la dialéctica: Nietzsche contra formas de vida totalizantes</i>	83
3.4. <i>La vida como voluntad de poder</i>	85
4. Balance de la situación y establecimiento de los puntos de fuga	88
<i>Apacheta cordobesa: un claro en el monte</i>	92
TERRITORIOS CRUZADOS	94
1. Introducción al mapa	95
2. Paisaje de Otoño: locura y espera	95
3. La convalecencia como segundo nacimiento	101
4. <i>Homo natura</i> en el jardín	107
4.1. <i>Homo natura: volver a poner al humano en la naturaleza</i>	107
4.2. <i>La vida como jardín: adiós a los rebaños</i>	111
5. Contemplación del camino abierto	116
<i>Apacheta al cierre: para abrir caminos</i>	120
CONCLUSIONES	122
1. Primer sendero: Recomprensión del viviente humano	123
2. Segundo sendero: montaje de la Tierra como un jardín	124
3. Tercer sendero: vitalización de la técnica humana	126
BIBLIOGRAFÍA	128

INTRODUCCIÓN

1. *Un planteo desde las Humanidades Ambientales*

El tiempo de la Tierra ha acaecido sobre el tiempo de los humanos. Esta es la manifestación más evidente de la actual crisis ambiental que vivimos en nuestro mundo contemporáneo. Los tiempos de la Tierra, dolidos por la acción dominadora de los humanos, amenazan ahora su tiempo, y lo llevan a preguntarse atemorizado sobre el fin de un mundo que creía en sus manos.

Gran parte de la literatura filosófica - y no-filosófica - viene advirtiendo desde hace años atrás sobre esta pregunta sobre un posible fin del mundo.¹ La idea inminente de un final sitúa nuestro pensamiento desde una pasión fatalista, que hace vivenciar este tiempo no como un encuentro sino como una colisión, la cual no deja de “reflejar la vertiginosa sensación de incompatibilidad – si no de incompatibilidad – entre el humano y el mundo”.² No es la intención de este trabajo partir desde el *a priori* del fin del mundo. Proceder de esta manera situaría un *telos* en nuestro pensamiento que, supeditando todo a un inminente fin, privaría de creatividad a la hora de pensar vías de tránsito por esta encrucijada vital que se manifiesta a la época en que vivimos. Será esta idea de fin, a modo de apocalipsis la que dejamos de lado antes de avanzar por las páginas de este texto. Ni fines, ni principios. Comenzaremos nuestro trabajo desde el medio. ¿Dónde nos encuentra el medio? En el tiempo en que acaece la Tierra sobre los humanos.

La figura del acaecer, como bien nos ha enseñado Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*, nos ofrece el mundo y los hechos que lo componen.³ La realidad marcada por este acaecer, entre dos tiempos que se hallaban por la herencia moderna en relación agonística (hombre-naturaleza; naturaleza-cultura, etc.), totalmente desconectados uno del otro, hoy exige ser repensada en profundidad. De esta manera, junto con la idea apocalíptica de un fin de mundo, la vieja máxima moderna que separa de modo jerárquico al ser humano por sobre la Tierra y el resto de los vivientes no-humanos también ha de ser dejada de lado.

Con las breves líneas enunciadas, podemos ya figurar, hacia dónde va dirigido el ejercicio del pensamiento que se expresará en este trabajo. Las distinciones epistemológicas que brevemente hemos delimitado, circunscriben este texto en el mapa del paradigma

¹ Se puede encontrar un completo análisis, desde una perspectiva latinoamericana, sobre estas literaturas, del fin del mundo en el texto de: D. DANOWSKI Y E. VIVEIROS DE CASTRO, *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Argentina, Caja Negra Editora, 2019. O bien lecturas desde Europa como el texto de B. LATOUR, *Cara a cara con el planeta: una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas* (ARIEL DILON, TRAD.), Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2017.

² D. DANOWSKI Y E. VIVEIROS DE CASTRO, *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Argentina, Caja Negra Editora, 2019, p. 25. (En adelante: DyV HVM).

³ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (JACOBO MUÑOZ VEIGA E ISIDORO REGUERA, TRAD.) Madrid, Editorial Gredos, 2009, p. 8.

interdisciplinario de las *Humanidades Ambientales*. En una breve genealogía de esta rama del saber, “el término humanidades ambientales abarca aquellos estudios filosóficos, estéticos, religiosos, literarios y audiovisuales basados en las investigaciones más recientes en ciencias naturales y sostenibilidad”.⁴ Este paradigma interdisciplinar del pensamiento comenzó cerca de los años 1970 al ser creada la *American Society of Environmental History*⁵, con el fin de atender a las urgencias ambientales que ya se preveían en aquellas décadas del siglo XX. Expandiéndose rápidamente en la comunidad académica con la creación de instituciones como la *International Association for Environmental Philosophy* y la *Association for the Study of Literature and Environment (ASLE)* y otros círculos de pensamiento, que, hacia el fin de la primera década del siglo XXI, ya consolidaban este paradigma como reconocido sólidamente a nivel académico internacional.⁶

Lo particular de las Humanidades Ambientales es que asumen desde diversos saberes un “humanismo no-antropocéntrico, propio del paradigma social y ambiental ecológico, que en cuanto tal concibe a los entes biológicos y materiales dentro de un denso sistema de interrelaciones, y, por ende, cae en el terreno de la ética y justicia ambiental”.⁷ Nuestro posicionamiento dentro de las Humanidades Ambientales, responde de modo satisfactorio a nuestra idea de que en el amplio territorio de las problemáticas del medioambiente, tanto vivientes humanos como no humanos, comparten un mismo plano vital.

Nuestro medio de partida es un territorio intensamente vivo. Por un lado, las acciones de los humanos afectando al ambiente y otros tipos de vivientes; los cuales, al ser afectados, por principio de las fuerzas que componen nuestro entorno, afectan de vuelta a los humanos. La interdisciplinariedad de las Humanidades Ambientales no es sino reflejo de esta multiplicidad de intra-relaciones que componen el amplio tema que nos convoca.

⁴ J. ADAMSON, “Las humanidades Ambientales Globales: Ampliando la Conversación, Imaginando Futuros Alternativos” en: J. ALBEDA, J. M. PARRERO Y J. M. HENRÍQUEZ (COORD.) *Humanidades Ambientales. Pensamiento, arte y relatos para el Siglo de la Gran Prueba*, Madrid, Catarata, 2018 [en línea: https://www.researchgate.net/publication/334174062_Las_Humanidades_Ambientales_Globales_Ampliando_la_Conversacion_Imaginando_Futuros_Alternativos], p. 5. (Visitado el 24 de marzo del 2022) (En adelante: JA LHAG)

⁵ Las investigaciones de dicha sociedad, actualmente pueden revisarse en: <https://aseh.org>

⁶ Cf., JA LHAG, p. 5. El artículo citado documenta con precisión la diversidad de grupos académicos, trabajos de investigación recientes y Universidades que se encuentran desarrollando en la actualidad, de modo prolífico, el desarrollo de las Humanidades Ambientales. Vale mencionar, a nivel local de nuestra ciudad de Córdoba, la naciente Red Iberoamericana de Investigación en Humanidades Ambientales (RIHUA), inaugurada el 19 de mayo del año 2021.

⁷ M. PALACIO Y M. J. BUTELER, “Del “calentamiento global” al “cambio climático”: Encubrimientos y desencubrimientos ético-políticos”, *Ecozon* @ 12 (2021), p. 182. (En adelante: DCGaCC)

Sin embargo, el mismo paradigma en el cual se enmarca nuestro trabajo, halla un concepto que traza un campo más acotado y preciso a la hora de problematizar los modos de relación entre los vivientes humanos y su medioambiente, a saber, el concepto de Antropoceno.⁸

El Antropoceno, como concepto teórico, fue presentado por primera vez por los geólogos Paul Crutzen y Eugene Stoermer en el *Boletín del Programa Internacional Geosfera-Biosfera* en el año 2000, por medio del cual postulaban una nueva era geológica, producida por la irrupción dominadora y descontrolada de la acción humana sobre el medioambiente a partir de la Primera Revolución Industrial (*circa* del año 1780). Esta nueva era geológica quiere destacar que el devenir futuro de la Tierra depende directamente de las acciones e intervenciones que los humanos realicen en el entramado de las relaciones que componen la vida del planeta.

El Antropoceno se convierte entonces en un concepto señalador de una emergencia que “convoca a la responsabilidad y la acción para la transformación de un estado de cosas. Por ello mismo, es un concepto que designa un *umbral crítico* respecto del cambio climático y la devastación ambiental”.⁹ Desde ahora en adelante, ese acaecimiento del tiempo de la Tierra sobre el tiempo de los vivientes humanos, con el que iniciamos nuestras reflexiones queda signado por el concepto del Antropoceno.

La categoría permite trazar caminos desde la Tierra al ser humano, pues es ella la que evidencia y provoca a una conversión en nuestros modos de relación con el medioambiente y sus vivientes. De la Tierra al ser humano, del ser humano a la Tierra: el movimiento descuello vitalidad y erige al Antropoceno en una zona y época crítica que habilita los múltiples diálogos interdisciplinarios propios de las Humanidades Ambientales.

Asumiendo el Antropoceno como un concepto válido para describir el estado actual de la crisis ambiental, buscaremos conectar esta zona de estudios con otro territorio, que a nuestro parecer puede ofrecer nuevas conexiones para seguir recreando el encuentro entre los tiempos mencionados más arriba.

El territorio al que hacemos referencia es el territorio del vitalismo filosófico, pues ante todo el Antropoceno y sus múltiples salidas de conexión y tránsito, nos hablan de una era totalmente viva, un problema de una latencia constante. Un territorio que en primerísimo lugar conecta con el territorio de la vida, el cual no cesa de ser afirmado por el vitalismo.

⁸ Al respecto, señala Adamson en su artículo sobre las humanidades ambientales: “Muchos investigadores han resaltado el giro interseccional y paralelo (en el tiempo) de las humanidades ambientales y las ciencias naturales en el debate sobre el antropoceno y el cambio al siglo XXI” en: JA LHAG, p. 6.

⁹E. BISET, “Antropoceno”, en: D. PARENTE; A. BERTI; C. CELIS (COORDS.), *Glosario de Filosofía de la técnica*, Córdoba, Ediciones La Cebra, 2022, p. 46.

En específico, por la intensidad de afirmación de la vida, sobre todo ante momentos y situaciones en los cuáles esta se halla soterrada – como sería el caso del Antropoceno – hacemos elección teórica del vitalismo presente en el pensamiento de madurez de Friedrich Nietzsche. Nuestro objetivo, entonces, es formular una herramienta teórica que permita seguir pensando caminos que devengan en un decir *sí* al mundo, y a la fuerza y dinamismo de la voluntad de poder y querer vivir que nos atraviesa y configura como vivientes.

En el fondo, la pregunta es cómo diseñar - desde Nietzsche - un pensamiento que nos permita transitar el momento histórico de crisis ambiental que vivimos. De manera tal, que, frente a las problemáticas presentadas por el Antropoceno, sea la vida la que opere como criterio de discernimiento del pensamiento y acción humanas.

1.1 Necesidad de un método cartográfico

Hasta ahora hemos definido un marco epistemológico en el cual se inscribe nuestro trabajo. Y, por otro lado, hemos seleccionado a partir de este marco teórico, dos territorios sobre los cuales intentaremos establecer nuestros análisis y conexiones: el Antropoceno y el vitalismo nietzscheano.

Nos ha resultado sugerente – a nivel de imaginaria del pensamiento - figurarnos ambos conceptos como campos dispuestos a ser atravesados. Sin embargo, nuestra metáfora posee un valor teórico mayor, pues dentro del marco epistémico escogido, el concepto de Antropoceno lleva – de modo inherente - la idea de ser un concepto puente, un área de tránsito, zona, campo o lugar de salida a múltiples conexiones disciplinares que contribuyan al trabajo de las llamadas Humanidades Ambientales.

Joni Adamson sugiere que el trabajo de este paradigma consiste en generar “nuevas constelaciones de prácticas”¹⁰ que operen como resistencias a lecturas apocalípticas respecto a la crisis ambiental, promoviendo colaboraciones activas en favor de la vida. La idea de constelar, implica buscar caminos, nuevos puntos de orientación para caminar en medio de un panorama en el que la incertidumbre es la pasión más común y en la cual podemos caer más rápidamente.

Resulta aún más interesante notar que al ser incorporado el concepto de Antropoceno a las Humanidades Ambientales, la labor de este paradigma interdisciplinar se estructura en base a estudios que van *cartografiando* el problema desde diversos puntos de análisis.¹¹ A lo largo de

¹⁰ JA LHAG, p. 5.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 7.

su artículo, Adamson, va moviéndose entre las figuras de cartografía y la constelación, como formas de descripción de la actividad de las llamadas Humanidades Ambientales, optando hacia el final de su texto, por la conclusión de que la labor de este paradigma interdisciplinar pasa por un examen de “las formas cruciales con las que las humanidades pueden ser consteladas haciendo la función de una columna vertebral (...) o sosteniendo el futuro”.¹²

En esta misma línea de pensamiento, podemos rastrear otro gran esfuerzo teórico, que busca dar unidad a diversas voces que problematizan y debaten en torno a la era del Antropoceno. Hablamos del libro *Environmental Humanities. Voices from the Anthropocene*, editado por las reconocidas profesoras de Humanidades Ambientales Serpil Oppermann y Serenella Iovino.¹³ Las autoras, en la introducción a la serie de artículos que componen el libro, conciben el campo de trabajo de las Humanidades Ambientales en los siguientes términos:

“Si cohabitamos este sitio trans-corporal de agenciamientos anudados y encontrados, y si resulta imposible desentendernos de este turbulento *oikos*, podemos comenzar a pensarlo como el sito de devenires, encuentros, transformaciones, representaciones y narrativas, las cuales constituyen los objetivos de la investigación de las Humanidades Ambientales. Concebido de esta manera, el mundo entero, en todas sus escalas, es una “zona de contacto”.¹⁴

La premisa nos presenta al medioambiente como una *oikos* (casa) turbulenta, llena de anudamientos y sitios dispuestos como zonas de contacto (*contact zone*) entre ellos mismos. La imagen coincide con nuestra intuición del territorio de lo vivo como flujo de conexiones vitales entre vivientes que habitan un mismo medio. ¿Cómo describir y señalar con precisión estas relaciones en medio de la crisis y riesgos que señala la era del Antropoceno? Opperman e Iovino, son claras: “Lo que subyace a todas estas consideraciones, es que las problemáticas del Antropoceno, también consisten en imaginar y visualizar los enredos, agenciamientos de conexión y sus consecuencias políticas y económicas”.¹⁵ De esta manera, la labor de las Humanidades Ambientales se puede interpretar como un ejercicio de constatación y problematización de las conexiones entre los conceptos y problemáticas específicas que aparezcan dentro del amplio territorio del Antropoceno.

Habiendo enunciado ya nuestro marco epistemológico, y considerando que las Humanidades Ambientales se mueven entre el ejercicio de constelar o cartografiar, vale

¹² *Ibid.*, p. 23.

¹³ S. OPPERMAN Y S. IOVINO (EDS.), *Environmental Humanities. Voices from the Anthropocene*, New York, Rowman and Littlefield International, 2017. Las traducciones que citaremos de este texto son nuestras. (En adelante: *Voices from the Anthropocene...*)

¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹⁵ *Ibid.*, p. 13.

preguntarnos: ¿cuál es el mejor instrumento para poder llevar adelante nuestra tarea de conexión entre el Antropoceno y el vitalismo nietzscheano?

Consideramos que, siendo fieles a la naturaleza geológica del primer concepto en cuestión, la mejor herramienta para llevar a cabo la conexión entre ambos es la cartografía. La labor que buscamos no necesita constelar, es decir, buscar guías y puntos de orientación en el cielo para guiar nuestro tránsito terrestre por el Antropoceno. El ejercicio que aquí planteamos necesita volver a explorar territorios ya andados, necesita una comprensión *geo-lógica* en el sentido más originario de la palabra.

El Antropoceno se convierte en un concepto que exige la cartografía como un método de trabajo porque vuelca el pensamiento a la tierra, al territorio de las heridas que los humanos le han infligido, de tal manera que este se vuelva reconocer en ellas como un viviente más en contacto intrínseco con otros seres vivos.

La cartografía en su definición posee dos acepciones: “1. Arte de trazar mapas geográficos; y 2. Ciencia que estudia los mapas”.¹⁶ Arte y ciencia reunidos en un mismo concepto. Para cartografiar es necesario saber atravesar un lugar, es decir, liberar el afecto y la creatividad frente al territorio que se cruza, para luego desplegar los trazos en un dispositivo capaz de orientar a otros en un determinado territorio.

¿Puede erigirse la cartografía como un método de investigación filosófica? La respuesta es afirmativa y así lo atestigua Gilles Deleuze y Félix Guattari en su obra *Mil Mesetas*¹⁷. Por lo tanto, procederemos ahora a explicitar el método cartográfico desde la obra que mencionamos, para luego focalizar y delimitar un poco más los planos dentro del Antropoceno y el vitalismo que intentaremos conectar a lo largo de esta cartografía.

1.2 Exposición de la cartografía como método filosófico

Para acceder a una comprensión de la cartografía como metodología de trabajo filosófico es necesaria la exposición del concepto de *rizoma* dentro del pensamiento de Deleuze y Guattari. Los autores toman este concepto desde la botánica,¹⁸ campo en el cual apela a una manera

¹⁶ Voz: Cartografía, *Diccionario de la Real Academia Española* [en línea] <https://dle.rae.es/cartograf%C3%ADa> (Visitado el 30 de marzo de 2022).

¹⁷ G. DELEUZE y F. GUATTARI, *Mil mesetas* (JOSÉ VÁZQUEZ PÉREZ, TRAD.), Valencia, Pre-Textos, 1988. (En adelante: DG MM).

¹⁸ Nuestro acceso al concepto de rizoma podría ser entendido como un *acceso hermenéutico* a la metodología cartográfica que de él se desprende. Esto según la idea de Paul Ricoeur, en la cual la hermenéutica y lectura de un texto es un “re-decir que reactiva el decir de un texto” en el anclaje del suelo vivo del lector. (en: P. RICOEUR. *Del Texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, México, FCE, 2002, p. 147.) Reduciendo la metodología de este trabajo a una pura cuestión hermenéutica.

particular de constitución de una vida, definida no por la fuerza de la verticalidad de una raíz convertida en tallo y luego en árbol (figura arborescente), sino la fuerza que expande hacia el interior de la tierra un tallo horizontal. Un rizoma es, por ejemplo, un jengibre o una remolacha. Son cuerpos horizontales y expansivos que crecen subterráneamente. Un rizoma tiene múltiples planos de crecimiento que dan forma a un mismo cuerpo. En este sentido el rizoma es una multiplicidad, “no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza”.¹⁹

Para Deleuze y Guattari un rizoma posee distintos principios que lo componen como tal. El primero de ellos es el de *conexión*. Por este comprendemos que “cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo”.²⁰ Tal nivel de contacto y relación, está a su vez regida por el segundo principio rizomático *de heterogeneidad*. Cada conexión dentro de los planos que componen al rizoma es distinta entre sí. Un rizoma nunca repite un patrón de crecimiento, los agenciamientos entre planos se dan de tal modo que siempre abren nuevas dimensiones dentro del rizoma.

Tal intensidad de conexiones le otorga al rizoma un tercer principio: *la multiplicidad*. El rizoma es multiplicidad. Los distintos planos que se agencian y conectan heterogéneamente generan nuevas dimensiones vitales que amplifican el rizoma. Sin embargo, tales dimensiones no se entienden en la singularidad, sino en la multiplicidad que juntas conforman. Por ello, Deleuze y Guattari señalan que cada conexión que produce una nueva dimensión genera un “*plan de consistencia* de las multiplicidades”.²¹ Volviendo a la figura vegetal del rizoma, podríamos decir que su cuerpo es una multiplicidad. Un conjunto de dimensiones que agenciándose entre sí echan cuerpo y vida al plan de consistencia del rizoma como tal.

Si retomamos las consideraciones hechas por Opperman e Iovino, sobre su modo de concepción del territorio de estudio de las Humanidades Ambientales y de las problemáticas que subyacen en la nueva era geológica en cuestión, nos encontramos con todos los elementos necesarios para hablar rizomáticamente del problema. Las autoras nos señalaron que

No es nuestra intención hacer hermenéutica del rizoma y el método cartográfico, como queriendo develar en conversación con el texto, un elemento nuevo que este diga al presente en que es leído. Se trata de la comprensión del rizoma y la cartografía, en tanto herramienta de trabajo que permita la conexión entre la cuestión del Antropoceno y la vida en Nietzsche. Es en este sentido que se vuelve una metodología válida a través de la cual podremos llevar adelante la investigación. En último término, la cartografía permitirá no un re-decir, sino un decir-nuevo; una proto-palabra nacida de la conexión entre el vitalismo nietzscheano y el Antropoceno que este trabajo pretende, mediada por la metodología cartográfica.

¹⁹ DG MM, p. 14.

²⁰ *Ibid.*, p. 13.

²¹ *Ibid.*, p. 14.

cohabitamos en un mundo trans-corporal, en donde cada viviente es una zona de contacto entre sí. Las Humanidades Ambientales necesitan pues una metodología que pueda dar cuenta de esas conexiones múltiples que dan origen al mundo y a la vida como dimensión trans-corporal. Por lo tanto, la cartografía es plausible de contribuir a dicha concepción de nuestros ambientes; los cuales, por analogía, al considerar su multiplicidad y conexión intrínseca, pueden ser tratados como rizomas.

Deleuze y Guattari cierran el tercer principio del rizoma, señalando que un plan de consistencia constituido cada uno como multiplicidad, “se definen por el afuera: por la línea abstracta, línea de fuga o desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras”.²² Iniciamos nuestro trabajo señalando la aporía de la división jerárquica y dualizante entre humano y medioambiente. En términos rizomáticos, el gran problema que denuncia el Antropoceno es la manera voraz en que los límites de la técnica del dominio humano territorializaron casi por completo los límites del medioambiente. El problema ambiental, enunciado en estos términos, olvidó la línea del afuera y la desterritorialización. En otras palabras, la tecnocracia humana impuso como límites y criterios de conexiones vitales, los límites de un solo plano de dimensión, a saber, el de la acción y técnica humana.

La pregunta entonces se vuelve cartográfica: ¿cómo desdibujar una línea trazada con tanta fuerza en nuestros territorios a lo largo de la historia, de modo que se vuelva a liberar la intensidad vivificante de los planos y agenciamientos que componen el mundo trans-corporal del medioambiente?

Un criterio que puede iluminar la pregunta anterior, es el cuarto principio del rizoma, denominado por Deleuze y Guattari como *principio de ruptura asignificante*:

“Todo rizoma comprende líneas de segmentariedad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido, etc.; pero también líneas de desterritorialización según las cuales se escapa sin cesar. Hay ruptura en el rizoma cada vez que de las líneas segmentarias surge bruscamente una línea de fuga, que también forma parte del rizoma”.²³

Hemos de comprender este principio como un esfuerzo por no homogeneizar los límites del rizoma. Es por ello que deben generarse líneas de fuga, entendidas estas como nuevas conexiones y salidas al interior del plan de consistencia, que prevengan la total territorialización del rizoma en función de un solo límite. “Continuar siempre el rizoma por ruptura, alargar, prolongar, alternar la línea de fuga (...) Conjugar los flujos desterritorializados”.²⁴ Frente al

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 15.

²⁴ *Ibid.*, p. 17.

riesgo de límites significantes, el labrador del rizoma ha de buscar la forma de aumentar su territorio desdibujando límites, es decir, abriendo nuevas conexiones que no detengan la linfa vital que sostiene al rizoma.

Habiendo enunciado los primeros cuatro principios rizomáticos (de conexión, heterogeneidad, multiplicidad y ruptura asignificante), Deleuze y Guattari añaden un quinto y decisivo principio para nuestra investigación: el *principio de cartografía*. Por medio de este se postula la idea de que el rizoma es *mapa y no calco*:

“Si el mapa se opone al calco es precisamente porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real. (...) El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social”.²⁵

La cartografía como principio del rizoma se erige entonces como un método experimental sobre terrenos vivos y en constante agenciamiento. El arte y ciencia de los mapas se convierte en metodología al permitir el libre ensayo de posibles líneas de fuga que habiliten el devenir de los rizomas hacia una mayor intensificación de su actividad vital. Evitando de esta manera que un plan de consistencia devenga en un calco, es decir, una repetición de límites y patrones establecidos de forma arborizante en dónde la multiplicidad y vitalidad se estanca y detiene.²⁶

De esta manera, la cartografía como método experimental de trabajo filosófico es empero funcional al fin de las Humanidades Ambientales en el cual nuestro ejercicio del pensamiento se circunscribe. Hacer cartografía entre el territorio del Antropoceno y el vitalismo nietzscheano, significa trazar una línea de fuga entre ambos territorios que rehabilite la multiplicidad dormida por la territorialización totalizante de las lógicas tecnocráticas del ser humano sobre el medioambiente. De esta manera, se podrá volver a gestar un proceso de asignificación, en el cual la relación y zonas de contacto dentro de la trans-corporeidad del medioambiente vuelva a su dinamismo de origen.

²⁵ *Ibid.*, p. 18.

²⁶ Deleuze y Guattari, constantemente están conflictuando con la figura del árbol y devenires arborizantes. La razón se aloja en un doble sentido: a) lo arborizado repite patrones genéticos, uniforme y jerarquiza. Pensemos un momento en la idea de los árboles de ascendencia y notaremos como se abren patrones que no cesan de estratificar en una sola dirección: la vertical. Y, en segundo lugar, la figura del árbol reproduce el deseo a partir de patrones preestablecidos, cerrando el flujo del deseo que mantiene vivo al rizoma. Al respecto señalan los autores: “Os romperán vuestro rizoma, os dejarán vivir y hablar a condición de bloquearos cualquier salida. Cuando un rizoma está bloqueado arborificado, ya no hay nada que hacer, el deseo no pasa, pues el deseo siempre se produce y se mueve rizomáticamente” en: DG MM, p. 19.

Por último y en aras de concretizar los principios rizomáticos en una metodología, sugerimos cuatro pasos cartográficos, los cuales permitan la conexión entre el Antropoceno y el vitalismo nietzscheano.

- 1- Delimitación de zonas de anudamientos: ¿qué límites se han territorializado de tal manera que priva de la multiplicidad e intensificación vital propia del rizoma?
- 2- Ensayo de puntos de fuga: ¿qué posible conexión desdibujaría el límite totalizante?
- 3- Establecimiento de un punto de fuga: recorte teórico del hacia dónde se buscaría hacer salir el territorio aparentemente desconectado de la multiplicidad rizomática.
- 4- Diseño de la conexión y línea de fuga: ensayo de una(s) posible(s) ruta(s) de conexión(es) entre el límite territorializado y el punto de fuga propuesto en el paso previo, por medio de un texto-mapa que evidencia tales senderos.

1.3 Plan cartográfico del trabajo

El desarrollo de nuestro texto estará en función de los pasos metodológicos que consideramos necesario para realizar la cartografía entre el territorio del Antropoceno y el vitalismo nietzscheano.

El primer capítulo o territorio del trabajo, coincide con el paso (1) de nuestro método cartográfico. La gran labor en este momento será poder trabajar el concepto del Antropoceno desde una perspectiva filosófica, al identificar los puntos de anudamientos y territorialización que generan un cese en los flujos vitales en el ambiente. Nos interesará hacer el pasaje de una lectura global del concepto de Antropoceno, a su necesaria situacionalidad en nuestra Latinoamérica. Nuestra tesis es manifestar, filosóficamente, que la acción del extractivismo es el rostro de la crisis ambiental en nuestro continente. Sólo en este ejercicio analítico de pensamiento situado estaremos en condiciones de enunciar los puntos de anudamientos rizomáticos pretendidos.

En el segundo capítulo nos abocaremos a los pasos (2) y (3) de nuestro método cartográfico, mediante la reconstrucción y análisis filosófico del concepto de vida en el pensamiento de Nietzsche. Nuestra tesis en este punto es afirmar la posibilidad de que existe un vitalismo en el pensamiento nietzscheano, el cual puede operar como punto de fuga que permita la construcción de líneas de desterritorialización que habilitan la liberación del rizoma herido por las lógicas extractivistas. Por medio de una triple lectura del corpus nietzscheano (obras publicadas, cartas y fragmentos póstumos), iremos formulando un andamiaje teórico que nos permita pensar de

otra manera la situación de estancamiento de la vida en un sólo sentido de crecimiento y producción de la vida.

El horizonte ofrecido por el vitalismo nietzscheano buscará trazar senderos de salida al sentido unívoco de expansión territorial generado por las lógicas extractivistas. Este diseño o alternativa de tránsito, comprensión, relación y producción de la vida será abordado en el tercer capítulo de nuestro texto, en el cual se encarnará el paso (4) de nuestro método cartográfico. Será un momento de experimentación poético-filosófica para proponer una nueva actitud en el modo en que como vivientes humanos entramos en relación con las otras formas de vida, en la era del Antropoceno. Aquí se pondrá el juego el ejercicio artístico de la cartografía por medio de la generación de un texto-mapa que condense los puntos que dan a luz una actitud nueva en relación a la vida, tomando en consideración los aportes trabajados en los dos capítulos previos.

El lector o lectora debe tomar con radicalidad la metáfora de que transitaremos conceptos como si fuesen territorios abiertos a su exploración, siendo esta la clave de lectura inicial que ha de sostenerse durante todo el desarrollo del texto. Cada título y subtítulo dentro del trabajo, son relieves particulares del mismo y destacan los principales elementos del tránsito que aquí nos proponemos.

Si los capítulos operan bajo la figura de un territorio, la primera operación y ensayo cartográfico consiste en hacer vecinas las fronteras de dos territorios que aparentemente no tienen conexión evidente. En otras palabras, poner en relación de agenciamiento y multiplicidad al territorio del Antropoceno y del vitalismo nietzscheano.

Es propio del oficio de los caminantes que crean mapas, generar sus planos a partir de las marcas y ayudas que otros viajeros y viajeras han puesto en el camino. Estas señales, comúnmente son llamadas *apachetas*, palabra hispanizada del quechua *apachita*, la cual reúne en su significado a los “montones de piedras colocadas en las abras o en las cumbres de los cerros con sentido ritual. [Los cuáles] antiguamente eran las tumbas de los caminantes”.²⁷ De esta manera, y replicando el gesto ritual que nos heredan los quechuas, en las fronteras de cada territorio, el lector encontrará otros caminantes que desde la palabra poética han dejado sus apachetas en el largo tránsito de la pregunta por la relación del viviente humano con su ambiente. Estas voces intentarán refrescar el andar, recordando este gesto entrañable que nos recuerda que no andamos solos, que la vida se teje en base a la confianza del gesto que otra

²⁷ Voz: *apachita* en: GOBIERNO REGIONAL CUSCO, *Diccionario Quechua – Español – Quechua*, Cusco, Gobierno Regional Cusco, 2005, p. 19.

forma de vida ofrece a la multiplicidad de agenciamientos; gestos sencillos como las apachetas que otros han levantado en algún momento del camino.

Entre la frontera del primer y segundo territorio nos esperará la voz del joven Jorge Luis Borges, por medio de una breve selección de sus tres primeros poemarios. En ellos, Borges, al volver a Argentina tras un tiempo de vida en Europa, canta la nostalgia de su tierra bonaerense, transformada por el avance de la modernización.²⁸ El poeta va cantando su nostalgia y refunda una Buenos Aires en la que terminan conviviendo los elementos propios de una ciudad moderna, con un paisaje natural, sencillo, vacío de luces eléctricas e inundado por la luz y los colores que el sol manda. Con ironía borgiana, hoy llamaríamos a este Borges un ecologista. Su voz hecha apache nos recordará su nostalgia y nos animará a pensar y fundar en nuestro presente espacios en los que convivan poéticamente las formas de vida humanas y no humanas.

El límite entre el segundo y tercer territorio está habitado por la voz de la poeta Laura López Morales, nacida en Villa Dolores, Córdoba, el año 1976. Recogeremos algunos poemas de su reciente poemario *Un claro en el monte* publicado el año 2021. La genialidad de la voz de Laura radica en que nos manifiesta la relación intensa entre el corazón de las sierras cordobesas que sufren por la crisis ambiental, con el corazón de un hablante lírico que va a dejar su propio corazón herido a este territorio. El dolor es compartido y la curación encuentra caminos en la relación de estas partes. Laura manifestará al lector que, en esta era que transitamos, sí es posible un encuentro terapéutico entre los tiempos y dolores que afligen al humano, a las plantas, animales y otras formas de vida como la luz, las telas de arañas o el viento.

Entre la frontera del tercer territorio con las conclusiones, nos encontraremos con nuestra propia voz filosófica transfigurada en logos poético, fruto del caminar realizado a lo largo de nuestro ensayo. Cerraremos así la cartografía, con poemas de nuestra autoría en los que cada verso será una modesta piedra de apacheta, la cual intentará mantener abierto el ritual de tránsito por la era del Antropoceno.

Finalmente, cerraremos nuestro trabajo con algunas conclusiones bajo la imaginaria de tres senderos abiertos por este ensayo cartográfico. Cada uno de los senderos, contendrá en sí, los puntos nucleares de nuestra argumentación, con comentarios y aperturas que intensifiquen el pensamiento y la acción en torno a esta época – terriblemente esperanzadora – que transitamos.

²⁸ Sobre esta cuestión presente en la estética borgiana de sus primeros tres poemarios, Beatriz Sarlo menciona: “El recorrido es nostálgico: hay algo en el presente que ya no está, hay algo incompleto, un estado de pérdida. La modernidad se abre en su doble cara (la duplicidad semiótica e ideológica de lo moderno). Borges escribe esto desde *las orillas* que, en su literatura, suponen un ideograma espacial y un cronotopo: las orillas no son sólo un umbral sino también un tipo de tiempo y una prolongación en el espacio del tiempo criollo” en: B. SARLO, *Escritos sobre literatura argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007, p. 153.

CAPÍTULO I

TERRITORIO DEL ANTROPOCENO

1. Consideraciones generales sobre el concepto de Antropoceno

El Antropoceno, por su complejidad conceptual, se dice de muchas maneras.²⁹ Ya hemos señalado en la introducción de nuestro trabajo que el término en cuestión señala el inicio de una nueva era geológica, en la cual el devenir del planeta y sus vivientes, dependen directamente de la fuerza de la acción transformadora de los humanos sobre esta misma.

Desde esta formulación elemental sobre el Antropoceno se construyen una multiplicidad de relatos que lo abordan desde diferentes perspectivas; sean estas lecturas correspondientes al campo de las ciencias sociales, geológico e incluso el artístico. Sin embargo, no es nuestra intención agotar en este capítulo las múltiples lecturas sobre el territorio del Antropoceno. Buscaremos, ante todo, encontrar los puntos de anudamiento filosóficos presentes en este concepto.

Si hablamos de lecturas filosóficas en torno al Antropoceno, nos enfrentamos de pronto ante un puntilloso cuadro, semejante a las obras de Seurat en el que cada lectura es un punto dentro de la representación. Con razón, Maristella Svampa, lo considera un punto de convergencia entre diversas disciplinas y, a la vez, un campo de disputa conceptual entre ellas.³⁰ Siguiendo la lectura que Svampa realiza sobre estas interpretaciones, consideramos que estas se pueden reunir en dos linajes: uno geológico y otro cultural.³¹

El linaje geológico corresponde a las voces que teorizan desde la evidencia científica de los cambios ambientales. Por lo general, estas narrativas problematizan el tema del inicio de esta nueva era geológica en base a la evidencia que permita con autoridad, formular el pasaje del Holoceno al Antropoceno y las implicancias que este trae a todo el planeta. En síntesis, podríamos describir que el movimiento teórico realizado es uno que va desde el medioambiente al ser humano y viceversa, para así poder continuar problematizando y buscando soluciones a la actual crisis.

En esta línea encontraremos lecturas como las del geólogo Jan Zalasiewicz, quien plantea junto a su grupo de investigación del Servicio Geológico Británico, el inicio del Antropoceno a mediados del s. XIX, con los primeros residuos radioactivos de las bombas atómicas y la

²⁹ Cf. *Voices from the Anthropocene...*, p. 10.

³⁰ M. SVAMPA, *Antropoceno. Lecturas Globales desde el Sur*, Córdoba, La Sofía Cartonera, 2019, p. 11. (MS ALGS).

³¹ La misma lectura que agrupa las narrativas del Antropoceno en un doble linaje, está presente en el artículo de H. TRISCHLER, "El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?", *Desacatos* 54 (2017), pp. 40-57. (En adelante: *Trischler*).

presencia de aluminio, hormigón, plástico y lluvia radioactiva, en los sedimentos de las capas que componen el suelo terrestre.³²

Ubicado en esta misma línea, encontraremos teorías críticas como las del historiador hindú, Dipesh Chakrabarty, quien, observando los cambios en el medioambiente, plantea una dislocación temporal “a partir de la desconexión entre la escala humana y la no humana, visibles en las diferencias entre la narrativa de los paleoclimatólogos, respecto de aquella otra con la cual nos representamos la historia de nuestras sociedades”.³³

Trischler formula muy bien la pregunta que estos investigadores e investigadoras se realizan: “¿en qué medida las acciones humanas están registradas como señales medibles en los estratos geológicos, y el mundo del Antropoceno es marcadamente distinto a la época estable del Holoceno de los últimos 11700 años que permitieron que la civilización humana se desarrollase?”.³⁴

Dentro de esta atención a la evidencia estratigráfica y ambiental (medición de alteraciones en la biodiversidad, extinciones masivas de especies, eutrofización de los suelos, erosión, deforestaciones masivas, alteraciones en los ciclos biogeoquímicos, aumentos anómalos de temperatura o condiciones climáticas, entre otras) se van generando lecturas que reaccionan frente a tal magnitud de cambios. ¿Qué pasiones despierta? ¿A dónde va el destino del planeta? ¿Cómo ponderar nuestras responsabilidades frente a este fenómeno? Estas preguntas, entre muchas otras van generando otro tipo de relatos que aglutinamos dentro del linaje cultural, por su marcado acento en la respuesta humana frente a la realidad que vive el planeta.

Destacamos en este grupo, las voces de los brasileños Eduardo Viveiros de Castro y Deborah Danowsky, quienes desde el perspectivismo filosófico proponen otro punto de acceso y lectura del Antropoceno, a través de narrativas apocalípticas basadas en el imaginario occidental sobre el fin del mundo y – aquí el aporte original de los autores – la serie de relatos míticos de los pueblos indígenas latinoamericanos.³⁵ Sus lecturas nos plantean frente a dos grandes interrogantes ¿qué ha pasado con la Tierra? y, ¿de qué modo podemos narrar a otros este inminente fin?³⁶

Una lectura crítica de este linaje es aquella que adjudica la responsabilidad de este estado de crisis a la larga herencia y cultura capitalista inconada en nuestro globo. La gran tesis que se

³² Cf. MS ALGS, p. 12.

³³ MS ALGS, p. 13.

³⁴ *Trischler*, p. 47.

³⁵ MS ALGS, p. 19.

³⁶ Cf. *Ibid.*

argumenta es que el capitalismo – en su teoría y *praxis* – es inviable con prácticas ecológicas y de cuidado del medioambiente. Svampa reconoce en esta línea discursos ecomarxistas, por ejemplo, el historiador Jason Moore y su propuesta de rebautizar el concepto del Antropoceno como Capitaloceno.

Esta nueva denominación propone que las causas de la actual crisis ecológica, comienzan con la intervención humana anterior a la revolución industrial entroncándolo “con una mirada de larga duración sobre los procesos capitalistas”.³⁷ La lectura de Moore es antecedida por destacados autores marxistas como Henry Lefebvre, James O’Connor y John Bellamy Foster. En todos estos autores, el punto nodal de su crítica filosófica es expresar cómo la lógica del capital atenta contra la naturaleza, en un acto de “apropiación y uso autodestructivo por parte del capital de la fuerza de trabajo, la infraestructura, el espacio urbano, la naturaleza o el ambiente”.³⁸

Por otro lado, en esta lectura centrada en la acción humana, Svampa rescata una muy particular, que leen este periodo de modo celebratorio, o, en palabras de Trischler, aquellas voces que postulan un *buen antropoceno*.³⁹

Así, esta encrucijada vital deriva en una superación de la misma, basada en una transformación de todas las cosas (incluso del mismo humano) por medio de la técnica, geoingeniería, robótica e inteligencia artificial. Alternativas que levantan grandes dudas bioéticas por el calibre de la intervención geológica y humana que estas soluciones puedan traer para la vida en el planeta. En esta perspectiva, Svampa menciona posturas más radicales, como la del sueco Nick Bostrom que mira este tiempo como como una vía a la consagración del transhumanismo.⁴⁰

Ambos linajes que disputan al territorio del Antropoceno, no deben considerarse restrictivos unos de otros. Proceder de esta manera sería reafirmar la clásica distinción entre naturaleza y cultura, como si la solución se hallase en uno de los dos linajes mencionados. En línea con nuestro desarrollo epistémico y metodológico, la lectura que haremos del Antropoceno intentará manifestar el profundo sentido rizomático que trae consigo este concepto; porque como Svampa señala, este tiempo:

“[Está] atravesado por diferentes narrativas no siempre convergentes no solo respecto del comienzo de esta nueva era, sino, sobre todo, de las salidas posibles de la crisis sistémica (...) No se trata solo

³⁷ *Ibid.* p. 17.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cf. *Trischler*, p. 53.

⁴⁰ Cf. *MS ALGS.*, p. 15.

de una crisis del *Anthropos*. No es solo la vida humana la que está en peligro, sino también la de las otras especies y del sistema Tierra en su conjunto”.⁴¹

El umbral abierto por el Antropoceno es tan amplio, que cada lectura que ingresa a su territorio opera como una marca en el camino, la cual adquiere el valor de herramienta para facilitar el tránsito por otras sendas abiertas en el mismo terreno. Por ejemplo, el linaje de lecturas geológicas ha de ayudar a los caminos trazados que pongan su acento solamente en lo cultural y viceversa.

La lectura que planteamos es ante todo la que lo considera como un concepto relacional en un doble sentido. El primero hace referencia a la relacionalidad entre las diversas áreas del saber, en línea con el paradigma de las Humanidades Ambientales (lo cual hemos expuesto abundantemente en las palabras preliminares de este trabajo). Y, en segundo lugar, que todas esas lecturas en relación echan luz sobre la relación constitutiva del concepto, a saber, la existente entre los vivientes humanos y la Tierra. No sólo la Tierra como un ente separado del humano, ni tampoco la lectura que sólo mira a la acción humana. En todo momento hemos de contemplar las relaciones internas entre los vivientes que habitan un territorio, pues serán estas las que echarán luz sobre nuestro ejercicio cartográfico. Será este último sentido el que pasaremos a exponer a continuación.

2. *El Antropoceno como concepto relacional*

La primacía de la relacionalidad a la que hacemos mención está presente desde el inicio de la proposición formal del Antropoceno elaborada por Crutzen. Para el científico es crucial dejar en claro que la evidencia empírica que sostiene a su concepto está sedimentada por el modo en el cual los seres humanos se han vinculado con el planeta desde la última parte del siglo dieciocho.

El periodo al que arguye Crutzen inicia con la Revolución Industrial, el uso de la máquina de vapor de James Watts (1772), y el consecuente aumento de las concentraciones de gases de efecto invernadero en especial de dióxido de carbono (CO₂), metano (CH₄) y óxido nitroso (N₂O),⁴² debido al uso del carbón como combustible de producción.

Lo que llama nuestra atención es que Crutzen, a partir de esta evidencia del pasado, proyecta un horizonte de futuro sobre la relación originaria del Antropoceno. La humanidad, señala el padre del concepto de Antropoceno, “seguirá siendo una fuerza geológica importante durante

⁴¹ M. SVAMPA, E. VIALE, *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2021, p. 25. (En adelante: MS ECE).

⁴² Cf. P. CRUTZEN, “The “Anthropocene””, en: E. EHLERS, T. KRAFFT, (EDS.), *Earth System Science in the Anthropocene*, Berlin, Springer, 2006 [en línea] https://doi.org/10.1007/3-540-26590-2_3, p. 16. (En adelante: C A).

muchos milenios, quizás, millones de años”.⁴³ En otras palabras, el tiempo presente que este concepto viene a inaugurar se manifiesta por los signos del pasado y lo que estos profetizan hacia el futuro.

¡Y Crutzen no se equivocaba! Cuando el concepto de Antropoceno es publicado, la concentración atmosférica de CO₂ – considerada al año 1998 – era de 365 ppm. Tal valor suponía un aumento de 85 ppm desde el supuesto inicio de esta época geológica a fines del siglo dieciocho. Actualmente, los valores alcanzan las 419 ppm, lo cual señala un aumento de 54 ppm en tan sólo 24 años.⁴⁴ En menos de un cuarto de siglo el aumento de la concentración equivale a más de la mitad del incremento que se observó en el intervalo de tiempo que fue utilizado por el científico, como uno de los datos empíricos que le ayudaron a la proposición del Antropoceno con las siguientes palabras:

“Considerando estos y muchos otros impactos importantes de la actividad humana que se siguen desarrollando sobre la tierra y la atmósfera, a toda escala, incluida la global, es que resulta más apropiado para enfatizar el rol clave de humanidad en la geología y ecología, usar el término «Antropoceno» para la actual época geológica”.⁴⁵

Si se enfatiza en el rol clave de la humanidad en la geología y ecología, no es sino para criticar el modo de relación con la Tierra que aquella ha tenido. En medio de esta lectura, nos resulta propicio evocar la voz del geólogo Jan Zalasiewicz, ya mencionado en el apartado anterior de este capítulo. El autor menciona que el Antropoceno se comporta como una unidad de tiempo *geocronológica* a nivel de historia de la Tierra y de los materiales que la componen (*stratal*).⁴⁶

Como mencionamos al inicio de este capítulo, la lectura de Zalasiewicz descende del linaje geológico, el cual tiene su punto de partida *en* la Tierra y desde ella va al ejercicio del pensamiento humano. Esta prioridad de atender a los signos presente en las capas terrestres, le hacen considerar al Antropoceno “como un fenómeno centrado en el planeta (*planet-centred*) antes que antro-po-centrista (*human-centred*)”.⁴⁷ En nuestra argumentación del concepto del

⁴³ *Ibid.*, p. 17. (La traducción es nuestra.)

⁴⁴ Las mediciones aquí señaladas, se basan en la famosa curva de Keeling que mide la acumulación de dióxido de carbono en la atmósfera terrestre, y que debe su nombre al científico Charles David Keeling, quien inició las mediciones en el año 1958. El dato contemporáneo de la acumulación de dióxido de carbono, fue obtenida desde el sitio web: <https://keelingcurve.ucsd.edu/>, de la Universidad San Diego de California. Allí es posible encontrar una medición diaria de la concentración de CO₂ atmosférico y las gráficas en retrospectivas, que dan cuenta de la aceleración exponencial de la concentración de CO₂.

⁴⁵ C A, p. 16. (La traducción es nuestra.)

⁴⁶ Cf. J. ZALASIEWICZ, “The Extraordinary Strata of the Anthropocene” en: *Voices from the Anthropocene*, p. 124. (En adelante: JZ TESA) (Las traducciones de este texto son nuestras).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 126.

Antropoceno como concepto relacional, la lectura centrada en el planeta (*planet-centred*), genera una revolución de carácter copernicano.

Para comprender mejor esta cuestión es necesario hacer un poco de geología. Zalasiewicz menciona que la evidencia que marca el paso de una época geológica a otra, está determinada por los materiales que se sedimentan en las capas de la Tierra – llamadas estratos (*stratal*) – y las transforman a tal punto de influir en la dinámica vital de todo el planeta. Por ejemplo, el Holoceno fue determinado por los efectos que produjo la última gran glaciación y cómo estos se fueron estratificando en las cortezas que dan forma al planeta definiendo así un nuevo periodo. Así también, en la era del Antropoceno, los efectos de nuestra acción – aquello humano, demasiado humano – se ha ido haciendo uno con el interior de nuestro planeta.⁴⁸

Deleuze y Guattari, en un adelanto filosófico, presente en su obra *Mil mesetas*, recurren a la idea de la estratificación, para hablar sobre una geología de la moral. En su texto, señalan que este proceso geológico, consiste en “formar materias, en aprisionar intensidad o en fijar singularidades en sistemas de resonancia y de redundancia, en constituir moléculas más o menos grandes en el cuerpo de la tierra, y en hacer entrar estas moléculas en conjuntos molares”.⁴⁹

Lo que importan en el planteo de Zalasiewicz, ayudados por la voz de Deleuze, es caer en la cuenta a través de nuestra imaginación y pensamiento, que el ser humano ha quedado compactado con intensidad en los estratos de la Tierra. Irónicamente, nuestra acción que nacía desde una relación pura exterioridad con el planeta (bajo el modelo sujeto-objeto), nos ha llevado a lo más profundo de ella, más adentro de todo lo que podíamos llegar a imaginar.

Así, la primacía de lo humano se resquebraja por la fuerza del proceso de estratificación del cual ahora somos parte constitutiva. El giro hacia el planeta nos regala una nueva mirada frente a la Tierra. Ya no desde la exterioridad, sino desde el involucramiento por ella misma en los distintos hábitats en los cuales vivimos; lugar desde el cual redescubrimos a la Tierra como sistema de múltiples agenciamientos entre vivientes.

Desde esta mirada, ¿cuál es el estado actual de la Tierra que hoy envuelve a los seres humanos? ¿Cuáles son las condiciones actuales del medioambiente que hoy siguen haciendo posible referirnos a nuestra era geológica con el nombre de Antropoceno?

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 121-122.

⁴⁹ G. DELEUZE y F. GUATTARI, “10.000 a. J.C. La Geología de la Moral (¿Por quién se toma la tierra?) en: *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos (JOSÉ VÁZQUEZ PÉREZ, TRAD.), 1988, p. 49. (En adelante: DG MM).

2.1. Estado actual de la relación

Tomaremos los factores con índole de evidencia científica que posibilitan continuar hablando de Antropoceno desde el análisis que Maristella Svampa hace sobre esta situación. La autora plantea en primer lugar, el factor del aumento exponencial de CO₂ en la atmósfera terrestre. Ya mencionamos más arriba que la concentración actual bordea las 420 ppm, número absolutamente preocupante, si se considera que los últimos acuerdos científicos hablan de intentar mantener valores inferiores a las 350 ppm.⁵⁰

Un segundo factor es expresado en la pérdida notable de biodiversidad, es decir, “la destrucción del tejido de la vida y de los ecosistemas – acelerada por el cambio climático”.⁵¹ La comunidad científica habla de que estamos en presencia de una sexta extinción de las especies, pero que, a diferencia de las cinco anteriores, esta no obedece a factores externos (glaciaciones o la caída de asteroides) sino que a la propia acción antrópica. Esta relación directa con la acción humana, se hace más crítica si consideramos que en las otras extinciones – por ejemplo, aquella que dio paso al Holoceno – aún era posible hallar zonas de refugio y regeneración natural de lo vivo, escenario que en nuestra actualidad se vuelve cada vez más difícil.

Otro factor crítico responde a la alteración drástica de los ciclos biogeoquímicos, al estar estos a merced y control de la técnica humana. Por ejemplo, el viviente humano es capaz de hacer llover en tiempos de sequías al bombardear químicamente las nubes en el cielo alterando por completo el ciclo del agua. La acción de hacer llover, no se ha de confundir con una acción de fecundidad, sino que es un recurso extremo frente al daño irreversible producido por la sequía total de lagos o napas subterráneas a causa de la actividad industrial o la deforestación. Las mismas alteraciones, son también visibles en el ciclo del nitrógeno a partir del uso en masa de fertilizantes.⁵²

La primacía del modelo del consumo y el descarte, abonados por la racionalidad neoliberal de nuestros mercados, y un pensamiento y *praxis* obsolescente programados, genera un nuevo tipo de desecho y material geológico en las capas terrestres. Así es, como podemos observar en nuestro ambiente – a veces de modo grotesco – grandes masas de plástico ya sedimentadas en la tierra, marcas de petróleo refinado, bombillas eléctricas, cables, fibra óptica y muchos otros

⁵⁰ Cf. MS ECE, p. 26.

⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

⁵² *Ibid.* p. 27-28.

materiales que componen los desechos de los aparatos tecnológicos, que los humanos desechan por la renovación acelerada que las tecnologías experimentan.

Svampa finalmente agrega a estos síntomas, los cambios en el consumo alimentario de las personas, ya que este está configurado por la lógica de las grandes cadenas de comida rápida y la intervención genética de la mayoría de los productos que consumimos. Fenómeno, que, a juicio de la argentina, es “promovido por lógicas de marketing y poderosos lobbies empresariales apoyados por políticas de Estado”.⁵³

2.2. *El Antropoceno: geo-cronos situado*

Hasta aquí la descripción de los grandes factores de evidencia ambiental, que hacen plausible sostener el Antropoceno como nuevo concepto geológico. Los cinco factores expuestos son síntomas a nivel planetario de la crisis ecológica que vivimos. De esta sintomatología podemos extraer por lo menos dos nudos filosóficos instalados en el corazón del territorio del Antropoceno.

El primero, lo enunciamos como *la destrucción del tejido vivo* a causa del modo en que los vivientes humanos han establecido su relación con el ambiente. Si bien Svampa, utiliza esta expresión para referirse a la extinción de la biodiversidad, la formulación, alcanza un valor de universal para las diversas manifestaciones de la crisis ecológica (deforestaciones, sobrepesca o alteraciones de los ciclos biogeoquímicos forman parte de esta destrucción).

Enlazando con nuestra metodología rizomática, sería esta formulación la más adecuada para expresar el cese de las conexiones rizomáticas. Deja de multiplicarse lo vivo, porque ese componente vital es destruido cruelmente por la lógica de dominación de la técnica humana. Si nos enfrentamos a una lógica de la destrucción de lo vivo ¿será posible volver a rehabilitar el flujo rizomático desde este escenario de aparente devastación?

El segundo nudo filosófico, que enunciaremos más adelante, comienza a anudarse desde la pregunta por la representación local de los efectos de esta relación malograda entre el viviente humano y su entorno. ¿Cómo nos representamos esos factores enunciados a nivel global de manera regional? Esta pregunta es clave si no queremos caer en la pasión del miedo que paraliza frente a la magnitud de los cambios que atravesamos en esta crisis ecológica.

Palacio y Buteler, reconocen este problema de la siguiente manera: “Ya no tenemos capacidad de representarnos el fenómeno del cambio climático no solo debido a su magnitud,

⁵³ MS ECE, p. 28.

escala e imprevisibilidad, sino al hecho histórico de habernos dado cuenta de que somos capaces de producir efectos inconmensurables que ya no podemos conceptualizar ni hacer frente.”⁵⁴

El estado actual de la crisis ecológica nos deja en una aparente irrepresentabilidad del mismo fenómeno. Pareciera ser que en este punto nuestro esfuerzo cartográfico encuentra un límite difícil de flanquear, ante el cual resultaría mejor sentarse a la orilla del camino para contemplar la constante *destrucción del tejido vivo*.

Esta parálisis teórico-práctica puede darse al menos por dos razones. La primera por la irrepresentabilidad del fenómeno en la escala local y personal. Luego, enfrentados a este imposible de representación, la culpa y responsabilidad que, como humano singular recibo por el devenir actual del planeta. De esta manera, nos convertimos en *inocentes culpables*, usando la expresión de Günther Anders, que en su momento acuñó para hablar de la experiencia ética experimentada como seres humanos frente a las consecuencias y daños que la técnica humana infligió durante la Segunda Guerra Mundial y post bombas nucleares.⁵⁵

¿Cómo cargamos con semejante responsabilidad? ¿Tiene realmente sentido este esfuerzo filosófico? ¿o el mismo está condenado a la angustia de una nueva figura de Sísifo que carga con el peso de todo un planeta herido? Frente a esto, ¿no resulta más fácil la desconexión al fenómeno generando un negacionismo consentido para paliar la responsabilidad a la cual somos convocados?

Estas preguntas nos dejan paralizados en el territorio del Antropoceno que estamos recorriendo. A tal punto de pensar que la labor filosófica, como mucho puede seguir denunciando la crisis en un acto de resistencia. Pero, ¿podemos vivir solamente de la denuncia y la resistencia? Estamos llegando a un gozne teórico muy importante, en dónde nuestro esfuerzo filosófico puede tornarse productivo.

Al comenzar este texto, mencionamos que el tiempo de la Tierra ha acaecido sobre el tiempo de los humanos. El momento que estamos atravesando, hace ver tal acaecimiento en una lógica dual, que sigue confrontando ambas partes como dos entes totalmente separado el uno del otro. Este es el momento en el cual hemos de operar el giro epistémico necesario para notar que ese tiempo no cae como rocas del derrumbe de nuestro medioambiente y que hemos de cargar voluntariosamente.

Si hemos señalado más arriba que el Antropoceno es concebible como una unidad de tiempo *geocronológica*, es porque los restos mismos de la acción humana (plásticos, restos de

⁵⁴ DCGaCC, p. 183.

⁵⁵ Cf. G. ANDERS, “Carta al piloto de Hiroshima”, *Artefacto 5* (2004), pp. 1-5.

cableados eléctricos, huella carbono, etc.) están ya estratificados en las capas de nuestro sistema Tierra. Ya manifestamos, en diálogo con la geología, el punto de vista revolucionario que esta evidencia produce en nuestro pensar filosófico.

Hemos de comprender el acaecimiento del tiempo de la Tierra que revela el Antropoceno bajo la figura de lo envolvente. Lo humano está envuelto en las capas del planeta. Este nuevo umbral geológico nos devuelve al *humus*, aquello que constituye desde siempre nuestra condición de *humanidad*.

El Antropoceno marca un nuevo tiempo *de* la Tierra, y aquí el genitivo de nuestra formulación es de importancia fundamental. Puesto que, de pronto, aquel viviente que creía estar por sobre su ambiente, se despierta de su sueño conquistador y aparece envuelto por un planeta enfermo y en colapso. Pero, que, a pesar de ello, sigue cobijándolo a él y a todo lo vivo.

Considerar el tiempo de modo envolvente nos libra del peso de tener que cargar con la globalidad del problema y nos ubica en nuestra visión local y regional del mundo en el que vivimos. Ya que la Tierra, se hace vivible para nosotros en la situacionalidad y dinámicas concretas de los territorios ambientales en los que nos hallamos. Este ejercicio de recomprender de nuestro estar en el territorio nos reincorpora al ejercicio cartográfico, librados de la pretensión de buscar necesariamente una respuesta global.

Conviene en este momento evocar la voz de Bruno Latour, antropólogo francés, quien también propone vías de comprensión de este nuevo tiempo geológico, que luchan contra la desconexión, pesadumbre y negación frente a la supuesta responsabilidad global del devenir ecológico. Al respecto señala:

“Nadie observa la Tierra globalmente, nadie observa un sistema ecológico desde ninguna parte, ni el científico ni el ciudadano, ni el productor agropecuario ni el ecologista y, no lo olvidemos, tampoco la lombriz. La naturaleza ya no es lo que se abarca desde un punto de vista distante al que el observador puede saltar idealmente para ver las cosas “como un todo”, sino el ensamblaje de entidades contradictorias que deben ser compuestas como un conjunto”.⁵⁶

La lectura de Latour nos resulta cartográfica y, por lo tanto, afín al trabajo que aquí volcamos. Cartografiar el Antropoceno es un ejercicio de componer los modos en los cuáles los vivientes humanos se relacionan con la Tierra. ¿Cuáles son las lógicas imperantes en esta relación? ¿qué fin persigue dicha relación? ¿qué pasiones despierta en los vivientes del territorio? ¿ayuda a urdir o destruir el tejido vivo de un ecosistema en particular? Si destruye

⁵⁶ B. LATOUR, “Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política” en: *Otra Parte* 26 (2012), pp. 71-72. (En adelante: BL EG).

¿es posible una rehabilitación de ese tapiz de vida? Si, al contrario, lo urde, ¿cómo intensificar dicha relación?

Junto con Latour, consideramos que sólo existen visiones locales⁵⁷ y situadas de la Tierra; las cuáles van jugando y componiéndose con otras lecturas de este *geo-cronos* que nos envuelve y devuelve constantemente a nuestros ambientes locales y su multiplicidad de relaciones que lo mantienen vivo y en dinamismo.

Por lo tanto, postulamos que el Antropoceno es un *geo-cronos situado*. Una lectura filosófica debe abordarlo siempre de esta manera. Este concepto que elaboramos sintetiza lo que hemos venido argumentado hasta este punto. En su partícula *geo* la primacía de la Tierra, de su ser envolvente en el cual se despliega, fecunda y entran en multiplicidad de agenciamiento todos los vivientes. Luego, el devenir de esa Tierra es mensurado por los humanos con su invención del *cronos*, el tiempo. Y todo esto, se vive de manera *situada*, en un territorio específico en el cual la relación entre ambas partículas del concepto (*geo* y *cronos*) se componen de un modo especial.

Latour nos advierte que este punto de vista puede llegar a ser confuso pues pareciera que en la realidad “hechos y opiniones estuvieran mezclados. Pero tal es justamente el punto: hechos y opiniones ya *están* mezclados y lo estarán *más* en el futuro”.⁵⁸ Tan mezcladas como desde siempre han estado la Tierra y el tiempo.

Ahora es tiempo de preguntarnos: ¿cómo se ha vivido este *geo-cronos situado* aquí en nuestro territorio latinoamericano desde el cual escribimos y pensamos esta problemática? ¿qué mundo se compone a partir de estas relaciones? En otras palabras, ¿Qué rostro toma el Antropoceno en nuestra región?

2.3. Balance de la exposición

Hasta este punto del trabajo hemos realizado un vuelo de águila sobre el territorio del Antropoceno por medio de la descripción de las múltiples narrativas que se constituyen a partir de este concepto. A este nivel, mencionamos dos: lecturas de un linaje geológico y otras de linaje cultural, criticando una lectura a partir de sólo un tipo de narrativas. Fieles a nuestro método rizomático, consideramos que hemos de leer relacionamente, sin posicionar una lectura por sobre la otra.

Este modo de leer el Antropoceno, nos llevó a postularlo como un concepto constituido en su origen por la relación entre la Tierra y los vivientes humanos, entendiendo por el primer

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 71.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 72.

elemento de la relación, como el sistema de múltiples agenciamientos entre todos los vivientes que habitan un particular ambiente. El ser humano no puede olvidar, a la hora de leer y estudiar este fenómeno, que él también es parte inherente de este dinamismo, que lo va permeando y transformando en cada momento.

A partir de esta postulación del Antropoceno como un concepto relacional, pasamos a describir el estado actual de la relación, por medio de los diversos síntomas de la crisis ecológica. Aquel momento del recorrido, nos confrontó a lo inhóspito del territorio por la crueldad con la cual se ha generado en múltiples expresiones la *destrucción del tejido vivo*.

La confrontación frente a la envergadura de esta destrucción, nos llevó al problema de la aparente irrepresentabilidad del fenómeno. Por medio de esta encrucijada, y ayudados por el giro hacia el planeta (*planet-centred point of view*) propuesto por Zalasiewicz, logramos manifestar cómo la dinámica del Antropoceno genera el involucramiento de lo humano en la Tierra; y que tal movimiento es siempre *situado*, es decir, se da en territorios y contextos particulares.

La constatación manifestada, nos libra de la pretensión de dar particularmente una respuesta global y, lo más importante, nos vuelve a filiar, envolver en los brazos de la Tierra. Aquí dejamos de sobrevolar el territorio para entrar de lleno en él. Dejando de lado a mirada exterior – desde arriba – que paraliza y mueve por la pasión del miedo, pasamos a la mirada cartográfica o rizomática que compone la relación desde la situacionalidad particular.

El devenir de nuestras reflexiones, nos llevó entonces a postular al Antropoceno como un *geo-cronos situado*. Concepto que nos lleva a indagar cómo se ha urdido o destruido el *tejido vivo* en nuestro territorio, de manera tal de buscar situadamente los puntos de anudamiento de este gran rizoma que llamamos Latinoamérica.

3. *El extractivismo: rostro del Antropoceno en Latinoamérica*

¿De qué modo nos envuelve este *geo-cronos* en Latinoamérica? ¿Bajo que fenómeno está signado el Antropoceno en este lugar del planeta? Son estas las dos preguntas básicas que hemos de hacernos a la hora de buscar la manifestación situada de nuestro objeto de estudio.

Ahora bien, de nuestro análisis realizado en el apartado anterior de este capítulo, hemos obtenido dos índices formales de investigación. El primero, se formulaba a partir de las consecuencias ambientales y sociales que esta nueva era geológica trae consigo, las cuales acuñamos bajo la expresión de la *destrucción del tejido vivo*. Y, el segundo índice aparece al considerar la manifestación temporal envolvente del Antropoceno como *geo-cronos situado*.

Consideramos que el fenómeno del Antropoceno, en los distintos lugares en los que se sitúa y manifiesta, puede ser leído filosóficamente bajo estas dos categorías. Por lo tanto, frente a la interrogante de investigar cómo este fenómeno emerge en nuestro continente, hemos de buscar el modo predominante en que se ha llevado la *destrucción del tejido vivo* y cómo ha sido el proceso histórico por el cual se ha impuesto sobre el tiempo de la Tierra, el tiempo conquistador de la técnica humana.

Para este fin, iremos de la Tierra al tiempo. Situados en Latinoamérica atenderemos a las raíces de la destrucción de su tejido vivo, tratando de hallar un concepto que explique las causas de dicho malogramiento del ambiente y de los vivientes que lo habitan. Desde este reconocimiento teórico, nos preguntaremos el modo temporal-histórico que permitió tal anudamiento y cese del flujo vital en el territorio latinoamericano. Logrado este objetivo, estaríamos arribando al objetivo de nuestro primer paso del método cartográfico, el cual pasamos a recordar, a modo de brújula en el recorrido que ahora comenzaremos.

La pregunta que nos hacíamos era la siguiente: ¿qué límites se han territorializado de tal manera que se priva a un territorio (rizoma) de la multiplicidad e intensificación vital que le son propias? La interrogante armoniza con nuestro primer índice formal de investigación. La territorialización que buscamos, sería el sentido, modo y ejecución en la cual se ha destruido el tejido vivo en Latinoamérica. En otras palabras, ¿cómo se ha territorializado, uniformado y destruido la multiplicidad de relaciones vitales en nuestro continente? ¿Cómo podemos componer temporalmente este fenómeno? Y, ¿qué consecuencias y problemas trae para el territorio y su dinamismo de vida?

3.1. *Extractivismo o la corrosión del tejido vivo*

Maristella Svampa incursiona en la manera en la cual nuestro objeto de estudio se manifiesta de manera local y regional. Su camino de análisis lo realiza ayudada por la herramienta teórica del ecomarxismo, la cual le hace buscar las raíces de la crisis ambiental en los modos de producción del capital y su inviabilidad con el cuidado de la Tierra. Svampa dice:

“Los ciclos del capital, marcados por la expansión de la frontera de mercancías, generaron un modelo histórico-geográfico basado en la apropiación rápida y la expansión y la diversificación geográficas (...) “¿Se agota la tierra? Nos movemos a la frontera” Este era el lema que aparecía en el escudo de armas del capitalismo temprano”.⁵⁹

La autora intenta manifestar cómo el capitalismo ha instaurado un modelo histórico-geográfico basado en la apropiación de territorios bajo el dinamismo del capital. En otro de sus

⁵⁹ MS ECE, p. 61.

textos, vuelve sobre este punto de un modo más radical, señalando que el territorio latinoamericano y su conformación social, se han configurado por este dinamismo de extracción de recursos naturales a gran escala, la acumulación de estas y su consecuente inserción subordinada al mercado de la economía mundial.⁶⁰

El proceso de apropiación de recursos, acumulación e inserción al mercado, se conoce teóricamente bajo la práctica económica del extractivismo. La gran tesis de Svampa es sostener la relación directa entre dicha actividad y la actual crisis ambiental que atravesamos a nivel regional latinoamericano.

La vinculación realizada por Svampa, nos ofrece un concepto que puede ayudarnos en la búsqueda de la manifestación situada del Antropoceno en América Latina. Lo interesante de la formulación de Svampa sobre el extractivismo es la imaginaria con la cual manifiesta su dinámica: “¿Se agota la tierra? Nos movemos a la frontera”. Por ejemplo, supongamos el avance extractivista de una empresa extractora de minerales en algún territorio. El movimiento extractivo desplegará su ingenio para apropiarse de todo el recurso natural que allí se encuentre, a pesar de que esto traiga la destrucción del territorio. Y, si el mineral se agota, se buscará otra frontera desde la cual obtener más capital. En otras palabras, el extractivismo opera por corrimiento expansivo de las fronteras del capital por sobre los cuerpos y fronteras ambientales de un territorio.

En nuestro ejercicio cartográfico esto resulta muy sugerente, puesto que podemos, por analogía, figurarnos el corrimiento del capital como aquella territorialización unívoca que impide la intensificación de la multiplicidad vital en un rizoma. Jugando un momento con las palabras, el corrimiento del capital corroe (a tal punto de destruir) las relaciones que mantienen vivo al tejido de un determinado ambiente.

El concepto de extractivismo, según el ecologista social uruguayo, Eduardo Gudynas, comenzó a ser teorizado en la década de 1970, para describir la actividad exportadora de la minería y el petróleo en nuestro continente. Pero es a partir de la década del 2000, cuando el concepto entra en auge debido al avance progresivo de las intervenciones extractivistas en Latinoamérica en el campo minero y petrolero.⁶¹

⁶⁰ Cf. M. SVAMPA, *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*, México, CALAS Marías Sibylla Merian Center, 2019, p. 16. (En adelante: MS LFNAL).

⁶¹ E. GUDYNAS, “Neo-extractivismo y crisis civilizatoria” en: *América Latina: avanzando hacia la construcción de alternativas* (GUILLERMO ORTEGA, COORD.), Asunción, BASE IS, 2017, p. 30. (En adelante: EG NE CV).

Lo que interesaba mostrar a estos análisis teóricos era cómo el fenómeno regional era dependiente – y dominado – por la lógica de los mercados globales. Esta dependencia al capitalismo global era de suma importancia puesto que los extractivismos que analizaba (petróleo y minería) como “apropiación de los recursos naturales [era] muy distinto a lo que hacía, por ejemplo, un campesino en su predio, y esa diferencia debía ser entendida con rigurosidad”.⁶²

La palabra clave para comprender la formulación que Gudynas va construyendo sobre los extractivismos es la de *apropiación*. Esta última palabra, podemos comprenderla como un modo de alteridad y relación en la cual las partes pueden hacer suyas algo de la otra. En nuestro estudio, si hemos introducido al Antropoceno como un concepto relacional, por analogía, diremos que se ha dado una apropiación de la Tierra (en especial de sus recursos) por parte de los vivientes humanos.

La apropiación - propiamente extractiva – es distinta, por ejemplo, de lo que una comunidad campesina, puede extraer de la tierra para su sustento y nutrición. El extractivismo piensa y opera desde la lógica del capital y su corrimiento de fronteras y no se detiene hasta la inserción del recurso en un mercado global, ilimitado y masivo. Elemento muy importante, puesto que la globalidad e infinitud del *telos* extractivo exige lo mismo de los territorios sobre los cuáles ejerce su acción, con la diferencia de que estos son locales y finitos.

Gudynas es enfático en manifestar esta nota de masividad de la apropiación del recurso extraído. Y no sólo del recurso en particular, sino de todo el tejido vivo en el cual este se encuentre. A la hora de analizar una actividad extractiva, debemos contemplar “toda la materia extraída y no solamente el recurso final exportado, lo que es llamado la mochila ecológica”.⁶³ Esta comprensión holística, permite tomar conciencia de que, por ejemplo, por una tonelada de cobre se explotan cerca de 348 toneladas de rocas asociadas al lugar de extracción.⁶⁴

La *destrucción del tejido vivo* se corresponde con la masividad de la apropiación extractiva. Así, los impactos del extractivismo siempre traen consigo mochilas ecológicas que afectan al ambiente, ya sea por generación de contaminantes, aplicación de agroquímicos o diversas sustancias de alta ecotoxicidad, para llevar a cabo la extracción a gran escala.

⁶² *Ibid.*, p. 31. (El añadido entre corchetes es nuestro).

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Cf. *Ibid.*

Estos factores llevan a Gudynas a proponer el extractivismo “como un tipo de apropiación de recursos naturales en grandes volúmenes y/o alta intensidad, donde la mitad o más son exportados como materias primas, sin procesamiento industrial o procesamientos limitados”.⁶⁵

De la definición expresada, nos resulta necesario destacar el sentido profundo de que no toda apropiación de recursos naturales es un extractivismo. Lo característico de la apropiación extractiva, a simple vista, pareciera ser el carácter masivo de la misma. Sin embargo, consideramos que tal formulación no es fiel a la voracidad real de los extractivismos. El corrimiento de la frontera del capital, imagen del movimiento extractivista, se da particularmente cuando el recurso a explotar ya escasea o bien ya se ha terminado. El extractivismo corroe hasta acabar con el tejido en el cual despliega su técnica de extracción.

La apropiación extractiva es una *corrosión del tejido vivo* del territorio a ser explotado. La palabra *corrosión* resulta fundamental en nuestra formulación puesto que deja al descubierto el fin al cual tienden los ambientes sometidos al extractivismo. Un cuerpo corroído pierde vida, se debilita y desgasta hasta el punto de quedar inutilizado. El extractivismo es entonces una actividad que corroe y acaba paulatinamente con las relaciones entre vivientes de un particular territorio de extracción.

Este fin corrosivo del extractivismo queda de manifiesto, por ejemplo, en los territorios destinados al monocultivo de soja, que interviniendo el suelo con agroquímicos que aceleran el crecimiento de esta planta, terminan por corroer y dejar inutilizable grandes hectáreas de suelo para otro tipo de plantaciones. O bien, el daño irreversible que muchas veces causan en las redes hídricas subterráneas para abastecer esta actividad extractiva y las consecuencias nefastas para la vida cotidiana y saludable de las personas que habitan territorios en sequía.

Con esta aclaración, consideramos que se puede hacer frente a aquellas narrativas que alimentan un sentido común extractivista, bajo la ilusión de que la extracción de materias primas tiene un horizonte productivo. Con Gudynas, somos enfáticos en señalar que “es incorrecto afirmar que hay una *producción* de minerales o granos (...) en los extractivismos nada se produce, sino que existe una extracción por ejemplo de cobre, o una cosecha de soja, medida en toneladas”.⁶⁶

Es menester mencionar que este entrevero del lenguaje es la manera en que el extractivismo aparenta bondad y desarrollo. Svampa nos enseña a reconocer que estas actividades están

⁶⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁶ EG NE CV, p. 33. (El resaltado es nuestro).

teñidas de una “ilusión desarrollista”.⁶⁷ La idea de que esta manifestación del capitalismo traerá consigo un auge económico ha sido el modo en que se ha justificado la corrosión de la vida Latinoamérica.

Svampa sitúa este fenómeno a partir del llamado Consenso de los Commodities, acontecido en nuestro continente aproximadamente entre los años 2000 al 2013. Los *comodities* o materias primas naturales, entraron con intensidad en el juego extractivo en el espacio temporal recién señalado, el cual coincide con el auge del análisis y construcción teórica del concepto de extractivismo que mencionamos más arriba.

Lo interesante es que la proliferación extractiva se dio tanto en gobiernos de tendencia política conservadora como aquellos de corte progresista⁶⁸ con el fin de fomentar el desarrollo de “políticas económicas y sociales dirigidas a los sectores más vulnerables, cuya base fue la renta extraordinaria asociada al modelo extractivo-exportador”.⁶⁹

Gudynas, con mirada crítica, nos advierte que esta forma de asumir los extractivismos, sedimenta un sentido común extractivista en nuestras sociedades, al presentarse “como positivos y necesarios en sí mismos, por lo general como medios para asegurar el crecimiento económico”.⁷⁰

El contexto socio-histórico que dio auge a los extractivismos vuelve confusa la contemplación de la superposición total del *cronos* del viviente humano, por sobre el tiempo envolvente de la Tierra y su consecuente destrucción del tejido vivo sobre la cual se despliega.

Nuestro ejercicio filosófico intentará entonces desenmascarar - en conjunto a otras corrientes de pensamiento como la ambiental crítica⁷¹ -, el sentido de la ilusión desarrollista y de la apariencia del progreso.⁷² De tal manera, que podamos evitar a toda costa, la continuidad de la corrosión de los ambientes y su venta sin miramientos al mercado global.

⁶⁷ MS LFNAL, p. 24.

⁶⁸ Gudynas señala que la única diferencia en la implementación de los extractivismos en estos opuestos políticos está marcada por la mayor o menor intervención estatal en la actividad extractiva. Por ejemplo, menciona el caso de Chile, Colombia y Perú como un extractivismo conservador en el cual se fomentó la participación de empresas privadas; en contraste del gobierno progresista del kirchnerismo argentino, quien controló fuertemente la actividad económica desde el Estado. Cf. EG NE CV, p. 35-36.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁰ E. GUDYNAS, “Las narrativas que construyen un sentido común extractivista” en: *Pensamiento crítico latinoamericano. Reflexoes sobre políticas e fronteiras*. Sao Paulo, Annablume, 2019, pp. 116. (En adelante: EG SCE)

⁷¹ Para un esbozo de esta corriente ambiental crítica ver: P. D’AMICO Y O. AGOGLIA, “La cuestión ambiental en disputa: el ambientalismo hegemónico y la corriente ambiental crítica. Lecturas desde y para América Latina”, *Rev. Colomb. Soc.* 42 (2019), pp. 97-116. (En adelante: DyA LCA). O bien, el artículo: H. ALIMONDA, “Paisajes del Volcán de Agua. Aproximación a la Ecología Política latinoamericana”, *Gestión y ambiente* 9 (2006), pp. 45-54.

⁷² Maristella Svampa realiza una abundante descripción de las manifestaciones de la actividad extractiva, entre las cuales destaca: el agronegocio, la mega minería, el *fracking* petrolero, las mega represas y el desarrollo

3.2. *Neoextractivismo: denuncia y crítica al sentido común extractivista*

Para llegar a postular la idea de que en América Latina existe un sentido común extractivista, el cual permita y normalice la apropiación extractiva como modo de relación del viviente humano con la Tierra se requiere de narrativas sedimentadas en el tiempo. Gudynas comprende las narrativas extractivistas como aquellos discursos públicos que presentan los extractivismos “como beneficiosos y necesarios, mientras que a la vez anulan las denuncias y confirmaciones de sus impactos sociales y ambientales; los legitiman y a la vez impiden la búsqueda de alternativas”.⁷³

El ecologista uruguayo menciona como ejemplo el discurso de Brigitte Baptiste, directora del centro de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt de Bogotá. La científica defiende la extracción petrolera en Colombia con un discurso basado en dos argumentos. El primero de ellos se basa en la apelación a la innovación científica y técnica que trae el desarrollo de esta actividad a la industria del país. Mientras que el segundo, remite a la ganancia de riquezas económicas que esta actividad deja al país. Ambos argumentos amparados bajo la idea de ser empresas con buena gestión ambiental.

Junto al discurso de Baptiste, podríamos mencionar el conocido negacionismo ecológico del expresidente de los Estados Unidos, Donald Trump, o el exmandatario de Brasil, Jair Bolsonaro. Sea quien sea que enuncie estas narrativas, el gran argumento que las sostiene es la promesa de un horizonte de desarrollo y progreso económico.

Nuestras sociedades latinoamericanas contemporáneas están afectadas profundamente por estas narrativas, a tal punto de llegar a instaurarse la paradoja del ambientalismo hegemónico.⁷⁴ Entendiendo esta formulación como la acción llevada a cabo por los acuerdos entre países y grandes empresas que, alertadas por las consecuencias de la crisis ecológica, generan una acción placebo en torno a estas problemáticas, a través de acuerdos de gestión ambiental que obliguen a los actores sociales y económicos que ejercen mayor presión sobre los recursos del ambiente, a minimizar o paliar el efecto del impacto de sus acciones. D’Amico y Agoglia, al respecto nos señalan que este tipo de ambientalismo, “paradójicamente, propicia el cuidado del entorno natural, dejando intacta su explotación intensiva. Los motivos profundos que dan surgimiento

descontrolado de la industria inmobiliaria en sectores urbanos. Si bien, la autora sitúa estas figuras del extractivismo particularmente en el suelo argentino, consideramos que todas las actividades mencionadas se dan con más o menos intensidad en diversos territorios de nuestro continente. Cf. MS ECE, pp. 70-90.

⁷³ EG, SCE, p. 111.

⁷⁴ Para la idea de ambientalismo hegemónico, seguiremos la argumentación de Paula D’Amico y Ofelia Agoglia, pensadoras de la cuestión ambiental en Argentina, desde el paradigma ambiental crítico, mencionado más arriba.

a la crisis ambiental quedan así oscurecidos y ocultos mientras la lógica mercantil se tiñe de verde”.⁷⁵

La crítica que hemos realizado al sentido común extractivista es reciente en la teoría de los extractivismos y forma parte de lo que Svampa llama *neoextractivismo*.⁷⁶ La argentina considera que esta emergencia crítica, es la que abrió “a nuevas disputas políticas, sociales y ecológicas, a resistencias sociales impensadas desde el imaginario desarrollista dominante”.⁷⁷ Lo nuevo (*neo*) dentro de los extractivismo es la emergencia de estas voces críticas al desarrollo y progreso que esta actividad les prometía. Lo interesante, siguiendo a Svampa, es que esta novedad surge desde el interior mismo del territorio, a través de comunidades indígenas a quienes se han arrebatado sus tierras o bien, ciudadanos y ciudadanas que resienten el daño ambiental en sus entornos por la escasez de agua, deterioro de los suelos o violencia en el modo de dominación de la tierra, entre otras.⁷⁸

3.3. *El extractivismo como superposición temporal*

El *neoextractivismo* nos despierta del sueño desarrollista. Nos preguntamos, ¿desde cuándo en Latinoamérica hemos estado viviendo del sueño del desarrollismo? La pregunta realizada es compleja y su respuesta – por el amplio desarrollo histórico que implicaría responderla en su completud – excede el espacio de este trabajo. Sin embargo, nos resulta necesario transitar por esta interrogante, a la hora de exponer cómo el extractivismo (como manifestación situada del Antropoceno en América Latina) se comporta como concepto *geo-cronológico*.

Al enfrentarnos a la historia latinoamericana, nos encontramos con la complejidad de un tiempo fragmentado por la irrupción de agentes externos a su dinamismo interno, los cuales van alterando el devenir histórico de nuestro pueblo. Esto es evidente, si miramos el modo en el que América Latina comenzó a figurar dentro de los anales históricos concebidos bajo la racionalidad occidental moderna.

Al enfrentarnos a esta historia, nos encontramos reconstruyendo el agua que ha devenido en el río que llamamos Latinoamérica. Mario Casalla, filósofo argentino, y uno de los inauguradores de la corriente filosófica de la liberación, es claro en manifestar este rasgo que mencionamos, al señalar que en el tiempo de nuestro continente existe un “desajuste feroz (...)”

⁷⁵ DyA LCA, p. 108.

⁷⁶ Cf. MS LFNAL, p. 17 y MS ECE, p. 69.

⁷⁷ MS LFNAL, p.17.

⁷⁸ Cf. MS ECE, pp. 177-186.

que atraviesa toda nuestra historia continental y nos marca. Desarreglo evidente entre las palabras y las cosas, entre las ideas y las realidades americanas”.⁷⁹

Desde que Europa descubrió con sus navegaciones nuestro continente y procedió a colonizarla por la vía de la violencia, nuestra historia ha queda configurada por un tiempo que la pensadora Josefina Ludmer llama *tiempo no vivido*: “agujeros o lagunas de tiempo que quedan, a partir del corte, como estancadas en repeticiones y retornos”.⁸⁰ ¿Cómo entran en juego de diferencias este tiempo fragmentado, con el tiempo lineal y voraz que arribó en 1492 a nuestro continente? ¿Cómo se relaciona el tiempo de los extractivismos con este primer quiebre temporal del tiempo en América Latina?

Nuestro continente ofreció a los conquistadores venidos de Europa un espejismo de una Tierra exuberante en metales preciosos como la plata y el oro. Desde Colón, pasando por Francisco Pizarro y Américo Vespucio, todos, absolutamente todos, buscaban este espejismo dorado. Casalla dice al respecto:

“La furia española arrasaría muchas cosas a su paso por este sur, buscando plata y oro. Metales míticos y deseados, tras los cuales se fue reconociendo la inmensa masa continental sudamericana y todo con una pasión tan grande como el desengaño, con un esplendor tan fugaz como las vidas puestas en juegos”.⁸¹

La ambición originaria de la conquista coincide con la corrosión de la vida que persigue el extractivismo contemporáneo. Se arrasará con todo: ambiente y vidas humanas con tal de obtener la materia prima soñada y, posteriormente, insertarla en el mercado del viejo continente que mira, allende el mar Atlántico, lo acontecido en estas latitudes.

Ejemplo de esto es la búsqueda del Hombre de Oro o El Dorado, que se supone vivía en la meseta de Cundinamarca a orillas de la laguna Guatavita, actual Bogotá. Los europeos harían todo por hallar a este dorado y sus tesoros. Así lo hizo, por ejemplo, el navegante Sebastián Benalcázar en 1533, gastando cerca de cinco años de expedición en busca de este Dorado. Una vez llegado al supuesto lugar, se encuentra con la ingrata sorpresa de que otro conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada, amparado por Carlos V, había fundado en el lugar la ciudad de Santa Fe de Bogotá, en la cual no había nada del oro prometido. Tras su dorado fracaso, Benalcázar se quedó sin tierras ni metales volviendo a Europa con un fracaso entre sus manos.⁸²

⁷⁹ M. CASALLA, *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Argentina, Altamira, 2003, p. 8. (En adelante: MC ALEP).

⁸⁰ J. LUDMER, *Aquí, América Latina: Una especulación.*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010, p. 28. (En adelante: JL A AL).

⁸¹ MC ALEP, p. 43.

⁸² Cf. *Ibid.*, pp. 51-52.

La sed de oro es la sed de extracción. La misma que llevó a Francisco Pizarro a apresar al líder inca, Atahualpa, en la localidad de Cajamarca. El español fue ingenioso, pues, por el rescate del inca, pedía como recompensa obras de artes y retablos hechos de plata. Los cuales luego eran fundidos en grandes hornos para aumentar las riquezas del dominador. “Todo el Cuzco se fundió en Cajamarca y lo que actualmente queda visible en museos, son apenas las sobras del gran tesoro real”.⁸³

Junto a la búsqueda de El Dorado y la fundición de Cajamarca, encontramos tal vez el drama del pasado que se conecta más explícitamente con la dinámica del extractivismo, a saber, la explotación de la mina del Potosí. En este lugar se inicia y cumple el proceso de corrosión total de un lugar a costa de un territorio y de las personas que allí habitaban. A tal punto, que Casalla describe este hecho histórico como una parábola latinoamericana, que se repite en el ciclo del desarrollismo de los años sesenta, en el cual, se dio a inicio con los extractivismos ligados al azúcar, petróleo o café.⁸⁴

Potosí era el Edén prometido. Eduardo Galeano, historiador y poeta uruguayo, nos entrega uno de los relatos más sucintos y contundentes de este proceso: “Dicen que hasta las herraduras de los caballos eran de plata en la época del auge del Potosí”.⁸⁵ Pero no sólo eso, el cerro, “a casi cinco mil metros de altura, era el más poderoso de los imanes (...) en un abrir y cerrar de ojos una sociedad rica y desordenada brotó (...) Auge y turbulencia del metal: Potosí pasó a ser el nervio principal del reino”.⁸⁶

Sin embargo, nada queda del auge económico que trajo el proceso extractivista de la plata del monte. Potosí se fue empobreciendo poco a poco, a medida que los conquistadores se imponían con sus técnicas, con una soberbia más alta que los cinco mil metros de altitud de aquel esplendoroso monte rocoso. Se extrajo todo, hasta el último gramo de plata y con ella, cerca de ocho millones de vidas humanas.⁸⁷

Potosí se convierte en el relato arquetípico del modo de apropiación del ambiente que se enquistó desde los albores de la historia latinoamericana. Svampa señala que este evento “marcó el nacimiento de un modo de acumulación, caracterizado por la exportación de materias primas y por un tipo de inserción subordinada en la economía mundial”.⁸⁸

⁸³ *Ibid.*, p. 46.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 99.

⁸⁵ E. GALEANO, *Las venas abiertas de América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2004, p. 37.

⁸⁶ *Ibid.* p. 39.

⁸⁷ Cf. MC ALEP, p. 102.

⁸⁸ MS LFNAL, p. 16. La misma relación es también resaltada por las autoras D'Amico y Agoglia en el artículo que hemos estado trabajando en nuestro texto (Cf. DyA LCA, p. 112) o bien, Gudynas, al explicar la conformación de narrativas que sustentan el sentido común extractivista (Cf. EG SCE, p. 123.).

El extractivismo visto bajo este índice formal temporal, manifiesta de forma abrupta y violenta cómo el tiempo de los vivientes humanos se superpuso al tiempo de la Tierra que envolvía Potosí antes de su dominación. Este relato manifiesta con mayor viveza el carácter envolvente del tiempo que nos revela el Antropoceno, porque en la destrucción del tejido vivo realizada por la actividad extractiva, se manifiesta con crudeza la pérdida del ambiente y todos los vivientes – humanos y no humanos – afectados por la corrosión de la extracción.

Si, además, consideramos el argumento del tiempo no vivido, el movimiento extractivista no sólo corroe las relaciones vitales en un territorio, sino también el tiempo en el cual se vive. En Potosí, antes de la extracción, corría otro tiempo. Un tiempo cíclico, propio de las estaciones del año y de los ciclos biogeoquímicos que regían el devenir de la vida de los pueblos originarios que habitan este Sur antes de la colonización. Este tiempo que mencionamos fue corroído por el extractivismo generando el vacío temporal que Ludmer señalaba.

Lo interesante en estas reflexiones, es que Ludmer señala que son esas mismas lagunas temporales las que desafían y pueden llegar a quebrar la historia del capitalismo y su ilusión desarrollista.⁸⁹ Por la misma superposición temporal y el consecuente vacío temporal que deja, aparece un camino de rehabilitación del *geo-cronos*. Se avizora una posibilidad de derrocar el progreso y su corroimiento, para que así en esta tierra aparezca otra vez el tiempo envolvente de la Tierra que dinamiza la vida.

El tiempo no vivido no implica necesariamente la muerte de este tiempo. La pregunta entonces es la siguiente: ¿Es posible volver a vivir el tiempo envolvente que la Tierra hoy nos reclama desde esta nueva era geológica? De ser posible, ¿cómo cartografiar caminos viables en la esfera de la *praxis* que se nutran de esta temporalidad?

3.4. De espaldas al futuro: el montaje temporal del Antropoceno

La lectura filosófica que hacemos del Antropoceno como *geo-cronos situado*, llevada a nuestro territorio de América Latina, nos ha permitido un evento heurístico que no queremos pasar por alto, a saber, la impureza temporal de esta nueva era geológica. En un mismo concepto, con pretensión de univocidad, conviven muchos tiempos. El caso arquetípico del extractivismo que acabamos de trabajar manifiesta por lo menos dos: el tiempo de los pueblos originarios antes de la conquista española y el tiempo del progreso moderno que se superpuso sobre este otro tiempo. Así, el juego teórico de ir de la Tierra al tiempo (*cronos*) nos confronta

⁸⁹ Cf. JL A AL, p. 28.

a una multiplicidad de tiempos, que, superpuestos unos sobre otros, han dado origen a lo que llamamos Antropoceno.

Esto que comentamos ya se auguraba en nuestra formulación del *geo-cronos situado*. Nótese con sutileza cómo están entrelazados el tiempo de la Tierra (*geo*) y el tiempo de los vivientes humanos (*cronos*). Pero el mismo lazo que los une los tensa fuertemente. Resulta interesante resaltar la diferencia de la longitud temporal de ambas partes en este entrelazamiento. El tiempo de los seres humanos sobre la tierra se remonta hace unos 300.000 años. Mientras que, la edad de la Tierra, se estima cerca de unos 4.5 billones de años. El tiempo de los humanos es ínfimo en comparación al del planeta.

Pero en breve tiempo, los vivientes humanos fueron construyendo múltiples temporalidades, a tal punto que sostenemos que la acción realizada por ellos determina una era en la larga vida del planeta. La impureza temporal aquí se exagera. Por ejemplo, hemos mencionado que a nivel general el Antropoceno hallaba un posible origen en la época de la revolución industrial (s. XVIII). Sin embargo – y aquí la sorpresa – al llevar el concepto a nuestro territorio, vimos raíces de esta nueva era geológica con la llegada del tiempo de los conquistadores desde Europa, durante fines del s. XV. El origen del Antropoceno, en América Latina, se habría corrido, por lo menos, dos siglos. En una voz conceptual, muchos tiempos. Y así, podríamos seguir componiendo temporalidades al *situar* cartográficamente en territorios particulares el concepto del Antropoceno.

Los síntomas de la Tierra herida nos han hecho saltar al tiempo, para manifestarnos el anacronismo temporal que compone, da valor y sentido a nuestro objeto de estudio. Volviendo al caso de América Latina, los síntomas actuales del extractivismo, nos han hecho buscar en el pasado temporalidades que conecten con tal fenómeno, arribando al evento del Potosí, como relato arquetípico del dinamismo de la corrosión del extractivismo. En otras palabras, lo que hemos hecho, fue traer el evento del Potosí, a través de la historia, para que llegue a nuestra pregunta presente por el Antropoceno en nuestro continente. En este salto temporal del evento, se opera un anacronismo: la repetición de un ritmo temporal que aparece otra vez, pero de un modo nuevo en nuestro presente que pregunta por el Antropoceno.

La opinión común del Antropoceno pregunta por imágenes del futuro, predicciones o profecías que den respuesta a nuestra acción futura en relación al cuidado del planeta. ¿Y el pasado? ¿Dónde la memoria de la intensidad temporal de la Tierra? ¿Tiene algo que decir el pasado al Antropoceno?

3.4.1. *El Antropoceno visto desde la mirada del ángel*

Frente a esta operación temporal que ensayamos, hemos de convocar la voz de un autor que trabajó intensamente este modo de entrar a la historia y al tiempo, a saber, Walter Benjamin. Dialogaremos un momento con el filósofo judío, a través de su texto “Sobre el concepto de historia”.⁹⁰ El texto al que argüimos está dentro de sus *Tesis sobre la historia*, escrito entre los años 1939-1940 en medio de su exilio de Alemania debido a la persecución nacionalsocialista.⁹¹ Publicado en 1942, desde Estados Unidos, este texto, manifiesta una crítica y un deseo frente al gran naufragio al cual devenía la época de Benjamin, atravesada por el horror de la Segunda Guerra Mundial.

Benjamin escribe sus reflexiones frente a este mundo en colapso y lo hace con una mirada particular. Una de las primeras tesis formuladas por Benjamin señala que a toda época y generación “le ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos”.⁹² El mesianismo tiene un carácter soteriológico de las injusticias de un pueblo o época en particular. Lo que resulta interesante es que esa fuerza salvadora, está ya presente en el tiempo desde el cual se mira, aunque no realizable del todo por las condiciones actuales del mundo.⁹³

El mesianismo benjaminiano, alentado por las voces del pasado, pone la esperanza en el presente y su realización posible en ese escenario temporal. Este dinamismo de la mirada que describimos, queda reunido en la famosa tesis novena del texto que comentamos, en la cual Benjamin realiza una alegoría de su mirada sobre el tiempo y la historia, a través del cuadro pictórico de Klee, *Angelus Novus*.

“Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar”.⁹⁴

Nos interesa rescatar esta tesis, por la inversión temporal en el modo en el cual acostumbramos a mirar la historia. El ángel está de espaldas hacia el futuro, él es espectador de un presente y ante todo del pasado. Solemos representarnos el tiempo de modo contrario. El

⁹⁰ W. BENJAMIN, “Sobre el concepto de historia” en: B. ECHEVERRÍA, (ED.), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Ediciones Ítaca, 2008. (En adelante: WB CH)

⁹¹ Cf. B. ECHEVERRÍA, “Benjamin, la condición judía y la política” en: B. ECHEVERRÍA, (COMP.), *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, Ediciones Era, 2005, p. 9. (En adelante: BE CJyP).

⁹² WB CH, p. 37.

⁹³ BE CJyP, p. 16.

⁹⁴ WB CH, p. 44.

futuro es una oportunidad que está delante de nuestra mirada, siempre más allá de nuestro horizonte, al cual se ha de perseguir y buscar, construir o dar caza. Este modo de contemplar ve los acontecimientos como cosas que se acumulan en un “tiempo homogéneo y vacío”.⁹⁵ Benjamin confronta a este tiempo de un modo claro: “la crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general”.⁹⁶

La mirada del ángel vuelve la espalda a esta mirada del progreso, que en el cuadro es un huracán que tiende y arrastra con violencia sus alas hacia el futuro.⁹⁷ El futuro no importa demasiado, porque lo que vale es el “tiempo de ahora” (*jetzeit*) cargado de las voces del pasado y la fuerza mesiánica presente en ellas. De esta terrible esperanza en el presente, encendida por el pasado, es que se comprende la célebre tarea y decisión benjaminiana de “cepillar la historia a contrapelo”.⁹⁸

El trabajo sobre el tiempo se ejerce a contrapelo, porque cada segundo transcurrido ha sido “una puerta por la que podía pasar el Mesías”.⁹⁹ El cepillo del historiador con mirada de ángel, levanta los escombros que se acumulan en la historia, y encuentra valor en ellos para construir su presente. Hace saltar estos hechos de su propia época a través del *continuum* de la historia, y los ubica junto a la suya. Por medio de esta operación teórica, Benjamin rompe con el progreso y propone una alternativa en nuestros modos de construcción temporales.

Nuestra lectura filosófica del Antropoceno estaría dentro de esta ruta por el tiempo abierta por Benjamin. Entonces, podríamos decir que, hemos contemplado y analizado este nuevo umbral geológico con la mirada del *Angelus Novus*. Esto nos lleva necesariamente a asumir una paradoja, ya que el Antropoceno como concepto responde también al paradigma de las ciencias positivas. Más aún, como hemos constatado a lo largo de este capítulo, frente al concepto en cuestión se buscan soluciones a futuro.

Mirar como el ángel es volver la espalda a esta inquietud. No porque no importe, sino porque el presente reclama su reconstrucción desde la voz del pasado. ¿Nos disculpará el progreso y desarrollo de la ciencia por introducir este anacronismo en el corazón del concepto de Antropoceno?

⁹⁵ *Ibid.* p. 51.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 59.

3.4.2. *El montaje del Antropoceno*

Conviene finalmente, en este andar por el tiempo, evocar la voz de un receptor de Benjamin cercano a nuestro tiempo, el historiador del arte y filósofo, Georges Didi-Huberman. Nos interesa su pensamiento puesto que, en su obra *Ante el tiempo*,¹⁰⁰ busca generar una nueva manera de acercarse a la historia del arte. Didi-Huberman considera que esta ha sido canónicamente mirada bajo el modelo de la historia positivista, que vive el tiempo como cosa homogénea y vacía (usando la expresión de Benjamin). Desde este paradigma, el ejercicio del historiador consiste en crear galerías temporales en las cuales se van colgando las obras de arte con el fin de llenar el tiempo y construir ‘historia’.

Didi-Huberman es consciente que, para este modo de hacer historia, un anacronismo es impensable a la hora de componer cronologías o proponer nuevos periodos históricos. Las discordancias en el tiempo no son permitidas. “Todo lo contrario, el sentido histórico busca un *eucronismo*”.¹⁰¹ Tan obstinada se vuelve esta búsqueda que el anacronismo es considerado un error, una enfermedad, inclusive un pecado: la parte maldita dentro de este uso de la historia.¹⁰² Pero el francés descubre en su análisis por diversas imágenes que los eventos que envolvieron su proceso de producción, no son sino “un extraordinario *montaje de tiempos heterogéneos que forman anacronismos*”.¹⁰³

Esta es la misma lección que nos ha mostrado la lectura que hacemos del Antropoceno. Inclusive, la misma geología habilita el anacronismo. ¿No mira acaso el geólogo vestigios del pasado para narrar un tiempo presente? Es necesario desterrar el miedo al anacronismo para descubrir su paradójica fecundidad dentro del sentido histórico. Descubrir los tiempos estratificados sobre otras capas y texturas temporales, y hacerlos saltar a nuestro presente para crear un nuevo sentido.

La mirada del ángel benjaminiano que valora en su oficio a contrapelo los diversos hechos del pasado, coincide con la mirada anacrónica de Didi-Huberman. El tiempo es más que la historia medida por el *chronos* del viviente humano. La novedad que instala el anacronismo es que la historia y su sentido se compone a partir del montaje de múltiples hechos y tiempos. A tal punto que “es probable que no haya historia interesante excepto en el montaje, el juego de rítmico, la *contradureza* de las cronologías y los anacronismos”.¹⁰⁴

¹⁰⁰ G. DIDI-HUBERMAN, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes* (ANTONIO OVIEDO, TRAD.), Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2011. (En adelante: DH AT).

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰² Cf. *Ibid.* 51-53.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 62.

El anacronismo bajo esta comprensión “puede aparecer como una *apertura de la historia*, una complejización saludable de sus modelos de tiempo”.¹⁰⁵ La tarea – al menos filosófica – a la que nos convoca el Antropoceno sería aprender a preguntarnos: ¿Qué ha pasado con la Tierra? ¿Qué imagen de ella ha quedado estratificada por progreso y su devenir? ¿De qué modo estas imágenes de otros tiempos pueden ayudar a recomponer nuestro presente? Y, por último, en favor de la connivencia de temporalidades y miradas sobre el Antropoceno: ¿cómo estas imágenes del pasado pueden auxiliar el trabajo hacia el futuro, la dimensión científica o apocalíptica, con cual también se busca atravesar este nuevo umbral geológico? El montaje del Antropoceno nos lleva así de la Tierra al tiempo y viceversa: *geo-cronos situado*.

4. *Balance de la exposición*

Hasta aquí el tránsito teórico por el territorio del Antropoceno. Al iniciar este capítulo buscábamos cartografiar aquellos puntos de anudamiento que generan un estancamiento en la serie de relaciones vitales que componen la Tierra y nuestro ambiente. Quisiéramos al finalizar este primer paso cartográfico, señalar breve y sumariamente los puntos que hemos hallado en nuestro recorrido.

Los puntos de anudamiento son:

(1) *Destrucción del tejido vivo*: El Antropoceno en América Latina manifiesta por medio del fenómeno del extractivismo (en sus múltiples concreciones: monocultivos, minería, *fracking* petrolero, etc.), innumerables síntomas que manifiestan un proceso de *corrosión* del ambiente y de los vivientes que lo habitan. Este punto nos lleva a una pregunta que puede hacer fecundo el pensamiento que busque rehabilitar lo vivo, a saber: ¿es posible la representación de la herida, lo devastado y corroído? Decimos que la interrogante puede ser una ocasión de fecundidad, porque la posible representación tendría un carácter de denuncia y resistencia al dinamismo extractivo, que rompería con la inercia del sentido común extractivista abriendo los sentidos y la razón a nuevas rutas que busquen rehabilitar y volver a urdir lo que hoy se encuentra herido.

(2) *Superposición temporal*: Logramos formular el Antropoceno como *geo-cronos situado*. Este punto es esencial para reemprender nuevas rutas de tránsito en la crisis. Ya que, habiendo conocido los síntomas enunciados en el punto anterior, por la fuerza de estos mismos, el viviente humano que se pregunta qué ha pasado con la Tierra es devuelto a ella misma. Él, que hasta hace poco tiempo se había creído conquistador de

¹⁰⁵ *Ibid.*

su suelo, se ve ahora estratificado en la misma Tierra, cuestión literal, desde los argumentos geológicos, cuando evidenciamos cómo las huellas de la acción humana se hallan entre las capas estratigráficas.

Hemos olvidado el tiempo envolvente de la Tierra que configura nuestro vivir y habitar en relación de cuidado y mantenimiento de las relaciones en un territorio. Este olvido que mencionamos, da origen a la superposición del tiempo del progreso humano, que subordina lo vivo a la lógica de la corrosión y expansión del capital (como analizamos por medio del fenómeno del extractivismo). El desafío de lograr desanudar – al menos teóricamente – este punto resulta complejo, ya que tal sentido temporal ha sido construido en nuestro territorio de América Latina desde el tiempo de su descubrimiento por parte de Europa. ¿Será posible romper con esta superposición temporal que olvida el tiempo envolvente que estructura el dinamismo vital de la Tierra?

(3) *El montaje temporal del Antropoceno*: El punto de anudamiento anterior nos hizo caer en la cuenta del anacronismo intrínseco que nutre al concepto de Antropoceno. Esto nos lleva a proponer una nueva lectura de acceso y tránsito por el mismo concepto, ya no inquietados por la pasión de futuro y las imágenes que a la distancia podamos formularnos de la Tierra, sino del presente como ‘tiempo de ahora’, reclamado por los tiempos sepultados bajo la fuerza del progreso y el desarrollo extractivo. Siguiendo las herramientas teóricas de Walter Benjamin y su receptor, Didi-Huberman, hemos planteado que el Antropoceno es un montaje de diferentes texturas temporales. ¿Qué ha pasado con la Tierra? ¿Quiénes han sido olvidados en la superposición temporal anunciada en el segundo anudamiento? El tratamiento de este concepto bajo la forma del montaje, nos habilita al ejercicio del cepillar los tiempos a contrapelo; haciendo saltar esos tiempos olvidados y su materialidad, a través del *continuum* de la historia, de manera tal que nos brinden elementos para recrear, *hic et nunc*, nuestro ambiente.

Finalmente, el Antropoceno aloja una paradoja o anudamiento muy especial, ya que en este da, al mismo tiempo, el movimiento anacrónico de las voces y tiempos olvidados por la lógica extractiva, las cuales reclaman el afecto y el pensamiento; junto al movimiento de las ciencias positivas que buscan soluciones *hacia adelante*, imaginando y componiendo escenarios futuros de vida en esta nueva era geológica.

Los tres puntos señalados serán las marcas orientativas de nuestra entrada al territorio del vitalismo. Nuestra lectura buscará hallar puntos en el mapa, que, como condiciones de posibilidad, nos habiliten a representarnos y pensar nuestra acción, desde el estado de

estratificación y agenciamiento con todas las cosas vivas. De esta manera, podremos ponderar y evaluar, aquellas vías que vuelvan a *decir sí* al tiempo envolvente de la Tierra que se nos regala *otra vez* en estos tiempos antropocénicos.

Apacheta borgiana: nostalgia por la tierra

*“En aquel tiempo, buscaba los atardeceres, los arrabales y la desdicha; ahora busco las mañanas, el centro y la serenidad”.*¹⁰⁶

*“Las calles de Buenos Aires
ya son mi entraña.
No las ávidas calles,
incómodas de turba y de ajeteo,
sino las calles desgastadas del barrio, (...)
y aquellas más afuera ajenas de árboles
donde austeras casitas apenas se aventuran,
abrumadas por inmortales distancias
a perderse en la honda visión
de cielo y llanura”.*¹⁰⁷

Recorrer con Borges esta Buenos Aires de su recuerdo, nos deja sintiendo la presencia de una ausencia, que levanta el deseo y la pregunta de si acaso no somos capaces de volver a creer que esa tierra si es posible vivirla.

*“Olorosa como un mate curado
la noche acerca agrestes lejanías
y despeja las calles
que acompañan mi soledad,
hechas de vago miedo y de largas líneas.
La brisa trae corazonadas de campo,
dulzura de las quintas, memorias de los álamos,
que harán temblar bajo rigideces de asfalto
la detenida tierra viva
que oprime el peso de las casas (...)
Yo soy el único espectador de esta calle
si dejara de verla se moriría
Grandiosa y viva
como el plumaje de un Ángel
cuyas alas tapan el día
la noche pierde mediocres calles”.*¹⁰⁸

Los fragmentos anteriores pertenecen al libro *Fervor de Buenos Aires* del año 1923. En 1925 en el poemario *Luna de enfrente*, la nostalgia de la tierra – vivida internamente – comienza a convivir con la exterioridad de la ciudad: “La ciudad de *Fervor de Buenos Aires* no deja nunca de ser íntima: la de este volumen tiene algo de ostentoso y público”.¹⁰⁹ Ciudad que sigue su construcción en el poemario de 1929, *Cuaderno San Martín*, cuando escribe:

*“Esa higuera que asoma sobre una parecita
se lleva bien con mi alma*

¹⁰⁶ J.L. BORGES, “Prólogo” en: *Fervor de Buenos Aires en: Obras completas I*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1996. p. 14. (En adelante: *Fervor...*).

¹⁰⁷ *Ibid.*, “Las calles”, p. 17.

¹⁰⁸ *Ibid.*, “Caminata”, p. 43.

¹⁰⁹ J. L. Borges, “Prólogo” en *Luna de enfrente en: Obras Completas I*: Buenos Aires, Emecé Editores, 1996, p. 55. (En adelante: *Luna...*).

*y es más grato el rosado firme de tus esquinas
que el de las nubes blandas”.¹¹⁰*

Borges en gesto cultivador pone su nostalgia en la entraña de la ciudad nueva y la deja crecer entre el pavimento, patios, higueras, portones, cielos y zaguanes. Todo se desliza por el aire y el tiempo fundando un nuevo paisaje. Territorio en el cual Borges se interna como humano y como poeta:

*“Eso es alcanzar lo más alto,
lo que tal vez nos dará el Cielo:
no admiraciones ni victorias
sino sencillamente ser admitidos
como parte de una Realidad innegable
como las piedras y los árboles”.¹¹¹*

La escritura borgiana manifestando la realidad que esta era que transitamos nos comunica: vivir estratificados, uno con el paisaje, con las otras formas de vida. La tarea: asumir el cambio, la herida, la corrosión y montar incansablemente el entorno junto a todas las formas de vida que nos rodean. Todo esto hasta que sea el último sol:

*“Tarde como de Juicio Final.
La calle es una herida abierta en el cielo.
Ya no sé si fue un Ángel o un ocaso la claridad que ardió en la hondura.
Insistente, como una pesadilla, carga sobre mí la distancia.
Al horizonte un alambrado le duele.
El mundo está como inservible y tirado.
En el cielo es de día, pero la noche es traicionera en las zanjas.
Toda la luz está en las tapias azules y en ese alboroto de chicas.
Ya no sé si es un árbol o es un dios, ese que asoma por la verja
herrumbrada.
Cuántos países a la vez: el campo, el cielo, las afueras.
Hoy he sido rico de calles y de ocaso filoso y de la tarde hecha estupor.
Lejos, me devolveré a mi pobreza”.¹¹²*

¹¹⁰ J. L. BORGES, “Elegía de los portones” en: *Cuaderno San Martín en: Obras Completas I*: Buenos Aires, Emecé Editores, 1996, p. 83.

¹¹¹ “Llaneza” en: *Fervor...*, p. 42.

¹¹² “Último sol en Villa Ortúzar” en: *Luna...*, p. 71.

CAPÍTULO II
TERRITORIO DEL VITALISMO

1. El vitalismo: la pregunta por la vida, la vida como pregunta

El vivir, al igual que el Antropoceno, se dice de muchas maneras.¹¹³ La pregunta con la que ingresamos a este segundo capítulo es la siguiente: ¿qué significa vivir la era del Antropoceno? Vivir es llevar a acción la vida. Por lo tanto, la altura de nuestra pregunta apunta a una comprensión de la vida en este *geo-cronos* que transitamos.

Todo decir es expresión de un modo de acercamiento a un fenómeno en cuestión. Nuestro acercamiento a la comprensión de la vida poseerá una doble mediación. La primera, la corriente filosófica vitalista y la segunda, dentro de esta misma la voz y pensamiento de Friedrich Nietzsche.¹¹⁴

El vitalismo en términos filosóficos puede comprenderse como un paradigma que considera la existencia de un principio vital como fundamento de todo lo que es. Este pensamiento reacciona frente a la primacía absoluta que la razón del sujeto adquirió durante la modernidad; o bien, la reducción mecanicista de todos los procesos vitales sean estos orgánicos o inorgánicos.¹¹⁵ En otras palabras, el vitalismo declara la inversión de este *dictum* heredado por la modernidad, declarando que la vida está antes que la razón y es desde ella y para ella desde dónde ha de erigirse el pensamiento y la acción humana.

Por otro lado, sabida es la importancia y transversalidad de la vida dentro del *corpus* nietzscheano, sin embargo, es también uno de los conceptos que con mayor frecuencia se han mal interpretado dentro de su obra.¹¹⁶ ¿Es posible hablar sin más de un Nietzsche vitalista?

¹¹³ Cf. ARISTÓTELES, *A cerca del alma*, II, 413a 20, (Tomás Calvo Martínez, TRAD.), Madrid, Editorial Gredos, 1988, p. 171.

¹¹⁴ Para las obras de Nietzsche publicadas durante su vida, usaremos la última gran edición al español de sus *Obras Completas* dirigidas por Diego Sánchez Meca bajo el alero de la *Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche* (SEDEN). El mismo grupo ha editado también al español los *Fragmentos Póstumos*, versión que también utilizaremos en este trabajo. Las ediciones en cuestión están fundadas en el *corpus* canónico nietzscheano elaborado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari en la KSA, las cuales pasamos a citar a continuación:

F. NIETZSCHE, *Obras completas. Volúmenes I-IV*, (Diego Sánchez Meca, ED.), Madrid, Tecnos, 2011.

F. NIETZSCHE, *Fragmentos Póstumos. Volúmenes I-IV*, (Diego Sánchez Meca, ED.) Madrid, Tecnos, 2010.

En adelante, cuando hagamos referencia a una obra iniciaremos la referencia con las siglas FN, con indicación del volumen dentro de la colección en números romanos, seguido del nombre particular de la obra de Nietzsche citada. A este último cuando corresponda, se asignará una abreviación particular, seguida del párrafo original dentro del libro y el número de página dentro del volumen en el que se encuentra.

Para los *Fragmentos póstumos*, se iniciará la cita con la abreviación FP, con indicación del volumen dentro de la colección en números romanos, luego vendrá la mención al cuaderno póstumo en el cual se encuentra, seguido del párrafo original dentro del cuaderno en cuestión y la página dentro del volumen en el que se encuentra.

¹¹⁵ Cf. Voz: Vitalismo en: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía. Tomo II. L-Z*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964, pp. 913-914.

¹¹⁶ Cf. D. SOLIES, Voz: *Vida* en: C. NIEMEYER (DIR.), *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras influencias y lugares* (GERMAN CANO, TRAD.), Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2012, pp. 527-529.

¿queda bien esta máscara dentro de su pensamiento? ¿Él que inicia la deconstrucción de todo fundamento, soportaría la interpretación de que la vida sea considerada como fundamento de toda la realidad?

Mónica Cragolini, filósofa argentina y una de las voces latinoamericanas que más ha estudiado el pensamiento nietzscheano, repara en esta asociación rápida entre Nietzsche y el vitalismo.

“[El vitalismo] sigue considerando que la vida es el “fondo” metafísico de todo, mientras que en Nietzsche la vida (y la voluntad de poder) están admitidas como ficciones, es decir, como esquematizaciones para configurar lo real que se aceptan como verdaderas de manera provisoria (y no como el *Grund* de lo real)”.¹¹⁷

En primera instancia, nuestra consideración de Nietzsche como un vitalista estaría vedada por este resabio fundacionista ligado al desarrollo del vitalismo filosófico. Hacemos nuestra la crítica de Cragolini, pues desconocer el punto angular desde el cual argumenta su rechazo a la idea de un Nietzsche vitalista, sería una falta grave en la lectura del *corpus* nietzscheano.

Por otro lado, nuestros análisis previos en torno al Antropoceno, hacen caer de inmediato esta comprensión fundacionista del vitalismo. La vida ha cambiado, está herida. A tal punto, que esa virtual chispa vital se estaría apagando y dejando totalmente a oscuras, nada más ni nada menos por la acción de un viviente en particular.

Sin embargo, ¿es posible reducir el vitalismo a esta vertiente fundacionista en la cual todo estaría garantizado por una fuerza vital que como un continuo a través de la historia garantice el devenir de la vida? Frente a estas pequeñas constataciones en nuestra relación teórica, nos vemos exigidos a hacer un breve reexamen del vitalismo y sus formas, de tal manera de elucidar en qué modo puede ser viable el acercamiento a la vida desde un Nietzsche vitalista.

1.1.El vitalismo como corriente fundacionista: vitalismo substantivo

Podríamos rastrear antecedentes del vitalismo como corriente fundacionista, inclusive desde los albores de la filosofía griega en el concepto presocrático de *physis*,¹¹⁸ como cosmos y armonía que subyace a todas las cosas vivas. Pasando también, por el principio anímico que propone Aristóteles en su tratado sobre el alma, en su dimensión nutritiva (*threptiké*) común a todos los vivientes, sean estos vegetales, animales o humanos.

¹¹⁷ M. CRAGOLINI, “Sobre algunas (in)ciertas afinidades electivas: la presencia de Nietzsche en los debates biopolíticos contemporáneos” en: MÓNICA CRAGOLINI (ED.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica* (Mónica Cragolini, comp.), Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2014, p. 38. (En adelante: MC S(in)A).

¹¹⁸ Para un estudio detallado del concepto de *physis* y *cosmos* en el sentido que señalamos, Cf. T. CALVO MARTÍNEZ, “La noción de *Physis* en los orígenes de la filosofía griega”, *Daimon* 21, (2000), pp. 21-38.

Sin embargo, siguiendo los trabajos de Charle Wolfe, es durante el siglo XIX en dónde el vitalismo se ha interpretado con más intensidad como aquel paradigma filosófico que considera que existe un principio de vida (*elan vital* o *vis essentialis*), que subyace a todo viviente y está animando y organizando internamente su orgánica y relaciones.¹¹⁹

La vida como fundamento, principio o fondo último de todo lo que es, se convierte en una especie de esencia de la que participan las cosas vivas. Razón por la cual, Wolfe considera esta interpretación como fuertemente ontológica, denominando a este tipo de vitalismo como *sustantivo*, en sentido que otorga sustancialidad al concepto de vida.¹²⁰

“Estamos familiarizados con el vitalismo como un compromiso ontológicamente fuerte, que carga con la existencia de ciertas entidades o fuerzas, por sobre y debajo del sistema de relaciones causales estudiadas y modeladas por las ciencias mecánicas o mecanicistas, las cuales buscan expresar estas entidades y las relaciones entre ellas en términos matemáticos”.¹²¹

El vitalismo sustantivo es la expresión reactiva frente a una pura concepción mecanicista del mundo y sus dinámicas. En otras palabras, la tesis de fondo es que existe algo *a priori* (una fuerza, entidad o principio vital) que, *a posteriori* las ciencias intentan modelar con sus sistemas e investigaciones. Así, la inversión de tal orden que olvida a la vida como un fundamento, resulta para esta vertiente vitalista un error de comprensión del mundo.

Wolfe reconoce dos grandes autores que determinan esta comprensión del vitalismo, a saber, George-Ernst Stahl, físico alemán del siglo XVIII y Hans Driesch, biólogo del mismo país de origen, quien desarrolla sus trabajos durante el siglo XIX.

Stahl propone que cada organismo vivo está compuesto por un sistema de múltiples niveles (*multi-tiered*) de organización física, biológica y química, los cuales están animados por un principio metafísico al que denomina alma (*anima*).¹²² La noción de alma que propone el vitalismo de Stahl subordina todas estas capas materiales a este principio vital, determinando la funcionalidad química y biológica de cada ser vivo. A tal punto que, si el alma enferma, la composición orgánica de cada organismo también lo hace.

Por su parte, Hans Driesch, estudiando el desarrollo embriológico de los huevos de erizos de mar, y sorprendido por la espontaneidad y fuerza del desarrollo de sus estructuras, plantea que un proceso de esta envergadura es posible gracias a la presencia de *entelequias* (*entelechies*) que movilizan las fuerzas biológicas de los organismos para llevar adelante su desarrollo.¹²³

¹¹⁹ C.T. WOLFE, “From substantial to functional vitalism and beyond: animas, organisms and attitudes”, *Eidos* 14 (2011), p. 213. (En adelante: W VIT) (Las traducciones de este texto son nuestras).

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 214.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Cf. *Ibid.*, p. 219.

¹²³ *Ibid.*, p. 221.

En ambos casos mencionados, Wolfe llama la atención de cómo la vida y su funcionamiento es regulado por principios que están más allá de esta misma. Si bien logran escapar de una pura concepción mecanicista de la vida, estas corrientes proponen el extremo metafísico de considerar que existe una fuerza vital (*anima o entelequia*), más allá de toda condición temporal y espacial regulando el devenir de la vida.

Cragolini en el texto que mencionábamos al inicio de este apartado, reacciona sobre todo a la asociación de Nietzsche con esta concepción de vitalismo. El concepto de anima o entelequia, tal como hemos expuesto, cabe dentro de la representación de figuras que manifiestan la existencia de formas o entidades incondicionadas, cuestiones que Nietzsche denuncia como errores inútiles llevadas a su culmen en la muerte de Dios.¹²⁴

Junto a la crítica a este vitalismo sustantivo, hemos de decir que confrontados a la lectura que hemos realizado del Antropoceno, tal paradigma se vuelve insostenible, sobre todo por el rasgo a-temporal y a-histórico que implica sostener tal argumento. Si hemos de acercarnos a la vida y preguntarnos cómo vivir esta era del Antropoceno, necesitamos un modelo teórico que reconozca las modulaciones temporales que la vida ha ido sufriendo.

Sin embargo, Wolfe expone que es posible concebir otro modo de comprensión del vitalismo, alejado de la comprensión ontológica de la corriente vitalista sustantiva. Nos referimos a los planteos de la escuela de medicina en Montpellier, denominados como vitalismo *funcional*; hasta llegar a los desarrollos contemporáneos sobre la vida realizados por Georges Canguilhem, en un vitalismo considerado como *actitudinal*. Será este pasaje el que expondremos a continuación, para expresar en qué sentido sería posible sostener un vitalismo nietzscheano.

1.2. Del vitalismo funcional al actitudinal

La escuela de medicina de Montpellier, en Francia, es una de las más antiguas en Europa, con una actividad académica iniciada *circa* de los siglos XI y XII d.C. El desarrollo del vitalismo dentro de sus aulas es rastreable en un grupo de pensadores activos durante el siglo XVIII d.C. entre los que se encontraban: Louis de Lacaze, Jean-Joseph Ménuret de Chambaud, Henri Fouquet, Théophile de Bordeu y Paul-Joseph Barthes.¹²⁵ Este grupo de médicos pensadores proponen un acercamiento a la vida sin referencias a estructuras o fuerzas

¹²⁴ MC S(in)A, p. 23.

¹²⁵ W VIT, p. 215.

metafísicas que expliquen la materialidad viviente. Para ellos el modelo de comprensión de lo vivo, queda reunido bajo el célebre modelo del “enjambre de abejas (*bee-swarm*)”.¹²⁶

El modelo vitalista del enjambre de abejas permite una comprensión de la vida tanto en su comprensión individual como colectiva y relacional. Si nos acercamos, por ejemplo, al dinamismo del cuerpo humano, los procesos vitales en este – desde el modelo del enjambre de abejas –, ya no tienen su origen y fuerza en un principio metafísico, sino que se deben a la relación intensa de los órganos del cuerpo y las funciones particulares de cada uno de ellos.

Lo acontecido a nivel particular entre las partes de un individuo, se extrapola a nivel colectivo a una comunidad de vivientes. Cada ser vivo otorga al enjambre de un hábitat una función e impacto particular, relación que permite y sostiene el devenir vital dentro de ese ambiente. Finalmente, es la conexión de acciones (*laison d'actions*)¹²⁷ de cada viviente lo que garantiza la funcionalidad y continuidad de la vida. De ahí que Wolfe denomine a este vitalismo como *funcional*.

La vida entonces ya no se funda en una misteriosa fuerza vital, sino que ella misma es la multiplicidad de conexiones entre distintos tipos de vivientes. ¿No encontramos un antecedente en la escuela de Montpellier a la concepción de ambiente como ese *oikos turbulento* de sitios trans-corporales en donde cada viviente es una zona de contacto que garantiza el devenir de la vida? Bajo esta concepción, ¿no se convierte el ejercicio del filósofo vitalista como aquel que describe las conexiones de acciones entre individuos? ¿No es su trabajo el ejercicio de pensar qué conexiones pueden contribuir al sostenimiento del enjambre? ¿No nos ofrece el vitalismo funcional una provocación a la contemplación de las dinámicas vitales?

Wolfe continuando el desarrollo histórico del vitalismo, nos menciona que es el filósofo y médico francés, Georges Canguilhem quien de alguna manera lleva a plenitud el vitalismo al plantearlo como una actitud de atención ante la vida.¹²⁸ Porque es “la Vida en sí misma (*Life itself*) la que reclama una atención particular de parte de quien la observa”.¹²⁹ Así, el vitalismo como actitud nos regala un paradigma filosófico de no-indiferencia ante la multiplicidad de conexiones vitales de las cuales somos testigos y participantes cada día.

“La idea es que el vitalismo es una *actitud* existencial fundamental (...) un requerimiento permanente o demanda de la vida en los seres vivos; la identificación de la vida immanente en cada viviente ¿Cuál es exactamente este requerimiento? ¿algo teológico? ¿propositivo? El vitalismo en

¹²⁶ *Ibid.*, p. 216.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 218.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 222-227.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 224.

el pensamiento de Canguilhem es más un requerimiento que un método, una ética más que una teoría”.¹³⁰

Nos interesa el vitalismo como teoría filosófica para acercarnos a la pregunta por la vida en la era del Antropoceno, justamente por la exigencia ética que la vida en sí misma en su sentido relacional adquiere para cualquier tipo de análisis sea teórico o práctico. Porque, como el mismo Canguilhem señala en su célebre obra *Lo normal y lo patológico*: “la vida no es para el ser vivo una deducción monótona, un movimiento rectilíneo, sino que ignora la rigidez geométrica, es debate o ajuste de cuentas (...) con un medio ambiente en el que hay huidas, agujeros, escamoteos y resistencias inesperadas”.¹³¹

Consideramos que esta descripción canguilheana de la vida pone atención justamente en la problematicidad de la misma. La vida ya no como un principio resuelto, sino como la trama de agenciamientos dinámicos e inesperados que hay que saber componer y conectar.

1.3. *La vida como pregunta*

Canguilhem propone un vitalismo en el que la vida requiere y llama la atención de sus vivientes. Ni un mecanicismo monótono sin vitalidad, ni tampoco un biologicismo cargado por lo metafísico. De esta manera, vivir el Antropoceno es saber hacer frente, en palabras canguilheanas, a las huidas, escamoteos y resistencias inesperadas que la Tierra sufre y que ya hemos descrito de modo abundante. Esta actitud vitalista no nos hace buscar ni una esencia o fuerza vital que redima la actual crisis ecológica, tampoco recuperar un pasado paradisiaco, o bien fugarnos del mundo y abandonar nuestra Tierra ante las problemáticas actuales.

La actitud de Canguilhem, como buen médico, es el compromiso de curar este estado actual de la vida. Notemos que el punto de partida de este vitalismo actitudinal nos coloca frente a una vida problemática repleta de numerosas huidas y resistencias. Será este índice formal el punto de conexión con la tematización de la vida en Nietzsche.

Ni Canguilhem ni Nietzsche temen a esta problematicidad, situación de pérdida o enfermedad que pueda estar aconteciendo en un individuo o territorio. La obra *Lo normal y lo patológico* se confronta ante el problema del deslizamiento entre la salud y la enfermedad. Solemos representarnos que la vida es la salud. Sin embargo, la idea de Canguilhem es totalmente contraria porque – y haciendo una referencia explícita a Nietzsche –: el valor de la enfermedad muestra a través de un vidrio de aumento rasgos propios de la vida difícilmente

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ G. CANGUILHEM, *Lo normal y lo patológico* (RICARDO POTSCHE, TRAD.), Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2011, p. 151. (En adelante: GC LNyLP).

observables en la normalidad de esta misma.¹³² Nos llama profundamente la atención la alusión nietzscheana de Canguilhem.¹³³ La conexión nos permite inferir que en la problematización de la vida y su estado patológico se encuentra lo más propio de ella. Precisamente, es en la vida como pregunta o como problema, el modo en que Nietzsche nos invita a confrontarnos delante de ella. Conviene ahora, por vez primera, evocar su voz:

“La confianza en la vida ha desaparecido: la vida misma se ha convertido en problema. - ¡Que no se crea, sin embargo, que con esto uno se vuelve necesariamente sombrío! Incluso el amor por la vida es todavía posible, - sólo que se ama de otra manera. Es el amor por una mujer que nos crea dudas...”¹³⁴

La conversión de la vida en un problema no implica un cierre de esta misma. Todo lo contrario, aún es posible el amor, la relación y la comunicación con la vida. En otras palabras, en esta actitud es ella la que aparece pidiendo amorosamente una respuesta a sus vivientes.

¿Desde qué lugar podemos comprender esta afirmación tan desconcertante de Nietzsche? El hilo conductor al prólogo de la *Gaya ciencia*, obra en la cual aparece esta formulación de la vida como problema, es el proceso de enfermedad y convalecencia que él vivió durante la redacción del texto en cuestión:

“[De este libro] emana continuamente el agradecimiento, como si hubiera acontecido precisamente lo más inesperado, el agradecimiento de un convaleciente, - porque lo inesperado fue la convalecencia. *Gaya ciencia*: eso significa las saturnalias de un espíritu que ha resistido paciente una presión terrible, prolongada – paciente, estricto, frío, sin someterse, pero sin esperanza -, y que ahora de pronto es invadido por la esperanza, por la esperanza de la salud, por la *ebriedad* de la convalecencia”.¹³⁵

La figura del convaleciente nos deja atravesando una enfermedad, un problema, una necesidad de nuevas formas de vida que permitan, aunque sea por un momento, la salud. La ebriedad de la convalecencia no es sino la esperanza misma de poder vislumbrar otro modo de vivir. Así, la vida como pregunta nos lleva a la operación y esperanza de deslizarnos constantemente entre la enfermedad y la salud.

¿No procedemos bajo esta misma actitud cuando preguntamos cómo vivir el Antropoceno? Nuestra interrogante asume la caducidad de la forma de vida que nos llevó a esta nueva era geológica, resumida en la lógica de la corrosión de todo lo vivo. Nuestra interrogante nos convierte, como a Nietzsche, en convalecientes.

¹³² Cf. *Ibid.*, p. 23.

¹³³ Michel Foucault en su último texto escrito dedicado al pensamiento de Canguilhem desarrolla algunas aproximaciones a la vinculación del pensador francés con las ideas nietzscheanas. Justamente en el sentido de reconocer lo propio de la vida como su capacidad de errar, problema y discontinuidad, a la cual hay que saber elaborar, crear y dar curso a lo largo del tiempo, una y otra vez. Cf. M. FOUCAULT, “La vida: la experiencia y la ciencia” (LUIS ALFONSO PALÁU, TRAD.) en: *Reveu de Metaphysique et Morale* 1 (1985).

¹³⁴ FN IV, *La gaya ciencia*, Prefacio 2, p. 719. (En adelante GC).

¹³⁵ *Ibid.*, Prefacio, 1, p. 717.

¿De dónde viene la esperanza? Diríamos que viene desde la salud, sin embargo, ella es todavía lo más oscuro. Más en esta época en donde un futuro saludable es confuso, abigarrado y lleno de desacuerdos. La esperanza viene desde el *estar-convaleciendo*. Es decir, del acto mismo de saberse en proceso curativo.

Siguiendo a Canguilhem y su vitalismo actitudinal, lo propio de la enfermedad en un ser vivo “es una reducción del margen de tolerancia con respecto a las infidelidades del medio ambiente”.¹³⁶ Por lo tanto, la salud puede comprenderse como un estado en el cual existen condiciones biológicas, psíquicas o físicas que le permitan a un viviente responder óptimamente y tolerar dichas infidelidades. El amor a la vida que se asume como problema pasa justamente por la atención constante a la búsqueda de formas de salud, en otras palabras, al mejor modo de alcanzar un “sentimiento de aseguramiento con respecto a la vida que no se asigna por sí mismo ningún límite”.¹³⁷

Este proceso de desplazamiento de la enfermedad a la salud, a nivel particular, ocurre muchas veces de modo espontáneo. Por ejemplo, en un cuerpo afectado por un virus, el sistema inmunológico generará estrategias bioquímicas que le permitan hacer frente a este huésped que le plantea un problema de tolerancia a su medioambiente. La fiebre, inclusive, desde este punto de vista sería una nueva norma o forma de vivir ante la amenaza del virus, la cual se sostendrá hasta que se encuentre una mejor manera de abordar la situación.

Pero es a nivel colectivo que el proceso de convalecencia no es espontáneo y se torna dificultoso. ¿Cómo vivir el Antropoceno? ¡Respuestas hay tantas que abruman! Hechos científicos, pasiones, desarrollos teóricos y opiniones se encuentran tan entrelazados como todos los viviente en un territorio.

Si asumimos con Nietzsche la vida como problema, y consideramos junto a Canguilhem que la salud es también un estado en el cual los vivientes se convierten en creadores e instauradores de nuevas formas vitales; el vitalismo actitudinal se convierte en un problema ético que entraña la pregunta por cuál es el mejor valor y forma de vida para poder lograr la salud a un nivel personal y, sobre todo, colectivo.

El vitalismo actitudinal como un planteo ético es justamente el uso por el cual Cragnolini admite que Nietzsche puede llegar a ser considerado un vitalista. Así, comentando el mismo texto de Wolfe que hemos trabajado, la filósofa argentina expresa:

¹³⁶ GC LNyLP, p. 151.

¹³⁷ *Ibid.* p. 153.

“Canguilhem es el ejemplo para Wolfe de que se puede rechazar la idea de fuerzas vitales, *anima*, y otras, sin caer en un reduccionismo biológico, adoptando un «vitalismo» actitudinal: *el vitalismo es para él más una ética que una teoría. Este sería tal vez el único sentido en que sería admisible decir que Nietzsche es un vitalista*”.¹³⁸

En síntesis, Nietzsche puede ser considerado un vitalista – en sentido actitudinal - porque el desplazamiento de la enfermedad a la salud es un problema de valores. Y el proyecto más general y nuclear del corpus nietzscheano consistió en esto “introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor”.¹³⁹ Un problema ético, de valores, pero también de afectos y pasiones, porque a la vida se le ama ¿de qué manera? Será este vitalismo de actitud amorosa con la vida el que desarrollaremos en lo que queda de este capítulo.

2. La vida: encuentro de vivientes

2.1. Las tres preguntas del vitalismo actitudinal de Nietzsche

La decisión nietzscheana de confrontarse a la vida como un problema, no es un mero estilismo propio de su pluma intempestiva, sino una intuición que constituye intrínsecamente su propia historia. Friedrich Wilhelm Nietzsche nació en 1844 en la ciudad de Röcken, región anexada a la antigua Prusia, actual Alemania. Con tan sólo cinco años, tuvo que asumir la muerte lenta de su amado padre a causa de un reblandecimiento cerebral que lo tuvo enfermo desde septiembre de 1848 a julio de 1849. En uno de sus esbozos autobiográfico de 1858, un joven Nietzsche menciona el hecho de la siguiente manera:

“Terribles dolores tuvo que sufrir mi querido padre; mas la enfermedad no remitía, sino que agravaba de un día para otro. Finalmente, hasta le privó de la vista, por lo que tuvo que soportar en continua oscuridad el resto de sus sufrimientos. La enfermedad duró todavía hasta julio de 1849; entonces llegó el día de la liberación. (...) A pesar de que yo era todavía muy joven e inexperto, tenía ya una idea de la muerte; el pensamiento de verme separado para siempre de mi querido padre me sobrecogió y comencé a llorar amargamente”.¹⁴⁰

Nietzsche carga desde joven con la figura del despojo, el invierno fue la estación que acompañó su crecimiento interior. En otro texto autobiográfico de 1863 escribe: “Las ramas cuelgan lánguidas hacia el suelo, los pajarillos abandonan las secas ramas y toda vida activa desaparece. ¿No ocurrió lo mismo con nuestra familia? Toda la felicidad había acabado”.¹⁴¹ Deben mudarse de pueblo: de Röcken a Naumburg y de Naumburg a Pforta en dónde realizará sus estudios. De Pforta a Bonn donde se inicia en la filología y luego a Leipzig para sus estudios universitarios.

¹³⁸ MC S(in)A, p. 39. (El subrayado es nuestro).

¹³⁹ G. DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía* (CARMEN ARTAL, TRAD.), Madrid, Editorial Nacional, 2002, p. 7. (En adelante: GD NyF).

¹⁴⁰ FN I, *Esbozos Autobiográficos*, p. 67.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 86.

Personalmente, la enfermedad lo comenzó a rondar ya en Naumburg hacia el año 1868, cuestión que atestiguamos en carta a su entrañable amigo Rohde: “esta carta está mal escrita y llena de garabatos; es en efecto, la carta de un enfermo que no puede mover el brazo sin dolor”.¹⁴²

En 1869, Nietzsche comienza su trabajo como profesor titular de filología en la prestigiosa universidad de Basilea. Allí conoce a Wagner e instaura con él una intensa relación interpersonal. Junto al músico, conoce a Cósima, entrañable amiga. Deleuze relee estos vínculos y señala que en Wagner se despierta para Nietzsche el espíritu de Teseo y, en Cósima el de Ariadna, encontrando en este círculo un “esquema afectivo que ya es el suyo y del que se apropiará cada vez mejor”.¹⁴³

Basilea fue un tiempo de bienestar y seguridad, por estos vínculos y por el éxito que significó ser profesor universitario a una edad tan temprana, pero la crisis no tarda en llegar. En 1871, Nietzsche vive como enfermero la guerra franco-prusiana, momento en que comienza a distanciarse del sentido nacional alemán y la reducción de la cultura a un nacionalismo cerrado y determinado por las armas.

El primer hito de la crisis ocurre en 1872 cuando publica *El nacimiento de la tragedia*, escrita durante su estancia en la guerra. La obra no fue recibida por el círculo de filólogos, sobre todo por el estilo con la cual es escrita, cuestión que significó la salida de Nietzsche del círculo de los doctos. El pensamiento nietzscheano se torna crítico y comienza a escribir sus *Declaraciones Intempestivas*.¹⁴⁴ Una de ellas fue el texto contra Wagner en 1876. La publicación de este texto sorprende a su círculo más cercano, más aún cuando dos años después publica *Humano, demasiado Humano*.

“Ante lo que les parecen cambios de Nietzsche, sus amigos se asombran. Nietzsche se interesa cada vez más por las ciencias positivas, la física, la biología, la medicina. Incluso su salud ha

¹⁴² F. NIETZSCHE, *Correspondencia I. Junio 1850 – Abril 1969* (LUIS ENRIQUE DE SANTIAGO GUERVÓS, TRAD.) 565, Madrid, Editorial Trotta, 2012, p. 489.

La cita es parte de la última colección crítica en seis volúmenes de la correspondencia de Nietzsche entre los años 1850 a 1889, publicada por la Editorial Trotta en el año 2012:

F. NIETZSCHE, *Correspondencia. Volúmenes I-VI*. (LUIS ENRIQUE DE SANTIAGO GUERVÓS, TRAD.), Madrid, Editorial Trotta, 2012.

En adelante citaremos de la siguiente manera: “FN CO”, seguido de un número romano, indicando el volumen al que corresponde dentro de la colección. Luego de este vendrá en números cardinales el número de la carta dentro del volumen correspondiente, seguido del número de página dentro del texto en cuestión.

¹⁴³ G. DELEUZE, *Nietzsche*, Madrid, Arena Libros, 2000, p. 11. (En adelante GD N).

¹⁴⁴ Las llamadas *Consideraciones Intempestivas* son cuatro: *David Strauss, el confesor y el escritor* (1873), *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (1874), *Schopenhauer como educador* (1874) y *Richard Wagner en Bayreuth* (1876).

desaparecido; vive entre dolores de cabeza y de estómago, trastornos oculares, dificultades de palabras”.¹⁴⁵

La vida de Nietzsche toma un giro inesperado. A Carl Burckhardt, presidente de la Universidad de Basilea, escribe el 02 de mayo de 1879 pidiendo la renuncia a su puesto como profesor de filología:

“El estado de mi salud (...) Los dolores de cabeza, que han ido en aumento hasta hacerse extremos, las cada vez mayores pérdidas de tiempo que sufro por ataques de entre dos hasta seis días, la considerable disminución de mi facultad de visión (...) y que apenas me permite leer y escribir sin dolor por espacio de veinte minutos – todo ello en conjunto me obliga a admitir que ya no puedo cumplir con mis obligaciones académicas”.¹⁴⁶

Y a Rohde en sinceridad de amigos le dice: “a decir verdad estoy *todo lo mal* que puedo estarlo”.¹⁴⁷ Y al finalizar este turbulento año, escribe a su hermana: “son tiempos tan duros y terribles para mí, como no ha habido otros.”¹⁴⁸

El martirio al que Nietzsche remite no se detendrá hasta su delirio. Toda su filosofía de madurez quedará así atravesada por esta experiencia de la enfermedad. Su vida y su pensamiento acontecen desde este estado. Pero, con Deleuze, hemos de cuidarnos de concluir apresuradamente que su pensamiento es un pensamiento enfermo. Al contrario:

“La enfermedad no es un móvil para el sujeto que piensa, menos aún es un objeto para el pensamiento (...) La enfermedad como evaluación de la salud, los momentos de salud como evaluación de la enfermedad: esa es la vuelta del revés, el *desplazamiento de perspectivas* en donde Nietzsche ve lo esencial de su método y de su vocación para una transmutación de valores”.¹⁴⁹

Desde esta consideración deleuziana entramos de lleno al vitalismo nietzscheano. Su propia experiencia de padecimientos le enseña una actitud frente a la vida basada en el desplazamiento continuo de la enfermedad a la salud. No convendría mirar esta figura buscando hacer de la salud un *telos* al cual debe tender la vida. Se pivotea de la salud a la enfermedad y viceversa. Aquí el baño frío del argumento de Nietzsche que considera a la vida como el desplazamiento continuo entre ambos estados, y convierte a su vitalismo en una actitud de no-desesperación activa frente a esta oscilación. O como dice en carta a su amigo Rohde, durante el periodo en que escribió *La Gaya Ciencia*, esta actitud es una habilidad no pequeña: “¡vivir y *no* dejarse llevar por el desaliento!”.¹⁵⁰

Nietzsche nos deja en la inmanencia del juego de desplazamientos entre la enfermedad y la salud a la cual nos vemos enfrentados en la vida. En esto es radical, a tal punto, que una gran

¹⁴⁵ GD N, p. 13.

¹⁴⁶ FN CO, III, 846, p. 354.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 854, p. 358.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 918, p. 402

¹⁴⁹ GD N, p. 14.

¹⁵⁰ FN CO, IV, 96, p.113.

salud es aquella que se sostiene en este movimiento: “¡una salud que no sólo se tiene, sino que también se adquiere y tiene que adquirirse constantemente, porque se vuelve siempre a entregar, a tener que entregar!”.¹⁵¹

La salud se adquiere y se tiene que entregar. Esta afirmación nietzscheana nos hace preguntarnos: ¿Quién adquiere y entrega su salud? Que es lo mismo que preguntar de modo radical: ¿Quién vive? La vida, tal como la hemos presentado se convierte en una cuestión individual. Y, si como modelo teórico, asumimos su validez para otros vivientes, las dos preguntas que hemos formulado se convierten en la clave de la actitud vitalista que buscamos.

Tras la pregunta por ¿Quién *vive*? revela inmediatamente otro viviente y en su aparición, podemos formular otra pregunta del vitalismo nietzscheano: ¿Cómo vive aquel con quien me he encontrado?

La pregunta *quién* es la misma que Nietzsche revela al inicio de su obra *De la genealogía de la moral*. Interrogante olvidada por la fuga del pensamiento a ideas más allá de la vida:

“Respecto de las demás cosas de la vida, por lo que hace a las llamadas ‘experiencias’, - ¿quién de nosotros tiene siquiera ganas de verdad? ¿O tiempo bastante? En tales cosas me temo que nunca hemos estado en lo que se está: ¡lo que se dice, no teníamos ahí el corazón – ni siquiera el oído!”.¹⁵²

La pregunta por el *quién* está en la base del desarrollo del proyecto de la crítica y posterior transmutación de los valores que Nietzsche plantea en su filosofía. A tal punto, que Deleuze la ubica como la pregunta del método del corpus filosófico nietzscheano.¹⁵³ Ese alguien develado tras la pregunta nos muestra un último componente del método: el querer, la voluntad de quién se desplaza y vive.

“¿Qué quieres? pregunta Ariadna a Dionysos”.¹⁵⁴ No como buscando un fin o un objeto que consuma la voluntad de ese viviente. La pregunta busca hacer evidente, para quien se ubica en medio de la vida, la intensidad de la diferencia de ese otro que se desplaza en el pivoteo de la enfermedad y de la salud.

¿Quién vive? ¿Cómo vive? ¿Qué quiere quien vive? Son las tres interrogantes del método del vitalismo actitudinal, o lo que Deleuze llama en Nietzsche el método de dramatización. Ellas por si mismas sobrepasan toda primacía antropológica, pues este método:

“se dirige al descubrimiento de otros tipos que expresan otras relaciones de fuerzas, al descubrimiento de otra cualidad de la voluntad de poder (...) Nietzsche dice: lo inhumano y lo sobrehumano. Una cosa, un animal, un dios, no son menos dramatizables que un hombre o que

¹⁵¹ FN III, GC, 382, p. 893.

¹⁵² FN IV, *De la genealogía de la Moral*, Prólogo, 1, p. 453.

¹⁵³ Cf. GD NyF, pp. 102-104.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 103.

determinaciones humanas (...) También ellos expresan un tipo de fuerzas desconocido para el hombre”.¹⁵⁵

De esta manera, el vitalismo actitudinal de Nietzsche realiza una suerte de inversión kantiana respecto del sujeto con la vida. Ya no somos nosotros los humanos quienes inquirimos la naturaleza como un juez que lleva en una de sus manos las leyes, y en la otra sus experimentos, obligándole a responder nuestras preguntas.¹⁵⁶ Sino que son los otros vivientes quienes llaman a nuestros sentidos y nos hacen preguntarnos: *¿Quién vive? ¿Cómo vive? ¿Qué quiere quien vive?*

Aún nos queda formular desde qué conceptos nietzscheanos es posible desarrollar una aproximación más acabada al concepto de vida. Pero estas tres preguntas que formulamos sintetizan la actitud fundamental desde la cual Nietzsche nos propone contemplar la vida.

2.2. *Un momento de salud: amor por la vida*

Iniciaremos nuestro análisis más acabado al concepto de vida en Nietzsche desde un claro de bosque, desde un momento de amor por la vida: *La gaya ciencia*. El libro, nacido desde una época de convalecencia es para su propio autor un libro profundo, luminoso y afable.¹⁵⁷

La profundidad es un fruto de la convalecencia. Tras un dolor particular por una enfermedad no se mejora, sino que el viviente se *profundiza*.¹⁵⁸ La profundidad entendida como una voluntad de preguntar sobre todo lo que se ha vivido. Es esta profundidad la nueva confianza en la vida, la que permite justamente que se vuelva *gaya* la ciencia. Una inclusión de los padecimientos vitales al ejercicio del pensamiento, porque es desde allí precisamente en donde la vida se manifiesta como problema, tornándola deseable de ser conocida y amada.

La intensa unión entre vida y pensamiento es el argumento latente en estas consideraciones nietzscheanas y será el lugar desde dónde contemplaremos la vida. De esta manera, Nietzsche se propone librar al pensamiento del frío de los conceptos puros.

“No somos ranas pensantes, no somos aparatos registradores con entrañas congeladas - continuamente tenemos que dar a luz nuestros pensamientos desde nuestro dolor y darles todo lo que tenemos en nosotros de sangre (...) Vivir – quiere decir para nosotros convertir en luz y en llama todo lo que somos, y también todo lo que nos toca, no *podemos* hacer otra cosa”.¹⁵⁹

El párrafo que citamos propone una alianza profunda entre el vivir y el pensar. El asunto pone nuevamente a la vida como prioridad del desarrollo teórico de Nietzsche. No para volver

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 104.

¹⁵⁶ Cf. I. KANT, *Crítica de la razón pura* (MARIO CAIMI, TRAD.), “Prólogo a la segunda edición”, B XIII, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 16-17.

¹⁵⁷ Cf. FN IV, *Ecce Homo*, “Gaya Ciencia”, p. 832.

¹⁵⁸ FN III, GC, Prefacio, 3, p. 720.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 719.

a la vida una figura incondicionada, sino para reubicarla en reciprocidad con el pensamiento. De esta manera, se deja atrás otro principio kantiano por el cual la razón (*ratio*) era un principio sobre el cual el resto de la realidad se hallaba subordinada a lo que esta podía conocer.

Nietzsche realiza una crítica al conocimiento como resistencia y juicio que determina la vida. La figura maternal de dar a luz nuestros pensamientos, nos propone otra manera de concebir el ejercicio del pensar y el conocer. El nacimiento de alguien o algo implica *a posteriori* una estrategia de cuidado. En este caso, se ha de aprender a cuidar aquello que hemos dado a luz desde nuestras vivencias. Al respecto, Deleuze comenta:

“En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que *afirmaría* la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: *descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida*”.¹⁶⁰

En otras palabras, lo que nace desde la vida ha de cuidarlo el pensamiento, para que esa vida, precisamente, no se encierre en la estrechez de la razón de uno o de unos pocos. Cuidar en especial, de la no profundidad, de un vivir a expensas de un gozo basto, bronco y oscuro. Tipo de felicidad que Nietzsche reconocía en la actitud de los hombres cultos, ricos y gobernantes de su época, que se guardaban de la vida en sus muchos libros, artes y bebidas espirituosas.¹⁶¹

El gozo de vivir recae justamente en la posibilidad que señalaba Deleuze de descubrir e inventar nuevas formas de vivir. En medio de los desplazamientos entre la salud y la enfermedad, en el riesgo de nuestra fragilidad, de nuestras eventuales caídas y rompimientos,¹⁶² la estrategia nietzscheana pasa por la actitud de cuidado e invención de nuevas formas de vida que permitan movernos hacia el remanso de salud.

En este modo de proceder de Nietzsche, queremos rescatar un *Fragmento Póstumo* de 1881 tiempo de preparación de la *Gaya ciencia*:

“Vivir es la condición para conocer. Errar es la condición de la vida, y errar, ciertamente en lo más profundo. Saber del error ¡no lo elimina! ¡No es para amargarse! Hemos de amar y cuidar el error, es la madre del conocimiento. (...) Amar y proteger la vida por mor del conocimiento, amar y proteger el error, el imaginar por mor de la vida”.¹⁶³

Desde el vitalismo actitudinal que venimos trabajando el errar de la vida puede comprenderse bajo la figura de la enfermedad. La condición errática de la vida no es sino la

¹⁶⁰ GD NyF, p. 131.

¹⁶¹ Cf. FN III, GC, Prefacio, 4, p. 720.

¹⁶² “Para nosotros la vida es un peligro más grande: somos de vidrio - ¡ay de nosotros si nos golpeamos! ¡Y todo está perdido si nos *caemos!*” en: FN III, GC, III, 154, p. 812.

¹⁶³ FN FP II, M.III. 1. Primavera-Otoño de 1881, 11[162], p. 794.

posibilidad de perder salud, de extraviarnos y perdernos en nuestro devenir, o bien, de caer en la serie de peligros y riesgos propios del ambiente. Contamos con ello ¡no nos amargamos! Porque este punto de partida nos convoca a amar y proteger la vida en su posibilidad de errar. Para que así, en la acción de protección y cuidado, el pensamiento se torne amoroso hacia la vida, creando nuevos valores que le permitan seguir el juego de sus desplazamientos.

Hemos de amar y proteger la vida no buscando esterilizarla en valores con pretensión de absoluto. Hemos de amarla a tal punto de dejar siempre abierta la posibilidad de inventar una nueva forma de vivir, porque el medio en el que se vive cambia, como cambian aquellos que habitan un territorio y luchan por sostenerse en sus formas de vida. En otras palabras, Nietzsche se opone a un conocimiento que busque modos de crear una salud eterna, o bien, a aquel pensamiento que mantiene enfermos a otros por la defensa de valores e ideas de unos pocos. Será la apertura al devenir continuo de nuevas formas de vida, el claro de bosque desde el cual nos posicionamos al trabajar el concepto de vida en el pensamiento nietzscheano.

Esta luminosidad y fuego se refleja en el poema *Sanctus Januarius* escrito en 1882. Un momento de salud y lucidez tras una larga convalecencia. Desde Génova, Nietzsche le canta al mes de enero que le ha devuelto la salud: “Tú que con lanza de fuego/ Rompes el hielo de mi alma, / Que se precipita entonces bramando/ Al mar de su suprema esperanza:/ Más clara siempre y siempre más sana, / Libre en la necesidad más amorosa: - Así celebra ella tus milagros, / Bellísimo Januarius”.¹⁶⁴

El poema en cuestión tiene una gran importancia en la preparación de *La Gaya Ciencia*. En un cuaderno de *Fragmentos Póstumos* del año 1882 aparece dos veces como obertura del libro.¹⁶⁵ Y hacia el final de estos apuntes, Nietzsche también expresa que este canto es un “saludo y regalo”¹⁶⁶ para sus amigos.

Nietzsche nos hace entrar al tema de la vida desde esta lanza de fuego. Hacía tiempo que buscaba ese sol. En carta a Overbeck, casi un año antes del *Fragmento Póstumo* citado, le desea para su vida, “un mar bastante plácido y vientos bastante favorables y sobre todo el sol – lo que deseo para mí lo deseo también para ti”.¹⁶⁷

¹⁶⁴ FN III, GC, IV, p. 829.

¹⁶⁵ Cf. FN FP II M III 6B. Primavera de 1882, 19 [11]; 19 [12], pp. 905-906.

¹⁶⁶ FN FP II, M. III 6B. Primavera de 1882, 19 [14], p. 906.

¹⁶⁷ FN CO, IV, 167, p. 166.

Un Nietzsche trovador nos inicia al tema de la vida con el símbolo del sol ¹⁶⁸. ¿Con qué objetivo? Hacernos comprender que su filosofía y su crítica, aun la que parezca más estridente, no busca la justificación ni el hallazgo del pensamiento en sí mismo, o los fines que este pueda dar a la vida. Sino que busca “sentir de otra manera: otra sensibilidad”.¹⁶⁹ Una capaz de devolvernos a nuestras vivencias, para que, confrontados a ellas y el drama de su desplazamiento continuo entre la salud y la enfermedad, nos arriesguemos a cuidarlas y amarlas. En otras palabras, una sensibilidad que nos lleve a manifestar la bella relación activa y afirmativa entre la vida y el pensamiento.

2.3. *La vida: un encuentro caótico y necesitado*

¿Qué otras propiedades componen a esta vida como desplazamiento entre el juego de estados de salud y enfermedad? Resultaría complejo, por la disgregación propia del pensamiento de Nietzsche realizar una sistematización del concepto de vida que responda a nuestra interrogante. Más aún, este intento se tornaría inútil, si consideramos que el vitalismo bajo el cual estamos interpretando el pensamiento nietzscheano dista de ser un sistema, sino que está planteado como actitud, una forma de estar frente a la vida y no una serie de principios que la determinen. Nosotros que habitamos este mundo, esta Tierra y la vida que en ella se da ¿Qué pensamos sobre ella?

Notemos por un momento cómo mundo, Tierra y vida son palabras para representar el encuentro y relación de vivientes dentro de un mismo territorio, ambiente o ecosistema. La vida, entonces, también hemos de comprenderla en esta deriva colectiva. Cada viviente en su desplazamiento particular ingresa en relación con otros, con su ambiente y todos los componentes biológicos, físicos y químicos que lo componen. Esta relación genera un nuevo plano de muchas vidas, energías y fuerzas en relación que hacen a esta nueva dimensión colectiva de la vida.

¿Bajo qué conceptos podemos teorizar este encuentro? Por una vía de advertencia, Nietzsche menciona en el párrafo 109 de *La gaya ciencia* seis consideraciones sobre este encuentro de vivientes. Así, Nietzsche, bajo la alocución ¡*Guardémonos!* nos propone siete consideraciones por medio de las cuales hemos de pensar al mundo, es decir, a la vida en su dimensión colectiva.

¹⁶⁸ Cf. FN FP II, M III 2A. Verano de 1882, 21 [1], p. 909. Este fragmento al que hacemos referencia se encuentra en un cuaderno preparativo de *La gaya ciencia*, en el cual explícitamente dice que la introducción del libro ha de hacerse “desde el punto de vista del trovador”.

¹⁶⁹ GD NyF, p. 123.

Los siete avisos de Nietzsche están agrupados dentro del párrafo en dos apartados. El primero está compuesto por tres advertencias, seguidas de una sentencia propositiva en torno al mundo. Luego le siguen los otros cuatro y una conclusión exhortativa a una nueva forma de relación de los humanos con el resto de los vivientes.

Conviene mencionar también que el libro tercero de *La gaya ciencia*, al cual pertenece el fragmento en cuestión, tiene como párrafo introductorio una llamativa constatación de Nietzsche sobre las nuevas luchas a las cuáles ha de enfrentarse la filosofía.

“Después de la muerte de Buda, su sombra se siguió mostrando durante siglos en una caverna, - una sombra monstruosa y terrorífica. Dios ha muerto: pero tal como es el modo de ser de los hombres, quizá seguirá habiendo durante siglos cavernas en las que se muestren su sombra. – Y nosotros – nosotros tendremos que derrotar aún esa sombra”.¹⁷⁰

Hemos de leer las siete advertencias en sintonía con esa lucha de las sombras o resquicios de la idea de dios. Nuestro argumento toma fuerza, si consideramos además que es en este mismo libro en donde Nietzsche ubica el anuncio definitivo de que dios ha muerto.¹⁷¹

En este contexto, cualquier idea que se conciba en torno a la vida debe estar fuera de representaciones conceptuales incondicionadas, porque estas para Nietzsche son errores inútiles, que llevan a fin de cuentas a una decadencia de la vida por verse sometida a principios ideales que están más allá de ella misma.

El párrafo que nos proponemos estudiar es una crítica a la concepción de la vida subyugada bajo estos términos incondicionados. De esta manera, Nietzsche se erige contra los vitalismos substantivos o la armonía de modelos funcionalistas, pues estas idealidades también forman parte de las sombras de dios con las que el filósofo ha de enfrentarse. Así, la serie de advertencias que desarrollaremos nos dará orientaciones para desarrollar el concepto de vida en este particular vitalismo nietzscheano.

La primera advertencia: “guardémonos de pensar que el mundo es un ser viviente”.¹⁷² En un *Fragmento póstumo* preparativo a este párrafo, Nietzsche, en vez de utilizar la expresión “ser viviente”, escribe “organismo viviente”.¹⁷³ Por lo tanto, se está llamando la atención de considerar la vida bajo el signo de la *unidad* garantizada por el concepto de organismo.

Suponer la vida o el mundo como un organismo vivo, supone también considerar que hay una orgánica interna que rige cada una de las relaciones que componen esa totalidad. Ante ello,

¹⁷⁰ FN III, GC, 108, p. 794.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, 125, p. 802

¹⁷² *Ibid.*, 109, p. 794.

¹⁷³ Cf. FN FP II, M III 1. Primavera-Otoño 1881, 11[201], p. 804.

menciona Nietzsche: “siento repugnancia”.¹⁷⁴ Cragnolini agrega que la noción de organismo es rechazada por dos razones: “en primer lugar remite a algo esencial y eterno (...), y, en segundo lugar, no permite dar cuenta de lo azaroso y raro”.¹⁷⁵

Proceder de este modo es perder la riqueza de la pluralidad de conexiones entre vivientes a costa de un orden preconcebido o una armonía que sostenga el mundo bajo este signo de totalidad. Y otro riesgo aún más grande, ¿qué sucedería si un viviente sale de esta normalidad u orgánica? ¿Deja de estar vivo por no adecuarse a la armonía? Así, la vida en el pensamiento nietzscheano asume radicalmente la diferencia de formas de vivir.

La segunda advertencia: “guardémonos ya de creer que el mundo es una máquina; con seguridad no está construida a un fin”.¹⁷⁶ La vida no puede reducirse a una totalidad mecanicista. Podríamos leer este fragmento unido a la imagen ofrecida por Nietzsche en el prefacio del mismo libro, cuando nos advierte que no somos aparatos registradores con entrañas congeladas. Nuestra vida está transida de pasión, desvaríos, encuentros, remansos y zozobras que van componiendo un fin siempre parcial a nuestro devenir. Por ello, cierra esta segunda advertencia con el rechazo a un fin particular: Nietzsche contra la teleología.¹⁷⁷

El tercer resguardo señala que hemos de guardarnos de “presuponer en general y en todas partes algo tan pleno de forma como el movimiento cíclico de nuestras estrellas vecinas”.¹⁷⁸ Nietzsche habla contemplando el caos del universo. Cualquiera que mire la apariencia de la vía láctea, pondría al menos en duda esta regularidad de ciclos y fines en las estrellas. Evidente resulta la crítica a resabios aristotélicos en nuestro modo de comprensión de la vida ordenada bajo un movimiento originado desde causas primeras, que se mantiene cíclico, ordenado y siempre eterno.

Luego de estas tres advertencias, Nietzsche responde con su propia concepción sobre el mundo: “por el contrario, el carácter general del mundo es, para toda la eternidad, *caos, no en el sentido de que falte la necesidad, sino en el de que falta el orden, la articulación, la forma, la belleza y como quieran llamarse todas nuestras estéticas categorías humanas*”.¹⁷⁹

Así, el encuentro de vivientes no ha de comprenderse bajo las leyes de una unidad (orgánica), de un mecanicismo o de una teleología sea esta del tipo que sea. La vida y las

¹⁷⁴ FN III, GC, 109, p. 704.

¹⁷⁵ MC S(in)A, p. 40.

¹⁷⁶ FN III, GC, 109, p. 794.

¹⁷⁷ Resultaría interesante para otro estudio establecer un diálogo entre este párrafo y el texto de juventud de Nietzsche *La teleología a partir de Kant* en el cual desarrolla un análisis y una crítica al concepto de teleología en el pensamiento kantiano. Cf. FN I, *La teleología a partir de Kant*, pp. 303-320.

¹⁷⁸ FN III, GC, 109, p. 794.

¹⁷⁹ *Ibid.* (El resaltado es nuestro).

relaciones que en ella acontecen son caos: “*chaos sive natura*”.¹⁸⁰ Nietzsche reinterpreta aquí el famoso *dictum* de Spinoza: “*deus sive natura*”.¹⁸¹ Y por más que él mismo encuentre afinidades entre su pensamiento y el del holandés, su crítica de un pensamiento sin dios ha de llevarse hasta el último punto. El caos como concepto constitutivo de la vida elimina las sombras de que hay un *deus* disfrazado de orden, totalidad (organismo) o armonía¹⁸² que regula el devenir de la vida.

¿Se cambia un principio por otro? No. Nietzsche es claro al señalar que “no es que al principio hubiera caos y luego poco a poco un movimiento más armónico y al final un movimiento circular de todas las fuerzas: más bien es todo eterno, todo círculo”.¹⁸³ El caos en sentido nietzscheano no puede nunca estar *devenido*. Recordemos que, por más que la vida encuentre formas de salud, el medio mismo en el que habita en sus infidelidades y accidentes – como bien nos enseñó Canguilhem – quiebra esa forma menos caótica o saludable.

La idea de que vivir la vida es vivir el caos es un resguardo nietzscheano contra intentos que la subsuman en una totalidad. Porque “allí donde hay vida, hay una cultura cooperativa en la que los participantes luchan por la alimentación, el espacio (...) la diversidad domina en las cosas más pequeñas, espermatozoides, óvulos – la igualdad es una gran locura”.¹⁸⁴ El *dictum* nietzscheano *chaos sive natura*, de acuerdo a este fragmento, es una llamada y apertura a la vida en su diferencia. La igualdad es una locura (en un sentido peyorativo) porque es la *indiferencia*, es decir, el no reconocimiento de la diversidad de otras formas de vida que luchan en un mismo territorio por su crecimiento y su fecundidad.

Las otras cuatro advertencias en el parágrafo que comentamos continúan la crítica al modo en que la vida, comprendida como caos, continúa siendo divinizada por el pensamiento del ser humano, buscando regularizar el devenir caótico que constituye a la vida.¹⁸⁵

La cuarta advertencia señala que nos guardemos de “de atribuirle [a la vida] falta de sensibilidad y de razón, o sus opuestos (...) [Y] no tiene tampoco impulso de autoconservación”.¹⁸⁶ El fragmento una vez más reconoce la diferencia de las otras formas de

¹⁸⁰ FN FP II, M. III 1. Primavera Otoño 1881, 11 [197], p. 803.

¹⁸¹ B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico* (ATILANO DOMÍNGUEZ, TRAD.), Parte IV, Prólogo, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 183.

¹⁸² En otro póstumo que hace referencia a Spinoza señala: “Un error fundamental es la creencia en la armonía y en la inexistencia de la lucha” en: FN FP II, M III 1. Primavera Otoño 1881, 11 [132], p. 786.

¹⁸³ FP II, M III Primavera Otoño 1881, 11 [157], p. 793.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 11 [132], p. 786.

¹⁸⁵ Nuestros análisis en torno al Antropoceno han dado cuenta de cómo la vida se ordenó a partir de una racionalidad extractivista y las consecuencias que esto ha traído.

¹⁸⁶ FN III, GC, 109, pp. 794-795.

vida no humanas. Implícitamente se nos dice que poseen sensibilidad y razón, pero de un modo distinto. Y, por último, sorprende el reconocimiento de la contingencia y límite que Nietzsche atribuye a la vida. Ella no se auto conserva a sí misma – como el ser necesario en la filosofía antigua – sino que es limitada, su caos está emparentado con la necesidad fáctica, la carencia y el deseo de vivir mediado por las múltiples relaciones en el ambiente.

En la misma línea de la no antropomorfización de la vida, la quinta advertencia señala: “guardémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. Sólo hay necesidades: no hay nadie que ordene, nadie que obedezca, nadie que transgreda”.¹⁸⁷ Nietzsche en este fragmento no se opone al desarrollo propio de las ciencias. Al contrario, está alimentando su carácter heurístico respecto al estudio de la vida. porque las leyes físicas o propiedades químicas que hoy se observan pueden variar con el paso del tiempo.

En un *Fragmento Póstumo* referido a este tema señala: “quizás ahora mismo se esté dando el cambio de una propiedad química, sólo que en un grado tan imperceptible que se escape a nuestro más fino cálculo”.¹⁸⁸ Guardémonos entonces de divinizar el estado actual de las ciencias, no ponerlas por sobre la vida, sino al servicio de esta y su devenir.

En sexto lugar, “guardémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente es sólo una especie de lo muerto, y una especie muy rara”.¹⁸⁹ Hemos de conectar este punto con la primera de las advertencias. La vida bajo el paradigma del concepto de organismo la concibe además como resistencia frente a la muerte. Quien no es un organismo, o bien, es una materia inerte, inorgánica o está muerto. Nietzsche se opone a esta dualidad y las une por medio de la necesidad constitutiva del devenir caótico del mundo. Lo muerto retornando a la vida y nutriéndola desde sus propiedades.

En otro *Fragmento Póstumo* reacciona frente a este modo extraño de nuestra relación con lo muerto y lo inorgánico, olvidando que “tres cuartas partes del nosotros no son sino una columna de agua y hay sales inorgánicas que quizá influyen más en nuestro destino que la sociedad entera de los vivos”.¹⁹⁰ Así, Nietzsche contempla lo vivo y lo muerto, lo orgánico y lo inorgánico como un conjunto en relación. Antes que oponer polos busca conectarlos, porque la vida justamente está sostenida por esa relación de todos los elementos que componen un medio particular, sean estos vivos o inertes.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 795.

¹⁸⁸ FN FP II, M III 1. Primavera-Otoño de 1881, 11 [201], p. 804.

¹⁸⁹ FN II, GC, 109, p. 795.

¹⁹⁰ FN FP II, M III 1. Primavera-Otoño de 1881, 11 [207], pp. 805-806.

La séptima advertencia: “guardémonos de pensar que el mundo crea eternamente algo nuevo. No hay substancias eternamente duraderas”.¹⁹¹ Nos encontramos aquí con una llamada a la consideración de la necesidad contingente del mundo. Y, por lo tanto, el llamado implícito al amor y al cuidado sobre una vida que no se recrea *ad infinitum*, ni está cargada de un principio o armonía que la sostendrá indeterminadamente en el tiempo.

Finalmente, Nietzsche cierra el párrafo con esta llamada: “¡Cuándo podremos comenzar nosotros, hombres, a *naturalizarnos* con la naturaleza pura, recién encontrada, recién redimida!”.¹⁹² Resulta complejo dentro de la era del Antropoceno asumir esta última llamada, puesto que ya hemos visto que no existe tal naturaleza pura. Lo humano y lo no humano se hallan ya entrelazados y conectados desde los estratos más hondos de la Tierra hasta su superficie.

No creemos que Nietzsche esté romantizando el carácter de la vida. Proponemos otra lectura: si consideramos que, en este párrafo, la naturaleza – la vida en nuestra argumentación – ha sido desdivinizada a lo largo de siete advertencias por los principios de caos y necesidad, la naturalización del hombre es una provocación para que el mismo viviente humano ingrese en este devenir desdivinizante y pueda asumir el caos y la contingencia que le constituye.

En otras palabras, la llamada a *naturalizarnos* es una crítica a la divinización del propio viviente humano, una crítica férrea al antropocentrismo. Vanesa Lemm, en su obra *La filosofía Animal de Nietzsche*, afirma esto mismo, cuando reconoce que, en la perspectiva de Nietzsche, “la vida humana no puede darse únicamente sobre la base de su propia fuerza, sino que depende absolutamente de su relación con y contra otras formas de vida”.¹⁹³

Nietzsche busca provocar una actitud de aperturidad radical del viviente humano a la vida, entendiendo esta última como una *multiplicidad de formas de vida en relación*. El viviente humano no como centro o norma de un ambiente, ni mucho menos haciendo de su necesidad la necesidad del entramado de relaciones. Sion que comprendiendo su vida y necesidades en la composición de sus vínculos con los otros vivientes.

Por amor a la vida, a su contingencia y devenir caótico, el viviente humano ve provocado su pensamiento por las tres preguntas del vitalismo actitudinal: *¿Quién vive? ¿Cómo vive? ¿Qué quiere quien vive?* Y afectada su humanidad, su carne y su pensamiento ha de responder a estas preguntas - en alianza con la vida – a través de la búsqueda de nuevas maneras de vivir

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ V. LEMM, *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano* (DIEGO ROSELLO, TRAD.) Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010, p. 18. (En adelante: VL FAN).

que sostengan este dinamismo de relación, basado en el desplazamiento constante entre la enfermedad y la salud.

2.4. *Balance de la situación*

Llegados a este punto conviene hacer una pequeña síntesis con los hallazgos realizados en el territorio del vitalismo nietzscheano. En primer lugar, de haber tal vitalismo en el pensamiento de Nietzsche sólo puede ser concebido en el sentido de un vitalismo actitudinal. La crítica nietzscheana a la representación de ideas incondicionadas como un error inútil, no permite identificar el vitalismo de este filósofo con las concepciones clásicas de filosofías vitalistas sustantivas, o ancladas en una armonía en la cual descansa el devenir de la vida de un individuo o un territorio. El vitalismo actitudinal es un modo de estar en la vida, una ética, más que una metafísica.

La *vida* de acuerdo a nuestros análisis queda comprendida en dos niveles. El primero, lo identificamos en la vida individual como el desplazamiento entre el estado de salud y enfermedad que acontece en cada viviente. La vida de un viviente se comprende bajo este desplazamiento en el que se van creando nuevas normas, valores o formas de vivir que buscan la salud.

Pero ha quedado claro también, considerando los aportes de nuestro paso por el pensamiento de Canguilhem, que tal desplazamiento no acontece espontáneamente, sino que siempre es un efecto de la interacción de un viviente en su ambiente o territorio particular en el cual está inserto. El medio ambiente en sus agenciamientos y relaciones compone un segundo nivel de comprensión de la vida, a saber, su dimensión colectiva o comunitaria, como una multiplicidad de formas-de-vida-en-relación.

La *vida* colectiva es orientada por los conceptos nietzscheanos del caos y la necesidad. Categorías que previenen nuestra representación de la vida bajo conceptos que operen en términos de Nietzsche como las sombras de la idea de dios. Por último, ambas categorías manifiestan la contingencia y azarosidad del encuentro de vivientes y las diferencias entre las partes que se relacionan.

Esto último es relevante en nuestra investigación, pues en nuestra búsqueda de cómo vivir esta era del Antropoceno nos manifiesta la intensa alianza entre vida y pensamiento y la llamada ética al amor y al cuidado de la vida, tanto en su deriva individual como colectiva.

Así, el filósofo vitalista, en el sentido nietzscheano aquí trabajado, al encontrarse en la vida se deja interpelar por las formas-de-vida-en-relación, preguntándose: *¿Quién vive? ¿Cómo vive? y ¿Qué quiere quien vive?* Interrogantes que despliegan un pensamiento que no clausura

el caos del devenir de la vida y a la vez procura modos de cuidar la necesidad contingente de cada viviente.

3. La necesidad de crear formas de vida

Nuestra interpretación del tema de la vida en Nietzsche como un vitalismo actitudinal, pasando por el pensamiento de Canguilhem, no puede perder de vista en ningún momento que el desplazamiento continuo entre la salud y la enfermedad es un problema de normas y valores. Pero, si el *caos* y la *necesidad* son los principios que orientan el devenir de la vida en el pensamiento nietzscheano ¿cómo asumir la aparente contradicción interna de un *caos normado*?

¿No habría que asumir un estado de enfermedad crónica en la vida misma que constantemente le exija un nuevo valor, una nueva norma, una nueva forma de vivir que le permita responder a los desvaríos del ambiente y del encuentro de vivientes? En este sentido, la necesidad – comprendida como contingencia y vulnerabilidad – sería el punto lábil sobre el cual el caos puede descansar en una forma.

Nietzsche asume este problema en su obra *De la genealogía de la moral*,¹⁹⁴ cuando considera la pregunta de cómo ha sido posible que una moral con valores que dicen *no* a la vida se acepte e instale como un modo concreto de vivir.

El ejercicio genealógico como crítica de los valores morales, no es un acto reactivo y resentido contra la vida y sus valores como quien pretende solamente destruir. Antes bien, la genealogía será un momento diferencial del valor de los distintos principios morales; un desenmascaramiento del significado de lo bueno y lo malo, de la nobleza y de la vileza. Una actitud ante la vida que es “expresión activa de un modo de existencia activo”,¹⁹⁵ el cual se pregunta cómo ha sido posible que vivamos de tal manera.

Dicho de otro modo, el gesto genealógico es un examen sobre la vida y sus formas para aprender a reconocer en qué medida una normatividad tal puede llegar a convertirse en una

¹⁹⁴ Si bien la obra es comúnmente llamada como *La genealogía de la moral*, nos distanciamos de esta traducción y optamos por llamarla *De la Genealogía de la moral*, según el estudio introductorio realizado por Jaime Aspiunza en la edición del texto que aquí trabajamos. La opción no es arbitraria ni mera literalidad con el título original (*Zur Genealogie der Moral*). Aspiunza toma esta decisión pues quita el carácter de obra definitiva y clausurada del tema de la moral que Nietzsche analiza. La intención nietzscheana no era proponer una genealogía única al problema de la creación de valores que regían el mundo en el que vivía, sino realizar aportaciones a un proceso ya en marcha desde su particular modo de filosofar. Aspiunza señala que “la corrección que opera el *De la...* o el *Sobre la...* (que corresponden al *peri* griego o al *de* latino) hace que cambie por completo el sentido: los tres ensayos no constituyen *la* genealogía, son aportaciones a ella, a la genealogía” Cf. FN IV, *De la Genealogía de la moral*, pp. 441-442.

¹⁹⁵ GD NyF, p. 9.

pseudo-salud que en vez de sanar nos mantenga enfermos. Y, lo más importante, descubrir el modo por el cual llegamos a aceptar vivir bajo estas apariencias de bienestar.

3.1. Animales enfermos

Nietzsche, sin caer en el antropocentrismo, reconoce la preponderancia que el animal humano ha tenido en la historia. “Es cierto que él se ha atrevido a más, que ha innovado, ha porfiado, ha desafiado al destino más que todos los demás animales juntos”.¹⁹⁶ Sin embargo, a pesar de su aire de grandeza – que el mismo se ha dado y atrevido a vivir – es el más enfermizo de todos los animales. “Pues el hombre está más enfermo, es más inseguro, más voluble, más indeterminado que cualquier otro animal, de eso no hay duda”.¹⁹⁷ De esta manera, la condición humana lejos de estar ubicada en la seguridad e inmutabilidad de un *cogito* o de un *sujeto trascendental* y *activo*, radica en su capacidad de enfermar.

Para Nietzsche el viviente humano es un animal al “que el futuro en todo momento le corroe sin compasión como un aguijón en la carne: un animal tan valiente y tan dotado ¿Cómo no iba a ser también el más expuesto al peligro, el que entre todos los animales enfermos más tiempo y más a fondo está enfermo?”.¹⁹⁸ Hemos de llamar la atención en el vínculo entre tiempo y enfermedad. La enfermedad y la constante necesidad de otorgarse una nueva norma y valor para vivir, se convierte así en su condición como viviente; aquello que lo constituye y de lo cual ha de aprender a hacerse responsable.

Si el Antropoceno nos lleva a asumir que lo humano y lo no humano se hallan entreverados y dependientes unos de otros, la necesidad de un valor que ayude a vivir, ya no sólo vale para la vida individual, sino que se aplica también a la vida en su dimensión colectiva. Este estado de la situación, nos hace volver nuevamente a la consideración de la vida como pregunta o error que convoca al amor y al cuidado de ella misma. La paradoja de la vida es que ella siendo el caos más indeterminable está herida, y necesita darse una forma que le restaure la salud y posibilite su despliegue.

El gran problema de esta condición de enfermedad adviene con la actitud de hastío por la constante necesidad de salud. “Lo que es de temer – dice Nietzsche – lo que resulta más fatal que cualquier otra fatalidad, no es un gran temor, sino la gran náusea ante el hombre; así como la gran *compasión* por el hombre”.¹⁹⁹ Notemos como el hastío se refleja en dos pasiones: el

¹⁹⁶ FN IV, GM, III, 13, p. 531.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*, 14, p. 531.

fastidio (náusea) y compasión. Ambas, en el análisis nietzscheano engendrarían distancia sobre la vida en su carácter de enfermedad. La náusea lleva al estado de *estar-harto* de sí²⁰⁰; mientras que la compasión abre la puerta a un reblandecimiento del sentimiento hacia la vida, un juego lastimero que no ama la vida, sino que sólo se lamenta de ella y su situación.²⁰¹

Aquí la autocontradicción más grande que el viviente humano cierne sobre la vida: fabricar su normatividad desde el hastío, desde un “*pathos de la distancia*”²⁰² respecto de la vida. Este hecho es la base por la cual Nietzsche reconoce que los humanos crean un fármaco narcótico a sus dolores que le mantiene en un estado latente de temor y conservación ante su entorno.

Tal contradicción en la obra que comentamos queda bajo la figura de los ideales ascéticos. A Nietzsche le preocupa esta autocontradicción que ingresa – vía animal humano – a las relaciones vivas, y se pregunta: ¿Qué significan los ideales ascéticos? Indagaremos en esta interrogante para comprender el dinamismo por el cual Nietzsche concibe el modo en que la vida deviene y da sus formas para vivir, aún a riesgo de caer en los llamados ideales ascéticos.

3.2. Los ideales ascéticos su valor y su problema

Cuando Nietzsche habla de ideales ascéticos está pensando directamente en los valores morales de pobreza, humildad y castidad.²⁰³ Lo que aparentemente puede leerse como exclusivos al círculo de hombres y mujeres religiosos, se manifiesta también en artistas, filósofos y se cierne sobre las personas que les admiran y siguen.²⁰⁴

La constatación de que hay ideales ascéticos no debería sorprendernos tanto, puesto que son normas y valores creados para sortear el estado enfermo de la vida. Pero la razón teórica más determinante de que existan valores morales de este tipo, radica en una de las piedras angulares de la arquitectónica del pensamiento nietzscheano, a saber, la muerte de dios. Cragolini, al respecto, señala:

“Si ya no hay una entidad externa al proceso vital que dé sentido a todo lo que es, la vida es un movimiento de fuerzas en continuo devenir, movimiento que debe estatizarse provisoriamente, para luego aniquilar esas estatizaciones. Para Nietzsche la expresión de la fuerza no se encuentra en la conservación, sino en la disgregación: la vida se autolimita en su continuo sobrepasarse (*Selbstüberwindung*) dándose formas, con lo cual se unifica temporarily en las formaciones de poder (*Hererschaftgebilde*)”.²⁰⁵

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Cf. *Ibid.*, Prólogo, 6, p. 457.

²⁰² *Ibid.*, I, 2, p. 461.

²⁰³ *Ibid.*, III, 8, p. 522.

²⁰⁴ Por ejemplo, en los primeros seis párrafos del tercer tratado en *De la genealogía de la moral*, Nietzsche crítica duramente a Wagner por como este al final de su carrera rinde homenaje a la castidad. O bien la acusación nietzscheana a Schopenhauer de evadir la voluntad por medio de la representación. Cf. GM, III, 1-6, pp. 513-519.

²⁰⁵ MC S(in)A, p. 24.

El argumento de Cragolini nos resulta armónico a nuestra formulación de la vida en su declinación común. El encuentro de vivientes y de fuerzas debe estatizarse y buscar formas que le permitan la agrupación y el encauzamiento de sus propias fuerzas. Así, los ideales ascéticos son un momento de negatividad para “lograr un *optimum* de condiciones favorables en las que pueda descargar por completo su fuerza y logre un *maximum* de sentimiento de poder”.²⁰⁶

Pero el problema no radica en que haya ideales ascéticos. Nietzsche reconoce que, por ejemplo, en la vida de un filósofo estos ideales *afirman* su existencia a tal punto que le dan la posibilidad de ser, permiten su aparición y son condición de su existencia.²⁰⁷ Pone el ejemplo del ideal de la soledad y el aislamiento, peculiar en los filósofos, el cual puede llevarlos al riesgo del solipsismo, la negación de su deseo en aras de alcanzar una ‘verdad’; situación que Nietzsche conoce en carne propia, por ejemplo, durante su primer tiempo en Génova cuando en carta a Overbeck le pedía que no revelara a otros su paradero y le dejara en su exilio voluntario.²⁰⁸

La vida en su sentido colectivo *necesita* darse formas para permitirse su máximo despliegue. Volviendo a las distinciones vitalistas que hacíamos al inicio de este capítulo, por más que el vitalismo actitudinal supere al funcional en su modelo *abeja/enjambre*, es necesario que la vida se enjambre para que sea posible su salud y fecundidad.

Dentro del corpus nietzscheanos los ideales ascéticos encuentran su mayor expresión dentro de la configuración de la moral cristiana. A sorpresa de cualquier opinión común sobre el rechazo acérrimo de Nietzsche para con la moral cristiana (lo cual no es negable), el filósofo se da el tiempo de considerar en qué sentido esa moral ofrece *ventajas* para la vida.

Un largo *Fragmento Póstumo*, escrito en Leizer Heide, durante junio de 1887, inicia justamente con esta pregunta: “¿Qué *ventajas* ofrecía la hipótesis moral cristiana?”²⁰⁹ Queremos llamar la atención sobre todo al primero de los beneficios mencionados por Nietzsche. La moral cristiana “otorgaba al hombre un *valor* absoluto, en contraposición a su pequeñez y contingencia en la corriente del devenir y del perecer”.²¹⁰ Nuevamente la crítica al antropocentrismo es radical: el hombre como valor absoluto antes que la vida. Su juicio inquisitivo antes que las preguntas que le revelan la alteridad y la diferencia de las formas de vida de otros vivientes con los que comparte su territorio.

²⁰⁶ GM, III, 7, p. 520.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, 10, p. 527.

²⁰⁸ Cf. FN CO, IV, 66, p. 91.

²⁰⁹ FN FP IV, N VII 3, Verano de 1886 – Otoño de 1887, 5 [71], p. 164.

²¹⁰ *Ibid.*

En el *Crepúsculo de los ídolos* reconoce este error como el “Problema de Sócrates”.²¹¹ El gran problema del pensamiento y la *praxis* radica en medir la vida por medio del juicio de un solo viviente, a saber, el viviente humano. Y hacer de los valores que se desprenden de tal juicio el único modo de vivir, olvidando que los juicios sólo tienen valor como síntomas y son manifestación de un *quién* y de su *querer*.

Nietzsche no clausura el problema de los ideales ascéticos, su respuesta no es un caos indeterminado, sin embargo, intenta corregirlo. ¿Seguirá habiendo ideales ascéticos o juicios que estaticen la vida? Sí. Pero frente a ellos y frente al proceso de su validación, lo que no se ha de olvidar es la “asombrosa finura, [de] *que el valor de la vida no puede ser justipreciado*. No por un viviente, porque tal individuo es parte, es más, incluso objeto de litigio, y no juez”.²¹²

3.3. Más allá de la dialéctica: Nietzsche contra formas de vida totalizantes

La crítica al viviente humano como medida de todas las cosas continúa la crítica kantiana que hemos venido trabajando en este capítulo. La razón humana y sus juicios no pueden *justipreciar* la vida, es decir, no pueden reducirla a un valor de uso y cambio de acuerdo al consenso de unos pocos. De esta manera, la vida es siempre más que la estrechez de nuestras mentes sus juicios e intereses.

En la vida, el viviente humano es ante todo parte. Nietzsche juega aquí con el lenguaje legal, y nuevamente ataca a Kant. El hombre deja de ser juez, inquisidor o conquistador. Pero, además, en nuestra investigación esa *parte* que es el viviente humano toma también un matiz diferente, y manifiesta el carácter plural, horizontal y rizomático de los agenciamientos vitales, de los cuales los humanos son *parte*. Es en virtud de esa participación y colaboración en la vida, que su juicio no puede entablarse como un absoluto que pase por sobre el resto de los vivientes.

Si consideramos a los ideales ascéticos como la concreción práctica de los juicios humanos, comprendemos que la crítica que Nietzsche realiza hacia ellos se dirige ante todo hacia su totalización sobre la vida, porque así comprendidos y realizados se oponen al devenir de la vida. Un ideal ascético que sólo conserve a la vida en una única forma, le llevará a la decadencia y la mantendrá en una condición enfermiza, que lo único que hace es luchar contra la fragilidad y contingencia de nuestra vida.

Las formas de vida en Nietzsche son fluidas, siempre se sobrepasan a sí mismas (*Selbstüberwindung*). Son fuerzas “densificadas o auto-limitadas en su rebasamiento, [que]

²¹¹ FN IV, *El crepúsculo de los ídolos. O como filosofar con el martillo*, “El problema de Sócrates”, p. 625. (En adelante CI).

²¹² *Ibid.*, 2., p. 626.

deben disgregarse para que la vida sea devenir”.²¹³ Este es el movimiento de la vida que Nietzsche descubre en su genealogía. La vida y su desarrollo no se comprende como progreso – en el sentido teleológico moderno – sino que es un devenir compuesto por una “serie de procesos de enseñoramientos más o menos profundos, más o menos independientes los unos de los otros (...) La forma es fluida, pero el ‘sentido’ lo es aún más”.²¹⁴

Notemos como Nietzsche nos desliza a una lógica más allá de la dialéctica. Una forma de vida no se niega como la antítesis niega a la tesis. Revisemos por un momento el símbolo bajo el cual Hegel representa la dialéctica en la “Introducción” a la *Fenomenología del Espíritu*:

“El capullo desaparece cuando brota la flor, y pudiera decirse que aquél está refutado por ésta; análogamente, la flor queda declarada por el fruto como una falsa existencia de la planta, y en lugar de aquella se presenta éste como verdad suya. Estas formas no solamente se distinguen, sino que se desalojan mutuamente como incompatibles entre sí. Pero su naturaleza fluyente hace de ellas, al mismo tiempo, momentos de la unidad orgánica, en la cual no solamente no pugnan, sino que la una es tan necesaria como la otra; y esta misma necesidad es sólo lo que constituye la vida del todo”.²¹⁵

El devenir hegeliano acaba en la unidad. Las formas diferenciables en los distintos momentos de la dialéctica quedan subsumidas en una totalidad que ya estaba contenida *a priori* en el inicio del movimiento dialéctico. En Nietzsche, el devenir no se clausura en esa forma unitaria, porque antes que ese orden – ¡y después de este! –, se encuentra la vida como caos necesitando una nueva forma de vida.

Las formas que se da la vida, fruto de encuentros de fuerza y poder entre vivientes, no inician en un enfrentamiento en el cual una parte niega la otra en aras de quedar subsumidas en una nueva totalidad. Cuando pensamos la vida desde Nietzsche, como encuentro de vivientes, hemos de comprender que en cada encuentro la diferencia negativa respecto del otro no es negada. Al contrario, la diferencia es afirmada por cada parte de la relación. ¿Quién vive? El vitalismo nietzscheano responde: vive otro-que-yo. Y ese reconocimiento y afirmación de la negatividad es el culmen de la afirmación de la vida, su objeto y su placer.

Cuando Nietzsche reinterpreta la relación amo-esclavo menciona que el *no* que los esclavos manifiestan a sus señores es un acto creativo.²¹⁶ La voluntad de negación en el esclavo tiene en este caso un carácter positivo, pues no busca negar para representarse luego a él mismo en una situación de poder. No, el esclavo en la dinámica de la vida nietzscheana es capaz de inventar

²¹³ MC S(in)A, p. 24.

²¹⁴ FN IV, GM, II, 12, p. 499.

²¹⁵ G.W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu: Prólogo, Introducción. El saber absoluto* (XAVIER ZUBIRI, TRAD.), Madrid, Revista de Occidente, 1935, p. 5. (La edición que utilizamos corresponde a la primera traducción directa del alemán al español que se realizó de *La fenomenología del Espíritu*, a cargo de X. Zubiri en el espacio de la Revista de Occidente dirigida en aquel entonces por José Gaos).

²¹⁶ Cf. FN IV, GM, I, 10, p. 469.

un nuevo valor en la afirmación de su propia diferencia. La vida hegeliana es la *igualdad* por medio del trabajo negativo de la dialéctica; la vida nietzscheana es la *diferencia* por medio del placer de la afirmación de lo diferente.

Los ideales ascéticos son dialécticos porque no terminan de reconocer la multiplicidad de las relaciones que componen a la vida. Todo es trabajo, esfuerzo y negatividad por no alcanzar todavía un estado de perfecta unidad. La figura de la vida según los ideales ascéticos es el rebaño, la igualdad de las ovejas, el culto a la impersonalidad.²¹⁷ Los ideales ascéticos crean un *medio de conservación* desde el que sus miembros miran temerosos a la vida y gritan “¡nosotros, los nobles; nosotros los buenos; nosotros, los hermosos; nosotros, ¡los felices!”.²¹⁸ De esta manera, el nosotros del ideal ascético es una totalidad cerrada que olvida el pronombre *ello*. Lo que está fuera del rebaño es un riesgo del cual hay que temer o bien negarlo para subsumirlo en la totalidad.

Por esta indiferencia ante las múltiples formas de vida es que un ideal ascético no puede totalizarse ni eternizarse en el tiempo. La crítica de Nietzsche a los ideales ascéticos quiere evitar que caigamos en prácticas que tomen partido contra la vida y contra toda otra forma de vivir que queden fuera de un valor que se pretenda a sí mismo como totalidad y juicio definitivo sobre la vida.

3.4. *La vida como voluntad de poder*

Al iniciar este último apartado sobre la exposición del vitalismo nietzscheano, queremos evocar unas últimas palabras de su autor respecto a la cuestión de los ideales ascéticos. Ya vimos cómo estos pueden estar dirigidos por un artista, un filósofo o un sacerdote. Sobre este último tipo – conocido como el “abogado de Dios” – Nietzsche dice:

“Consideremos cómo en casi todas las épocas, de manera regular, general, hace su aparición el sacerdote ascético; no es propio de ninguna raza particular; florece por todas partes; brota en todas las clases sociales (...) Tiene que ser una necesidad de primer orden la que una y otra vez hace que crezca y florezca esta especie *hostil a la vida*”.²¹⁹

Queda claro como Nietzsche asume la negatividad del ideal ascético para con la vida. Su pensamiento de la diferencia es inclusive capaz de la afirmación de aquellos fenómenos que se encuentra en sus antípodas. En la esfera de la *praxis* y lo político esto adquiere una importancia muy significativa, pues valida y asume formas concretas e institucionales como modos de conservación de la vida. Al respecto Cragnolini menciona: “La vida sería impensable sin ese

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, III, 18, pp. 540-542.

²¹⁸ *Ibid.*, I, 10, p. 469.

²¹⁹ *Ibid.*, III, 10, p. 528.

momento autolimitante de su desborde, momento que genera instituciones, formas, unidades, y que puede, por supuesto convertirse en cárcel de lo vital”.²²⁰

Si el problema más grave de los ideales ascéticos radica en su totalización y la negación de todo otro valor con el deseo de absorberlo en-sí y para-sí ¿Cómo llevar a efecto el sobrepasamiento de una esfera de valor a otra? ¿qué indica que es momento de decir *no* y dar inicio a un nuevo proceso de valoración? El sentido es lo más fluido, decía Nietzsche respecto a los procesos por los cuales las cosas adquieren valor a lo largo de la historia. Esta fluidez ¿Qué o quién la garantiza? ¿O es simplemente una ilusión en el pensamiento nietzscheano escondiendo soterradamente algún principio metafísico? Si nos dejamos llevar por el hastío o el peso de las formas de los ideales ascéticos, caemos en el desvarío de la ilusión, desconociendo una pieza conceptual clave dentro de su territorio vitalista: la voluntad de poder.

Los ideales ascéticos transformados en cárcel de lo vital llevan justamente al olvido y al desconocimiento de que la vida es *voluntad de poder*; un estado contrario al del hastío de sí mismo, que lleva a la evasión de los encuentros de la vida colectiva, a la indiferencia ante la diferencia, a la voluntad de nada, en última instancia al nihilismo que con temblor profetiza Nietzsche.²²¹

La voluntad de una vida anquilosada en una forma que para ella sea cárcel de lo vital - restringiendo su devenir e impidiéndole reconocer y afirmar la diferencia de otras formas de vida - olvida precisamente su voluntad de poder. A tal punto que desconoce y niega para sí misma, que los valores que le permitieron su aparición en la existencia se han forjado gracias a este rasgo inherente de la vida.

En este sentido, la voluntad de poder es un “principio esencialmente plástico (...) que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que se determina”.²²² Pero el sacerdote ascético, el artista o el filósofo o alguien quien organice la vida desde sólo *una* perspectiva, provoca en sus seguidores el olvido de la plasticidad de esta voluntad.

Bajo apariencia de bien, los hombres del ideal ascético calman el dolor, la enfermedad y la labilidad de los vivientes, pero con sus prácticas envenenan al mismo tiempo la herida.²²³ Su remedio es un anestésico de la voluntad de poder que abre un abismo “entre lo sano y lo

²²⁰ MC S(in)A, p. 33.

²²¹ “Lo que es de temer (...) la gran náusea ante el hombre; así como la gran *compasión* por el hombre. Suponiendo que estas dos se aparearan, inevitablemente vendría enseguida al mundo algo que es de los más inquietante y lúgubre, la ‘última voluntad’ del hombre, su voluntad de nada, el nihilismo. Y, de hecho, para que eso suceda, mucho está ya dispuesto”. En: FN IV, GM, III, 13, p. 531.

²²² GD, NyF, p. 69.

²²³ Cf. FN IV, GM, III, 15, p. 535.

enfermo”,²²⁴ quedando coartado el desplazamiento continuo de la enfermedad a la salud y viceversa.

La voluntad movida por el ideal ascético sólo busca conservarse en la pequeña seguridad de sus valores. Y esto basta al humano para satisfacer la necesidad de sentido buscan a sus dolores, al caos y a la fragilidad de su existencia. Pero a pesar de que esto suponga “un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida (...) no deja de ser una voluntad (...) el hombre prefiere querer *la nada* a no querer”.²²⁵

La voluntad de poder, dentro del vitalismo nietzscheano, ha de actuar como concepto regulativo de la comprensión de la vida y su devenir. Ella es una sana sospecha ante la conservación de la vida según una única manera de interpretar el encuentro de vivientes en un territorio. No se duda porque sí, sino que se hace para llevar a cabo el movimiento del sobrepasamiento de las formas que la vida se otorga a sí-misma (*Selbstüberwindung*).

Para comprender esto último y ver cómo se armoniza en el conjunto del *corpus* nietzscheano, hemos de atender las siguientes palabras del Zaratustra:

“¡Escuchad pues mi palabra, vosotros los más sabios! ¡Examinad seriamente si yo mismo me deslicé hasta el corazón de la vida y hasta las raíces de su corazón! Donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder (*Wille zur Macht*) (...) Y fue la vida misma la que me contó este secreto: «Mira, dijo, soy *aquello que siempre debe sobrepasarse a sí-mismo*» (*Selbst überwinden*)”.²²⁶

El movimiento más propio de la vida queda así caracterizado por el continuo rebasamiento de sus formas. La expresión *Selbstüberwindung*, que junto a Cragolini hemos venido mencionando cómo el sobrepasamiento que la vida hace de sus propias formas, está compuesto por el vocablo alemán *Selbst* que alude directamente al problema filosófico del sí-mismo. Nietzsche no comprende el *Selbst* como la conciencia o el espíritu según la tradición moderna, sino que lo hace desde el cuerpo (*Leib*).²²⁷ Dice Zaratustra: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, hay un soberano poderoso, un sabio desconocido – que se llama el *sí-mismo*. Vive en tu cuerpo, es tu cuerpo”.²²⁸

²²⁴ *Ibid.*, 16, p. 536.

²²⁵ *Ibid.*, 28, p. 560.

²²⁶ FN IV, *Así habló Zaratustra*, “De la superación de sí mismo”, p. 140. (En adelante: AhZ)

²²⁷ Cf. MC S(in)A, p. 33. Interesante resulta que Nietzsche para hablar de cuerpo como sí-mismo, utilice el vocablo *Leib*, que en alemán apela a un cuerpo viviente, y no el vocablo *Körper* que también se traduce al español como cuerpo, pero hace referencia a lo corpóreo o cuerpos en tanto objetos de estudio físico, químico o anatómico. Cf. Voz: *Leib*, *Diccionario PONS* [en línea] <https://es.pons.com/traducci%C3%B3n/alem%C3%A1n-espa%C3%B1ol/Leib> (Visitado el 06 de septiembre de 2022); Cf. Voz: *Körper*, *Diccionario PONS* [en línea] <https://es.pons.com/traducci%C3%B3n/alem%C3%A1n-espa%C3%B1ol/K%C3%B6rper> (Visitado el 06 de septiembre de 2022).

²²⁸ AhZ, “De los despreciadores del cuerpo”, p. 89.

Las formas que la vida se da a sí misma, comprendidas a través de esta perspectiva corporal, dan cuenta de la viva plasticidad de la voluntad de poder. La vida tiene un cuerpo y está en permanente conformación y cambio, adaptándose a las necesidades del tiempo que esté atravesando.

La tensión, en este modo nietzscheano de comprensión de la vida, radica en no monumentalizar teleológicamente, ni tampoco totalizar como ideas absolutas una conformación particular que se da en la vida. Las formas de vida en relación, sus agenciamientos y estabilizaciones deben fluir, disgregarse y reorganizarse. Se han de realizar montajes sobre la materialidad y la corporalidad que hasta cierto punto se haya construido, no para superarlos en sentido hegeliano (*Aufhebung*) sino para sobrepasarlos a sí-mismos (*Selbstüberwindung*) y crear un nuevo valor que nos ayude a seguir viviendo.

Lo anterior sólo es posible si reconocemos nuestra voluntad de poder, aliciente de nuestra actitud de amor y cuidado ante la vida como pregunta, ante la vida como desplazamiento, ante la vida como encuentro y goce de la diferencia. La voluntad de poder nos hace hallar la esperanza en la vida, la misma que halló Nietzsche y que dejó plasmada en un grito suave poco antes de su locura: “Incluso en la herida, sigue habiendo fuerza que sana y salva”.²²⁹

4. Balance de la situación y establecimiento de los puntos de fuga

Cuando cerramos el primer capítulo de este trabajo señalamos que uno de los puntos de anudamiento que provoca el Antropoceno bajo la dinámica del extractivismo es la *destrucción del tejido vivo*. El movimiento de corrosión que mueve la frontera del capital se mueve en una sola dirección y solamente admite su sentido. El estudio que acabamos de hacer del vitalismo nietzscheano nos hace interpretar este sentido extractivista como un ideal ascético que opera como cárcel de lo vital, ya que la vida como multiplicidad de formas de vida en relación solamente son comprendidas por el valor que el extractivismo les otorga.

En el tránsito por esta era del Antropoceno pareciera ser que no hay caminos nuevos más allá de esta lógica del movimiento extractivo. Inclusive las respuestas de un ambientalismo hegemónico siguen pululando en los mismos valores extractivistas nada más que teñidos de verde.

Ahora bien, nuestra interpretación de la vida en Nietzsche, como un vitalismo actitudinal, ofrece una respuesta clara a este estancamiento de las formas de vida. Cuando parece que tan

²²⁹ CI, Prólogo, p. 617.

sólo es posible un modo de vivir, hemos de afianzarnos más fuertemente a la propuesta del vitalismo nietzscheano, en especial de los siguientes elementos que hemos estudiado:

(A) *Actitud de amor y cuidado hacia la vida*. El vitalismo nietzscheano antes que una metafísica es una ética ante la vida como multiplicidad de formas-de-vida-en-relación. Asumiendo la labilidad de cada viviente, su poder errar y enfermar, el vitalismo actitudinal nos interpela: ¿Quién vive? ¿Cómo vive? ¿Qué quiere quien vive? Las preguntas planteadas intensifican el sentido rizomático de la vida. Ante nosotros se abren otros modos de vivir los cuáles provocan nuestra atención, nuestro cuidado y el agenciamiento justo para sostener el devenir vital de un territorio.

(B) *Necesidad*. La necesidad era el concepto que explicaba la autocontradicción de que la vida como caos sea plausible de ser normada. Las preguntas de la actitud vitalista nos revelan vivientes contingentes, y que la vida en su deriva colectiva no es un sistema que se auto conserva a sí misma eternamente. La categoría de necesidad, unida a lo anterior, nos profundiza en el rasgo inherente de la enfermedad, la necesidad de un nuevo valor que cada viviente necesita para seguir viviendo. En este sentido, Nietzsche no deja librada la vida al azar o un juego violento de fuerzas tendido sin un sentido, sin una práctica. Si bien el sentido es lo más fluido, este está contenido en formas particulares porque las necesita para vivir. Por último, la necesidad también ha de ser un principio que no busque esterilizar o encapsular la vida en formas eternas de salud, pues esto sería atentar contra la contingencia inherente a todo viviente y a todo territorio.

(C) *Voluntad de poder*. El mismo estado contingente y la necesidad continua que la vida tiene de darse un valor, queda dinamizado y garantizado (al menos teóricamente) en el principio de la voluntad de poder. Mencionamos que este concepto nietzscheano dentro de su vitalismo actúa como concepto regulativo del devenir de la vida. Es en virtud de la voluntad de poder que la vida sintetiza en formas las fuerzas e interacciones vitales que componen un territorio.

La voluntad de poder es un concepto genealógico que expresa el valor diferencial que ha gestado cada forma de vida.²³⁰ Podemos decir, que es en este concepto donde descansa la multiplicidad de las conformaciones que un territorio toma a lo largo del tiempo. La voluntad de poder nos lleva más allá de la lógica dialéctica, enseñándonos que la vida no está contenida *a priori* en una teleología absoluta que se tiende sobre la

²³⁰ Cf. GD NyF, p. 70.

historia. Por medio de la voluntad de poder comprendemos la vida bajo la lógica del sobrepasamiento (*Selbstüberwindung*) de las conformaciones vitales que un territorio de vivientes se ha procurado para poder vivir. Este valor nos lleva a la esperanza en el devenir, porque la vida puede ser de otra manera; y ella no ha de reducirse ni eternizarse en la parcialidad y contingencia de una sola forma vital. En último término, la voluntad de poder abre la vida a un devenir que es movido por el placer del cambio, la alteridad y la diferencia.

Estos tres elementos que hemos marcado en nuestro tránsito por el recorrido del vitalismo nietzscheano son los puntos de fuga que permitirían desanudar los estancamientos vitales identificados hacia el final del primer capítulo. La actitud vitalista del cuidado, la categoría de necesidad y la voluntad de poder, son una triada que permitiría quebrar el sentido totalizante de la lógica de la corrosión extractivista.

Ante la aparente devastación total del tejido vivo (primer anudamiento filosófico del Antropoceno) desdibujamos el límite con el punto (A) marcado en el territorio del vitalismo nietzscheano. La actitud de amor y cuidado hacia un tejido destruido moviliza el pensamiento a inventar y crear nuevas formas de vivir. Pero lo que es más interesante, estas formas de vida nacen desde el mismo territorio herido, aún desde lo muerto, porque la muerte retorna a la vida y sigue influyendo en el devenir de un territorio. La falacia extractivista que desenmascaramos es creer que la única salida ante la destrucción es mudarse e ir a buscar otra frontera descartando lo que está herido

El territorio del vitalismo nietzscheano nos provoca a transformar territorios inhóspitos en territorios hospitalarios. En otras palabras, inventarle una nueva norma que restablezca el devenir de la vida.

El Antropoceno como *geo-cronos situado* y su impureza temporal que nos llevó a decir que es un concepto sostenido bajo el dinamismo del montaje temporal es profundamente afín lo que hemos aprendido junto a Nietzsche sobre la vida. Los montajes temporales son manifestación extraordinaria de la voluntad de poder (C), pues manifiestan la plasticidad creadora de nuevos sentidos que este concepto da a la vida.

Por otro lado, el ejercicio filosófico del montaje temporal es eminentemente genealógico, puesto que, en el discernimiento y memoria de otros tiempos, se ha de escoger con mucha fineza qué valores y sentidos que contribuyeron a la vida en su momento son plausibles de volver a nuestro presente. Este ejercicio diferencial de los tiempos manifiesta el querer de un territorio que se procura nuevos valores a partir de fuerzas estratificadas a lo largo de su propia historia.

Todo esto haría depender la universalidad de un concepto creador de valores (en cuanto ha sido asumido como forma de vida) de la situación temporal en la que se ha gestado. El Antropoceno en vínculo con el vitalismo nietzscheano haría de los universales valores que respondan a las necesidades particular de una época histórica. La estrategia vitalista los aprecia como elementos fragmentados en la genealogía de un territorio. Y por amor al devenir de la vida, signada por la necesidad de nuevos valores que le permitan seguir viviendo (B), es capaz de hacer volver al presente valores del pasado.

Las conexiones anunciadas hasta este punto manifiestan que en esta temporalidad nueva que transitamos se dan las condiciones necesarias para decir *no* a una forma de vida que ha subyugado el medio a la técnica del viviente humano. Pero recordemos que la negatividad nietzscheana afirma la diferencia, reconociendo valores viejos y creando otros nuevos a partir de estos valores. Así, el sobrepasamiento de las formas de vida no aparece desde la nada, sino que se da desde las conformaciones y materialidad que han dado cuerpo a un determinado territorio.

Lo que acabamos de enunciar intensifica nuestra intención de no leer esta crisis ambiental desde una crítica que demoniza una época y quiere crear un nuevo tiempo desde las antípodas de lo que es negado. Tal movimiento seguiría habitando la lógica dialéctica. Si asumimos desde el vitalismo de Nietzsche que aún en la herida hay una fuerza redentora ¿Qué valores del Antropoceno podrían ayudarnos a la actitud de amor y cuidado de la vida? ¿Cómo saber valerse de ellos para crear un nuevo valor? ¿Qué vida nos invita a vivir aquí y ahora el Antropoceno?

Apacheta cordobesa: un claro en el monte

Laura López comprende muy bien que, en la necesidad de la vida, en su radical contingencia resulta necesario buscar espacios y tiempos para responder a las exigencias que se presentan. Esta labor está en la base de nuestro crecimiento y supone estrechar de buena manera los vínculos entre las diversas formas de vida que componen un territorio. En su palabra poética se da este trabajo entre el corazón del hablante lírico y el monte que recibe solidariamente su canto.

*“vine a este claro para imaginar la casa
los días
en que solo una palabra podrá erigirla
de tan abierto
las enredaderas no tienen a qué asirse
y lo buscan, lo buscan desesperadas
es verdad
si dejas aquí tu corazón el tiempo suficiente
será tomado por las enredaderas
pero no
no es la intemperie lo que te desborda animal de
monte
criatura pequeñísima, no
es todo este cielo abierto al que has llegado
para pronunciar una palabra”.*²³¹

Para montar ese nuevo valor – insiste la poeta – hace falta tiempo, dejar entrar en juego las vivencias necesitadas de cada forma de vida:

*“si dejas aquí tu corazón
el tiempo suficiente
finalmente lo oirás
el monte exhala nuestras angustias en la noche
caburé
caburé
caburé”.*²³²

Los ciclos de salud no nos pertenecen nunca, el valor nuevo se deshace en el tiempo, porque la vida no se da descanso. Su gozo está en volver a encontrarse, volverse a crear:

*“La exhalación de tanta vida junta
en un espacio tan reducido del mundo
se parece a un recuerdo
que alguna vez tuvimos
pero tampoco nos parecemos a lo que recordamos
la luz que finalmente llega
no nos pertenece”.*²³³

²³¹ L. LÓPEZ, *Un claro en el monte*, Córdoba, Nodo Ediciones, 2021, p. 7.

²³² *Ibid*, p. 9.

²³³ *Ibid*, p. 11.

La no pertenencia de la luz, su radical rasgo comunitario nos lleva a sentir la necesidad de otro viviente. La poeta hace mimesis del movimiento del monte que exhala nuestras angustias. Esta vez, la voz poética hace suya las angustias de un caballo:

*“toda la noche fue oír
la patada de un caballo sobre la tierra
con la insistencia
de abrir un hueco en medio de la frente
pero no creerlo fue peor
ver con estos ojos
al blanco animal
golpear enajenado
el mismo punto en la tierra
me dio esta tristeza
que vuelvo a enterrar todas las mañanas”.*²³⁴

Lo que más llama la atención de esta construcción poética, es al final, una vez que el hablante lírico ha compartido sus necesidades con el monte, no se da una resolución total. Lo cual manifiesta la irresolución e incertidumbre propia de la vida, bajo esta comprensión tan nietzscheana de la vida. Al final canta la poeta en señal de añoranza, búsqueda y esperanza en su caminar por el monte.

*“me abrigo a medida de los nuevos territorios
esos que no figuran en los viejos mapas
pero que sabemos
por las que volvieron
con restos
de una magra vegetación:
nada sé de mi soledad
sino esta espina incendiada
en medio de la tarde (...)
sin dejar de estar alerta
atrás el monte es una boca de espinas
por la que va a volver
lo que tan a resguardo ha soltado
qué puede el corazón entonces
el mío digo (...)
sí
el monte es esta boca de espinas por la que va a volver
lo que tan a resguardo ha soltado
un corazón para este claro
no un blanco
un corazón”.*²³⁵

²³⁴ *Ibid.*, p. 33.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 38-40.

CAPÍTULO III
TERRITORIOS CRUZADOS

1. Introducción al mapa

Hemos arribado al último momento de nuestro método cartográfico enunciado al inicio de este trabajo. En este paso del método intentaremos crear el mapa orientador que introduzca a otros caminantes a atravesar el Antropoceno. Recordemos que la cartografía es ciencia y arte de la creación de mapas. El texto-mapa que aquí intentaremos desarrollar, pretende ante todo generar una actitud nueva frente al ambiente, afín al desarrollo del vitalismo actitudinal presente en el pensamiento nietzscheano. Un mapa de actitudes, que desde el lenguaje filosófico-poético (pues la cartografía es arte) habilite a una recomposición de la vida, del viviente humano y el lugar que ocupa en ella.

Una actitud es ante todo una disposición del cuerpo y del ánimo frente a una situación determinada. La pregunta que formulamos al inicio del segundo capítulo, sobre qué significa vivir el Antropoceno, no busca en primer lugar un juego de reglas y prácticas científicas para aplicar a la realidad. Nuestro quehacer filosófico no podría por sí mismo pretender tal empresa. Si alguna palabra guía puede despertar la filosofía ante las cuestiones que hemos venido problematizando, ha de ser una que abogue a la transformación de nuestra sensibilidad y racionalidad en torno a esta crisis. Transformación sensitiva, afectiva o de la voluntad, antes que racional pues tal es el sentido de la crítica y filosofía nietzscheana que hemos venido siguiendo durante este camino.

Nuestro mapa lleva por título: *Quedarse en Tierra*. Y algún viajero dejó escrito en su comienzo los siguientes versos de Federico García Lorca:

“Cortaron tres árboles
 Eran tres.
 (Vino el día con sus hachas).
 Eran dos.
 (Alas rastreras de plata)
 Era uno.
 Era ninguno.
 (Se quedó desnuda el agua)”²³⁶

2. Paisaje de Otoño: locura y espera

El agua ya no está arropada por la sombra de los árboles. La desnudez del paisaje, como símbolo de los efectos de la tala de árboles, es una imagen afín a la corrosión de la frontera del capital que genera de múltiples modos la destrucción del tejido vivo. Pensemos, por ejemplo, en los efectos nocivos del agronegocio de la soja. La corrosión se da al menos en dos niveles.

²³⁶ F. GARCÍA LORCA, *Antología Poética (1918-1936)*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1957, p. 58.

El primero, presente en la desnudez de la tierra estéril tras las cosechas de la materia prima. El segundo, un nivel de corrosión más silencioso y menos evidente presente en los cuerpos enfermos de personas en poblaciones aledañas a estos territorios, por los efectos de los químicos utilizados para los monocultivos como el glifosato.²³⁷

No es cualquier desnudez la que nos afecta en este momento de crisis ambiental. Nos afecta una desnudez que evidencia en muchos casos un cese total del flujo vital que compone la vida en su concepción colectiva. La desnudez de una vida que corre el riesgo de perder fecundidad, de esterilizarse a tal punto de llegar a la devastación.

El Antropoceno en una narrativa apocalíptica sería un eterno otoño enfermo en dónde los retoños de los árboles no esperan la primavera. Un tiempo en dónde la única música sería el crujir de hojas secas y el roce del viento sobre la aridez de un suelo estéril. Pero este instante de tiempo que transitamos no se torna aún tan desolador. Nosotros, caminantes de esta era todavía caminamos en un otoño que sigue el curso de los ciclos estacionarios por más alterados que estos se encuentren.

El Antropoceno es un otoño. Los territorios cruzados que hemos recorrido se encuentran en esta estación. Lo primero que advierte nuestro mapa es esta tonalidad temporal que fascina por sus colores de fuego, la cosecha de trigo, viñas o algunos árboles frutales y, al mismo tiempo, la inquietud que produce contemplar el despojo voluntario de todos los vivientes y la pasividad a la cual ingresan tras este proceso.

Esta estación nos resulta de gran interés porque justamente fue el otoño el que marcó los dos años de vida de Nietzsche que precedieron al colapso total de su salud mental en enero de 1889.

“Esta etapa vital es la del otoño, el tiempo de la cosecha de todo lo que se ha sembrado y cultivado a lo largo de una existencia y ya está, finalmente, en sazón; por tanto, es un momento de asombrosa fecundidad, de escritos que, al margen de las abundantes notas póstumas, se multiplican ante la imprenta del editor de Leipzig, pero es también un tiempo de singularidad, de duro aislamiento”.²³⁸

El otoño de Nietzsche contiene las contradicciones propias de esta época llevadas hasta el extremo de la locura. El preludio al colapso de la locura se puede distinguir en cuatro momentos: el primero en Niza entre octubre de 1887 a marzo de 1888. Luego, un tiempo de sol y gratitud vivido en Turín por recomendación de su amigo Overbeck, durante la primavera de 1888. De la ciudad piemontesa viaja a Sils-María “donde vive un verano tan extraño que casi parece un invierno, durante los meses de junio, julio y agosto y bien avanzado septiembre, con lluvias e

²³⁷ Para una descripción más detallada de la cuestión del agronegocio en Argentina: Cf. MS ECE, pp. 115-123.

²³⁸ J. LINARES, “Introducción a la Correspondencia octubre 1887 – 1889” en: FN CO, VI, p. 13.

inundaciones”.²³⁹ Y una cuarta etapa de regreso en Turín desde la última semana de septiembre a la primera semana de enero de 1889, hasta que llegue Overbeck para recoger a su entrañable amigo y llevarlo a una clínica para tratar su locura.

Durante el otoño, Nietzsche se vuelve profundamente prolífico a nivel intelectual. De este tiempo nos llegan grandes obras de su pensamiento de madurez: *El caso Wagner; El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo; El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo; Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es; Ditirambos de Dionisio y Nietzsche contra Wagner*.

Pero más que la abundancia intelectual, nos gustaría llamar la atención sobre el apogeo del otoño de Nietzsche, el despojo y el colapso que le llevó a la locura. Para ello, hemos de prestar especial atención al periodo epistolar que va desde el tres al seis de enero de 1889. Desde ese momento, “lo que escribe y envía se conoce como los papeles (o misivas o notas) de la locura”.²⁴⁰ Encontramos en este conjunto epistolar 21 cartas de las cuales diez, son firmadas por Nietzsche bajo el nombre de Dioniso.

En una de estas misivas dirigidas a Cósima Wagner, Nietzsche le dice: “esta vez vengo como el victorioso Dioniso que convertirá la tierra en un día de fiesta”.²⁴¹ Considerando la amplitud del *corpus* nietzscheano, la conversión de Nietzsche en este dios griego no debe ser considerada de manera aislada como un signo puramente patológico. La figura dionisiaca está presente desde 1870 en sus estudios de estética siendo su tensión con la figura del dios Apolo (lo apolíneo), “como poderes artísticos que surgen de la naturaleza misma, sin mediación del artista humano, y en los cuales las pulsiones artísticas de éste se satisfacen por vez primera y por vía directa”.²⁴²

La tensión apolíneo/dionisiaco, funda en la estética de juventud nietzscheana una *metafísica del artista*, por la cual el mundo y su existencia quedan justificados como fenómeno estético. La embriaguez y fiesta dionisiaca manifiestan la energía vital de todo lo vivo que es luego encausada por la forma, orden y luz, elementos propios de la fuerza e instinto apolíneo. Sin embargo, el mismo Nietzsche, dieciséis años más tarde, desestima esta tesis metafísica en su *Ensayo de autocrítica*.²⁴³ Lo mismo que en la presentación que hace de esta obra en *Ecce Homo*, al reconocer en este argumento una pesada herencia pesimista schopenhauereana que le invitaba

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 17.

²⁴¹ FN CO, VI, 1241, p. 372.

²⁴² FN I, *Nacimiento de la tragedia*, 2, p. 342. (En adelante: NT, seguido del capítulo dentro de la obra y la numeración de página dentro del volumen de las *Obras Completas* en el que se encuentra).

²⁴³ Cf. FN I, *Ensayo de autocrítica*, 2-5, pp. 330-334.

a resolver la tensión apolíneo-dionisiaco en un misterioso Uno primordial (*Ur-Eine*) que consistiría en una armonía de toda la fuerza dionisiaca por medio de la forma apolínea.²⁴⁴

Sin embargo, lo propiamente dionisiaco posee un argumento que escapa de esta deriva metafísica, llegando hasta los textos de madurez, cuestión que está ya presentida en el *Nacimiento de la tragedia*, a saber: el quiebre de la figura del *yo* como un polo unificado desde el cual se articula el mundo. Nietzsche menciona que en la visión dionisiaca el “*principium individuationis* [principio de individuación] queda roto (...) lo subjetivo desaparece totalmente ante la emergente violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural”.²⁴⁵ La distorsión del *yo* en una multiplicidad de relaciones; la posibilidad de darse a uno mismo múltiples modos de ser, de ser muchas vidas en una vida, la plasticidad del cuerpo como sí-mismo (*Selbst*) distinta de la rigidez de una identidad o conciencia que permanece constante en el tiempo y las vivencias.²⁴⁶

Pero este desgarramiento de la subjetividad a nivel teórico, que luego se manifiesta de modo patológico en los papeles de la locura, tuvo ya su aparición lúcida en otras obras de la fecundidad del otoño nietzscheano, hablamos de los *Ditirambos de Dioniso* y *Ecce homo*. Kilian Lavernia señala que en estas obras acontece “el desenmascaramiento nietzscheano de la identidad subjetiva como pura ficción, como pura y simple apariencia (...) el *yo* que toma la palabra no posee claros rasgos individuales, sino que existe solo como movimiento abierto del lenguaje”.²⁴⁷

¿Dónde va la corporalidad del viviente, su sí-mismo, que busca desplazarse a la salud? ¿Se disuelve sin más? No. Y es aquí el rasgo que nutre nuestra primera actitud del mapa. El viviente en la locura dionisiaca es llevado a la vida; se comprende y gesta a sí-mismo gracias a la relación intensa de intercambio y agenciamiento con otras formas de vida con las que comparte un territorio. La connivencia de vidas, lejos de esta comprensión dionisiaca lleva por su parte a la decadencia y a la hostilidad frente a las diferencias entre vivientes, la corrosión por la corrosión, la muerte lenta y agónica.

Nietzsche intuyó en su vida la contemplación dionisiaca y la actitud de otoño: “Soy ahora la persona más agradecida del mundo – provista de determinado sentimiento otoñal, en este

²⁴⁴ Cf. NT, 1, p. 341. La misma crítica al Uno Primordial es enunciada por Cragnolini al tratarse de una representación de una idea incondicionada que no considera el sobrepasamiento de las formas que la vida se da a sí misma. Cf. MC S(in)A, p. 42.

²⁴⁵ FN I, *La visión dionisiaca*, 1, p. 462. (En adelante: LVD).

²⁴⁶ Cf. FP III, MP XV 3a. Noviembre de 1882 – Febrero de 1883, 5[31], p. 166.

²⁴⁷ K. LAVERNIA, “Introducción a los Ditirambos de Dioniso” en: FN IV, *Ditirambos de Dioniso*, p. 867.

preciso buen sentido de la palabra: es la época de mi gran cosecha”.²⁴⁸ La vida desde esta óptica de la locura es un rebosar en frutos, para luego asumir la latencia como *necesidad* posterior de nuestra entrega. Sólo desde este lugar, Nietzsche es capaz de escribir a su amigo Koselitz: “Cántame una canción nueva: el mundo se ha transfigurado y todos los cielos se alegran”.²⁴⁹ La razón de fondo, por la cual lo dionisiaco es una fiesta es porque en ella se reconcilian vivientes humanos y vivientes no humanos.²⁵⁰ La reconciliación no debemos leerla en términos del Uno Primordial (*Ur-Eine*) sino como el inicio de un pacto, de un contrato de vida común que tenga por motivo el agenciamiento e intensificación que promuevan la cosecha de los frutos de las vidas de los vivientes y su entrega, su gran, salud, su rebasarse a otro y entrar sin temor junto a ese otro a la latencia y espera del otoño.²⁵¹

La locura del otoño desemboca en alegría porque en la asunción radical de que nuestra subjetividad está fundada por los agenciamientos con otras formas de vida, se logra dar un valor de esperanza aún a la más grande de las crueldades, se logra intuir el brote y la risa aún en la resequedad y el frío más real del otoño. Y se encuentra esperanza, no en un sí-mismo aislado, ni en una tierra más allá de esta tierra, ni en un pastor que quiera hacerle parte de un rebaño y praderas *siempre verdes*... El caminante del otoño, haya su esperanza en su plegaria hacia esas otras formas de vida que le acompañan en su tránsito. Y si es otoño y siente frío sabe lamentarse como Ariadna: “Dame *amor* - ¿quién me calienta todavía? / ¿quién me ama todavía? / dame manos ardientes, / dame braseros para el corazón”.²⁵²

El otoño, así, es la estación en la que todas las cosas pueden ser de otra manera, la gran esperanza dionisiaca de generar formas de vida que digan sí a la vida, más allá de todo lo trágico que acontezca en la existencia.²⁵³

²⁴⁸ FN CO, VI, 1132, p. 274

²⁴⁹ *Ibid*, 1247, p. 374.

²⁵⁰ Sobre esta reconciliación dice Nietzsche: “Las festividades de Dioniso no sólo sellan una alianza de persona a persona, también reconcilian al ser humano con la naturaleza” en: FN I, LVD, p. 462.

²⁵¹ Resultaría interesante poner en diálogo este punto de nuestro mapa con el texto de Michel Serres, quien en la última década del siglo pasado escribe un texto titulado *El Contrato Natural*, articulado bajo el concepto de la simbiosis y el amor. Para el autor, en la Tierra “cada uno de los miembros en simbiosis debe al otro, de derecho, la vida, so pena de muerte”. en: M. SERRES, *El Contrato Natural* (UMBELINA LARRACELETA Y JOSÉ VÁZQUEZ, TRADS.), Valencia, Pre-textos, 1991, p, 71.

²⁵² FN IV, *Ditirambos de Dioniso*, “Lamento de Ariadna”, p. 890. (En adelante: DD).

²⁵³ Cf. FN IV, EH, “Nacimiento de la tragedia”, 4, p. 819. Esta misma preocupación por un pensamiento común - en sus términos estéticos - la manifiesta Nietzsche en sus escritos de madurez, al comenzar y fabricar una filosofía que piense la comunidad política a nivel europeo lejos del autoritarismo y antisemitismo que había ingresado a Alemania desde el ascenso de Bismarck y Guillermo II y que intuía se expandirían en poco tiempo por el resto de Europa. Así, podemos encontrar en su epistolario un marcado rechazo al antisemitismo, “desde la esforzada actitud por no ser descortés con su cuñado [FN CO, VI, 938, 941,949,984], hasta la inequívoca afirmación en una de las misivas de la locura, la 1429, en la que dice: “Estoy haciendo que fusilen a todos los antisemitas”, pasando por su negativa a recibir la *Correspondencia antisemita* [FN CO, VI, 962 y 967] (...) el distanciamiento a editores

La actitud otoñal corresponde al cruzamiento del anudamiento de la *destrucción del tejido* y el rasgo de *necesidad* constitutivo de la vida, según revisamos en nuestro recorrido por el vitalismo nietzscheano. En otras palabras, el otoño, como actitud, es una respuesta ante la contemplación de las consecuencias nefastas de un modo de relación entre vivientes, un rotundo *no* frente al estado actual de la situación. El otoño encarna el displacer frente a una moral y praxis que, si en algún momento contribuyó a la vida, su lógica vital y las necesidades que esta exige ingresan en su ocaso. En el *Fragmento Póstumo* de Lenzer Heide, Nietzsche menciona esta sintomatología al describir los efectos del nihilismo, señalando que una de las reacciones es constatar que las necesidades que implantaba un sistema moral “nos parecen ahora necesidades de algo no verdadero. Este antagonismo, *no* estimar lo que conocemos y ya no *poder* estimar las mentiras que nos quisiéramos contar: - da por resultado un proceso de disolución”.²⁵⁴

El caminante con su actitud de otoño cae en la cuenta de que la vida no es un querer conservarse en una forma de vida (el extractivismo como ideal ascético busca justamente conservar la vida en su sentido de producción corrosiva) sino que ella es un querer-crecer y un expandirse más allá de sus formas.²⁵⁵ Y se percata de este rasgo esencial de la vida por el displacer actual que viven nuestros agenciamientos. La voluntad de poder reacciona ante el displacer que actúa como un detonante que anuncia que “ha sucumbido *una interpretación*; pero puesto que era considerada como *la* interpretación, parece como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuera en vano”.²⁵⁶

Pero el otoño es la estación de la promesa de nuevas formas por venir. El caminante que levante la vista a los vivientes que comparten su territorio se percatará del querer-crecer que palpita en la pasividad otoñal de la voluntad de poder en cada ser vivo; y se percibirá coexistiendo con esta voluntad, porque él también es movido por ese querer-crecer. La realidad de la vida se muestra aquí como la coexistencia y conjunción de voluntades, como la locura de estar-siendo más allá de sí-mismo con otros.

Lo central en esta actitud de otoño es que el decir no a las formas que niegan la vida tiene su raíz en la profundidad de las estructuras volitivas de los caminantes. El cuerpo como sí mismo (*Selbst*) se torna un argumento que exige con urgencia una nueva relación, una nueva

antisemitas y la reivindicación expresa de judíos como H. Heine y G. Brandes, tan poco valorados por los alemanes de nacionalismo excluyente y autosatisfecha cultura filistea” en: J. LINARES, “Introducción a la Correspondencia octubre 1887 – 1889” en: FN CO, VI, p. 43.

²⁵⁴ FN FP IV, “Verano de 1886 – Otoño de 1887”, 5 [71], p. 165.

²⁵⁵ Cf. FN FP IV, Cuaderno W I 8. Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2[179]. p. 131.

²⁵⁶ FN FP IV, “Verano de 1886 – Otoño de 1887”, 5 [71], p. 165.

forma de agenciamiento entre vivientes. Las voluntades se levantan *juntas*, reconciliadas y por ende necesitadas de un nuevo pacto. El Antropoceno es un otoño porque nos ubica en la latencia que gesta la fecundidad propia de todo lo vivo.

Este punto del mapa cierra con el siguiente *dictum*:

*En otoño
los vivientes tejen en silencio
un nuevo ropaje para el agua*

3. La convalecencia como segundo nacimiento

El mapa dice:

*Recuerda caminante que eres tránsito
paso y puente entre la enfermedad y la salud.*²⁵⁷

El otoño nos ha dejado en la latencia de quienes laboran por su querer-crecer. Se labora no como un acto voluntarioso del sí-mismo, ni tampoco desde un nosotros que corre el riesgo de caer en la indiferencia del tercero imprevisto. Se labora con hospitalidad radical: “Hoy tiendo la mano/ hacia los rizos del azar, / lo bastante astuto / para conducir y engañarlo, como a un niño. / *Hoy quiero ser hospitalario / con lo inesperado*, / ni ante el destino mismo quiero ser punzante, / *Zaratustra no es un erizo*”.²⁵⁸

La figura de la hospitalidad es semejante a la latencia. Hay que saber detenerse para mirar la radical y bella diferencia del tercero que llega. Lo anterior supone una pausa una violencia contra el tiempo del reloj; un instante de reposo que reconozca el *aquí-estoy* de la voluntad de poder del otro viviente. Las tres preguntas vitalistas son apertura a esta hospitalidad: *¿Quién vive? ¿Cómo vive? ¿Qué quiere quien vive?*

Si asumimos para este tiempo del Antropoceno que la vida en su consideración individual es un desplazamiento entre la enfermedad y la salud, resulta necesario que como vivientes humanos podamos interrogarnos particularmente las tres preguntas del vitalismo que formulamos. El lenguaje común nos enseña que al enfermar nos visita y habita un virus, una bacteria o algún tipo de patógeno. En la enfermedad (y el desplazamiento que esta implica) soy hospedero y me descubro como otro por la acción del hospedaje. Visitado por la enfermedad

²⁵⁷ Parafraseamos y reescribimos aquí el *dictum* del Zaratustra de Nietzsche dicho al inicio de su viaje: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, - una cuerda sobre un abismo (...) Lo que es grande en el hombre es que él es un *tránsito* y un *ocaso*”. En: FN IV, AhZ, “Prólogo de Zaratustra”, 4, p. 74.

²⁵⁸ FN IV, DD, “De la pobreza del más rico”, p. 894. (El resaltado es nuestro).

adquiero un nuevo estatuto, soy también este enfermo que ha de aprender a hospedarse y darse un valor nuevo a su sí-mismo (*Leib*) cada vez que se descubra en el tránsito que lo constituye.

La figura de la convalecencia es un tópico visitado una y otra vez por Nietzsche. Queremos comentar ahora el fragmento “El convaleciente” de *Así habló Zaratustra*, presente en la tercera parte de la obra, pues será este pasaje el que terminará de delinear esta actitud como el segundo punto del mapa que cartografiamos.

En el pasaje mencionado, Zaratustra se encuentra en su caverna y un día se levanta como un loco gritando y exhortando a todos sus animales e inclusive habla a los sepulcros para ser escuchado.²⁵⁹

“Pero poco después de que Zaratustra hubiese dicho estas palabras, calló al suelo como un muerto y permaneció largo tiempo como un muerto. Cuando por fin volvió sobre sí, estaba pálido y temblaba y se quedó tumbado sin querer comer ni beber. Tal estado duró en él siete días; pero sus animales no lo abandonaron ni de día ni de noche, salvo cuando el águila salía volando para buscar comida. Y lo buscaba y lo que conseguía lo dejaba en el lecho de Zaratustra, de manera que Zaratustra acabó rodeado de bayas amarillas y rojas, uvas, manzanas de rosa, hierbas aromáticas y piñas. A sus pies tenía dos corderos que el águila había logrado arrebatarse con dificultad a sus pastores”.²⁶⁰

De este primer momento del parágrafo es necesario mencionar dos elementos. En primer lugar, la valoración que Nietzsche hace de la vivencia de enfermedad de Zaratustra. Él, el profeta y precursor del superhombre cae en tierra y yace como muerto. En segundo lugar, la compañía de los animales y elementos no-humanos que acompañan a Zaratustra en su convalecencia. Este último punto se intensifica cuando tras su despertar sus animales le dicen: “Sal de tu caverna: el mundo te aguarda como un jardín (...) Todas las cosas te anhelan porque pasaste siete días en soledad, - ¡sal de tu caverna! ¡Todas las cosas quieren ser tus médicos!”.²⁶¹

Nietzsche nos presenta una lectura particular de la convalecencia. El acto que se concibe primariamente como un proceso de recuperación interna del cuerpo de un viviente se vuelve una cuestión colectiva: ¡el mundo entero ofreciéndose para curarle! Rescatamos este valor en nuestro tránsito por el Antropoceno, pues este sentido de curación colectiva resulta imprescindible a la hora de buscar caminos que restauren el devenir afirmativo de la vida y su diferencia. Si la vida colectiva era un encuentro de formas de vida, las cuales en virtud de su voluntad de poder buscan darse un nuevo valor, dicho valor anhelado y sentido, se da en el marco de una terapéutica que es eminentemente comunitaria.

Nadie sabe cuándo sanará un cuerpo. Esto que de algún modo comprendían los animales de Zaratustra movilizaba en el instante el cuidado efectivo para con el amigo que yacía tumbado

²⁵⁹ Cf. FN IV, AhZ, “El convaleciente”, pp. 206-207.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 207.

²⁶¹ *Ibid.*

y en silencio sepulcral. El tono de muerte es gravitante en esta interpretación. Zaratustra, de alguna misteriosa manera estuvo como un muerto. La muerte en este pasaje no se muestra como antagónica a la vida, sino que se asume como parte de su mismo devenir.

Ante la muerte aparente la respuesta es la acción de convalecer. El cuidado venciendo a la muerte, restaurando la vida. Lo anterior suena un absurdo, porque a la muerte se le llora, no se le cuida. ¿Quién tendría el coraje de ser hospitalario aún con la muerte? La convalecencia que Nietzsche nos enseña manifiesta que la dicha está en el puro acto cuidar. No en la salud que vendrá como si fuese un fin a conseguir, porque como hemos mencionado, nadie sabe exactamente cuándo sanará un cuerpo, cuando cicatrizará una herida. Aquí la transvaloración radical de los valores. El extractivismo y su moral corrosiva, impuso un valor ante la muerte: ¿se acaba el territorio? ¡Movámonos a otra frontera! El Antropoceno cruzado con el vitalismo nietzscheano, trastoca esta lógica y aprende a hospedar aun lo que está muerto.

En este momento, nuestra consideración del Antropoceno como un *geo-cronos situado* cobra mayor fuerza, su impureza y montaje temporal cobran nuevo sentido. La convalecencia nos manifiesta que aun lo que aparenta estar muerto está atravesado por la voluntad de poder. La única condición es que esta ha de ser despertada y liberada pues ella no opera como ese *elan vital* o *anima* que se autoconserva a sí misma en el tiempo. Así, tiene sentido en la convalecencia ir a tiempos y modos de relación entre vivientes que parecen dormidos en la memoria histórica, o despreciados por no poseer la exactitud y rigor que las ciencias y la economía han alcanzado, estatuto por el cual pretenden tener dominio exclusivo de estas problemáticas ambientales.

¿Qué harían los ancestros guaraníes frente a la hoz de muerte que acecha la Cuenca de la Plata, ellos que se animaron a construir una Tierra sin Mal?²⁶² ¿Cómo viviría esta situación el pueblo *nahuatl*, cuyos sabios *tlamantines* eran sabios porque se preguntaban si su acción es un servicio enraizado en la tierra?²⁶³ ¿Cómo se reorganizarían nuestros agenciamientos si dejamos

²⁶² El imaginario de la tierra (*yvy*) sin mal está expresado en el mito *tupy guaraní*. Ahí se nos la visión que en un final de los tiempos mujeres y hombres se erguirán prósperos *en* la tierra, enraizados a su suelo y conscientes de la unión intrínseca que los une. “Después de estas cosas, inspiró el /canto sagrado del hombre a los / verdaderos primeros padres de sus / hijos, inspiró el canto sagrado de / la mujer a las primeras madres de / sus hijas, para que después de esto, / en verdad, prosperarán quienes/ se erguirán en gran número *en* la tierra (*yvy*)”. El canto completo se encuentra en: L. CADOGAN, “Avyu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá”, *Boletín de Antropología de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras, Universidad de Sao Paulo* 227 (1959), p. 33.

²⁶³ Un canto del *tlamantinime* Nezahualcóyotl dice: “¿Acaso de veras se sirve con *raíz* en la tierra? No para siempre en la tierra: solo un poco aquí. Aunque sea jade se quiebra, / aunque sea oro se desgasta, / aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar. / No para siempre en la tierra: / Sólo un poco aquí”. Estos versos de la filosofía nahuatl se encuentran en el gran trabajo de Carmen Bohórquez, Eduardo Mendieta y Enrique Dussel, al compendiar el pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “latino” desde el año 1300 a 2006, en: E. DUSSEL, EDUARDO MENDIETA, CARMEN BOHÓRQUEZ (EDS.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-*

oír la voz de la *pachasofía* quechua y su principio de relacionalidad y reciprocidad de todas las cosas vivas?²⁶⁴ ¿Cómo articularíamos una respuesta desde el *mapuche rakiduum* (pensamiento mapuche) que hace nacer su pensamiento de la sabiduría que encuentran en las diversas formas de vida que componen su territorio?²⁶⁵

La recuperación de estas narrativas de relación entre diversas formas de vida son actos de cuidado y amor en la convalecencia que busca liberar la voluntad de poder. No olvidemos que el montaje del tiempo tiene su raíz filosófica en el pensamiento de Walter Benjamin. El ejercicio de cepillar el tiempo a contrapelo es un acto con intención soteriológica. La convalecencia también busca de alguna manera una redención, en tanto cuanto, se propone hacer vivir otra vez lo que la corrosión del movimiento extractivo ha dejado a su paso o le ha hecho ver terriblemente anacrónico.

Solamente llegaremos a esta rebelión gestadora de una renovada voluntad de poder, si somos capaces de permanecer y contemplar el tiempo suficiente el frío y el dolor real que la crisis ambiental trae a nuestros territorios. Tener el coraje de los animales que acompañaron a Zaratustra, o bien, ejemplificando con una concreción de esta actitud en nuestro mundo contemporáneo, haría falta tener el valor de la flora y fauna en la zona aislada de Chernóbil que tuvo la audacia de poblar otra vez un territorio que yacía completamente devastado por el desastre nuclear.²⁶⁶

La convalecencia como actitud de los caminantes del Antropoceno es un freno a la aceleración propia del movimiento extractivo, inclusive de las tendencias que ven como única salida a esta crisis el movimiento rápido a una forma de vida transhumana siempre saludable, diseñada y pensada desde la esterilidad y la vacuidad de un laboratorio. Recordemos que estas vías de *fuga de mundo*, por las cuales la vida se tecnifica hasta el extremo de la pura

2000): *historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI – Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009. (En adelante: PF LAT).

²⁶⁴ Para la pachasofía quechua “el universo es ante todo un sistema de entes interrelacionados, dependientes unos de otros, anárquicos, heterónomos, no sustanciales (...) [Estableciéndose] una justicia cósmica como normatividad subyacente a las múltiples relaciones existentes” en: PF LAT, p. 37.40.

²⁶⁵ “La comprensión del *mapuche rakiduum* renueva una teoría de la reflexividad contextual (...) y entiende de otro modo el nexo entre conocimientos naturales y conocimientos sapienciales, de forma tal que ya no es posible hacer la separación entre las ciencias del mundo y la sabiduría de la vida que ha sido el origen de la *crisis de las ciencias occidentales* (...) El problema filosófico del *mapuche rakiduum* entiende el pensamiento como brotando siempre desde un mundo de vida y asociando a normas y valores contextuales que afirman un modo de ser, un saber y un valorar que resiste a los procesos negadores de otros saberes hegemónicos” en: PF LAT, pp. 41-46.

²⁶⁶ Para un desarrollo de este proceso vital acontecido en Chernóbil resulta indispensable visitar el trabajo de reflexión artístico-filosófica entre Michael Marder y Anaïs Tondeur. En un texto compuesto por treinta fragmentos se busca componer y representar el territorio desde la explosión hasta la rehabilitación del espacio devastado. M. MARDER, A. TONDEUR (EDS.), *The Chernobyl Herbarium. Fragments of an Exploded Consciousness*, London, Open Humanities Press, 2016.

artificialidad son parte de lo que Trischler llamaba el *buen Antropoceno*. La convalecencia como actitud nietzscheana transvalora esta ‘bondad’, la devuelve a la Tierra y opta por quedarse en ella, por mor a la necesidad, por mor a la muerte, por mor a la voluntad de poder.

La convalecencia es el significante que da cuerpo y posibilidad de encarnación a la actitud de amor y cuidado hacia la vida, que formulamos en el segundo capítulo. Un amor que es un riesgo y decisión a contrapelo, porque ¿quién está dispuesto a transitar curando, sin certeza de un final, la pasividad y enfermedad de nuestro ambiente? ¿Cuánto tiempo se puede estar cerca de una herida? Este tipo de amor es – como menciona Zaratustra - “el peligro del más solitario, el amor a todo ¡*con tal de que esté vivo!* ¡Mi locura es, ciertamente, risible, y también mi modestia en el amor!”²⁶⁷

Luego de convalecer los siete días, Zaratustra se reintegra a la vida y comienza a hablar y elucubrar discursos en torno a la palabra, la vida y su relación con el eterno retorno:

“El habla es una hermosa locura: por ella, el hombre baila sobre todas las cosas (...) ¡Qué agradable es todo hablar y toda la mentira de los sonidos! Con sonidos baila nuestro amor sobre arcoíris de todos los colores (...) Todo va todo regresa de nuevo: eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, el año del ser transcurre eternamente”²⁶⁸

Pero los animales le reprochan sus demasiadas palabras dichas en un tono discursivo:

“¡No hables más convaleciente! (...) tan solo sal afuera, donde el mundo te espera como un jardín. ¡Sal afuera, con las rosas y las abejas y las bandadas de palomas! Pero sobre todo con los pájaros cantores: ¡para que aprendas a cantar de ellos! Y es que el cantar es para los convalecientes. Al sano le gusta hablar. Y cuando el sano quiere canciones, quiere otras canciones distintas a las del convaleciente”

Resulta muy interesante notar que Zaratustra luego de sus siete días de convalecencia no se levanta como el hombre sano, sino que continúa siendo un convaleciente. Más aún, si el número de días de convalecencia, a nivel simbólico apela a una nueva creación. Nuestra interpretación de la vida, como tránsito entre la salud y la enfermedad, se comprende bajo este fragmento nietzscheano, en un segundo nacimiento, la convalecencia como nuevo estado de creación de los vivientes.

El convaleciente nace como un cantor, un trovador, un artista. “No sigas hablando, le respondieron sus animales, es mejor que te prepares, oh, convaleciente, una lira, ¡una lira nueva!”²⁶⁹ Esta actitud del trovador es semejante al mismo punto de partida desde el cual analizamos el concepto de vida a lo largo segundo capítulo de nuestro trabajo. Aquel que convalece rompe con el puro discurso, con el cálculo unívoco del concepto, transformando la

²⁶⁷ FN IV, AhZ, “El caminante”, p. 164.

²⁶⁸ *Ibid.*, “El convaleciente”, p. 208.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 210.

respuesta positiva y exacta desde la intuición de la experiencia, material y patética de saberse convaleciente.²⁷⁰

La convalecencia manifiesta una conversión que reconozca la *necesidad* constitutiva de cada viviente, sean estos humanos o no-humanos. Esta carencia y falla constitutiva, el continuo devenir entre la salud y la enfermedad compartido con otras vidas, es el modo por el cual se genera la liberación e intensificación de la voluntad de poder. El animal, por ejemplo, enseña al humano a cantar, restaurándole como “el animal que ríe, como el animal que llora, como el animal desdichado”.²⁷¹ Sensibiliza su técnica, su razón y abre a un modo terapéutico de ser del pensamiento.

Transitar los vestigios que va dejando a su paso la corrosión extractiva desde esta actitud que comentamos, hace que las preguntas del método vitalista se entrecrucen entre formas de vida. Por ejemplo, si en una ciudad se quiere abrir un nuevo camino de autopista que afecte el territorio comunitario de un pequeño bosque no intervenido, los humanos que piensen una acción han de enunciar las preguntas del método vitalista. Lo mismo que han de imaginar cómo el bosque contempla a la comunidad humana que intenta pasar por sobre ella en aras de una conectividad vial. ¿Qué quiere el bosque? ¿Qué quiere el viviente humano? Si ambos necesitan, si ambos quieren-crecer, ¿qué acción responderá de mejor manera a esa conjunción de voluntades?

Finalmente, la actitud del convaleciente es una acción de torsión y sensibilización de las lógicas extractivas. Ante la inercia cruel de la corrosión, la convalecencia es un freno, un dejar de contemplar la vida como recurso, sino como una provocación al cuidado. La frontera corroída puede volver a dar vida. Las fronteras que la voracidad de la lógica extractiva pretenda consumir pueden ser frenadas, si como convalecientes cantamos fuerte el anhelo de quedarnos en tierra, de cuidar y hospedar aún lo inhóspito. Todo esto intensifica el pensamiento que Nietzsche busca en sus últimos años de vida: “*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida*”.²⁷²

²⁷⁰ La actitud del convaleciente sería una convivencia entre la figura del ser humano racional y el ser humano de la intuición descrito por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Esto abriría un pensamiento que es capaz de dejar sentir en su razón el sufrimiento y la alegría más grande, pudiendo transformarla en un esquema que le permita continuar creciendo en la vida. Una imagen de esta conjunción es aquel ser humano que en su caminar: “Cuando un nubarrón de tormenta descarga sobre él, entonces se envuelve en su manto y se va bajo el aguacero a paso lento” en: FN I, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 2, p. 619.

²⁷¹ FN III, GC, “Crítica de los animales”, 224, p. 821.

²⁷² FN I, “Ensayo de autocrítica”, p. 331.

El mapa cierra en este punto de su cartografía con los siguientes versos:

*Agua desnuda: ¡Pronto se apagará tu frío!
Se está tejiendo tu vestido
y en ti estaremos nuevamente reflejados
el cielo el bosque el humano
el sol tus hijos y los de la tierra.*

4. *Homo natura* en el jardín

Hagamos un momento memoria de los puntos recorridos en este entrecruzamiento de territorios. La cartografía vitalista nos ha expuesto a la consideración del Antropoceno como un otoño. La confrontación a la vida desde su caos, necesidad y latencia radical, nos ha llevado a permanecer y quedarnos en tierra. La lógica extractivista nos ha regalado un paisaje propicio para convalecer, a tal punto de asumir esta actitud vital como modo de abordaje de la situación.

Somos convalecientes. Este rasgo constitutivo de la voluntad de poder de cada viviente es el que ha sido olvidado por los humanos. Notemos como ha sido el afuera herido por la crisis ambiental lo que ha provocado la recompreensión del humano en la actitud descrita en el segundo punto del mapa. Volviendo al pasaje de Zaratustra que comentamos en el apartado anterior, han sido los animales, las bayas de todos colores y aromas los que han provocado en la figura humana una *transfiguración* en convaleciente, trovador y cantor, *hacia* una vida que le espera como un jardín. En este sentido, la cartografía vitalista es un *tránsito* por la crisis ambiental, un pasar *por* la vida herida debido a la violencia de la corrosión extractiva, para *transfigurar* la imagen del viviente humano sobre sí como aquel que también padece el otoño, y *transitar hacia* su reinsertión a la vida como un jardín.

De esto último nos queda terminar de elucidar dos consecuencias radicales que el mapa nos exige asumir: i) implicancias antropológicas de la convalecencia y, ii) implicancias de la vida en común bajo la figura del jardín. Ambos puntos culminarían – parcialmente – el mapa que nos hemos propuesto cartografiar.

4.1. Homo natura: volver a poner al humano en la naturaleza

Una de las consecuencias radicales al pensar la vida desde Nietzsche, según analizamos en el párrafo 109 de la *Gaya Ciencia*, es la desdivinización de esta en su deriva colectiva como también, el ingreso del viviente humano a este devenir desdivinizante. Nuestra intención ahora consiste en exponer las consecuencias filosóficas y vitales que esta naturalización del viviente humano trae consigo misma.

Si prestamos nuevamente atención al párrafo 109 de *La gaya ciencia* el arribo al argumento de la naturalización del viviente humano, es puesto por Nietzsche luego de haberse confrontado al mundo o la vida como un conjunto. Este motivo intensifica el planteo que atraviesa todo nuestro trabajo y que condensamos al iniciar nuestro tránsito con la siguiente expresión: *el tiempo de la Tierra ha acaecido sobre el tiempo de los humanos*. El tiempo que el viviente humano concebía como exterior a él mismo, manipulable y dispuesto a ser transformado por su técnica, ahora lo convoca a reconocerse dentro de sí. En ambos casos el motivo se repite: de la Tierra al humano y del humano a la Tierra, para quedarse y permanecer en ella.

Así entendida, la desdivinización del humano es un reconocimiento radical de su pertenencia y familiaridad con las otras formas de vida. Su historia es un *continuum* dentro de la historia de lo que él se dispuso a llamar “naturaleza”. Si nuestro trabajo se presenta al alero de las Humanidades Ambientales, se cumple aquí su objetivo de propiciar un humanismo no-anropológico, en donde las barreras entre naturaleza-cultura quedan difuminadas y constituidas en el afuera de los territorios, esos sitios de agenciamientos y enredos vitales que intentamos repensar y re-trazar en esta era del Antropoceno.

Nietzsche nos ofrece otro párrafo clave para elucidar de modo más claro este tránsito a una nueva imagen del viviente humano en el párrafo 230 de *Más allá del bien y del mal*. Allí, nuestro compañero de tránsito critica el modo en que lo humano se ha revestido de conceptos que lo adornan y alejan de su condición de animalidad, por miedo a esta misma que llena de superstición se ha comprendido como una “bestia salvaje y cruel”.²⁷³

Podríamos incluso llegar a escribir una historia de la filosofía en el modo en que el viviente humano ha sometido a su animalidad a numerosos conceptos y distinciones ontológicas, desde aquel inicio griego de jerarquizar por medio de las categorías al ser humano por sobre las otras formas de vida. El animal *racional* y casi todo “lo que llamamos ‘cultura superior’ descansa sobre una espiritualización y profundización de la crueldad [pero] – he aquí mi tesis; aquella ‘bestia salvaje’ no ha muerto en absoluto, vive, prospera, solo que se ha – divinizado”.²⁷⁴ ¿No estamos siendo testigos de los efectos irreversibles de esta crueldad sobre todo lo vivo a causa de esta creencia de superioridad?

Sobre la cita anterior, Vanessa Lemm llama la atención sobre las comillas usadas por Nietzsche para expresar su crítica contra la idea de ‘bestia salvaje’ y ‘cultura superior’,

²⁷³ FN IV, *Más allá del bien y del mal*, 229, p. 389. (En adelante: MBM)

²⁷⁴ *Ibid.*

mencionando que “ellas indican ideas falsas de una civilización humana construida sobre el prejuicio y vanidad. Son conceptos erróneos fundados en una creencia de que el ser humano es algo ‘más’ y ‘más elevado’ que la naturaleza, una creencia que necesita ser dominadora”.²⁷⁵

Para Nietzsche, la crueldad recae justamente en este recubrimiento de lo animal por ser algo que hay que sufrir, una bestia a la cual domar y soportar. Esta distancia e indiferencia con este rasgo biológico es el punto de vista desde el cual el conocimiento de la vida ha sido construido a lo largo del tiempo. La operación nietzscheana consiste justamente en un quiebre y cese a esta crueldad en torno a la distancia entre lo humano y no-humano, siendo esta última aquella que le volvería a vincular nuevamente con otras formas de vida. Citamos ahora el parágrafo 230 de *Más allá del Bien y del mal*, que anunciamos más arriba:

“Sin embargo nosotros, ermitaños y marmotas, nosotros nos hemos convencido desde hace tiempo, en el escondrijo de nuestra conciencia de ermitaño, de que también estas pomposas y honorables palabras forman parte de los viejos ornamentos, baratijas y doraduras de la mentira de la vanidad humana, y de que también debajo de semejantes colores y capas de pintura halagadores tendrá que ser reconocido de nuevo el terrible texto fundamental *homo natura*. En efecto, volver a traducir (*zurückübersetzen*) al hombre dentro de la naturaleza; hacerse amo y señor de tantas y tan vanidosas y exaltadas interpretaciones y connotaciones que hasta ahora han sido garabateadas y pintadas sobre aquel eterno texto fundamental *homo natura*; hace que de ahora en adelante el hombre se plante frente al hombre, igual que hoy, curtido en la disciplina de las ciencias, se planta frente a la *otra* naturaleza con los ojos impávidos de un Edipo y las orejas tapadas de un Ulises, sordo a reclamos de viejos pajareros metafísicos que durante demasiado tiempo silbáronle al oído: ‘¡Tú eres más! ¡Eres superior! ¡Tu procedencia es otra!’.”²⁷⁶

El modo teórico que Nietzsche propone para derribar esa separación construida entre lo humano y lo animal es radical y pasa por la enigmática sentencia de que el viviente humano se reconozca nuevamente en el texto fundamental *homo natura*. Lo humano y lo natural, ese afuera que el mismo animal racional separó de sí, se hallan en un mismo texto. La gran tarea es volver a decir – traducir (*zurückübersetzen*) – al viviente humano *dentro* de la naturaleza. Resaltamos la proposición de lugar a propósito pues resulta profundamente revolucionario al pensamiento, el hecho de figurarnos al humano como parte del texto de la naturaleza. Desde Galileo, pasando por toda la modernidad y el desarrollo de las ciencias, hemos aprendido a leer nuestro ambiente y al universo entero como un gran libro al cual escutar. El mundo ha sido un afuera el cual hay que aprender, interpretar y transformar. Sin embargo, la reinterpretación nietzscheana nos invita a ser ese texto, ser ese afuera: *homo natura*.

Homo natura – *Antropoceno* – *Geo-cronos* son todas figuras conceptuales que intentan hacer mimesis de la experiencia de una vida en la que cada viviente se halla en relación

²⁷⁵ V. LEMM, *Homo Natura*. Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics, Great Britain, Edinburgh University Press Ltd, 2020, p. 53. (En adelante: VL HN) (Las traducciones a este texto son nuestras).

²⁷⁶ FN IV, MBM, 230, p. 390.

intrínseca con las otras formas de vida, pues cada relación es una *oportunidad* para llevar a plenitud el dinamismo de su voluntad de poder.

Junto a Lemm, consideramos que insistir en esto nos lleva a una “transformación de lo que el ser humano se ha convertido en el proceso de su civilización más que en el animal que es”.²⁷⁷ El viviente humano no ha dejado de ser ese animal que vive, ama, sufre, ríe, crea, enferma y sana, lo que cambia es su sentido de comprensión dentro de la historia y territorios en los cuales es traducido. El Antropoceno se convierte en la oportunidad por la cual el viviente se dice a sí mismo que esas voces humanas, demasiado humanas, que le dicen que es más, superior y de un origen distinto al resto de los vivientes, han sido engaños, artificios que han puesto su conocimiento lejos del *dictum* del cuidado y amor, al cual la vida como provocación terapéutica llama a todos sus vivientes a vivir.

El párrafo 230 continúa diciendo: “es posible que esta sea una tarea extraña y loca, pero es una *tarea* - ¡quién pudiera negarlo! ¿Que por qué la elegimos esta loca tarea? O preguntemos de otro modo: ‘¿Por qué el conocimiento absoluto?’ – Todo el mundo nos lo preguntará”.²⁷⁸ La traducción del viviente humano como *homo natura* es tan radical que generaría una pregunta y reconsideración del conocimiento todo, ya que es el humano el que ha dado curso y forma a la historia del conocimiento, él el animal que genera cultura, que ha generado la ‘humanidad’ y la ‘humanización’. El Antropoceno, como nueva era geológica, generando una nueva era de conocimiento, de relación y formas de vida en común desde el texto fundamental: *homo natura*.

Queremos, por último, llamar la atención del término empleado por Nietzsche para expresar la traducción de los humanos en la naturaleza. El verbo empleado es *zurückübersetzen*. La palabra de alta complejidad está formada por *zurück*, adverbio que significa ‘de vuelta’²⁷⁹; el verbo transitivo *setzen* que significa ‘poner’ o ‘colocar’²⁸⁰, y la proposición de lugar *über*, que traducimos como ‘más allá’, ‘sobre’, o ‘super’.²⁸¹ En español, la traducción (*zurückübersetzen*) del viviente humano como *homo natura*, resulta entonces un volver a poner al ser humano en la naturaleza entendido este regreso como una tarea por realizar, un más allá, una superación. La misma construcción verbal la encontramos en el sobrepasamiento que la vida hace de sus

²⁷⁷ VL HN, p. 61.

²⁷⁸ FN IV, MBM, 230, p. 392.

²⁷⁹ Cf. Voz: *zurück*, *Diccionario PONS* [en línea]: <https://en.pons.com/translate/german-spanish/zur%C3%BCck> (Visitado el 06 de octubre de 2022).

²⁸⁰ Cf. Voz: *setzen*, *Diccionario PONS* [en línea]: <https://en.pons.com/translate/german-spanish/setzen> (Visitado el 06 de octubre de 2022).

²⁸¹ Cf. Voz: *über*, *Diccionario PONS* [en línea]: <https://en.pons.com/translate/german-spanish/uber> (Visitado el 06 de octubre de 2022).

propias formas (*Selbst-über-windung*), y la comprensión de esta dinámica como superación de sí en aras de la maximización de su voluntad de poder.

El *más allá del viviente humano* el tan controversial *übermensch* (superhombre) adquiere en esta interpretación un marco de comprensión en el que la superioridad y transformación del ser humano no lo pone por sobre otros seres vivos, ni aún menos trata de crear o descubrir una raza superior de humanos, sino que su superación, su nuevo valor y forma está en ese regreso como un viviente más a la multiplicidad de formas de vida en relación.

Por último, el mismo verbo en cuestión (*zurückübersetzen*) es usado por Nietzsche en el párrafo 14 del *Anticristo* para mencionar la misma idea: “Nosotros hemos cambiado lo que habíamos aprendido. En todas las parcelas nos hemos vuelto más modestos. No derivamos ya al ser humano del ‘espíritu’, de la divinidad, lo hemos vuelto a poner (*zurückübersetzen*) entre los animales”.²⁸² En esto último se realiza la desdivinización del ser humano, pues este no es “en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, en un mismo nivel de perfección...”.²⁸³

4.2. *La vida como jardín: adiós a los rebaños*

No olvidemos que el tránsito hacia una comprensión del viviente humano como *homo natura* se da en medio de un mundo, de una vida que se abre frente a él como un jardín. Esta es la segunda cuestión que nos queda por elucidar en torno a nuestra lectura nietzscheana de la vida en relación a los anudamientos de la crisis ambiental. Que el viviente humano se reintegre a la vida en función de su vitalidad es un aliciente para poner su ciencia y su conocimiento al servicio de un jardín muy particular.

La vida en su deriva colectiva enfrenta a cada viviente en su desplazamiento entre la enfermedad y la salud. Proponemos que esta forma de vivir – simbolizada en el jardín – desplaza la concepción de lo comunitario en términos de rebaño o masa liderada por un pastor o una figura capaz de mantener unidos a los vivientes en función de ideales ascéticos. Recordemos que, para Nietzsche, el rebaño trata a las formas de vida como ovejas que se siente culpables de su enfermedad y ‘necesitan’ – peyorativamente – de un pastor y de otras ovejitas que se congreguen en torno a su herida para lamerla compasivamente, y darles un remedio que

²⁸² FN IV, *El Anticristo*, 14, p. 714. Resultaría interesante ampliar este párrafo con la interpretación que Vanesa Lemm hace del párrafo 230 de *Más allá del bien y del mal*, al señalar que la traducción (*zurückübersetzen*) del ser humano como *homo natura* es también una recuperación de la vida vegetal que hay en él, de acuerdo a que en inglés el verbo alemán puede ser traducido como *retranslation* (retraducción) o *replantation* (replantación), cuestión que hace énfasis en un humano que debe ser – literalmente – plantado en la vida; ampliando así nuevos sentidos e interpretaciones para repensar lo humano en esta época en que vivimos. Cf. VL HN, p. 61-68.

²⁸³ *Ibid.*

finalmente envenena y mantiene la herida en su enfermedad; hallando en estas prácticas el placer y alivio, al sentimiento de culpa que el sacerdote induce en sus ovejas.²⁸⁴

Contrario al rebaño, la propuesta de Nietzsche es la vida colectiva como un jardín, la vida entre plantas, humanos y animales. Esta diferencia de modos de vida que señalamos ha sido trabajada por André Haudricourt, ingeniero agrónomo francés, también lingüista, botánico, geólogo y etnólogo. El autor en cuestión, en algunos pocos artículos realiza un análisis comparado entre las formas de vida occidentales que nacen desde la técnica económica y de producción del pastoreo, la ganadería y la siembra masiva, versus las formas de vida surgidas a partir del cultivo de búfalos, el jardín chino y la plantación horadada de ñame en Oriente.²⁸⁵ Deleuze rescata el pensamiento de Haudricourt y menciona que este

“no quiere decir simplemente pastor *versus* agricultor. Quiere decir otra cosa, porque incluso al nivel de las agriculturas encontraremos, según él, la misma diferencia. Tomen, dice, el ‘gesto augusto del sembrador’. O bien al recolector. Eso es occidental. Es lo que Haudricourt llamará un tratamiento directo y masal (..) En oriente es muy diferente, porque toma los ejemplos del ñame, del arroz. Esta vez es un tratamiento individuante, un tratamiento individual (...) Entre agujerear la tierra y ese gesto del sembrador, hay una diferencia de estilo, hay una diferencia de técnica que compromete el cuerpo mismo, el espíritu mismo. Y el recolector oriental deshace la tierra *alrededor de*”.²⁸⁶

Deleuze llama la atención sobre la sutileza de cómo el estilo de la relación que el gesto y la técnica del humano mantiene con su ambiente, mantiene una relación intrínseca con el modo de generar cultura. El sembrador augusto o el pastor se relaciona con las formas de vida desde un estilo masificante. En la misma línea, Nietzsche menciona que el rebaño es un “cultivo de la impersonalidad”.²⁸⁷ Ovejas, sólo ovejas sin pastor. La necesidad de un pastor, de la domesticación del animal, necesita para Haudricourt de una “acción directa y positiva”.²⁸⁸ Directa pues exige el contacto “mediante la mano o el bastón, terrones de tierra lanzados con el cayado, perro que mordisquea a la oveja para dirigirla. Y positiva, pues escoge el itinerario que a cada momento el pastor impone a su rebaño”.²⁸⁹

Distinto, por ejemplo, en el modo de relación de lo humanos con los búfalos en Indochina. Allí, expone Haudricourt, los pastores son pastorcitos, niños que cuidan de estos animales en

²⁸⁴ Cf. FN IV, GM, III, 15-18, pp. 534-542.

²⁸⁵ Nos basamos en este punto en los textos de Haudricourt reunidos en: A. HAUDRICOURT, *El cultivo de los gestos. Entre plantas, animales y humanos* (PABLO IRES, TRAD.), Buenos Aires, Editorial Cactus, 2021. (En adelante: AH ECG).

²⁸⁶ G. DELEUZE, *La subjetivación* (PABLO IRES Y SEBASTIÁN PUENTES, TRADS.), Buenos Aires, Editorial Cactus, 2015, p. 41-42.

²⁸⁷ FN IV, GM, III, 18, p. 541.

²⁸⁸ AH ECG, p. 63.

²⁸⁹ *Ibid.*

los campos “pero no es el niño quien defenderá a su rebaño contra el tigre, sino el rebaño que sabe defenderse y que impedirá al tigre raptar a su cuidador”.²⁹⁰

La figura del búfalo cuidando a los niños ¿no es acaso resonante con la propuesta de Nietzsche para describir la convalecencia de Zaratustra atendido y ayudado por sus animales? La relación entre animal y humano en estas figuras alternativas al rebaño dan cuenta del acrecentamiento de la voluntad de poder en ambas partes de la relación. El niño sin duda alguna crece y se fortalece en el cuidado, pero el búfalo no pierde su poder, sabe defenderse aún ante las amenazas más grandes. Distinto a la oveja que por la dependencia excesiva al pastor “ha perdido sus cualidades defensivas y su conducta instintiva, como por el trasplante del animal que antes vivía en montañas cuyo escarpado lo protegía de los lobos y cuya altitud le aseguraba un alimento permanente”.²⁹¹

El rebaño, lo mismo que el sembrado masivo o *augusto*, produce una vida en donde se priva de la relación de cuidado y colaboración entre partes, lo cual termina generando una pérdida de voluntad de poder en cada viviente. La formación de la vida, como un enjambre rebaño, ha sido el modo de crecimiento del extractivismo. Modelo masivo y homogenizante que hace depender la vida de *un pastor* o conocedor de la técnica extractiva; sujeto que conoce su territorio, los obreros a su cargo y sabe el modo extraer y producir de la mejor manera. Lo que está en juego en este argumento de Haudricourt, es que el modo de relación de los humanos con su ambiente y las formas de vida en él, decanta en modelos culturales y sociales que van más allá del ámbito, por ejemplo, del pastoreo.

Esto último queda más claro, si prestamos atención a la formulación de que en Occidente, el sembrador siembra con *gesto augusto*. El adjetivo remite a un rey, a un referente completamente político, y a un modo de hacer política y construir sociedad desde aquel imaginario. Nietzsche, desde su análisis genealógico del pastor y el rebaño llega a esta misma conclusión, rastreando aplicaciones de esta acción pastoril desde la propuesta política de Platón que conocía a los suyos y se conocía a sí-mismo.²⁹² El gran acierto de Haudricourt, también presente en los análisis de Nietzsche, es poner luz sobre el hecho de que el modo de relación entre lo humano y su ambiente provoca una estructura social y cultural particular. En último término, ese modo de gestión y producción de la vida, se torna biopolítico en el sentido más amplio de este último concepto.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 64

²⁹¹ *Ibid.* p. 63.

²⁹² Cf. FN IV, GM, III, 18, p. 542.

Guiados por la intuición nietzscheana del jardín, vía pensamiento de Haudricourt, podemos hallar una alternativa de relación entre el humano y el ambiente, que habilite una biopolítica capaz de producir nuevos valores y enjambres vitales que ayuden a nuestro tránsito por el Antropoceno. Si el cuidado de los búfalos, brevemente mencionado más arriba, supone un contrapunto a los rebaños, el cultivo del ñame o de los jardines orientales marcan para Haudricourt la figura radicalmente alternativa a la vida masiva e impersonal del sembrado augusto occidental. El francés considera que estas formas de cultivo oriental están regidas por el principio de *acción indirecta negativa*.

“Jamás hay, por así decir, contacto brutal en el espacio ni simultaneidad en el tiempo con el ser domesticado. Se construye cuidadosamente un caballón de tierra vegetal, luego se colocan allí los ñames como semillas. Si se quiere obtener un tubérculo gigante, es preciso haber preparado un hueco que este llenará. Los tutores serán plantados a cierta distancia del tubérculo para no molestar su crecimiento, y luego se situará una varilla inclinada que permitirá al tallo salido del tubérculo alcanzar al tutor en forma de enredadera. La recolección se hace desenterrando el tubérculo con precaución, luego envolviéndolo en hojas (...) tumbar delicadamente el tubérculo sobre un lecho de paja, cubrirlo con un montaje de hojas de cocotero y fijarlo a una vara para el transporte. Todo esto tiene relación con la fragilidad de la planta”.²⁹³

Lo indirecto y negativo de la acción humana sobre la planta, refieren a una praxis que da espacio y libertad al sentido y dirección de crecimiento que esta última va hallando en su devenir. La descripción magnífica de Haudricourt, nos va llevando lentamente por un cuidado que no es absorbente, y nos hace contemplar a un humano que está como respetando el querer crecer de la planta, de la cual él también sabrá sacar sus frutos. Nos resulta interesante llamar la atención del montaje de cultivo, por la conexión a nuestra idea del montaje del Antropoceno. La estrategia de vida que necesitamos abordar es una que genere un *montaje* de vida y no una *congregación*. La misma idea se repite en el jardín chino:

“en donde el suelo es muy trabajado, donde la tierra retirada para excavar el lago es utilizada para hacer la colina, donde se colocan rocas y donde las plantas están dispuestas de manera de reconstruir un paisaje natural; y si se quiere tener plantas de pequeñas dimensiones, en lugar de actuar directamente podándolas, se actúa indirectamente para obtener plantas enanas”.²⁹⁴

Si la vida espera al convaleciente como un jardín debería hacerlo en estos términos, pues justamente en la acción indirecta entre las formas de vida que habitan dicho territorio se produce un “retorno a la naturaleza”:²⁹⁵ *homo natura* en el jardín.

Deleuze recupera a Haudricourt en el texto sobre el rizoma de *Mil Mesetas*, para decir que el rescate teórico que el agrónomo hace de los jardines chinos y la plantación de ñame son un

²⁹³ AH ECG, pp. 61-62.

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 64-65.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 64.

modo rizomático de producción de la vida.²⁹⁶ Oriente produce y privilegia el jardín, mientras que Occidente “tiene una relación privilegiada con el bosque y con el desmonte”.²⁹⁷ Bosque para desmontar, propiciando desde esta técnica una lógica y modo de construcción social replique en otro ámbitos de vida la productividad y progreso que esta actividad económica se auto adjudica.

Consideramos, que en el Antropoceno es posible hacer del paisaje desolador del desmonte, un jardín. Sí y sólo si, iniciamos de un planteamiento eco-político que se construya de la base de igualdad y simbiosis en la labor de querer-crecer entre la multiplicidad de formas de vida en relación. La provocación de la filosofía al resto de las disciplinas relacionadas a la cuestión ambiental (economía, biología, química, meteorología, sociología, etc.) es la posibilidad de justamente montar el jardín, movido por la atestiguación que el mismo humano tendría de la fuerza de voluntad de poder de cada viviente en sus desplazamientos entre la enfermedad y la salud. En otras palabras, la *praxis* que generaría la forma biopolítica del jardín, nacería no tanto por iniciativa del viviente humano, sino por el despertar de su voluntad de poder – en dirección terapéutica y productiva –, que la voluntad de poder en acción de crecimiento de las otras formas de vida no-humanas ya se encuentra realizándose en cada territorio.

El viviente humano, como bien describía Haudricourt, pasaría a ser ese cultivador de ñame o jardinero chino capaz de dar espacio a la vida de los demás seres vivos, puesto que ha visto la fuerza de transformación y sobrepasamiento de formas que la vida se da a sí misma para crecer. El juego de nuevos valores en este encuentro de voluntades sería una simbiosis eco-política, fundada en los principios de la vida que pudimos analizar en nuestro recorrido teórico el pensamiento nietzscheano.

La biopolítica nacida desde el Antropoceno, dejaría de tener su raíz y destinatario principal en el lenguaje de las necesidades, virtualidades y horizontes de plenitud de lo humano,²⁹⁸ sino que serían provocadas desde y para atender la emergencia de la constatación de la necesidad de una nueva forma de vida que toda la comunidad de vivientes exige. La intuición de aquí volcamos de una creación de biopolíticas del jardín, encuentra resonancia en las conclusiones del estudio de Vanessa Lemm en su texto *Homo Natura*:

“La enseñanza de Nietzsche sobre el *homo natura* aporta una nueva perspectiva al pensamiento actual sobre la comunidad, al señalar que la sociedad humana está siempre precedida y superada por una comunidad de vida que se refleja en la «naturaleza» del ser humano, la ‘historia interior’ de sus

²⁹⁶ Cf. DyG MM, p. 23.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ Cf. M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad 1: voluntad de saber* (Ulises Guiñazú, TRAD.), Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008, p. 137.

existencias vividas y encarnadas. No es el lenguaje, sino la vida compartida lo que constituye la auténtica comunidad".²⁹⁹

La precedencia de lo natural en términos de Lemm (la vida en nuestros términos) viene a recordarnos el argumento tal vez más crucial del Antropoceno, a saber, que el tiempo de los humanos, su lenguaje y su necesidad está envuelto por el tiempo, el lenguaje y la necesidad de la vida, de ese afuera-inmanente del que él siempre ha sido parte. Inmanencia que se trasciende a sí misma cada vez que la fuerza de la voluntad de poder de los vivientes se une en estrecha colaboración de voluntades, generando una respuesta que recree la multiplicidad y la diferencia de formas de vida en relación. La acción humana en continuidad y reciprocidad a la acción de otras formas de vida, porque justamente en la base de esta relación entre lo humano y lo no-humano se funda y recrean, una y otra vez, las formas que la vida se da en el tiempo y recuerda en la historia.

El mapa en este punto cierra:

*Fue una manzana la que revolucionó la moral
y la física
Hijo, hija de la tierra
no te olvides nunca
que fue una fruta la que provocó
tus más grandes teorías
Sé la vaca que ama rumiar por sus entrañas la hierba
hay más verdad en tu estómago
que en tu mirada*

5. Contemplación del camino abierto

Buscábamos en este punto de nuestro método cartográfico formular un texto-mapa que permitiera, al menos en la virtualidad teórica, generar el punto de fuga y ruptura asignificante de nuestros territorios vitales corroídos por el crecimiento y producción de la vida según el paradigma del extractivismo, a partir del cruzamiento de los territorios del Antropoceno y del vitalismo nietzscheano. El punto de fuga que hemos formulado en este ensayo posee a su vez tres puntos de ruptura asignificantes que abren el camino a una recomprensión y vivencia de los conceptos que pone en tensión, ruptura y liberación rizomática. Cuando decimos que los conceptos se abren a una nueva vivencia, manifestamos el sentido actitudinal de nuestro texto-

²⁹⁹ VL HN, p. 177.

mapa, junto a la provocación a seguir pensando caminos prácticos de aplicación y tránsito por el territorio de las problemáticas que hasta aquí hemos trabajado.

A modo de síntesis recogeremos los puntos trabajados en este capítulo, para comprender las aperturas teóricas y actitudinales que provoca:

(1) *Actitud de otoño: locura y espera.* Aunque una forma de vida se halle en su latencia más profunda o yazca devastada por las consecuencias graves de la crisis ambiental, no deja de ser parte del dinamismo de la vida colectiva. El extractivismo corroe y olvida este valor. El Antropoceno vinculado al vitalismo posee memoria de la vida, y manifiesta la necesidad de reintegración de todos y cada uno de los elementos del paisaje que ha sido afectado por la lógica extractiva. La voluntad de poder vista desde la necesidad, nos provoca a dar valor aún a lo que consideramos perdido. El displacer de contemplar nuestros territorios heridos es aliciente de nuestra voluntad de poder, despierta la resistencia y la posibilidad de cambio, gracias a la materialidad y afectación presente que nos provoca la memoria de las vidas perdidas y afectadas sean estas humanas y no-humanas. Pero el otoño es al mismo tiempo una promesa que nos aleja de un estado final de las cosas. Esta actitud provoca una apertura al tiempo de las estaciones, y este último abre la posibilidad de descubrir un nuevo valor para la vida, desde lo herido y lo muerto, porque también son una especie particular de lo vivo. ¿De qué modo podemos establecer liturgias, pequeños rituales comunitarios que nos lleven a sentir las ausencias, las pérdidas de vida que nos ayuden a reintegrar esas voluntades a la construcción de espacios que intensifiquen la vida? ¿Cómo asumir nuestra vida, desde este ejercicio de memoria afectiva, como coexistencia y conjunción de voluntades que en cada agenciamiento manifiestan que estamos-siendo afectados y transformados por la relación con las otras formas de vida?

(2) *La convalecencia.* Esta actitud deviene desde la asunción radical de que cada viviente es un tránsito continuo entre la enfermedad y la salud, según lo expuesto en el segundo capítulo de nuestro trabajo. Nuestra lectura nietzscheana de este concepto, nos llevó a plantear la convalecencia como un segundo nacimiento, cuestión de suma importancia para el Antropoceno, pues nos hace ver la vida en esta nueva era geológica (colectiva e individualmente) ya no como un recurso sino como una provocación continua al cuidado, terapéutica e intensificación de nuestras voluntades de poder. El acto de vivir se comprende desde este punto como el gozo de estar cuidando otra forma de vida, siendo el gerundio importante, ya que nadie sabe cuándo sanará un cuerpo. La

convalecencia, como concepto filosófico, convoca al resto de las disciplinas vinculadas a estas problemáticas a buscar epistemologías y desarrollos teóricos y prácticos que busquen respuesta desde la sensibilidad nueva que nuestro nacimiento como convalecientes nos exige. Lo que aquí está en juego es el vértigo que produce a la técnica humana, la revelación de que en su accionar trata con voluntades tan radicalmente distintas a la suya, pero que comparten el anhelo de querer-crecer y desplegarse en su máximo de posibilidades, y no con objetos sobre los cuáles sacar ventaja y provecho. Esta alteridad de las múltiples formas de vida en un territorio nos hace valorar y habilitar el anacronismo, la posibilidad de revisar modos de relación y alteridad con otras formas de vida presentes a lo largo de la historia de nuestro territorio latinoamericano, por el valor transformador e intensificador de vida que otorgarían a las humanidades y a las ciencias.

(3) *Homo natura en el jardín*. Finalmente, la convalecencia nos ha llevado a una recompreensión del viviente humano bajo el concepto de *homo natura* propuesto por Nietzsche. *Quedarse en tierra* significa, justamente, esta vuelta del humano al texto de la vida, supone pensar al viviente humano como uno más de los múltiples agenciamientos vitales en un territorio. Volver a decir al humano en su territorio lleva consigo el fin de esa división humano/naturaleza, siendo esta última ese *afuera* que los humanos se dispusieron a dominar. Decir *homo natura*, supone asumir el plano de inmanencia radical de la vida, porque el viviente humano nunca dejó de estar en ella, y él siempre fue ese afuera del que se creía conquistador y dominador. Inmanencia que no excluye la trascendencia, sino que la encuentra dentro de un mismo territorio inmanente, al establecer agenciamientos que habiliten la intensificación de las voluntades de poder de los vivientes con los que comparte un mismo ambiente, y su posterior concreción en una forma común de vivir.

Por último, notemos cómo esta superación del viviente humano está dada gracias a la consideración de la vida como un jardín, siendo esta la forma de montaje y enjambre que nuestra *praxis* en la era del Antropoceno ha de buscar construir. El jardín como imagen del pensamiento, en los términos que hemos formulado, nos lleva a reconocer que un conjunto comunitario pensado en un territorio se funda y halla la raíz de sus relaciones en el hecho de estar-viviendo en un mismo tiempo y espacio. De esta manera, es la vida como multiplicidad de formas de vida en relación, la base de los posteriores desarrollos culturales, políticos y sociales. Este planteo supone preguntarnos por el

modo en el cual la acción humana se integra al *continuum* de las acciones de la voluntad de poder de la vida, que precede y excede al tiempo de la acción particular de los vivientes humanos. Esta última cuestión nos abre a la posibilidad de la pregunta por la sabiduría de esas otras formas de vida que buscan crecer ¿qué aprende el viviente humano de los bosques, de los glaciares, de las abejas maestras del enjambre o de un virus, por mencionar un hecho que paralizó nuestro mundo al producir una pandemia hace apenas tres años? ¿Cómo estas prácticas de vida también son aliciente e intensificación de la voluntad de poder de los humanos? ¿Cómo perciben, descubren y colaboran con los agenciamientos de un territorio los distintos habitantes del jardín? ¿Cómo cuidan al viviente humano las otras formas de vida en los territorios en los que habita? ¿Hacia qué rumbo dirigir nuestra técnica frente a esta novedad que esta comprensión de la vida nos manifiesta?

Estos tres puntos que componen la línea de desterritorialización hacia nuevos planos del rizoma, han de ser leídos y aplicados desde la particularidad de cada territorio. Por lo pronto, son una visión desde el suelo, desde el rumor incansable que maravilla a un niño al darse cuenta que las hormigas también construyen ciudades, y que las fronteras entre vivientes sólo tienen sentido si logran hacer fecundo el mismo suelo sobre el que se erigen.

Apacheta al cierre: para abrir caminos

La palabra poética no clausura, sino que mantiene abiertas nuestras vidas. Nuestros territorios, como rizomas, no deben olvidar este valor. Si hemos de montar un nuevo jardín, ha de ser poniendo nuestras necesidades y sentidos junto al rumor, la voz y gestos de las otras formas de vida. Hemos de aprender a escuchar la musicalidad de la tierra, del mar y de todos los vivientes. Y en esa música, dejar brotar nuestras palabras hacerlas canción terapéutica en medio de nuestra convalecencia.

Los cuatro poemas que presentamos, quieren mantener abierta esta actitud vitalista que nos hace permanecer en tránsito por esta nuestra tierra.

Niña entre alerces

*Ella se preguntaba a qué se parecía el olor de los alerces
Quiénes viajaban a través del aire
cuando estos se sacudían el tiempo de sus ramas*

*Se preguntaba si acaso eran los muertos
o el aliento de los pájaros al despertar
Pero las aves sólo cantan lo limpio
y a los muertos no los carga el viento*

*Se preguntaba entre alerces la niña
mientras jugaba a la triste escondida
¿Quién anda en el olor de los alerces?
Se preguntaba entre alerces la niña*

*Y no encontró más que el húmedo crepitar de sus pasos
la luz fría filtrándose entre las telarañas
y el silencio de una voz
ahogada por el sudor de la enramada*

*Entre alerces se quedó la niña
preguntándole a los muertos la niña
pidiéndole a las aves
que le avisaran si entre alerces
alguien por ella venía*

Principio vital

*En invierno
los árboles que mudan hojas
muestran al aire
pequeños muñoncitos
como cápsulas de tiempo*

*El corazón humano tiene a sus adentros
numerosas protuberancias
Y se parece a un árbol enraizado en sangre
que espera la espesura de los nuevos brotes*

*La labor que iguala a los vivientes
es la paciencia invernal
la desnuda vigilia
que vence al calor y al sueño*

Canto a lo verde

*Verde que te quiero verde
Ver de pie sobre las aguas
aguas verdes verdes aguas
Ascuas verdes mar en llamas
llamas mis pies a tus aguas
voy verde a tus llamadas
Aguados pasos verdean
de antemano a tus playas
ya sé Verde que me llamas
voy en ascuas a tus aguas
aguas verdes verdes aguas*

Destino de barro

*Serás como la lluvia y no sabrás cuando
una nube te arrojará a la tierra
Verás el mundo en vertical
e intentarás luchar en cada metro
contra el tiempo de su gravedad
Sin que sepas
será tu descendencia
como el verdor de todos los valles
Hasta que llegue el día en que te tiendas
junto a la horizontalidad de las raicillas
Allí te reirás
de los que odian la descomposición
el gusano*

la piedra

*y la ña con barro – oráculo vitalista –
de los que juegan y trabajan su vida
en la tierra*

CONCLUSIONES

Resulta complejo el ejercicio de concluir un mapa porque este tipo de artefactos está siempre abierto a nuevas cartografías, colaboraciones de otros caminantes, el descubrimiento de nuevas apachetas que señalan otra ruta o la posibilidad de la clausura de caminos que antes estaban abiertos. Más aún, si nuestro ejercicio se ha llevado a cabo sobre un territorio vivo y en crecimiento – como lo es el Antropoceno–, lo primero que podemos concluir es que no podemos concluir.

Llegar a este momento supone tomar un poco de perspectiva sobre lo andado y visualizar el paisaje tratando de identificar el camino recorrido. Recogeremos este andar en tres senderos, que consideramos condensan los núcleos de nuestra investigación. Antes de esta exposición final, mencionamos que cada sendero es una línea de desterritorialización en los estancamientos vitales de nuestros territorios. Quien los tome asume como una ruta válida para *quedarse en Tierra* y continuar pensando nuevas formas de vida en este tiempo que transitamos.

1. Primer sendero: Recomprensión del viviente humano

El objeto de estudio del Antropoceno lleva por delante del concepto al *antropos*, reconociendo en este viviente una responsabilidad del actual estado de cosas que lleva a la *destrucción del tejido vivo*. Sin embargo, la recomprensión de lo humano según nuestros análisis expuestos ya en el primer capítulo, provocan a una recomprensión no antropocéntrica de este mismo.

El Antropoceno como *geo-cronos situado* deja envuelto a los humanos por el tiempo de la Tierra. Asumir esta época nos ofrece la impactante imagen de que estamos *estratificados* en las capas más profundas de nuestro suelo. La materialidad del ambiente quiebra las disyunciones entre naturaleza/cultura, hombre/animal. Se trata entonces de asumir con radicalidad el acierto geo-filosófico del punto de vista del planeta (*planet centred point of view*), que nos deja habitando un ambiente lleno agenciamientos

Este sendero vuelve a aparecer intensamente en el recorrido por el territorio del vitalismo nietzscheano. Nuestra operación teórica de una triple lectura del corpus de Nietzsche (obras publicadas, fragmentos póstumos y cartas), nos llevó a contemplar al viviente humano lejos de conceptos que lo han divinizado y lo han puesto cada vez más lejos y en oposición al resto de las formas de vida con las que comparte un territorio.

Cabe destacar que la denuncia teórica que aquí realizamos fue lograda, sobre todo, gracias al análisis del concepto de *vida* en el pensamiento de Nietzsche. Plantear esta recomprensión del viviente humano, sólo es posible desde el reconocimiento que él al igual que toda otra forma de vida, comparte el estado de tránsito continuo entre la enfermedad y la salud. Este rasgo

común nutre de aquí en más todos los esfuerzos por pensar una acción humana que sea capaz de decir sí a la vida.

La idea de lo humano que pueda llegar a formularse en esta época del Antropoceno, pasa a ser entonces una norma que colabore al tránsito por la convalecencia en la que se encuentran las distintas formas de vida en un territorio. Esto último ofrece la tarea de auto interrogarnos con las tres preguntas del vitalismo actitudinal nietzscheano: ¿Quién vive? ¿Cómo vive? ¿Qué quiere quien vive? Y, lo que es aún más decisivo, preguntarnos el modo en que las otras formas de vida con las que los humanos entran en relación, propician el sobrepasamiento de las formas que se da a sí-mismo (*Selbstüberwindung*), ya sea a nivel corporal, de afecciones, conciencia o pensamientos.

El trabajo conceptual más esclarecedor de este sendero lo hallamos en el capítulo “Territorios cruzados” cuando desarrollamos el concepto de *homo natura* presente en el párrafo 230 de *Más allá del bien y del mal*. Cuando Nietzsche enuncia tal concepto borra toda idea antropocéntrica que pone a la vida del humano en relación de exterioridad y dialéctica con ese afuera que ha llamado ‘naturaleza’. Por medio de este concepto asumimos con humildad y gozo diferencial que *somos ese afuera*, que nuestro yo es plural y está en relación terapéutica con cada forma de vida.

De esto último se deriva la concepción antropológica nietzscheana del *convaleciente*, el cual asume al resto de los vivientes como sus médicos. La pregunta por el animal humano ya no está puesta en *qué es* o *quién es*, sino en *quién vive*. Y en su vivir, preguntar por *cómo está siendo* potenciado en su voluntad de poder y querer crecer en alianza con las otras formas de vida, y el modo en que él colabora a esa relación.

2. Segundo sendero: montaje de la Tierra como un jardín

Sin lugar a dudas, la pregunta por el mundo que habitamos ha acompañado todo nuestro trabajo. Al cierre, quisiéramos manifestar la preferencia del uso del concepto de *Tierra* en vez de *mundo*, para referirnos las discusiones en torno al Antropoceno. La idea de mundo, al menos a nivel filosófico, tiene una fuerte raigambre antropocéntrica ya que es el humano quien se representa esta idea. Cuya representación por excelencia es el globo, la esfera dominable y controlable de acuerdo a la mensura del tiempo y del espacio. Hablar de Tierra supone iniciar desde la horizontalidad total. Si bien la palabra nos lleva a la imagen de nuestro planeta, también puede evocarnos a las raicillas y a su modo rizomático de crecimiento, o al suelo que compartimos y nos envuelve a todos los vivientes.

El Antropoceno nos revelaba a nivel temporal que la Tierra y su tiempo nos precede. Esta es la declaración inicial de nuestro texto. La lectura situada en nuestra América Latina nos llevó a reconocer genealógicamente el modo en que esta preeminencia del tiempo de la vida de la Tierra se ha olvidado, trayendo consecuencias dolorosas en el desarrollo de nuestro continente desde que el ‘mundo’ europeo se impuso violentamente con el ‘mundo’ de los habitantes de nuestro territorio. A este proceso lo conceptualizamos bajo el nombre de *superposición temporal*.

Lo anterior da cuenta de la impureza temporal que constituye al Antropoceno. Presente, pasado y futuro se entreveran en el plano inmanente del ahora. Los aportes de Didi-Huberman y Benjamin, dejan en este sendero la tarea de continuar relevando esos tiempos olvidados por la violencia de la superposición del tiempo extractivista que advino con la colonización europea. Sin caer en maniqueísmos, lo más importante de este hallazgo es no quedarnos anclados a la superposición, sino aprovechar la plasticidad y capacidad de recreación que se desprende de ella, por medio de la actividad del montaje.

Esto nos lleva de lleno al pensamiento nietzscheano y el desarrollo conceptual de la vida colectiva que realizamos a través de la analítica del parágrafo 109 de *La gaya ciencia*. La Tierra hemos de montarla teniendo en cuenta que ella no es un sistema que se autoconserva a sí misma, ni una representación que depende de los valores que *un* viviente o sistema particular imponga. El montaje del Antropoceno implica generar un entramado de las necesidades y voluntades de poder que buscan crecer en cada territorio.

Guiados por estos análisis, llegamos en el último capítulo a la formulación del punto de fuga de la Tierra como un *jardín*. Esta imagen tomada del pensamiento de Nietzsche nos lleva al atrevimiento de pensar la Tierra como una comunidad de vivientes que, compartiendo el rasgo de la convalecencia, buscan en sus agenciamientos el mejor modo de dar plenitud a su querer crecer. Lo que funda la comunidad es esa necesidad de decir sí a la vida, es decir, de potenciar en común las voluntades de poder. Es esta necesidad, común a todo viviente, la que constituye cualquier forma social, cultural o política que se quiera articular como pacto entre vivientes. De esto último derivan las consecuencias biopolíticas que trae pensar la tierra bajo la imagen nietzscheana del jardín, tal como hemos desarrollado hacia el final del capítulo “Territorios Cruzados”.

3. *Tercer sendero: vitalización de la técnica humana*

Por último, hemos de mencionar la provocación filosófica realizada sobre las ciencias positivas como herramientas de cambio que aseguren la factibilidad del giro hacia el punto de vista del planeta (*planet-centred point of view*). Nuestros planteos en torno a las recompreensiones sobre la vida, el viviente humano y la comunidad de vivientes congregados en la Tierra, necesitan un andamiaje técnico que garantice su proyección a través del tiempo. A esta acción hemos de llamarla una *vitalización* de la técnica humana, en el sentido actitudinal de amor y cuidado que hemos desarrollado a partir de nuestra interpretación del vitalismo nietzscheano.

Esta mirada vitalista actitudinal sobre las ciencias ya estaba augurada hacia el final del recorrido por el primer territorio, cuando nos hacíamos la pregunta por la posibilidad de representación de la herida, lo devastado y corroído a causa de la técnica humana. En el fondo, ¿qué piensa la técnica de sí misma al contemplar la *destrucción del tejido vivo* que ha causado? Cuestionamiento hacia las ciencias que se intensifica con nuestro análisis del anacronismo presente en el Antropoceno, a través de lo cual reconocíamos que, para hallar respuestas a esta crisis, no basta la proyección de futuro positivista, ni mucho menos las visiones apocalípticas que alimentan la ambición transhumanista que distancia aún más al humano de su Tierra, o los intentos de fuga de mundo hacia otros planetas ensayados por los humanos que poseen un invaluable poder económico adquisitivo.

Resulta importante, volver a mencionar, dada la situacionalidad de nuestro pensamiento, que para *quedarse en tierra* es necesario el ejercicio de la memoria como una estrategia temporal que rescate narrativas latinoamericanas, las cuales inspiren una técnica humana basada en la interrelación, respeto y colaboración con otras formas de vida.

La vitalización de la técnica humana, como señalábamos en la conclusión de nuestro último capítulo, manifiesta al humano de técnica (expresada esta en sus múltiples ramas y formas de producción) que en su despliegue sobre la vida está tratando con formas de vida que poseen una belleza y voluntad de poder, si bien radicalmente diferentes a la suya, de la misma dignidad y estatuto vital. El sendero que aquí señalamos supone aprehender muy bien que antes que el despliegue social, cultural, político y tecnológico hay una comunidad de la vida a la cual hay que conocer, respetar, y colaborar en sus búsquedas y tránsitos hacia nuevos estados y formas de salud.

Por otro lado, la técnica en diálogo con nuestra interpretación nietzscheana de la vida, en el marco de las humanidades ambientales, no cesa de intensificar la propuesta de un trabajo

interdisciplinar y colaborativo entre las distintas áreas de producción de la vida. Se trataría entonces de mirar la técnica, el lugar de las máquinas en nuestras sociedades, de la inteligencia artificial, la realidad virtual, las energías renovables, economías circulares desde la óptica de la vida. ¿Podríamos pensar la posibilidad de incorporar las tres preguntas del método vitalista actitudinal como parte de un desarrollo de las ciencias, vitalizando así su desarrollo? ¿Será este sendero centáurico una labor filosófica de nuestro tiempo de ahora? ¿Cómo dar accesibilidad a este diálogo no sólo a esferas especializadas sino a cada viviente humano, en especial en zonas más afectadas por la crisis ambiental, que generalmente están atravesadas por otras formas de violencia?

Esta óptica de la vida se maneja en una lógica del error y la incertidumbre. *Nadie sabe cuándo sanará un cuerpo* fue una de las formulaciones de nuestro análisis por la convalecencia que ahora vale la pena rescatar. Esta es la misma incertidumbre propia de los caminantes en tránsito por territorios aún no descubiertos. De ahí la necesidad de las apachetas, de las voces que en este trabajo nos han ofrecido un *logos poético*. La alianza entre filosofía, técnica y arte desde la mirada de la vida, no ha sido casualidad o capricho artístico de nuestra producción. La abundancia de imágenes a lo largo de todo nuestro escrito ofrece un pensamiento sensible, que busca una transformación antes que racional, en el nivel de nuestra sensibilidad y percepción, en torno al problema que hemos trabajado.

En este sentido el arte intensifica la capacidad creativa e inventiva de la vida para darse nuevas formas y normas de vivir, y es un aliciente de nuestra voluntad de poder, aparentemente estancada por el estado de crisis y – en muchos lugares de devastación – ambiental. Queda abierto, entonces, el sendero para explorar de manera más exhaustiva el rol clave que el arte y la estética pueden cumplir a la hora de crear un modo de vida que nos ayude a transitar este otoño que llamamos Antropoceno.

Como en toda cartografía habrán quedado senderos inexplorados. Sin embargo, y casi seguros, algún lector o lectora de este mapa sabrá identificarlos y seguirá estimulando el crecimiento rizomático de los territorios que habitamos en nuestra Latinoamérica.

Cerramos el mapa y lo ponemos en una botella. En la etiqueta se lee:

*Quedarse en Tierra
Otra locura nietzscheana.*

BIBLIOGRAFÍA

Introducción

- ADAMSON, J., “Las humanidades Ambientales Globales: Ampliando la Conversación, Imaginando Futuros Alternativos” en: ALBEDA, J., PARRERO, J. M. Y HENRÍQUEZ, J. M. (COORD.) *Humanidades Ambientales. Pensamiento, arte y relatos para el Siglo de la Gran Prueba*, Madrid, Catarata, 2018 [en línea]: https://www.researchgate.net/publication/334174062_Las_Humanidades_Ambientales_Globales_Ampliando_la_Conversacion_Imaginando_Futuros_Alternativos
- BISET, E., “Antropoceno”, en: PARENTE, D., BERTI, A. Y CELIS, C. (COORDS.), *Glosario de Filosofía de la técnica*, Córdoba, Ediciones La Cebra, 2022.
- DANOWSKI, D. Y VIVEIROS DE CASTRO, E., *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Argentina, Caja Negra Editora, 2019.
- DELEUZE, G. y F. GUATTARI, *Mil mesetas* (JOSÉ VÁZQUEZ PÉREZ, TRAD.), Valencia, Pre-Textos, 1988.
- GOBIERNO REGIONAL CUSCO, *Diccionario Quechua – Español – Quechua*, Cusco, Gobierno Regional Cusco, 2005.
- OPPERMANN, S. Y IOVINO, S. (EDS.) *Environmental Humanities. Voices from the Anthropocene*, New York, Rowman and Littlefield International, 2017.
- PALACIO, M. Y BUTELER, M. J., “Del “calentamiento global” al “cambio climático”: Encubrimientos y desencubrimientos ético-políticos”, *Ecozon@* 12 (2021).
- RICOEUR, P. *Del Texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, México, FCE, 2002.
- SARLO, *Escritos sobre literatura argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007.
- WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (JACOBO MUÑOZ VEIGA E ISIDORO REGUERA TRAD.), Madrid, Editorial Gredos, 2009.

Territorio del Antropoceno

- ALIMONDA, H., “Paisajes del Volcán de Agua. Aproximación a la Ecología Política latinoamericana”, *Gestión y ambiente* 9 (2006)
- ANDERS, G., “Carta al piloto de Hiroshima”, *Artefacto* 5 (2004).
- BENJAMIN, W., “Sobre el concepto de historia” en: ECHEVERRÍA B. (ED.), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Ediciones Ítaca.
- CASALLA, M., *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Argentina, Altamira, 2003.

- CRUTZEN, P., “The “Anthropocene””, en: E. EHLERS, T. KRAFFT (EDS.), *Earth System Science in the Anthropocene*, Berlin, Springer, 2006 [en línea] https://doi.org/10.1007/3-540-26590-2_3.
- D’AMICO, P. Y AGOGLIA, O., “La cuestión ambiental en disputa: el ambientalismo hegemónico y la corriente ambiental crítica. Lecturas desde y para América Latina”, *Rev. Colomb. Soc.* 42 (2019).
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F., “10.000 a. J.C. La Geología de la Moral (¿Por quién se toma la tierra?) en: *Mil mesetas* (JOSÉ VÁZQUEZ PÉREZ, TRAD.), Valencia, Pre-Textos, 1988.
- DIDI-HUBERMAN, G., *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes* (Antonio Oviedo, trad.), Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2011
- GALEANO, E., *Las venas abiertas de América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2004.
- ECHVERRÍA, B., “Benjamin, la condición judía y la política” en: ECHEVERRÍA B. (COMP.), *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, Ediciones Era, 2005.
- GUDYNAS, E. “Las narrativas que construyen un sentido común extractivista” en: CASTRO. E. (ED.) *Pensamiento crítico latino-americano. Reflexoes sobre políticas e fronteiras*. Sao Paulo, Annablume, 2019.
- GUDYNAS, E., “Neo-extractivismo y crisis civilizatoria” en: ORTEGA, G. (ED.) *América Latina: avanzando hacia la construcción de alternativas*, Asunción, BASE IS, 2017.
- LATOUR, B., “Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política”, *Otra Parte* 26 (2012)
- LUDMER, J. *Aquí, América Latina: Una especulación.*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.
- SVAMPA, M., *Antropoceno. Lecturas Globales desde el Sur*, Córdoba, La Sofía Cartonera, 2019.
- SVAMPA, M., VIALE, E., *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2021.
- SVAMPA, M., *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*, México, CALAS Marías Sibylla Merian Center, 2019
- TRISCHLER, H., “El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?”, *Desacatos* 54 (2017).
- ZALASIEWICZ, J. “The Extraordinary Strata of the Anthropocene” en: OPPERMAN, S. Y IOVINO, S (EDS.) *Voices from the Anthropocene*, New York, Rowman and Littlefield International, 2017.

Territorio del vitalismo

Obras de Friedrich Nietzsche

NIETZSCHE, F. *Correspondencia. Volúmenes I-VI*. (LUIS ENRIQUE DE SANTIAGO GUERVÓS, TRAD.), Madrid, Editorial Trotta, 2012.

NIETZSCHE, F. *Obras completas. Volúmenes I-IV* (DIEGO SÁNCHEZ MECA, ED.), Madrid, Tecnos, 2011.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos. Volúmenes I-IV* (DIEGO SÁNCHEZ MECA, ED.), Madrid, Tecnos, 2010.

Otros textos del territorio

ARISTÓTELES, *A cerca del alma*, (Tomás Calvo Martínez, TRAD.), Madrid, Editorial Gredos, 1988.

CALVO MARTÍNEZ, T., “La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega” en: *Daimon* 21, (2000).

CANGUILHEM, G., *Lo normal y lo patológico* (RICARDO POTSCART, TRAD.), Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2011.

CRAGNOLINI, M., “Sobre algunas (in)ciertas afinidades electivas: la presencia de Nietzsche en los debates biopolíticos contemporáneos” en: MÓNICA CRAGNOLINI (ED.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica* (Mónica Cragnolini, comp.), Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2014.

DELEUZE, *Nietzsche*, Madrid, Arena Libros, 2000.

DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía* (CARMEN ARTAL, TRAD.), Madrid, Editorial Nacional, 2002.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía. Tomo II. L-Z*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964.

FOUCAULT, M., “La vida: la experiencia y la ciencia” en: *Reveu de Metaphysique et Morale* (1) 1985 (LUIS ALFONSO PALÁU, TRAD.).

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu: Prólogo, Introducción. El saber absoluto* (XAVIER ZUBIRI, TRAD.), Madrid, Revista de Occidente, 1935.

KANT, I., *Crítica de la razón pura* (MARIO CAIMI, TRAD.), México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

- LEMM, V. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano* (DIEGO ROSELLO, TRAD.), Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010.
- SOLIES, D., Voz: *Vida* en: C. NIEMEYER (ED.), *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras influencias y lugares* (GERMAN CANO, TRAD.), Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2012.
- SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico* (ATILANO DOMÍNGUEZ, TRAD.), Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- WOLFE, C.T., “From substantialist to functional vitalism and beyond: animas, organisms and attitudes”, *Eidos* 14 (2011).

Territorios cruzados

- CADOGAN, L. “Avyu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá”, *Boletín de Antropología de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras. Universidad de Sao Paulo* 227 (1959).
- DELEUZE, G., *La subjetivación* (PABLO IRES Y SEBASTIÁN PUENTES, TRADS.), Buenos Aires, Editorial Cactus, 2015.
- DUSSEL, E., MENDIETA, E., BOHÓRQUEZ, C. (EDS.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI – Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad I: voluntad de saber* (Ulises Guiñazú, TRAD.), Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008
- GARCÍA LORCA, F. *Antología Poética (1918-1936)*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1957.
- HAUDRICOURT, A. *El cultivo de los gestos. Entre plantas, animales y humanos* (PABLO IRES TRAD.), Buenos Aires, Editorial Cactus, 2021.
- LAVERNIA, K., “Introducción a los Ditirambos de Dioniso” en: Nietzsche F. *Obras completas. Volumen IV.*, Madrid, Tecnos, 2011.
- LEMM, V., *Homo Natura. Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, Great Britain, Edinburgh University Press Ltd, 2020
- LINARES, J. “Introducción a la Correspondencia octubre 1887 – 1889” en: NIETZSCHE, F. *Correspondencia. Volumen VI.* (LUIS ENRIQUE DE SANTIAGO GUERVÓS, TRAD.), Madrid, Editorial Trotta, 2012.

MARDER, M., TONDEUR, A. *The Chernobyl Herbarium. Fragments of an Exploded Consciousness*, London, Open Humanities Press, 2016.

SERRES, M. *El Contrato Natural* (UMBELINA LARRACELETA Y JOSÉ VÁZQUEZ, TRADS.), Valencia, Pre-textos, 1991.

Textos poéticos entre territorios

BORGES, J. L. *Obras Completas I*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1996.

LÓPEZ, *Un claro en el monte*, Córdoba, Nodo Ediciones, 2021.

Diccionarios en línea

Voz: Cartografía, *Diccionario de la Real Academia Española* [en línea] <https://dle.rae.es/cartograf%C3%ADa> (Visitado el 30 de marzo de 2022).

Voz: Leib, *Diccionario PONS* [en línea] <https://es.pons.com/traducci%C3%B3n/alem%C3%A1n-espa%C3%B1ol/Leib> (Visitado el 06 de septiembre de 2022).

Voz: Körper, *Diccionario PONS* [en línea] <https://es.pons.com/traducci%C3%B3n/alem%C3%A1n-espa%C3%B1ol/K%C3%B6rper> (Visitado el 06 de septiembre de 2022).

Voz: setzen, *Diccionario PONS* [en línea]: <https://en.pons.com/translate/german-spanish/setzen> (Visitado el 06 de octubre de 2022).

Voz: über, *Diccionario PONS* [en línea]: <https://en.pons.com/translate/german-spanish/uber> (Visitado el 06 de octubre de 2022).

Voz: zurück, *Diccionario PONS* [en línea]: <https://en.pons.com/translate/german-spanish/zur%C3%BCck> (Visitado el 06 de octubre de 2022).