

Devenir cuerpo ecológico: un análisis documental y subjetivo sobre el cuerpo y su protagonismo en la ecología.

Estefani Mora Yanquen¹  

Recibido: 1 de septiembre de 2020 - Aceptado: 24 de febrero de 2023- Actualizado: 12 de septiembre de 2024

DOI: 10.17151/luaz.2023.56.4

Resumen

Este artículo resulta de la investigación: “Devenir cuerpo ecológico: un análisis documental y subjetivo sobre el cuerpo y su protagonismo en la ecología”, en donde se analiza la idea de hombre, individuo y persona como una de las causas de la crisis ecológica actual. Su objetivo general fue: conceptualizar la categoría de cuerpo ecológico a través del análisis de las diferentes ideas de hombre, individuo, persona y el concepto de cuerpo para establecer su relación con la crisis ecológica como una crisis civilizatoria. En cuanto a lo metodológico esta es una investigación de tipo cualitativo en donde se implementa el método documental. Los resultados se presentan en tres capítulos y se destaca como resultado más relevante la categoría: cuerpo ecológico como el reconocimiento de todos los procesos necesarios para poder hoy estar habitando la Tierra, desde los sucesos cósmicos hasta las fusiones microbianas necesarias para la formación de los cuerpos. Devenir cuerpo ecológico es la forma que nos reconoce como seres simbiotes, totalmente dependientes de la estabilidad de los ecosistemas, del ciclaje biogeoquímico y el mantenimiento de la biodiversidad. En conclusión, la forma hombre, individuo y persona tiene que ser desplazada por una nueva forma de entender el mundo y la vida; esta nueva forma es el cuerpo ecológico que nace a partir del reconocimiento de nuestra profunda dependencia con cada uno de los procesos físicos, químicos y biológicos que se han dado y se siguen dando en el mundo.

Palabras claves: cuerpo, ecología, hombre, historia y crisis civilizatoria.

Becoming an ecological body: a documentary and subjective analysis of the body and its prominence in ecology.

Abstract:

This article results from the research “Becoming an ecological body: a documentary and subjective analysis on the body and its protagonist in ecology”, where the idea of man, individual and person is analyzed as one of the causes of the current ecological crisis. Its general objective was: to conceptualize the category of ecological body through the analysis of the different ideas of man, individual, person and the concept of body in order to establish its relationship with the ecological crisis as a civilizing crisis. In terms of methodology, this is a qualitative research where the documentary method is implemented. The results are presented in three chapters and the most relevant result is the category: ecological body as the recognition of all the processes necessary to be able to inhabit the earth today, from cosmic events to the microbial fusions necessary for the formation of bodies. Becoming an ecological body is the form that recognizes

us as symbionts, totally dependent on the stability of ecosystems, biogeochemical cycling, and the maintenance of biodiversity. In conclusion, the form of man, individual and person has to be displaced by a new way of understanding the world and life; this new form is the ecological body that is born from the recognition of our deep dependence on each of the physical, chemical and biological processes that have occurred and continue to occur in the world.

Key words: body, ecology, man, history and civilizational crisis.

Introducción

¿Qué tiene que ver el cuerpo con la ecología? Esta pregunta aborda sin duda una problemática muy importante respecto a la forma como nos hemos venido entendiendo en el mundo. A lo largo de nuestra historia cultural la imperante idea de alma o de espíritu que mueve el cuerpo y que pertenece a mundos externos y sobrenaturales ha desviado nuestra mirada hacia paraísos foráneos y ha dejado de lado al cuerpo que pertenece al plano de lo material, que posee dimensiones y ocupa un espacio en el tiempo. A lo anterior se debe agregar la posición antropocéntrica desde donde hemos entendido y construido la vida en el mundo. Si el hecho de pensarnos como animales fue toda una indignación que conllevó grandes persecuciones, ¿cuánto más nos espera al pensar y aceptar que pertenecemos a una fusión de elementos químicos que ciclan por largos periodos y conforman la vida en la Tierra sin ningún otro sentido que la vida misma?

El objetivo general del presente trabajo fue:

Conceptualizar la categoría de cuerpo ecológico a través del análisis de las diferentes ideas de hombre, individuo, persona y el concepto de cuerpo para establecer su relación con la crisis ecológica como una crisis civilizatoria.

Los objetivos específicos fueron:

- Explicar la forma hombre y la necesidad de una nueva forma de entendernos en el mundo en un contexto de crisis ecológica global.
- Pensar el cuerpo vital y su relación con la ecología hacia una construcción del concepto cuerpo ecológico.
- Reflexionar sobre el individuo y la persona como otros nombres y tramas que se le han puesto al cuerpo.

En la actualidad se reconoce la existencia de múltiples problemáticas ambientales de gran impacto, sin embargo, la conciencia de una crisis ecológica global como una crisis civilizatoria abarca una reflexión mucho más profunda, dado que es nuestra historia cultural la que está totalmente implicada y aún necesita de mucho trabajo investigativo y reflexivo. Según Riechmann (2005b), ya desde mediados del siglo XX el poder de los seres humanos para interferir en la capacidad de autorregulación de la biosfera ha aumentado desmedidamente y las diferentes dinámicas económicas y sociales de los países de la Tierra han logrado generar altísimos niveles de contaminación en la atmósfera, alteraciones en la estructura genética de los seres vivos y trastornos en los ciclos biogeoquímicos del planeta. Para el autor, las diferentes problemáticas

ambientales tan solo hacen parte de una gran crisis ecológica que es consecuencia de una crisis civilizatoria. Una crisis civilizatoria en donde la forma hombre tiene que ser desplazada por una nueva forma de entender el mundo y la vida, no solamente la idea de hombre, también la idea de individuo y persona que a su vez invisibilizan el cuerpo y legitiman el antropocentrismo como única forma de ser en el mundo.

El cuerpo ecológico va a surgir a partir del reconocimiento de nuestra profunda dependencia con cada uno de los procesos físicos, químicos y biológicos que se han dado y se siguen dando en el mundo y a cada segundo. Nuestro cuerpo andante es el resultado de miles de años de evolución. A nivel macro dependemos de la posición exacta de la Tierra con respecto al Sol y del sistema Luna. A nivel micro serán los protistas y sus fusiones diploides los encargados de dar forma al cuerpo. Existimos dependientes de dichos acontecimientos cósmicos y de todos los múltiples procesos evolutivos que dieron lugar a los distintos reinos de la vida, sin los cuales lo que hoy existe no sería posible. La vida deviene intercambio, se corporiza en flujos constantes de energía y materia. Somos cuerpo que cicla y se transforma.

Materiales y método

Para abordar la pregunta problema sobre la relación del cuerpo con la ecología se comenzó con un cuestionamiento muy subjetivo sobre la propia idea de cuerpo y por qué se constituía en un tema de gran interés. En lo que concierne al enfoque de investigación esta es una investigación documental. Para Eco (1988), es posible decir que ello implica, ante todo, una postura epistemológica a partir de la cual se va a ir construyendo el objeto de investigación. Esta postura va a ser fundamental para seguir los parámetros de la investigación, en este caso quizá el punto de partida fue el inicio de la vida para la ecología, que empieza desde hace 4,6 eones y en donde el sujeto-hombre tan solo forma parte importante de este gran acontecer, y es entonces conveniente con la finalidad de la investigación cualitativa que busca comprender e interpretar la realidad más que analizarla y explicarla; en este contexto, la investigación documental es la que mejor responde a esta expectativa.

La pregunta de investigación orientó de gran forma el planteamiento de los objetivos y, a su vez, la misma metodología de la investigación documental permitió su logro, dado que en la investigación documental “el investigador indaga una fuente, intenta entender y darle sentido a lo que dice un autor determinado, mostrando los aspectos originales de su planteamiento” (Gómez, 2011, p. 229) y relacionándolo o poniéndolo en diálogo con sus propios planteamientos. Así fue como se empezaron a desarrollar los capítulos, indagando diferentes autores respecto al tema del cuerpo.

Con relación al tipo de investigación, en este caso documental, es importante mencionar aquí que el carácter cuantitativo o cualitativo de la investigación no lo da el hecho de ser documental. Es la manera como el investigador se propone abordar los datos para estudiar el tema central de su interés. El hecho de adoptar la perspectiva cualitativa no es para eludir cualquier tipo de manejo de datos o similares, sino porque el interés es más de carácter interpretativo y comprensivo, buscando captar exhaustivamente lo que dicen los textos. Además, la lógica de la construcción del conocimiento se orienta justamente hacia lo interpretativo-comprensivo.

La investigación documental tiene un carácter particular de dónde le viene su consideración interpretativa. Intenta leer y otorgar sentido a unos documentos que fueron escritos con una intención distinta a esta dentro de la cual se intenta comprenderlos. Procura sistematizar y dar a conocer un conocimiento producido con anterioridad al que se intenta construir ahora. En otras palabras, parte de propuestas y resultados sistemáticos, alcanzados en procesos de conocimiento previos a la investigación, que ahora intenta leer y comprender (Vargas, 1992, p. 26). (Gómez, 2011, p. 230)

Como es el caso de la presente investigación:

En una apretada síntesis se ha querido dar relevancia a la investigación documental como una alternativa válida y científica, bien sea en el campo cuantitativo o cualitativo. Teniendo en cuenta los fundamentos sobre los cuales se construye una investigación así concebida, se evidencia la complejidad del proceso y el cuidado y la rigurosidad que exige especialmente en el ámbito del análisis y la interpretación, competencias esenciales propias de quien desea lograr objetivos concretos y novedosos en el mundo de la investigación. (Gómez, 2011, p. 232)

Resultados y discusión

Los resultados y la discusión de la investigación se presentan a través de tres capítulos que a su vez responden a los objetivos específicos planteados.

Capítulo 1. El cuerpo como idea de hombre y el desencadenamiento de la crisis ecológica como una crisis civilizatoria

La idea de hombre basada en un antropocentrismo fuerte tradicional de las filosofías occidentales no nos ha permitido entender la vida de otra forma; por el contrario, estas fuertes visiones de superioridad ante lo demás vivo siguen generando dicha crisis. Los hombres han creído que separarse ontológicamente del resto de la vida existente es posible. Esto es una ficción, pues el hombre es el único ser que ha necesitado narrarse a sí mismo a través de la historia para existir. Al respecto, según Burgos (2011):

La condición ontológica del hombre es, como señala Platón en La República, “la arquitectura” las fotografías verídicas de la historia, ya que el hombre es el único ser que a diferencia de los demás, no puede ser dicho a través de su historia natural, sino de su historia artificial. Construida. El hombre no tiene naturaleza, sino historia. (p. 51)

El hombre se reafirma a partir de su intelecto y allí aparece el lenguaje con el que nombra y construye conceptos; estos encasillan el mundo y lo moldean. La idea de mundo desde la percepción antropomórfica necesitó de unos relatos específicos, de una conciencia separada de lo demás existente para poder ejercer su dominio, además de una forma muy diferente de entender la existencia, desarrollando así un arte: la ficción.

Estratégicamente, el hombre se separó de la naturaleza para justificar su superioridad y se reafirmó en el proceso histórico como único ser capaz de este:

Había un sentido en que se podía sostener legítimamente que el hombre estaba tanto en la naturaleza como fuera de ella, que participaba en el proceso natural, pero también podía trascender ese proceso en su conciencia, asumir una posición fuera de él y contemplar el proceso tal como se manifestaba, en aquellos niveles de integración natural que eran demostrablemente no humanos o prehumanos. Pero cuando se trataba de reflexionar sobre la historia, sólo el hombre, entre todos los seres de la naturaleza, parecía tener historia; para cualquier fin práctico, el “proceso histórico” sólo existía en forma de proceso generalmente humano. (White, 1992, p. 53)

No obstante, la veracidad de gran hazaña es bastante discutida. Hayden White (1992) cuestiona el carácter realista que se le ha atribuido a la obra histórica dado que:

Una representación realista del pasado es algo a producir, no algo a descubrir o a encontrar y no existe una única manera de representar realísticamente la realidad. Además, la obra histórica tiene un contenido estructural profundo que es en general de naturaleza poética y lingüística de manera específica y que sirve como paradigma precriticamente aceptado de lo que debe ser una interpretación de especie “histórica”. Este paradigma funciona como elemento “metahistórico” en todas las obras históricas de alcance mayor que la monografía o el informe de archivo. (p. 9)

El interés por la obra histórica aparece directamente con la pregunta por el hombre y, a su vez, con la pregunta por las causas ontológicas de la actual crisis civilizatoria. Si el hombre no es más que una construcción separada de su historia natural, si la historia del hombre pertenece tanto al arte como a su realidad, pero no se constituye como totalidad, entonces es posible descentrar a este desde su mismo relato. Esta discusión es importante porque es necesario comprender en qué momento empieza la Historia como relato de nuestro pasado, teniendo en cuenta que la crisis actual amenaza la vida tal y como la conocemos y cuyas causas podrían haberse desarrollado a partir de tal desconocimiento. La ecología humana contempla a los seres humanos como parte del gran acontecer de la vida; omitir o limitar el relato histórico a la aparición del Homo sapiens en la Tierra es en definitiva una ficción, tanto como lo es pretender que seamos de diferente naturaleza histórica en relación con los otros vivos.

Es imposible hablar de cuerpos sin establecer su formación, su origen y sus causas. Nosotros surgimos a partir de múltiples interacciones químicas y del resultado de ciclajes bioquímicos que tuvieron origen desde que apareció la vida en la Tierra. Nuestra vida, influenciada por Occidente durante largo tiempo, ha estado basada en el relato judeocristiano en el que mágicamente aparecen hombres sin cuerpo, es decir, no vemos el cuerpo que trae consigo miles de años de evolución. El hombre es corpóreo, pero este es un asunto al que poco se le ha puesto atención. Era determinante que los protistas se adaptaran a su medio para que nosotros pudiéramos estar aquí hoy, ya que este es el resultado de la unión de dos células haploides que se unieron para poder sobrevivir, al igual que la existencia de un sistema Luna, la alineación exacta con la Tierra y su posición con respecto al Sol. De este modo, limitar nuestra historia a los periodos de

hominización o al mito cristiano ha resultado en crisis con nosotros mismos y con la Tierra que habitamos.

Las formas y fuerzas mediante las cuales se ha entendido la existencia

Si la historia del hombre es la historia de su morar, el ser del hombre no es sino lo que se muestra en la dimensión de su casa. Si el hombre se construye y destruye a sí mismo y a su morada, ¿qué hombre podrá vivir allí en el futuro? ¿Acaso este tiene aún el poder de detener la crisis ecológica que lo amenaza como especie? ¿qué queda cuando desaparece la forma hombre? ¿Y qué pasa con la historia que lo reafirma?

En América, la disputa sobre la naturaleza de los indios duró casi 50 años hasta que Pablo III, presionado por los dominicos, defensores de la humanidad de los indios, dictó la bula *Sublimis Deus* (1537) según la cual los naturales debían ser considerados como verdaderos hombres, pues eran hijos de Dios y tenían alma, a diferencia de las demás criaturas de Dios que no la tenían. Los indios en efecto no eran hombres, porque los hombres eran hijos de Adán y la Biblia, fuente primera de cualquier saber, y esta última nada decía de aquellos diablos pintarrajeados que comían carne humana y danzaban desnudos. Y tampoco lo decían los sabios de la antigüedad grecolatina, aquellos cuyos tratados se estudiaban en Salamanca y en París, en Roma y en Bolonia. ¿Cómo iban a equivocarse Moisés y Aristóteles, Platón e Isidoro? (Pablo III, 1537, p. 61 como se citó en Burgos, 2011).

La supremacía del mito cristiano, el teocentrismo y su acentuación en la obra histórica, reafirmó la idea de hombre creado de diferente naturaleza que la de los demás animales y de la Tierra en sí. Esta forma de conciencia histórica fue formada y narrada de un modo romántico, fundamentalmente como un drama de autoidentificación simbolizado por la trascendencia del héroe del mundo de la experiencia y su liberación final de ese mundo, el tipo de drama asociado con la leyenda del Santo Grial o con el relato de la resurrección de Cristo en la mitología cristiana. Es un drama del triunfo del bien sobre el mal, de la virtud sobre el vicio, de la luz sobre las tinieblas, y de la trascendencia última del hombre sobre el mundo en que fue aprisionado por la Caída (White, 1992). En sí, un drama que se centra en el hombre a través de su reafirmación de ser creado por Dios:

Si Dios no existe, con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo intangible, ya no existirá naturaleza humana porque no existe quién la determine, ya no se puede tener el bien a priori porque no hay conciencia infinita y perfecta para pensarlo, no está escrito en ninguna parte que el bien exista, puesto que precisamente estamos en un plano donde solo hay hombres. (Burgos, 2011, p. 61)

La muerte de Dios desde la perspectiva de Nietzsche también significó la muerte del hombre y un problema en la veracidad de su origen y la forma como se narraría su historia. Necesariamente, la existencia entendida desde la forma Dios y la forma hombre ha tenido que mutar para buscar otras respuestas a la crisis actual. La muerte del hombre no se refiere a la naturaleza humana como tal, sino a la disposición epistemológica que explica tanto su aparición como otras tantas cosas del saber y el comprender además de su posible desaparición.

La muerte del hombre no significa que han dejado de existir los hombres y la muerte de Dios no significa que se dé por hecho que Dios no exista, sino que como lo explica Deleuze (2014) las fuerzas en el hombre han entrado en relación con las fuerzas del afuera en donde no necesariamente el compuesto es Dios, ni es el hombre y lo que importa es dar cuenta de las fuerzas de la vida que provienen de un afuera y que atraviesan el cuerpo para poder editar la narrativa histórica del hombre o por lo menos su desenlace.

Tanto Nietzsche (1883) como Foucault (1987) anunciaron la muerte del hombre y negaron al sujeto; así, ambos aportaron de manera sustancial a la comprensión del cuerpo y su relación con la crisis ecológica, ya que sin la forma hombre y sin la forma Dios, formas imperantes en el modo de entender la vida en nuestra cultura, se puede dar paso a buscar otra manera desde donde comprender quizá nuestra existencia y otra mirada a la crisis ecológica y sus causas. Dado que el concepto de cuerpo es tan ambiguo como lo es el de Dios o el del hombre, la teoría de Foucault ofrece la posibilidad de interpretar el proceso histórico no desde sus precursores sino en términos de relación de fuerzas que modelan compuestos, que mutan en sí. Todo esto, debido a los conocimientos que se gestan en cada época y que dan por resultado diferentes formas desde donde se ha pensado la existencia, brindando en nuestro mundo social la posibilidad de romper con estructuras y patrones que intentan encasillar la manera de ver el mundo desde una sola perspectiva y desde pisos ontológicos inamovibles, que ya no son sustentables porque los hombres y los contextos cambian constantemente por el movimiento mismo de la vida.

El interrogante por el cuerpo también es la pregunta por una nueva fuerza del afuera que pueda entrar en relación con las fuerzas en el hombre, de donde resulte una nueva forma: “Es el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni el hombre, cabe esperar que no sea peor que los dos precedentes” (Deleuze, 1987, p. 170 como se citó en Deleuze, 2014).

El hombre es una forma y por lo tanto un compuesto de fuerzas que actúan en él. Estas fuerzas en el hombre se relacionan necesariamente con las fuerzas del afuera. Al suceder esta relación, nace un nuevo compuesto que no necesariamente es el hombre. Este podría ser Dios, no Dios en tanto que existe, sino la forma Dios; así, la forma sería un compuesto, no Dios existente, y entonces lo compuesto podría ser Dios y no el hombre; y si, de nuevo, las fuerzas del hombre entran en relación con el hombre, ¿podría aparecer una forma que ayude a entender mejor la crisis ecológica como una crisis civilizatoria?

La fuerza que entra en relación con la nueva forma está determinada por el momento histórico y esta va a ser la conciencia de vulnerabilidad de la biosfera relacionada con la nueva forma. Esta conciencia de vulnerabilidad de la biosfera y como tal de todo el ciclo vital del que somos parte, va a tomar fuerza de dos formas: en primer lugar, en el reconocimiento de la humanidad como una gran fuerza geológica capaz de intervenir y alterar los ciclos biogeoquímicos propios de la Tierra y, en segundo lugar, la evidencia científica de la presencia de fenómenos que alteran y amenazan las formas de vida en ella, tal y como las conocemos hoy, a consecuencia del actuar que ha tenido la humanidad en los últimos dos siglos.

Actualmente nos encontramos inmersos en una crisis civilizatoria en donde la manifestación de múltiples problemáticas sociales y ambientales alrededor del globo parecen desbordarse y sobrepasar nuestra capacidad de hacerle frente. Parafraseando a Riechmann (2005b), los problemas de la crisis ecológica como crisis civilizatoria son: la creciente alteración de la biosfera y degradación de muchos ecosistemas; el rápido empobrecimiento de la biosfera; el uso de armas

de destrucción masiva; nuclearización; el ensanchamiento de las desigualdades sociales a escala mundial; la extensión incontrolable de ciudades; desarraigo y aculturación de masas; la subalimentación crónica de una sexta parte de la humanidad, la malnutrición de la mitad, persistencia de enfermedades evitables; crisis del “Estado de bienestar”; la burocratización de la sociedad y la pérdida de control de la gente sobre sus propias vidas; el desempleo, el subempleo y el empleo precario; la fragmentación de la clase trabajadora; la destrucción de los vínculos sociales, alienación y crisis de personalidad; y malestar cultural.

La llegada de la modernidad trajo consigo un nuevo posicionamiento del hombre frente a su realidad. Acentuó el capitalismo y el humanismo resaltó de forma grandiosa a la razón. Las nuevas fuerzas entraron en relación; la forma hombre ahora relacionada con la vida, el trabajo y el lenguaje hace que el hombre tome conciencia de su finitud. Este momento de relación con la finitud es muy importante porque ya el hombre es consciente de su muerte y es allí donde empieza a buscar el sentido de su vida. Aquí lo vulnerable tampoco se puede entender en tanto que el hombre ocupa el centro y suficiente tiene con ser finito. El modelo económico se acentúa pese a la conciencia de finitud; el hombre es el único ser vivo capaz de forjar su futuro, además, se siente merecedor del disfrute de todo a cuanto pueda acceder; el destino determinado por alguna deidad desaparece y el hombre toma las riendas de su corta vida.

La conciencia de lo vulnerable solo va a aparecer con la nueva forma con la que se puedan entender los acontecimientos. Anteriormente, cuando se pensaba lo infinito, se pensaba lo universal y con la existencia de Dios no era posible entender lo vulnerable. Dios podría solucionar milagrosamente situaciones críticas como enfermedades, pobreza y diluvios. El poder estaba allí y lo infinito debería tener un poder superior. Ante lo infinito Dios representó el sostén y mediante el cristianismo se preparó la psique para el éxito del capitalismo, la acumulación de riquezas y el crecimiento ilimitado (Rozitchner, 2008). La riqueza se elevó entonces a la idea de lo infinito. El hombre existente dependía de Dios infinito. No se pensaba al hombre, se pensaba a Dios, en tanto que Dios permitía comprender lo infinito.

Tampoco va a haber conciencia de lo vulnerable en la forma hombre porque lo finito le arrebató su propia fuerza. El sentido de la vida se desplaza al disfrute de ese corto acontecer y al trabajo. Serán las conductas hiperconsumistas el resultado de una búsqueda de sentido, una finitud mal entendida porque es una finitud egoísta y parasitaria, un complejo de Edipo, implantado en la psique por el cristianismo que se roba y cosifica a la madre². Al hombre moderno antropocéntrico solo le interesa él mismo y olvida por completo las generaciones futuras y las otras formas de vida que existen, pues se ha creído el timo de su propio ser.

Capítulo 2. Pensar el cuerpo y lo que coexiste en él

Nuestra existencia corpórea y la de la vida en su totalidad es el resultado de un constante flujo de energía y materia que se da ininterrumpidamente hasta el día de hoy. No ha dejado de ser eso, un intercambio, un ciclaje constante de elementos y compuestos en donde los organismos influyen en los patrones de flujo de materia: “toda forma de vida, terrestre o extraterrestre, antigua o moderna, únicamente es concebible como un fenómeno de flujo de energía, de intercambio material en un cosmos bañado por la vasta energía estelar” (Margulis y Sagan, 1998, p. 5). Existimos dependientes de ese acontecimiento cósmico y de todos los múltiples procesos evolutivos que dieron lugar a los distintos reinos de la vida, sin quienes lo que hoy conocemos no

sería posible. La vida deviene intercambio, se corporiza en flujos constantes de energía y materia. Somos cuerpo que cicla y se transforma.

Toda la vida tiene un pasado común y así mismo todas las formas de vida establecen asociaciones indispensables para que esta pueda ser posible. Las formas corpóreas desde las más simples hasta las más complejas que conocemos son el resultado de miles de años de evolución. Esta es la razón por la que se justifica que el cuerpo, materia viva, comenzó hace cuatro mil millones de años y desde allí ha de empezar a contarse su historia. El hombre no puede ser hombre sin un cuerpo que le dé la vida, sin un cuerpo que lo sustente. El cuerpo es la materia que da forma a la vida, es la transmutación de la energía solar gestada hace miles de años de la cual somos parte. Nuestra existencia corpórea se despliega como información arqueológica de nuestros antepasados más cercanos y de sus dependencias no solo con las demás formas de vida, sino también con los fenómenos físicos que hicieron que la vida fuera posible y evolucionara. Devenimos cuerpo, materia viva.

Somos cuerpos autopoyéticos y a la vez dependientes de los procesos de degradación y desorden de la biosfera en su totalidad. Un cuerpo que a escala espacial depende de la energía solar y que a escala microscópica depende de los microorganismos descomponedores, un cuerpo que metaboliza dentro del gran metabolismo global. Desde el momento en que se importa energía libre de nuevos reactivos y se exporta entropía y productos finales, ahí tenemos el metabolismo de un sistema en su expresión más simple. A través de este intercambio de materia y energía con el entorno, el sistema mantiene su estado interno de no equilibrio y este a su vez mantiene el proceso de intercambio: “La vida se moviliza y transforma materia a través de océanos y continentes. La vida en forma de gaviotas ricas en fósforo, bancos de caballos y gusanos poliquetos que remueven sedimentos, moviliza y transforma químicamente la superficie del planeta” (Margulis y Sagan, 1996, p. 44)

A nivel macro este cuerpo que vive está totalmente relacionado con el lugar que ocupa la Tierra en el sistema solar, la distancia respecto al Sol y el sistema Tierra-Luna (campo magnético terrestre). A nivel micro la corporeización de la vida está relacionada con la fusión de nuestros ancestros los protistas que, descubriendo el sexo, se fusionaban para su supervivencia y permaneciendo en estado diploide dieron lugar a los cuerpos de los hongos, plantas y animales. Cuerpos en estados transitorios. Microorganismos que se fusionaban sexualmente para resistir a las complicadas temperaturas de la Tierra, como el frío y las sequías.

Nuestro cuerpo es el resultado de un proceso que ha implicado millones de años para ser tal cual es. Si soy este cuerpo, soy resultado, proceso e interacción, soy simbiote, estamos inmersos en la vida misma, ser parte nos permite entender que todo aquello que va en contra de la vida, tal como la conocemos hoy, también va en contra mía, nuestra, de nuestra especie. En esa lógica, cuidar de la Tierra es parte del cuidado propio. La defensa de los páramos y los bosques amazónicos es en sí una defensa por continuar aquí. La ecología y la filosofía nos permiten tomar distancia, reflexionar una nueva forma de existir en esta casa: “nuestro deseo instintivo de vivir está directamente relacionado con el imperativo autopoyéticos de sobrevivir, relacionado así mismo con el ‘afán’ del calor por disiparse” (Margulis y Sagan, 1996, p. 62).

Si la ecología (del Oikos: casa), entendida como el estudio de las relaciones de los diferentes seres vivos y de su entorno, incluidos nosotros como parte de los ecosistemas, nos ha permitido comprendernos desde otra perspectiva no antropocéntrica, alertando la vulnerabilidad de la

biosfera revelada a través de nuestro cuerpo, un cuerpo vital que lleva en cada una de sus células las reminiscencias de los inicios de la existencia, la nueva forma de entender el mundo y la vida no es el solo el cuerpo sino también EL CUERPO ECOLÓGICO. Una nueva forma y una nueva fuerza, que se ha abierto camino a través de la ciencia y la filosofía.

Una nueva forma trae consigo una nueva relación de fuerzas. La fuerza de la vulnerabilidad en la multiplicidad de la crisis ecológica va a develar ya no a Dios, ni al hombre, sino a través del cuerpo al cuerpo ecológico. Ya no se trata solo de nosotros, ni de deidades fuera de la Tierra, se trata del cuerpo. En tal sentido, pensar el cuerpo ecológico requiere pensarnos como cuerpo; empezar por entendernos como tal implica ahondar en las verdades impuestas, rescatar el cuerpo del engaño, de todo aquello que afecta su potencia, rescatarlo para existir y reflexionar sobre los otros nombres que se la han impuesto a este metafóricamente.

Capítulo 3. El cuerpo cómo idea de individuo y persona

Generalmente el individuo se relaciona con la unicidad y en nuestras sociedades actuales se entiende como individualismo. Por un lado, la unicidad hace referencia a lo único, aquello que no tiene copia. El individualismo como ideología puede localizarse en un momento muy particular de nuestra historia social y política en donde este, tanto como la persona, está relacionada única y totalmente con el hombre. La persona se entiende como los individuos capaces de (egología), o de conciencia de sí. Una persona es un individuo consciente de su individualidad y por eso mismo capaz de valorizarla. En ese sentido, la pregunta inmediata desde la ecología ante la persona es: ¿somos nosotros los únicos con conciencia de sí en el mundo? Pregunta que más adelante se abordará.

El problema con el asunto del individuo y la persona realmente se encuentra en nuestra forma de legitimarlos y de anular otras formas fuera de ellos. Los radicalismos humanistas y la prevalencia de lo individual además de una ideología individualista legitiman la desigualdad en un modelo económico que a nombre de la libertad individualiza la vida, acaparando la riqueza y las fuentes de la vida, despojando a otros de sus mínimos vitales. El individuo que creó la modernidad en el eje individualista es otro pliegue de la visión antropocéntrica de la vida, de modo que el hombre individualizado se convierte en una de las bases del sistema capitalista y de la crisis ecológica global. No obstante, estas formas son muy cuestionadas. El individuo como forma real de ser en el mundo no tiene cabida. Nosotros, seres únicos, no solo somos seres individuales sino también simbioses, devenimos manada, multitud.

Nuestro cuerpo no se sostiene sin las bacterias y microorganismos que hacen parte de él, lo cual anula lo individual como uno solo. Existe la unicidad de cada ser, pues por más que lo intentemos no encontraremos a nadie igual a nadie aun si son de los mismos padres, seres únicos. Y la persona desde la realidad de su significado en nuestra sociedad resulta una forma reducida y antropocéntrica de superioridad humana sobre otros seres no humanos que cumplen con las características de ser persona.

La dimensión social del individuo comienza con la Revolución Francesa: se “racionalizará” la condición política del ser humano y se inventará al “ciudadano”. Ese ciudadano universalmente reconocible que instaura la Revolución Francesa, sujeto político dotado consubstancialmente de derechos y deberes, se soportará sobre una categoría a su vez política, la de “individuo”.

La modernidad construye al individuo-ser-humano, sujeto aislable, autónomo, razonador, éticamente responsable y cívicamente comprometido. El individuo es uno de los varios grandes inventos de la modernidad; no existía hasta la fecha; no había conciencia ni práctica que reflejase esa absoluta autonomía del ser humano, afincada en una nueva modalidad de ejercicio político y amparada en un nuevo ideario moral. El individuo deja atrás los principios mecánicos de convivencia basados en la amplia afinidad de intereses, creencias y fidelidades y la homogeneidad de prácticas y pensamientos; surge la división del trabajo, la interdependencia, la especialización funcional. Ese individuo autónomo se inscribe en un engranaje en el que cada una de las piezas está concebida como parte de un conjunto integrado (Ludwig y Pradeu, 2014).

Con el nacimiento del individuo en la modernidad surge también la base material que pone en funcionamiento el sistema capitalista:

El ser humano se constituía como un engranaje de un organismo más amplio (la sociedad) al cual debía supeditar necesariamente esa su precariedad originaria. Esto implica, ya racionalmente (de modo argumentativamente fundado) dos pasos: primero, asumirse como individuo político integrante de una entidad supraindividual dotada de la capacidad de sanción y control; segundo, asumir las condiciones prácticas que le permiten a un ser humano acceder a esa condición, que no va a ser otra que la capacidad económica, capitalista, de sobrevivir (un medio que se transforma en fin: de aquí se deriva la transición de una sociedad productiva a una sociedad consumista). (Ludwig y Pradeu, 2014, p. 99)

El término individuo se ha empleado como un sinónimo de persona hasta llegar a designar una característica propia de las sociedades occidentales, el individualismo. El individuo es entonces una entidad en sí que puede ser contada, que posee fronteras, una identidad a través del tiempo y que además es a menudo única: una piedra, una mesa, un auto pueden ser individuos. La pregunta de Ludwig y Pradeu (2014) ante esta definición es: ¿si existen criterios de individualidad son válidos tanto para un artefacto como para un ser viviente o para una persona?

En el lenguaje corriente la palabra individuo es casi exclusivamente aplicada a los seres humanos, aunque el concepto de individuo es de una naturaleza lógica muy diferente al concepto de ser humano. El concepto de individuo es un concepto ontológico y categorial que representa cierto modo de ser. En ese sentido, ser individual o poseer una individualidad no solo es un atributo del ser humano (Ludwig y Pradeu, 2014)

¿Es un huevo un individuo? ¿Puede reproducirse una persona sola? El principio de que “la evolución solo trabaja al nivel del individuo” debe ser revisado. Este principio del individuo como unidad de selección tendría sentido si en la escena evolutiva solo hubiesen aparecido criaturas de reproducción asexual. Pero todos los organismos grandes son entes compuestos. El que los seres visibles evolucionaran a través de la fusión y multiplicación de cuerpos microbianos refuta la abstracción de la selección individual, por muy conveniente que pueda haber sido o siga siendo en casos limitados (Margulis y Sagan, 1998). A decir Guattari (1972), cada individuo es una multiplicidad infinita y la naturaleza en su conjunto una multiplicidad de multiplicidades perfectamente individuada.

El cuerpo cómo idea de persona

Las personas son los individuos capaces de ecología o de conciencia de sí. Una persona es un individuo consciente de su individualidad y por eso mismo capaz de valorizarla. En ese sentido, la pregunta inmediata desde la ecología humana es: ¿somos nosotros los seres humanos los únicos con conciencia de sí en el mundo?

La palabra persona la hemos heredado del latín y significa “máscara de actor”, “personaje teatral”, “personalidad”. Es decir que personas son todos aquellos que están llamados a representar un papel en la vida. Varios estudios realizados han comprobado que compartimos capacidades conductuales con chimpancés y delfines como la capacidad para el conocimiento del esquema corporal (autorreconocimiento ante el espejo). Conciencia del yo y la noción de la muerte. Aquí es importante resaltar que hemos creído que el concepto de persona es aspecto necesariamente humano al igual que la cultura o que es la cultura la que nos hace personas, sin embargo:

Entre los orangutanes se han identificado al menos 24 comportamientos (sonidos, juegos, uso de herramientas...) que se transmiten culturalmente. Y en particular los chimpancés y bonobos tienen conductas que reúnen todos los requisitos que la antropología cultural exige a la conducta humana para aceptarla como cultural: innovación, diseminación, estandarización, durabilidad, difusión, tradición. Los chimpancés son animales muy culturales. Aprenden a distinguir cientos de plantas y sustancias, y a conocer sus funciones alimentarias y astringentes. Tienen muy poco comportamiento instintivo o congénito. No existe una “cultura de los chimpancés” común a la especie. Cada grupo tiene sus propias tradiciones sociales, venatorias, alimentarias, sexuales, instrumentales, etc. La cultura es tan importante para los chimpancés, que todos los intentos por reintroducir en la selva a los chimpancés criados en cautividad fracasan lamentablemente. Los chimpancés no sobreviven. Les falta la cultura. No saben qué comer, cómo actuar. Ni siquiera saben cómo hacer cada noche su nido-cama alto para dormir sin peligro en la copa de un árbol. (...) Los chimpancés hembras separadas de su grupo y criadas con biberón en el zoo ni siquiera saben cómo cuidar a sus propias crías, aunque lo aprenden si ven películas o vídeos de otros chimpancés criando (Riechmann, 2005a, p. 52)

Otro caso muy interesante y que al igual que los chimpancés nos hacen cuestionar tanto la persona como las visiones antropocéntricas de que somos los únicos capaces de cultura es el caso de los delfines, animales con un nivel alto de sociabilidad:

Los delfines comunes toman la mayoría de sus decisiones por consenso dentro del grupo. Pueden pasar horas moviéndose dentro de una bahía protegida, chillándose unos a otros con diferentes gritos, silbidos, ladridos y chasquidos. El ruido va aumentando de volumen hasta alcanzar un clímax que aparentemente indica que el voto es unánime y es hora de entrar en acción, por ejemplo, para salir a pescar. Uno de sus mejores conocedores, Kenneth Norris, de la Universidad de California en Santa Cruz, ha comentado que “cuando están coordinando sus decisiones dan la impresión de una orquesta afinando, pero con más entusiasmo y ritmo. La democracia lleva su tiempo, y ellos dedican varias horas al día a la toma de decisiones” (Riechmann, 2005b p. 57)

Con lo anterior podemos darnos cuenta de que la insistencia en la superioridad humana para la justificación de la cosificación en este caso de los animales para fines económicos, ya no se sustenta bajo evidencias científicas. Los paradigmas y las formas mutan y en el contexto de la crisis ecológica como una crisis civilizatoria mantenerse estático evidencia una reafirmación de las ideas de superioridad heredadas de las ontologías del antropocentrismo. Las consecuencias de estas concepciones totalmente antropocentristas no solo tienen una idea muy limitada de la persona, sino que también resultan excluyentes:

Desde Platón hasta Moore pasando por Kant, suelen aparecer como varoniles sujetos continua y constantemente racionales, sin discapacidades dignas de mención, con buena salud y libres de alteraciones. Así se llega a un concepto de persona sumamente exigente, y que nos recuerda más a los héroes masculinos de los comics y el cine (a quienes nunca se ve orinar, cocinar o cambiar pañales) que a los menesterosos seres humanos con los que convivimos en el mundo real. Necesitamos un punto de partida más realista en filosofía. Partir no sólo de la racionalidad y el lenguaje, sino también, y de manera destacada (para corregir los sesgos anteriores), de la corporalidad, la vulnerabilidad, la socialidad y la dependencia humana. Pensar que somos mamíferos sociales, como paso previo a vernos como agentes morales. En términos de historia de la filosofía, esto podría querer decir: enmendar la exagerada autosuficiencia del megalopsychos aristotélico — prolongada en la idea ilustrada del sujeto autónomo concebido como varón libre de todas las vinculaciones— con buenas dosis de sabiduría epicúrea... y de atención a lo reprimido. Entre lo reprimido, dos grandes continentes: la feminidad y la animalidad (Riechmann, 2005b p. 22)

Al igual que la idea de hombre blanco, rico, alto, heterosexual y rubio desplaza todas otras formas de hombres, la concepción filosófica sobre la persona resulta excluyente, no solo porque sea el humano el único con la capacidad de conciencia de sí, sino también porque esta concepción excluye tanto a otros seres como a la feminidad misma, razón por la que al pensar el cuerpo ecológico es necesario ahondar sobre estas ideas y concepciones para poder repensarlas.

Conclusiones y recomendaciones

La forma hombre, individuo y persona tiene que ser desplazada por una nueva forma de entender el mundo y la vida. Esta nueva forma es el cuerpo ecológico que nace a partir del reconocimiento de nuestra profunda dependencia con cada uno de los procesos físicos, químicos y biológicos que se han dado y se siguen dando en el mundo. Nuestro cuerpo andante es el resultado de miles de años de evolución. A nivel macro dependemos de la posición exacta de la Tierra con respecto al Sol y del sistema Luna.

A nivel micro serán los protistas y sus fusiones diploides los encargados de dar forma al cuerpo. Existimos dependientes de dichos acontecimientos cósmicos y de todos los múltiples procesos evolutivos que dieron lugar a los distintos reinos de la vida, sin los cuales lo que hoy existe no sería posible. La vida deviene intercambio, se corporiza en flujos constantes de energía y materia. Somos cuerpo que cicla y se transforma.

La modernidad y todos los procesos sociales ligados a ella han configurado las nociones generalizadas de individuo, persona y hombre. Dichas nociones pueden considerarse problemáticas en la medida en que no se pueden definir con exactitud y además involucran discusiones éticas de fondo pues tienen efectos sobre las vidas de millones de sintientes.

Pensar la vida desde el cuerpo ecológico implica dejar atrás ideas y acciones que responden a arquetipos científicos de carácter reduccionista. El cuerpo ecológico comienza a emerger como visión de mundo en quienes no se identifican con las prácticas propias de una cultura del daño y el despilfarro, ni con la superioridad del hombre tan proclamada, ni con la idea de un cielo fuera de este mundo. La ecología humana como el estudio de la casa nos permite trascender estas ideas para ir más al entendimiento de nuestra naturaleza simbiote.

La emergente fuerza de vulnerabilidad que nos convoca ante el pensamiento del cuerpo ecológico no es más que los últimos intentos de nuestras relaciones ecosistémicas por develar una crisis sin retorno. Desde los años 70 megalopsychos los científicos alertan las consecuencias medioambientales debido al modo de vida de las sociedades industriales actuales; no se trata solo de nosotros, no es solo de los otros vivos. Se trata del fenómeno vida tal y como lo conocemos megalopsychos y que duró miles de años en formarse; este mismo se ha venido degradando de forma acelerada por nuestro comportamiento como especie. Pese a que, al parecer, nuestra especie tiende a la destrucción, es en esta misma consciencia que se ha dado la posibilidad de los límites y la precaución; nuestra especie parece el conflicto entre animal y hombre y uno de los dos nos está conduciendo junto con las otras especies con las que cohabitamos al abismo. Ante lo anterior quedan para la reflexión las siguientes preguntas: ¿Tenemos capacidad para legislar y limitar nuestra tendencia a la destrucción? ¿Tendremos la capacidad de develarnos cuerpo ecológico?

La recomendación está relacionada con la profundización de la categoría de cuerpo ecológico. Seguramente quienes se interesen por esta investigación notarán que esta es una categoría que puede seguir construyéndose dada su gran apuesta. Existen todavía muchas formas dentro del campo de la ecología humana como dentro del campo filosófico y social desde donde se puede abordar y enriquecer.

Referencias

Burgos, J. A. (2011). *Blade Runner. Lo que Deckard no sabía*. Akal S.A.

Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Paidós.

Deleuze, G. (2014). *El poder: curso sobre Foucault* (Tomo II). Cactus.

Eco, U. (1988). *Cómo se hace una tesis. Técnicas de procedimientos y de investigación, estudio y escritura*. Fundación para la Investigación y la Cultura - FICA.

Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.

Foucault, M. (1971). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. París: Gallimard.

- Gómez, L. (2011). Un espacio para la investigación documental. *Revista Vanguardia Psicológica*, 1(2), 226-233. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4815129>
- Guattari, G. D. (1972). *El Anti Edipo*. Les Éditions de Minuit.
- Ludwig, P. y Pradeu, T. (2014). *El individuo. Perspectivas contemporáneas*. Nueva Visión.
- Margulis, L. y Sagan, D. (1996). *¿Qué es la vida?* Tusquets Editores.
- Margulis, L. y Sagan, D. (1998). *¿Qué es el sexo?* Tusquets Editores.
- Nietzsche, F. (1883). *Así habló Zaratustra*. Leipzig: E. W. Fritsch.
- Riechmann, J. (2005a). *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Catarata.
- Riechmann, J. (2005b). *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Catarata.
- Rozitchner, L. (2008). *La Cosa y la Cruz: cristianismo y capitalismo*. Losada.
- White, H. (1992). *La metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
-

1 Estudiante del Doctorado en Ciencias de la Salud. Universidad de Caldas. Manizales, Colombia.
Correo electrónico: eyanquenm3@gmail.com - ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4314-6758>

Google Scholar:
https://scholar.google.es/citations?hl=es&user=mAlaU2QAAAAJ&view_op=list_works&gmla=AJ sN-F5-VOREsB_tpYFOBYgJ2fgUlyXguMx5-fW8zrmrGgqySruqd74kC9dkDDrsT0-SbY70JDHsykmPtg2I72jBXs60Db0k9A

2 Esta idea de la implantación del capitalismo en la psique del hombre por el cristianismo en relación al complejo de Edipo la desarrolla Rozitchner (2008), idea que desarrollaré más adelante en referencia al cuerpo.

Para citar este artículo: Mora, E. (2023). Devenir cuerpo ecológico: un análisis documental y subjetivo sobre el cuerpo y su protagonismo en la ecología. *Luna Azul*, 56, 47-62. <https://doi.org/10.17151/luaz.2023.56.4>

Esta obra está bajo una [Licencia de Creative Commons Reconocimiento CC BY](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Código QR del artículo

