

**Un Dialogo sobre Climate Change
y los limites del conocimiento humano**

Bibi Calderaro y Antonio Tudela

Prof. Jose Del Valle y David Lindo Atichati
Climate Change and Discourse Analysis

The Graduate Center CUNY

Fall 2019

Bibi, night of Tues. Nov 19th, 2019 >> Intro

They say origin myths are implicated in the possibilities of unfolding of any story. So, how did this particular story begin? Well as usual, through a shared frustration about the topic of climate change and the impotence of not knowing exactly what to do about the object or the feeling. So Antonio and Bibi sat down to have lunch one day after class¹ to share these feelings and a conversation emerged about the underpinnings of law in any possibility of change or maintenance of the status quo.

From here on Bibi thought about 2 books she had lying in her studio which concerned the law and science; one a book about *Ecological Law* by Mattei and Capra...and the other Michele Serres' *Nature Contract*, especially its chapter titled Science, Law.

Antonio, being the jurist that he is, went head on to read Mattei's book, to analyse it and, eventually, to prove his first intuition about it—that it circles back to an idealized version of a moralizing diagnostics and treatment of the situation regarding our dealings with the planet. Bibi, on the other hand, being the artist that she is, was attempting an annotated conversation with Serres' take on science and law (and basically with the whole edifice of Western thought) where she hoped—what a euphemism!—to at least not have to engage in super academic, tight writing...

Days went by and Bibi enters a crisis. She communicates to Antonio that whatever they are doing, she is adamant about not wanting to engage in yet another critical exercise, this time with the new academic toy as object of study—climate change. She feels frustrated that her time will be spent in writing another iteration of a critique that has been around for decades if not centuries...After reading some scholars who engage affect theory and the problem of temporality, she wonders what would be an entry into the topic of climate change via a temporal shift, and resurrects a long-time wish to engage with the Process Philosophy of Alfred North Whitehead due to its exponentially

¹ Climate Change and discursive analysis, itself an interdisciplinary experiment co-taught by Jose Del Valle and David Lindo Atichati at the Graduate Center, CUNY, during the fall of 2019.

different temporal understanding of life; but is unsure where this can lead, as it is so broad that the object escapes through the cracks of its thinking.

Once again over lunch, Antonio and Bibi sit to talk, to see how they can corner the object and make it speak to them in a coherent way. Antonio mentions the obvious yet unthought notion that the law is always responding to knowledge, in the sense that any paradigm shift necessarily shifts the law accordingly to adjust the new knowledge to the lives of the people. Bibi then asks who would have been the contemporary—or at least the jurist who thought in similar terms in law, to Whitehead. It seems that someone who revolutionized the philosophy of law was Rudolf von Ihering and Francois Gery, who understood the law as a dynamic element within the lives of people, almost as a living organism that is co-enacted along with other institutions. A+B decide to engage the problematic object of study “Climate Change,” along with its complex extensions (uncertainty, knowledge/science production, democracy, authority, power, communicative acts, and the collapse of contracts along with the planet’s capacity to hold life) as a dialogue; an experiment of sorts that itself engages temporal dimensions and a dynamic/organic unfolding, open systems thinking, immanence, indeterminacy and uncertainty as it relates to an end port. Later Bibi, in a brief research online, finds “Whitehead’s Metaphysics and the Law: a dialogue,” an essay by Professor of complex civil litigation Jay Tidmarsh—a comforting sign (if there are any left) that indicates the path is clear to begin...

=====

Antonio (fin de semana del 22 al 24 de noviembre):

En orden a entablar una conversación productiva, me dispongo a exponer unos conceptos básicos acerca del abordaje glotopolítico que guían mi análisis jurilingüístico. Conceptos éstos que pueden ser reestructurados, matizados e incluso eliminados en la versión final de este trabajo.

La producción de conocimientos desde la academia no difiere, según mi criterio, en lo substantivo de un discurso político, se encuadre este último dentro del marco de las ciencias naturales o de las ciencias sociales. Es cierto, como menciona Bibi, que todos los descubrimientos científicos van seguidos, indefectiblemente, de una regulación estatutaria, por ello, el problema que nos encontramos desde el principio con este objeto de estudio es tan narrativo como material. Y esto se debe a su universalidad. O, al menos es lo que yo entiendo, dentro de la adscripción jurídica de unos límites formales a la producción, siquiera sea desde el Renacimiento a partir del nacimiento del Estado moderno.

No pretendo con estas o futuras líneas desentrañar una serie de soluciones infalibles para el tema que nos ocupa, al menos no entiendo esa como mi función al albur de mis capacidades actuales, como no puedo prever, tampoco, el desarrollo jurídico de un objeto que, como digo, desde la perspectiva discursiva es y debe seguir siendo presentado como tema universal, aunque me lo imagino: exenciones fiscales para las grandes empresas que promueven y son parte de la llamada “transición ecológica”. Las mismas compañías que son las responsables primeras de haber llegado a esta situación y que a través de la publicidad y los medios de comunicación ahora tiene la indecencia de culpar al consumidor.

Es por ello que, un abordaje idealista y una concepción del humano en su relación con el planeta alejada de los parámetros históricos, económicos, jurídicos, sociopolíticos y filosóficos que rigen la vida en comunidad, se me antojó desde el principio como un ejercicio que podría resultarnos estimulante, aunque insuficiente.

¿Ha dicho alguien que esto no se trata de Cambio Climático? Esa es mi opinión ¡y hay que ver de que poco sirven las opiniones a veces! Considero que el cambio propuesto persigue performar los patrones de conducta humanos. Un cambio en el *ethos* occidental y en sus patrones de consumo y producción para ser más exactos. Esta primera intuición se refuerza a la luz de Ecology of Law, donde la proposición de Capra y Mattei es tan ambiciosa como ininteligible. Si bien el análisis diacrónico de las doctrinas jurídicas que los autores realizan es terreno fértil para nuestro análisis, las

soluciones propuestas se agotan en una dualidad ya conocida por todos: comunitarismo (que no comunismo, ¡dios nos libre!) frente a corporativismo. Un ideal manido e históricamente machacado sin escrúpulos por la realidad fiduciaria y los sistemas de producción de las grandes compañías.

Tal cambio sustancial, teóricamente posible pero de lenta estratificación, sólo puede concebirse, en mi opinión, al amparo de un cambio en los métodos de producción. No parece casual que se trate, las más de las veces, de un fenómeno de crítica al capitalismo. Y como este es un análisis glotopolítico, no puedo por más que centrarme en los marcos discursivos que tengo ante mí. Se trata, digámoslo sin ambages, de reformar el paradigma encontrando huecos que nos permitan (permitir, otra palabra clave) pensar de nuevo cómo funcionar. Igualmente, no se pone el foco sobre la fuerza de trabajo y la relación laboral, se pone sobre las consecuencias de una producción y un consumo irresponsables. El problema, una vez más, lo encontramos en un discurso que no propone métodos de institucionalización a nivel planetario. Dicho de otro modo, como en toda retórica del bien común, se pone el énfasis en los fines y se desatienden los medios.

¿Por qué los medios no son expuestos? Probablemente porque desde las instituciones (¿y la academia?) se considere desfasada la retórica comunista, doctrina que, sin entrar por ahora a valorar su validez, sí cabría recordar su pormenorizada labor de descripción del método de producción y acumulación de capital (El Capital, Libro I), enfocada, empero, en la figura del trabajador y la relación entre fuerza de trabajo, propiedad de los medios de producción y expolio de la plusvalía generada.

Así, hablar de producción obliga a referirse aquí a los cauces y sus restricciones en uno de dos planos: el económico o el de la política. En adelante trataré de abordar esta segunda, entendida como institucionalización explícita del poder político, dejando claro que aquí lo que se persigue son limitaciones formales cuya fundamentación sea lógica, lo cual, al recordar que se trata de un fenómeno internacional y estando al tanto de las garantías del derecho internacional público, podrá parecer, lo reconozco, poco menos que un oxímoron. Esa es mi labor, darle tangibilidad a un discurso que, en un principio,

no parece tenerla. Por lo tanto, decido aquí retornar, como diría Gramsci, a los límites nacionales primero para poder construir hacia lo internacional después.

Ateniéndome al discurso, y ahora entenderán los lectores porque mencioné la reforma y no ruptura con el gran capital, quiero hacer referencia al grueso de esta hipótesis, la cual espero desarrollar más detalladamente en los próximos días, semanas y meses. **Esto es, si se trata de establecer límites a estructuras de hecho (poder económico) y de derecho (el Estado) encuadrados en la retórica liberal, debo desechar la retórica del bien común, o, al menos, trasladarla del campo de *lex* al de *ius*.**

Primero analizaré el *lex*: producción legislativa que abordaré desde el contraste entre Rousseau e Ihering; y luego el *ius*: principios generales del derecho y marco de soberanía donde me serviré de Jean Bodin frente a Maquiavelo y de John Locke frente a Thomas Hobbes.

A partir de un discurso político y sus prácticas metadiscursivas correspondientes se persigue lo que a la postre podría definirse como una visión del mundo parcial, que como tal, es reforzada y abarcada por ciertas ideologías (e ideologías lingüísticas) que tratan de presentar esta visión como universal. Y esa visión del mundo, al devenir hegemónica, pasa a formar parte integrante del sistema legal en forma de derecho o deber, como facultad o como límite de actuación dentro de un marco de territorialidad aquí delimitado por el Estado (recordemos: causa nacional primero).

Evidentemente, la salvaguardia y conservación del planeta puede ser presentada como el interés general que guiará, en adelante y una vez concienciado el grueso de la población, la producción legislativa, poniendo límites a la avaricia desmesurada de ese 1% de acumuladores de capital. En lo personal dudo de la operatividad de este discurso y a continuación explico el porqué:

Primero, más allá de la retórica, no creo que exista tal cosa como un “interés general” en términos doctrinales porque aunque parezca que la preservación del planeta es un interés transversal a todos los estratos sociales, en realidad nada lo es. Así, cuando

una persona tiene que decidir entre su preservación y la del planeta para generaciones venideras (y esto es fundamental tenerlo claro para comprender mi ulterior análisis del *ius*), puede que se sacrifique y elija esta segunda por una cuestión ética, pero no hay ninguna garantía. Somos demasiados seres humanos como para aventurarnos a hipotetizar sobre cómo nos vamos a comportar solo porque unos cuantos consideremos que así debe ser. Por ello, todo análisis que quiera sustentarse en la lógica y no caer en el formalismo positivista debe partir del *ser* hacia el *deber ser* y eso es justo lo que no consiguen Capra y Mattei en su propuesta, ni tampoco los sistemas occidentales al amparo del marco formal actual (sustentado en las tesis de pensamiento del alemán Hans Kelsen).

Pero analicemos, más detalladamente, la doctrina de la voluntad general (o bien común o interés general). Por un lado, es evidente que si la conciencia, la inteligencia y la voluntad del prescriptor, codificador o legislador es individual, lo racional sólo puede tener carácter particular, incluso dentro de órganos colegiados. Esto es, que pertenece, por definición, a la esfera interna de cada individuo. Cualquier otra interpretación será, en este punto, simple retórica. En consecuencia, la suma de voluntades no da como resultado una voluntad colectiva, sino, antes bien, una tensión entre preferencias, una negociación entre contrarios disidentes, en donde se renuncia a unos objetivos con la intención de materializar otros que se consideran prioritarios. Veamos, también, una de las conclusiones de Carl Joachim Friedrich (1901-1984) a tenor de la contradicción ya mencionada: “Como demuestran los pasajes clave del *Contrat social*, cada una de estas voluntades no tiene como mira el bien general, sino el bien individual” (La Filosofía del Derecho, 1982: 184).

Por otro lado, la naturaleza trascendente -en cuanto colectiva- de una norma, únicamente podría representar la totalidad de intereses por ella circunscritos si asumimos que no hay discrepancias dentro de la colectividad. O que hasta el último miembro va a estar efectivamente representado en el lugar donde se van a tomar las decisiones y que éstas son fruto de una sumisión desinteresada de las voluntades discrepantes. Dicho de otro modo, aceptar esta tesis supondría convenir que todos los

miembros desean lo mismo cada vez que una nueva norma es promulgada, que tienen las mismas ideologías lingüísticas y las mismas preferencias legislativas para ordenar su existencia política y civil. En definitiva, o contradecimos el principio de diversidad intelectual de la realidad en que se fundamenta la naturaleza humana (*ser*) o aceptamos que es en los espacios de tensión donde se ordena, de forma orgánica, la existencia colectiva, derrumbando así el pilar maestro de la teoría de Rousseau. Esto se debe a que la variedad intelectual es característica definitoria del ser humano, y es este y no otro el motivo por el que siempre he rechazado la retórica de la voluntad general de Rousseau, pues el orden de prioridades varía en función de cada cual.

En segundo lugar, el pensamiento del jurista alemán Rudolph von Ihering (1818-1892) divide la positivación en el objetivo que como idea práctica persigue y la pugna entre las distintas inclinaciones ideológicas que necesariamente conlleva su conclusión. De ahí la concepción dinámica e imprevisible del ordenamiento humano. Constatamos, de esta manera y con Ihering, la importancia decisiva del interés, y no de la razón, y consideramos a aquél como factor constituyente primario de las leyes humanas².

Voy a tratar de resumir estos últimos párrafos a través de una secuencia lógica guiada por el método hipotético-deductivo: 1) El derecho positivo, esto es, la legislación, responde a los intereses de la mayoría. 2) La mayoría prioriza sus intereses particulares sobre los comunes y decir que esto se debe al egoísmo humano es reduccionista, pues la justificación de los intereses comunes es discursivamente muy compleja de articular. 3) En conclusión, el derecho positivo responde a intereses individuales aglutinados y cohesionados a partir de una mayoría social suficiente.

Para lograr el cambio que proponen Capra y Mattei (de los intereses al *commons*, p.12), se debe invertir la premisa segunda y sustituir los intereses particulares por, por ejemplo, los intereses de las futuras generaciones. Pero como ya he dicho, este es una premisa discursiva muy difícil de justificar.

² Ihering explica que esta *Lucha por el Derecho* no tiene nada que ver con el altruismo, generosidad o solidaridad humana, aunque sí con la esfera moral: "Todo hombre que se indigna y experimenta profunda cólera viendo el derecho supeditado por la arbitrariedad, los posee (intereses) sin duda alguna" (60).

Por ello, me decidí a buscar un axioma: la supervivencia humana en este planeta, pero me seguía siendo imposible encuadrarla en el marco de *lex* por los innumerables factores implicados en la producción normativa, de modo que pensé en los principios generales que articulan el constitucionalismo liberal, pues toda construcción comienza por sus cimientos e igual que para ir hacia lo internacional debemos partir de lo nacional, para llegar a la prescripción normativa de desarrollo material debemos partir del marco constitucional, esto es, de una estructura formal que funcione como cauce.

¿Qué tienen en común todos los seres humanos?, ¿qué es anterior a sus ambiciones e intereses materiales? La respuesta estaba ahí desde el principio: su propia necesidad de conservación. Desde la pugna entre Bodin y Maquiavelo para determinar el sujeto que ostenta la soberanía (el Estado: el Príncipe) hasta Hobbes y Locke para entender lo que motiva y legitima la articulación del estado civil, me parece un punto de partida interesante enfocar mi proposición en el **principio general de autoconservación**: aquel que pone límites a la soberanía y legitima a la legalidad, autorizando al poder. Aquel que incluso, en palabras del propio John Locke, justifica la insurrección si quien ostenta el poder, guiado por su inconmensurabilidad, trata de abusar de él y pone en riesgo el principal motivo de la constitución civil: la auto-conservación. Como podemos empezar a vislumbrar se trata de un principio lógico-filosófico cerrado, del cual emana una operatividad que no se agota en un ejercicio meramente narrativo.

=====

bibi, noviembre 25, 2019—anochecer anticipando la gran matanza de pavos

La particularidad de lo particular deviene *toxic* cuando el conjunto queda reducido a un diálogo entre dos, donde la emisión y la respuesta de todo posible mensaje, encuentro, devolución, incremento, exceso, disminución, conflicto, entendimiento, tensión, complejización, se torna cerrada. Un conjunto cerrado es el peor enemigo siempre, pero es peor en las circunstancias actuales en las cuales es preciso abrir el sistema cerrado y laberíntico de la modernidad al infinito de posibilidades por una cuestión de urgencias, de barajar posibilidades virtuales que no han sido aún mediadas/meditadas,

de dejar entrar al repertorio de posibilidades a aquéllas que no podemos aún ni imaginar. Es que, después de todo, todo sistema se cierra por el miedo mismo a esta apertura al infinito, o al absoluto (depende desde dónde se lo piense). Es que si no se abre, el diálogo deviene uno entre sordos mientras que el material enunciativo sigue intentando su conducción a través del sonido, muy mal definido (y esto no es una crítica o denuncia a ningún medio, tan solo a los sistemas cerrados por el miedo).

Abrir un sistema a operaciones de chance, de azar, de posibilidades, de virtualidades, en tanto y en cuanto la incertidumbre se entienda como factor de medida de la ignorancia propia y no como factor de medida de lo que nos excede como humanos (lo que reside en el *more-than-human*), es tarea difícil entre humanos. Los humanos, cualquier cosa que esto sea, nos caracterizamos por pavonearnos de ser seres ultra-racionales, superiores, trascendentes. Nada más lejos de esto, si tomamos como índice las actividades llevadas a cabo durante los últimos 50 años, sin necesidad de ir más lejos, para encontrar la necedad y la negligencia propias de estas décadas. Porque los indicios no son sólo indicios, sino que existe ya, a esta altura de las tecnologías, cientos y millares de ellas diseñadas para elaborar todo el aparato de medidas, discursos, análisis, construcciones, elogios, conocimientos, desmentidas, movimientos y demás artilugios para lograr la negación completa y absoluta de todo indicio de calentamiento. Como si la experiencia de calentamiento, de sequedad extrema, de lluvia impiadosa, de huracán desmedido, de inundación profunda y frecuente, no fueran suficiente material para sospechar que algo no anda bien, que en algo la estamos pifiando—quiero decir, gravemente equivocando en algo—como si careciéramos de la famosa capacidad de autocrítica que hacemos signo primordial de nuestro raciocinio. ¿Pero, entonces qué? ¿Cómo es que podemos ser racionales cuando queremos, e irracionales cuando no queremos? Esto es desde el vamos una contradicción performática—ser y no ser racional al mismo tiempo.

Esta diatriba con respecto a lo que es ser humano hoy, bien entrado el siglo veintiuno, deja de lado todas las discusiones que parten de las teorías críticas de raza, de las variadas teorías sobre la negritud vigentes hoy en diversas partes del planeta—todas ellas en donde habitan personas a quienes un ser blanco (muy particular, este ser) categorizaría como cuerpo negro/a o marrón

(*black or brown bodies*) y todos los significados conceptuales y materiales en los que se vienen desencadenando la utilización de éstos para fines puramente ideológico-económicos. Estos últimos, síntomas definitorios del uso de raza como otra manifestación de poder entrelazada con la economía en su compulsiva danza tradicional monocultural capitalista.

Sobre la computación y sus capacidades creativas de interlocución con el tiempo, en tanto creadora de diferencia, hablan muchos de los estudiosos de tecnología y medios hoy día, quienes además juegan con los variados objetos en que ha devenido la noción de cambio climático. Muchos de ellos asisten absortos al fenómeno, mientras que otros teorizan desde la ventana. Mi preferencia es siempre desde el campo, cerca de los efectos de crueldad y violencia, de los devastadores signos de vulnerabilidad, de las incertidumbres vastas que nos acogen, nos desintegran, nos debieran juntar.

Es aquí donde creo que reside una pequeña cosa que me mueve y que en otras épocas podría haberse identificado con una esperanza (*hope*). A pesar de que ella conlleve un dejo de sintonía milagrosa, de pasividad obejuna, de acallamiento sospechoso, es una sensación semejante que me mueve a pensar en la posibilidad—si bien breve, pequeña y localizada—de un conjunto de seres que deciden convivir por un tiempo indeterminado como experimento en la práctica del cuidado propio como una práctica del cuidado ajeno en su etimología latina de *alienus* que denota una pertenencia y relación con el otro, distinto, diferente y comunitario, incluyendo éste a los seres que otrora hubiéramos catalogado de inertes, inservibles, invaluable (sin valor), improductivos. Todos esos seres que carecían de valor intrínseco, hoy lo tienen; por haber subsistido, por indicarnos un puente al futuro, por hacernos de espejo con el pasado, por distribuir sus sinceridades ontológicas de desmesura sin medir a quién. Un dejo de esperanza desde donde arrancan pensamientos de *commons*... ¿qué son? ¿cómo se practican?

Esos estudiosos que piensan y se ensañan con los variados objetos en que ha devenido la noción de cambio climático, muchos de ellos contribuyen al pensar sobre estos objetos desde el campo temporal (nada que ver con lo climático, sino más bien con el plano del tiempo en tanto es vivido por el ser humano). Así, anticipaciones, predicciones, adelantamientos del tipo enmarcado dentro de lo *preemptive*, predicciones escalares, afectos desmesurados, son todos elementos en juego desde que el futuro, que ya está aquí, también se nos presenta en forma de ansiedad deformante

que logra saturar la receptividad del humano en sus capacidades sincrónicas y diacrónicas. Así, quedamos saturados de antemano de presentes instantáneos repletos éstos de pánico, sin saber qué hacer pero sobre todo ignorando nuestra propia vulnerabilidad reflejada en la vulnerabilidad ajena. Esta ajenidad se refiere principalmente a la vulnerabilidad de todos los seres con los cuales habitamos el planeta, y al planeta también. Esta ajenidad, sin embargo, se refiere también a la enajenación y alienación acarreadas por siglos de onto-epistemologías basadas en un marco filosófico (por no decir cosmológico) positivista en donde cada cosa es un sistema cerrado del tipo donde no entra ni una gota de agua al sumergirse (*watertight systems*), del más absoluto individualismo entendido como ente autónomo en sí mismo. Un tipo de idiotismo, bah. En fin, que esta ajenidad de por sí demuestra la capacidad abarcativa de toda onto-epistemología—y ésta, la llamada occidental en particular, ajeniza de antemano, es *preemptively alienating* desde el vamos, que ha sido ya hace unos cuantoscincos siglos.

Esta modernidad exultante, que no quiere morir, que es más bien mala perdedora; esta modernidad negligente para quien toda cosa no productiva es despreciable, debería ya poder regular sus berrinches, sentarse y meditar sobre su pasado su presente su futuro. ¿Qué es lo moderno sino esta máquina que nos hizo humanos, que nos dejó desnudos, que nos inhumanizó?

Desprecio total y absoluto por toda ambición de progreso. Esto me lo enseñó mi abuelo, quien guadañaba temprano al amanecer. Schumacher también lo entendió desde allí, desde la escala de las tecnologías en cuanto sintonizan o no con lo *more-than-human*. Bataille agrega en sus estudios sobre economía como sistema amplio del devenir, la idea de sacrificio como necesario ritual de equilibrio en tanto flota para nivelar los excesos de producción que necesariamente se producen en un tiempo determinado de crecimiento/cosecha/consumo/almacenamiento. En cuanto el almacenamiento deviene acumulación, lo sacrificial ayuda en el propicio decrecimiento de lo acumulado en don a quienes cuidan de nosotros desinteresadamente. Otros pensadores intentan desarrollar una praxis económico-ecológica que termina por lo

general por suturarse con nociones demasiado referentes a un capitalismo viejo, inagotable, amedrentador. Si bien los principios de la física cuántica giran por el mundo desde hace ya un siglo, podría decirse que sus efectos en cuanto legislaciones—*lex*—e *ius*—aun no han percolado/materializado sustancialmente.

Alguna vez se intentó separar los campos de la política de los de la ley y la economía—otro de los síntomas modernistas de autonomía ficticia. Nada más lejos de la realidad de los objetos todos que, una vez lleno el mundo de siete billones de seres que dicen ser humanos, este insistente divorcio de lo político de la vida toda (como *bios*, *zoe*, *habib*). Política entendida como tecnología puesta en marcha para la distribución de recursos existentes y por existir. ¿Cómo, entonces, puede pensarse a la política como algo ajeno a lo económico, que es lo que define la práctica de un dar y un recibir desde la tierra en adelante para una (auto)conservación posible? ¿Cómo, entonces, puede pensarse a la política como algo ajeno a lo legal, en cuanto entendimiento de las reglas, deberes y derechos a los que nos rendimos todos para no caer en el horror? La ley bajó años ha desde lo divino, para luego otorgarnos la posibilidad de repensarnos. Si en todos estos años no hemos llegado a enfrentarnos con nuestros fantasmas, ¿porqué creemos que los mismos métodos podrían lograrlo ahora, cuando ya estamos cansados, cuando hemos entrado en pánico, quizás justamente porque hemos visto al gran fantasma y no nos asegura nada? Los animales, las plantas, los ríos, las montañas y gran número de personas, ignoran lo *ius* y lo *lex* de sus existencias no por vanidad sino porque son insuficientes. Porque lo ético excede lo legal en cuanto reglamento escrito; porque la práctica de una ética en sincronidad con el planeta abarca una pluridimensionalidad de tiempos no ya sujetos a un pasado, un presente y un futuro. Aquí es más fácil ver una resonancia cuántica, en tanto que la tierra se trabaja en condición de prestada, nunca de propiedad individual sujeta a la herencia. Esto fue práctica diaria por milenios y en diversidad de regiones. Tan sólo los colonos, en su ciega desesperación transatlántica y desmesurada mística productivista, escriben las leyes que cierran las tierras que contienen los flujos. Y es así como llegamos al siglo veintiuno repletos de gangrenas o crisis cisternas que vienen a desahogar al sistema de sus tantas inflamaciones tóxicas que, al igual que los signos que emanan

desdel cambio climático, han decidido últimamente incrementar sus intensidades y acelerar sus frecuencias. Todo cual coreografía simplista que denota una elevada necesidad de sobrecompensación contra la irreparable irreversibilidad del tiempo—más rápido, más cantidad, más intensidad, más seguido—porque así creemos creer en la infinita capacidad de crecimiento de un sistema económico que arrasa contra el devenir con la energía atómica de un conjunto de eventos climáticos extremos de categoría 5. Es como si la modernidad sólo pudiera entenderse desde el deseo de muerte puesto en marcha y perfeccionado desde hace siglos. ¿Cuál es la relación con el absoluto que no nos permite *zafar* (*get away with*) de una eterna caída a la vergüenza, a la indignidad, a la violencia? ¿Cómo es posible que la conciencia, que nunca nos superó de otros seres, sin embargo opere como bloqueamiento de un ser/estar con-? ¿qué es la con-ciencia si no esa matriz de conectividad y humildad, de esa capacidad de ser con la tierra establecida en la entrelazada genealogía de *humilitas* con humus?

=====

Antonio 2 y 3 de diciembre, reflexiones sobre algunas ideas que Bibi formula:

¿Pero, entonces qué? ¿Cómo es que podemos ser racionales cuando queremos, e irracionales cuando no queremos? Esto es desde el vamos una contradicción performática—ser y no ser racional al mismo tiempo.

El principal problema de la Ilustración fue ese, el ensalzamiento de la razón como una categoría elevada que explicitaba la excelencia humana como capaz de discernir sin fisuras y en todo momento aquello que debía hacerse. Pero en realidad y según mi criterio, siempre se ha tratado de una voz que buscaba justificar la arbitrariedad de aquellos que ostentan el poder. Repito, pues, que la razón, entidad etérea donde las haya, no es y nunca ha sido el factor determinante de las leyes humanas, siendo este el interés.

...

¿Cómo, entonces, puede pensarse a la política como algo ajeno a lo legal, en cuanto entendimiento de las reglas, deberes y derechos a los que nos rendimos todos para no caer en el horror? La ley bajó años ha desde lo divino, para luego otorgarnos la posibilidad de repensarnos. Si en todos estos años no hemos llegado a enfrentarnos con nuestros fantasmas, ¿porqué creemos que los mismos métodos podrían lograrlo ahora, cuando ya estamos cansados, cuando hemos entrado en pánico, quizás justamente porque hemos visto al gran fantasma y no nos asegura nada?

En primer lugar, nos enfrentamos a un problema de temporalidad que merece la pena abordar. Desde que el derecho divino se volvió terrenal otorgando, con más o menos matices, el poder de legislar en asamblea por sobre el mandato divino de los monarcas absolutos, dice Bibi que “no hemos llegado a enfrentarnos con nuestros fantasmas”, más yo creo que los fantasmas difieren según la época y es innegable que el poder de legislar en asamblea es susceptible de mejorar la realidad humana, desde la regulación del trabajo, hasta la protección y reconocimiento legal de la mujer. No obstante, también es cierto que hasta hoy no se ha desarrollado hasta convertirse en una garantía suficiente para el tema aquí nos atañe: la salvaguarda del planeta. Esta característica, sin embargo, no creo que niegue la legislación en detrimento de la ética, sino que, por el contrario, es lo que la dota de dinamismo y le permite adaptarse, con menores o mayores obstáculos, a la evolución de la sociedad.

Por ejemplo, la Ley Sálica, cuerpo legal que rigió como fundamento jurídico del Imperio Franco entre los Siglos V y XII, castigaba el asesinato de una mujer en edad de procrear con una pena monetaria de 600 sueldos, mientras que si este asesinato se produce una vez la mujer ya no era capaz de engendrar prole la penalización disminuyó a un tercio.

De aquí podemos sacar varias conclusiones: 1) la licitud con que el asesinato femenino era entendido por la jurisprudencia, 2) la valorización monetaria de la vida de la mujer, 3) los criterios de graduación punitivos sobre la base de criterios natales que despojaba

a la mujer de su propia humanidad, convirtiéndola a ella en el elemento accesorio del tipo penal. En suma, 4) este tipo penal protegía a la procreación, no a la mujer.

Esto podría decirnos muchas cosas acerca de la moral de la época, de la cual podríamos hacer muchos y variados juicios de valor. Pero considero indudable que el hecho de que hasta entonces la mujer no estuviera protegida jurídicamente no invalida la capacidad del sistema jurídico como elemento protector, sino todo lo contrario, demuestra que es el único elemento humano capaz de hacerlo con garantías.

Dicho de otro modo, si hace tres siglos era lícito arrebatar la vida de quien robaba un carnero sin atender al *ius* contemporáneo: sin respeto al principio de proporcionalidad al daño recibido y sin un juicio justo (principio de seguridad jurídica), ello no quiere decir que una manera de superar ese contexto no fuese a partir de la ley, sino simplemente que esa regulación aún no había tenido lugar, más, como hoy sabemos, sí llegó a darse.

De hecho, por eso dije que esa era característica elemental del derecho: el hecho de que jamás haya existido protección jurídica hacia determinadas realidades no cierra la ventana de posibilidad a su protección, sino todo lo contrario. Es nuestro trabajo (que no el de los legisladores), como teóricos, señalar que esa ventana existe y articular métodos viables para su implementación y durabilidad en el tiempo.

Los animales, las plantas, los ríos, las montañas y gran número de personas, ignoran lo *ius* y lo *lex* de sus existencias no por vanidad sino porque son insuficientes (continúa en la siguiente).

Me cuesta imaginar un ser humano que viva en comunidad y que ignore la normatividad que delimita su existencia. Ni creo que los ríos, las montañas y los animales sean ajenos al derecho, y decir que lo ignoran es como decir que ignoran las matemáticas o el arte, así que en orden a aterrizar un poco nuestro diálogo, pondré un ejemplo reciente de mi tierra que creo visualiza hasta que punto la legalidad es importante para el cuidado del entorno y porque, como dices a continuación, no es que sea insuficiente porque la ética exceda a lo legal, sino todo lo contrario.

En Valencia, hasta hace bien poco y hasta que no se protegieron jurídicamente determinados parajes naturales, la especulación inmobiliaria hizo estragos en la costa blanca. Y es que si algo nos ha demostrado la historia es que no se puede dejar al ser humano obrar sin limitaciones, esperando que desarrolle una “ética” planetaria e intemporal, ni para con sus semejantes, ni para con su entorno. Por eso se deben establecer límites a la discrecionalidad humana y la cuestión aquí es dónde y cómo anclar esos límites.

¿Existen o pueden llegar a existir escalas funcionales que trasciendan al discurso de protesta?, ¿cuál es la relación entre territorio y soberanía dentro de estas escalas?, ¿de qué manera podemos, si es que podemos, garantizar la salvaguardia del planeta? En mi opinión, esto necesariamente pasará por atender a la doble dicotomía que fundamenta a las relaciones humanas, a saber, derechos-libertades versus deberes-limitaciones.

(Continua) Porque lo ético excede lo legal en cuanto reglamento escrito; porque la práctica de una ética en sincronidad con el planeta abarca una pluridimensionalidad de tiempos no ya sujetos a un pasado, un presente y un futuro.

Como yo lo veo, lo ético representa la singularidad frente a la pluralidad que supone la moral de una época. Así, no es que la moral (o ética, llamémoslo como quieras) exceda al derecho, sino que más bien funciona como su anclaje, como su *ground*. Ese es el concepto de temporalidad que me interesa, el que permite que ley y sociedad avancen de forma paralela.

Según mi pensamiento, la moral funciona como voz legitimadora de la legalidad y es ahí donde radica el poder y el potencial poder político de la sociedad civil, poder que nace del plano moral y se formaliza primero y materializa después a través del ordenamiento jurídico.

Por ello, considero que es importante no presentar esta relación como polarizada, pues la moral de una época nunca ha sido demasiado diferente a las leyes que la

desarrollaban y si lo ha sido, no fue por mucho tiempo. Análogamente, esta es la relación que existe entre *ius* y *lex* o entre un marco formal y su desarrollo material o económico. Son, por tanto, relaciones indisociables.

Por eso me pregunto, si es que efectivamente se considera que lo ético excede lo legal en cuanto reglamento escrito, ¿de qué manera se puede materializar, sin recurrir a la prescripción legal, “la práctica de una ética en sincronidad con el planeta que abarque una pluridimensionalidad de tiempos no ya sujetos a un pasado, un presente y un futuro”? Esta parte te confieso que me cuesta visualizarla.

Antonio 25 de noviembre:

A propósito de la enunciación acerca del *ser*, y para escapar de un análisis positivista, me gustaría centrar esta respuesta a partir del marco de las Cuatro Leyes de la Ecología de Barry Commoner.

1. *Todo está relacionado con todo lo demás.*

2. *Todas las cosas han de ir a parar a alguna parte.*

3. *La naturaleza es la más sabia.* Para todos los efectos prácticos y en muchos ámbitos, es básicamente imposible diseñar en un tiempo breve algo que funcione tan bien como lo que ha sido creado a través de una larga evolución.

4. *Nada es gratis.* En ecología, no hay ganancia que no cueste algo. Cualquier cosa que sea extraída de un ecosistema debe ser reemplazada, este es el fundamento de un Desarrollo Sostenible.

La ecocrítica, hasta donde he podido leer, responde a una dimensión ética que parte de una distinción un tanto maniquea (como, en mi opinión, todo discurso moralista). Esta dialéctica me parece insuficiente, pues bueno y malo no son los conceptos universales que se pretende que sean. Así, me gustaría referirme al mismo método hipotético-deductivo que utilicé en mi crítica a los postulados de la *volonté générale*. De este modo, reemplazo la dialéctica idealista por una concepción de la ordenación social a partir de los intereses mayoritarios como base legitimadora a las prescripciones legales, donde podremos hablar de una dimensión moral concreta, cuya motivación no tiene porque responder a la dimensión ética de lo bueno y lo malo (eso es subjetivo), sino simplemente a lo que es en un determinado momento.

Para responder a partir de las 4 leyes de la ecología, vemos que no estamos ante un concepto de lo que *debe ser* correcto del que se motive una tesis positiva, sino de lo que *es*, sin necesidad de adjetivo, como entidad existente. El planeta es el que es, los sistemas liberales son los que son, y tal vez a partir de esa conceptualización podamos desarrollar el deber ser occidental y su vida política de un modo realista.

El *deber ser* positivo que planteo no responde a una valorización discursiva de lo que es “bueno” frente a lo que es “malo”, sino a lo que es **necesario para la subsistencia en armonía con el ser ecológico, encuadrando el principio de protección medioambiental dentro del primer derecho de autoconservación humana**. Dentro de esa dialéctica de intereses podemos entender el principio como susceptible de ser aceptado por la gran mayoría alejando los preceptos de los postulados ético-moralistas de lo que está bien y lo que está mal. Dicho de otro modo: necesitamos respetar el ser planetario si queremos conservar el ser humano y a partir de esa relación de armonía desarrollar un deber ser legislativo en concordancia.

=====

Bibi, Saturday evening, December 7th, 2019; nearing the end of the day

Me veo obligada a parar y esclarecer ciertos conceptos. Voy despacio y por partes. Espero aclararlos lo más posible para poder seguir adelante.

Antonio dice “...**la razón, entidad etérea donde las haya, no es y nunca ha sido el factor determinante de las leyes humanas, siendo éste el interés.**”

>Mi objetivo en este diálogo, aunque no defino a los procesos de manera tan lineal como para entender un posible desenlace como a un ‘objetivo’ sino más bien dentro de una dinámica de *poiesis* (Atkinson³, 2017), no es para nada negar la legislación en detrimento de la ética, ni viceversa. Mi postura es especulativa, por lo tanto **imagino tanto la legislación como la ética operando de manera inmanente desde el**

³ Atkinson, D., 2017. Without criteria: Art and learning and the adventure of pedagogy. *International Journal of Art & Design Education*, Vol.36(2), 2017.

vamos, dinámicamente en repetición y diferencia (Whitehead, Deleuze, Simondon, Hansen⁴) y también ampliando el universo hacia lo pluriversal, no ya centrado eternamente en el ser humano. La ética, en tanto cosmología que subyace lo legal, practica con ella una dinámica compleja, que sin embargo siempre la rodea—está un paso adelante y otro atrás, mientras la orbita y le dá presencia.

>Si para Antonio el pensamiento, la moral y la justicia van de la mano hacia el ordenamiento de la sociedad civil, de manera dinámica y progresiva hacia una especie de síntesis jurídica, yo lo veo de manera Whiteheadiana en donde si bien el concepto mecánico corresponde con la dinámica social material, en el caso particular de la ley en tanto es practicada en el mundo del capitalismo actual, se está partiendo de un material que ya tiene **unas limitaciones muy profundas**, de donde derivan unas pocas posibilidades que ya tienen, por así decirlo, sus orientaciones bien marcadas. Quizás, dicho de otra manera, es que se nos están haciendo cada vez más evidentes los lazos entre la teoría y la práctica de ciertas organizaciones de subjetividad que se entendían como maduras o civilizadas y sólo han crecido para demostrar su arrestada posibilidad de evolución. Precisamente esto ilumina el comentario de Antonio en cuanto a la íntima relación entre *ius*, *lex* y el devenir material de cualquier época. Creo que decimos lo mismo en cuanto a la dinámica 'ética/legal' pero yo creo en la posibilidad de **otra estructura legal muy diferente de la que nos rige hoy en día**. Y también que esta posibilidad sería/es absolutamente contingente a cuestiones de escala que aún no logro dilucidar.

>>Lo que para mí resume que Antonio argumente que, "En suma, 4) este tipo penal protegía a la procreación, no a la mujer" es precisamente que esto es una particularidad de las que ejemplifican al código penal, lo que Antonio llama "tipo

⁴ Stengers, 2011. *Thinking with Whitehead—A Free and Wild Creation of Concepts*. Harvard University Press, Cambridge, MA & London; 2014 paperback edition.

Deleuze, G., Delpy, M. S., & Beccacece, H. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu
Hansen, M. B. (2009). System-environment hybrids. *Emergence and embodiment: New essays on second-order systems theory*, 113-142. Duke University Press.

Ansell Pearson, K. (1999). Germinal life. *The Difference and Repetition of Deleuze*. London and New York: Routledge.

penal”—que toda su existencia está basada en la biopolítica entendida como lo hacen Foucault, Clough y otros muchos después—que la procreación de vida en tanto cuerpo humano digno de engendrar energía laboral (horas/cuerpo) es el verdadero objeto de la arquitectura y la práctica de la ley entendida desde el liberalismo (engendrador luego del neoliberalismo)—como protectora de los derechos privados del señor sobre sus tierras.

Antonio asevera que, “De hecho, por eso dije que esa era característica elemental del derecho: el hecho de que jamás haya existido protección jurídica hacia determinadas realidades no cierra la ventana de posibilidad a su protección, sino todo lo contrario. Es nuestro trabajo (que no el de los legisladores) como teóricos señalar que esa ventana existe y articular métodos viables para su implementación y durabilidad en el tiempo.” Estoy de acuerdo en la necesidad de empezar a construir o continuar con la construcción de dicho edificio, pero creo que en materias de protección de vida, la ley tal cual ha sido inventada comenzó desde el punto de partida de la **propiedad privada**—tanto de tierras como de cuerpos—con lo cual no veo cómo partiendo de allí, podríamos construir un edificio medianamente equilibrado cuando sus cimientos han visto ya el resquebrajamiento de los pilares ficticios que se suponía lo sustentan. ¿Cómo llegar a un fin donde los usos, regulaciones, derechos y obligaciones del hombre blanco con respecto a lo “otro” otorguen un nivel de “politeness” entendido como lo presenta Isabelle Stengers con respecto a pensar junto a Whitehead? En esta presentación ella hace hincapié en que no hay nada fuera de la caverna; no hay crítica ni representación posibles de nada—imaginaciones, poderes, representaciones. Todo lo relativo al ser humano reside, por así decirlo, dentro de la caverna. Y sí, la caverna está oscura, húmeda, es poco acogedora. O también, es húmeda, acogedora, oscura—perfecta para dejarse ir con el sueño que nos otorga la posibilidad de soñar en otros posible mundos. La dimensión temporal es precisamente donde hemos fallado, porque **hemos entendido al tiempo como a un vector único y lineal, mientras que el tiempo siempre es múltiple, cruzado, implicado.** Así es también el ‘Climate Change,’ o como queramos llamar al evento que hace que las temporalidades se entreveren aún más rápido. Muchas veces me pregunto, sin embargo, si es que la temporalidad

verdaderamente pierde la capacidad de medida, de patrón, o si es tan solo una cuestión fenomenológica que incluye esta pregunta *ad infinitum* en ciertos momentos del ciclo reproductivo de eternas representaciones. Si Deleuze pensó específicamente el tema de la repetición y la diferencia allá por el '68, el tiempo también le juega en contra a él en tanto lo deja en retraso de tantas aceleraciones materiales producidas por el evento algorítmico del siglo veintiuno que es a la vez objeto y sujeto de su propia medición (Parisi, Hansen⁵). También juegan acá temas específicos del sueño tornado pesadilla. Si existe la idea de pesadilla mismamente, es la idea de ver venir en cámara lenta no sólo la propia muerte, sino la muerte de muchos seres vivientes que habitan el planeta de manera acelerada, masiva, penosa, de difícil elaboración emocional y material, de vastas consecuencias inexactas, indeterminadas, de exponencialidades imprevisibles. La temporalidad aquí deviene una que se quisiera acelerar aunque también frenar, como quien aborta una misión mal parida desde el vamos. Por eso la resonancia con la ley, por lo mal parida desde el vamos.

Aquí es donde me pongo a calcular severamente, rigurosamente, delicadamente, una operación de *shift* axio-onto-epistemológico de 180° que no merece retraso, que requiere la mayor concentración de capacidades posibles en sincronía, que sabe que tiene los días contados y aún así continúa en su perseverancia con y por la vida. De esta manera tomo ideas de los *commons*, de *commonings*, de una agricultura ecológica, de un estar y vivir de/con tierra. **Preguntas sobre escalas—lisa y llanamente cuánta tierra es preciso labrar para alimentar, nutrir y co-existir con x cantidad de seres humanos incluyendo un sentido de generaciones futuras, es LA pregunta que nadie sabe o puede contestar.** Los usos de la tierra, altamente entreverados con la ley desde tiempo inmemorial, son la cuestión básica y en crucial necesidad de revisión. La ley tal cual ha sido imaginada desde sus comienzos para proteger ciertos usos necesariamente deviene eficiente para esos usos y no otros. Ya

⁵ Hansen, M. B. (2015). *Feed-forward: On the Future of Twenty-first-century Media*. University of Chicago Press.
Hansen, M. B. (2015). Our Predictive Condition; or, Prediction in the Wild. *The nonhuman turn*, 101-38. Minnesota University Press
Parisi, L. (2016). Automated Thinking and the Limits of Reason. *Cultural Studies*. Vol. 16(5) pp.471-481.

lo dije al comienzo de este diálogo—“*They say origin myths are implicated in the possibilities of unfolding of any story.*”

Pero como también dije antes, toda ley yace sobre un lecho hecho de éticas, sabidurías y cosmologías que tejen y entretejen los hilos que devendrán en reglamento. Nuevamente **cuestiones de escala** reaparecen, en tanto la escala habitacional llamada ‘estado-nación’ se ve implicada hace siglos en la reproducción de modos de organización social, política, económica, que favorecen narrativas de progreso, propiedad, y crecimiento eternos, y que carecen de asidero físico en realidad material alguna salvo a través del mito de escasez que torna todo elemento en un objeto/servicio/recurso de competencia por un supuesto deseo insaciable de obtenerlo, mientras que sí desfavorecen a una multitud de variedades de vida que pierden su ‘*hold*’ en el planeta. Stengers habla de Whitehead en este contexto, comentando que la filosofía de Whitehead no está construída para predicar/fomentar la pérdida del *hold* del otro sino más bien para cultivar una manera de mantener la pluriversidad de posibilidades mediante la imaginación especulativa.⁶

A estas alturas de los eventos ‘Climate Change,’ una especulación semejante puede parecer fuera de lugar, de tono, de velocidad, pero en sí misma deja abierta la posibilidad de pensar en un *commoning* de ocasiones multiescalares/multiespecie que pretende acelerar un sincero cambio de **hábitos** en quienes pretenden regirnos por la razón mientras que ellos mismos han derivado en una immaculada degeneración del raciocinio.

>Estoy en completo acuerdo contigo, Antonio, cuando preguntas si “¿Existen o pueden llegar a existir escalas funcionales que trasciendan al discurso de protesta?, ¿cuál es la relación entre territorio y soberanía dentro de estas escalas?, ¿de qué manera podemos, si es que podemos, garantizar la salvaguardia del planeta? En mi opinión, esto necesariamente pasará por atender a la doble dicotomía que fundamenta a las relaciones humanas, a saber, derechos-libertades versus deberes-limitaciones.” Pero

⁶ Stengers, 2011. *ibid.*

es que creo que malentendiste mi entendimiento de la ley por debajo de una ética entendida como inmanencia. Precisamente porque la ley tal como está establecida hoy no ha sido engendrada para proteger a la tierra, ni a las mujeres, sino para proteger el derecho de extracción que de ella emana. Es este parámetro extractivo que creo se confunde cuando se habla de ética; mientras que la ética del *commoning*, por ejemplo, nunca habló de una falta absoluta de límites o regulaciones, más bien todo lo contrario. Pero siempre sus parámetros fueron establecidos desde el uso de la tierra que hace una comunidad X, y para el beneficio de la comunidad en conjunto con la tierra en *common*, algunas prácticas aún llevando el caso a una ética de reciprocidades bien entendidas dentro de ciclos y temporalidades que más bien reflejan la necesidad de descansar de la tierra, más que de sacarle leche hasta su muerte temprana por maltrato. Esto es un malentendido que existe en parte por un breve pero influyente trabajo llamado “The Tragedy of the commons,” de Harding, quien parte de parámetros ficticios para llegar a la conclusión de que es necesaria una intervención externa—un gobierno que regule o mejor, que privatice—para la salvaguarda de todo *commons* a futuro. Aunque esta prescripción no deja de estar regulada por la ley—sobre todo la sajona que en determinado momento histórico otorga a las entidades hoy en día conocidas como ‘corporaciones’ derechos que hasta entonces habían sido otorgados sólo a ciertos seres humanos de mucho privilegio—**la ley refleja los intereses de algunos quienes han decidido por la mayoría.**

Por otro lado, la cuestión de “la relación entre territorio y soberanía” planteada por Antonio es *precisamente* una cuestión sobre escala que va a determinar, además de cuestiones de acceso, distribución, y derechos, quién tendrá acceso a la tierra para labrarla, cultivarla, entenderla como aliada (en el sentido de cuidarla para poder hacer uso de ciertos elementos en el presente como en el futuro). Lo cual conlleva, junto a Antonio, a que se me hace difícil pensar qué quiero decir cuando asevero que “la práctica de una ética en sincronidad con el planeta que abarque una pluridimensionalidad de tiempos no ya sujetos a un pasado, un presente y un futuro.” A mí también me cuesta encontrar la escala, la forma, el modo, la intensidad, cuándo, cómo y con quien... pero eso no deja de incentivarme a imaginarlo, a buscar los

vectores generadores de sus posibles enraizamientos. Y éstos, entendidos desde ciertos conceptos del uso de la tierra, del acceso a la tierra y sus materialidades, energías y potencialidades. Como el tema temporal está tan clásicamente imbricado tanto en lo que se dice ser 'humano' como en el problema de Climate Change, como también en las cuestiones materiales más terrenales, cómo logramos visualizar el pasado, el presente y sobre todo el futuro es crucial para barajar la compleja multiplicidad de factores que atañen a este problema.

>>Antonio dice: “Por el contrario, el *deber ser* positivo que planteo no responde a una valorización discursiva de lo que es “bueno” frente a lo que es “malo”, sino a lo que es **necesario para la subsistencia en armonía con el ser ecológico, encuadrando el principio de protección medioambiental dentro del primer derecho de autoconservación humana**. Dentro de esa dialéctica de intereses podemos entender el principio como susceptible de ser aceptado por la gran mayoría, sin necesidad de hacer mención a su clase, raza, sexo u orientación individual y por tanto alejando los preceptos de los postulados ético-moralistas de lo que está bien y lo que está mal.”

Yo creo que hemos orientado nuestros pensamientos por lados fuertemente tensos uno con el otro: Antonio habla de ley en tanto protectora de la vida humana, entornada dentro de un marco moral que pareciera ser ajeno a toda instancia histórico-cultural, mientras que yo hablo de algo que si bien emana del ser humano—**una cierta ética de valores y prácticas para visualizar qué sería posible para la protección de la vida en general, por arriba de la capacidad vital del ser humano**. Esto no es que esté más allá del bien y del mal, sino que hace mucho ya que el bien y el mal no son parámetros absolutos tampoco, y se entiende que nunca lo fueron. Por eso muchas de estas conversaciones se deberían ver sustentadas por una mayoría entendida como diversidades vitales, no como una mayoría de seres (humanos) cuyo número varía según el contrato del *survey* sea de izquierdas o de derechas—tan pobre se ha convertido el argumento que ha devenido en un vaivén entre una derecha conservadora y desreguladora por temor al otro, y una izquierda progresista y regularizante por temor a sí misma. Como si los seres así llamados 'humanos'

fuéramos los únicos habitantes del planeta. La ética, entonces, entiende al otro más allá de lo humano, y si bien no puede escuchar o entender las voces de esa otredad, entiende que la otredad existe y tiene derecho de expresar todas sus necesidades al igual que lo hacemos nosotros, los bípedos bobos, móviles, cerebrados.

Acerca de este tipo de ética hablan, entre otros, Judith Butler (2005:136)⁷

Perhaps most importantly, we must recognize that ethics requires us to risk ourselves precisely at moments of unknowingness, when what forms us diverges from what lies before us, when our willingness to become undone in relation to others constitutes our chance of becoming human. To become undone by another is a primary necessity, an anguish to be sure, but also a chance – to be addressed, claimed, bound to what is not me, but also to be moved, to be prompted to act, to address myself elsewhere, and so to vacate the self-sufficient ‘I’ as a kind of possession.

=====

Conclusiones (por decir algo) de Antonio, a 16 de diciembre:

El problema es que mientras la izquierda teoriza ejercicios fictivos, la derecha desarrolla un sistema político que conoce bien sin importarles los estragos de los que la izquierda le acuse. Es decir, construye desde lo que existe, mientras la izquierda ambiciona construir desde lo que nos gustaría que existiese, o mejor dicho, renegando de lo que existe (porque tampoco hay, desde el comunismo, una propuesta solvente que pueda suplantar al tan criticado “capitalismo” [aunque yo prefiero hablar de capital y sistemas liberales por cuestiones operativas de metodología]).

En mi opinión, el posmodernismo tiene mucho de crítica poética y de proposiciones transformadoras con escasa capacidad de implementación ¿Por qué?, porque el *deber ser* propuesto no se adecua al *ser* político contemporáneo. Se idealizan escenarios discursivamente muy seductores, pero las conclusiones ante problemas planetarios no

⁷ Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press.

se acompañan de soluciones a escala operativas. No se me malentienda, aplaudo el ambicionar una revolución cultural sobre un discurso de apología rupturista, pero echo de menos elementos que conviertan el desarrollo de ese discurso en plausible. Somos expertos en señalar pero nos cuesta mucho trabajo definir. Si renegamos del Estado ¿cómo y (desde) dónde queremos construir?, ¿cómo es posible que asumamos que los intereses implicados en el juego político, la quintaesencia del capital, i.e., expolio y acumulación, van a hacerse a un lado sin más para que se construya no se sabe muy bien el qué?

Pienso en una estructura de limitaciones articulable, no rígida en su desarrollo pero sí en su anclaje formal, en manos de legisladores competentes que se deban al mandato del pueblo. Pienso en un pueblo, reflexivo, crítico con las élites y concienciado, que reclame su legítimo poder de decisión en sede parlamentaria y rechazo, por el contrario, la idea de un pueblo sin control sobre lo legislado pero que aplaude ante conferencias organizadas por el gran capital (donde, para más sorna, se hace ver que se critica al gran capital), y cuyo efecto es el de hacer creer que las disposiciones normativas posteriores responden al mandato popular, cuando, por el contrario, es la opinión popular la que se hace coincidir con lo dispuesto por estos gigantes corporativos que patrocinan manifestaciones (e.g., Endesa e Iberdrola como patrocinadores oficiales de la COP25 contra el cambio climático) y controlan desde medios comunicación hasta partidos políticos. Por acotar diré que no me satisface la retórica liberal de cargar con la culpa al individuo. Los mismos oligarcas que financiarán la COP25 (las energéticas mencionadas, BBVA, Santander...) son aquellos que, en sus ansias por acumular capital a cualquier costo, han causado la mayor destrucción ambiental hasta hoy. Y son ellos quienes nos dirán que la responsabilidad es nuestra, que ellos ya están cumpliendo con su parte al financiar la cumbre climática mundial, abriéndole las puertas de las Naciones Unidas a Greta, moviendo minas de carbón de España a Marruecos, y que miremos a otro lado mientras el Banco Santander continúa con el tracking, apoyando invasiones militares por crudo o financia a la empresa energética más contaminante de Europa: la Polska Grupa Energetyczna. Menos mal que les tenemos a ellas, las grandes compañías para que nos salven de nosotros

mismos, para que nos orinen mientras dicen que se trata de una lluvia que hemos causado nosotros.

=====

Conclusiones (por darle un cierre al diálogo)

Bibi, durante estos últimos días del fin de la década:

Existe la necesidad imperiosa de hablar de escala: lo planetario, lo internacional, lo nacional, lo urbano, lo individual-privado/social-público y cómo lo comunitario (*commons*) podría romper este binomio, lo bioregional...y cómo están entrelazadas por el devenir material e inmaterial de procesos de organismo tal como los entiende Whitehead (ver más adelante).

Terminar hablando de Frantz Fanon y las instancias decolonizantes hasta hoy, y de violencia, es casi un retorno a necesidades básicas. Aunque esto deberá quedar para otro trabajo, igual la pregunta básica existe y presiona más que nunca—¿cómo se hace cuando la escala espacial excede sus potenciales materiales?

Los fenómenos de expansión que se viven hoy en día— a nivel territorial de geopolíticas extractivas como así también de campos intelectuales del pensamiento— son síntomas de estas asincronías, o desfasajes, entre escalas. El abismo que se produce a altas frecuencias es capaz de romper las finas sintonías que tanto tiempo tardan en armarse (es así, la destrucción es siempre más rápida y eficaz que la regeneración. Por eso es menester que una gran mayoría de seres nos pongamos a bregar por la armonía, sintonía y sincronía entre diversos niveles de existencia, mañana, tarde y noche).

El tema de la escala abordado desde lo bioregional, y hablando de la situación escalar con respecto al objeto Climate Change—cómo es definitivamente un objeto creado para girar en falso en torno a un poder que no lo deja safar de su órbita. Cómo el nombre mismo y su escala son precisamente lo que lo habilita, lo libera, para operar o no. En este caso, lo debilita, lo atrapa, lo torna inoperante. Si pienso en climate change me paraliza, si pienso en un evento-organismo para poner en práctica una situación

dada, de escala bioregional alrededor del watershed del río Hudson, del estuario que es urbano y rural, salado y no, financiero y de contingencia material, me resulta más posible una aproximación leve, que no desentonará con el entorno o mis posibilidades. Recorro a Stengers pensando con Whitehead: porque de hecho lo que debe divorciarse es la ciencia de la política, aunque sepamos de la imposibilidad de esta operación de antemano. Quizás sea de utilidad acá la noción de Whitehead de organismo, la filosofía del organismo como proceso que espeja la idea de organismo de las ciencias de la vida, a pesar de que han sido siempre privadas de vida desde antes de nacer por la doctrina de la ciencia materialista—aquella que define al cambio en los sujetos que estudia desde un lugar exterior que nunca cambia y que les incluye. Así, una órbita que gira, un planeta que orbita, un científico que estudia, están contenidos en su balcón de seguridad inamovible desde donde gesticulan para adentro. Esta idea de materialismo estático, a-dinámico, contempla al cambio como desde una vitrina. El análisis que serían capaces de proponer estará siempre vedado de luz activa, de entendimiento que parte de la idea de organismo como un proceso espacio-temporal tal que “...as the complete expression of what takes place,” is a “generic” notion, which means that it cannot designate a privileged field of ideas. The questions that will be articulated around the notion of organism must concern all those who are interested in a particular aspect of the order of nature, but they must not take the place of their specific questions. The success of the “philosophy of organism” would be to have each of them situate its own specificity in a positive way, and not, like the “materialist theory,” mutilate their questions.” (Stengers quoting Whitehead, 2011:128)⁸

¿Qué mutilaciones ocurren en la oscuridad del recinto cerrado del policy?

Todo recinto cerrado conlleva una sospecha, su contingencia es referida al medio y no al mensaje que en él se dilucida. De esta manera quedamos atrapados todos en un manejo post-maniqueísta que devora toda posibilidad de evento antes siquiera que se forme una insinuación. La catástrofe climática del siglo veintiuno, por así llamarla, necesita de un evento energético de magnitudes extraordinarias, que podría llegar a

⁸ Stengers, 2011. *ibid.*

ponerse en marcha tan sólo si un gran número de seres sintonizamos entre nosotros y fortalecemos la sincronía.

Y más recientemente:

Camino por las calles húmedas y frías de Brooklyn pensando en cómo no convertirme en una filósofa de café. Y por eso me remito a los hechos: por ejemplo una comuna a comienzos del siglo XX cuando Gandhi organizó una situación comunitaria que tenía que ver con la labranza de la tierra, el tejido de telas, el intercambio de comida con otras gentes, unas regulaciones de convivencia, una cierta idea de espiritualidad, una intención participativa y contributiva. Luego estas contingencias arrastraron o anticiparon, le dieron cabida, a ciertas condiciones para una revolución. No fue una praxis basada en la teoría a secas sino justamente una performatividad, una acción que tiene que ver con el quita y daca de un momento dado en un lugar dado tal que no se puede reproducir. Pienso también en la cantidad de comunidades ejemplares y no tan ejemplares y desconocidas que se han dado a través de la historia como posibilidades de convivencia. Hay muchas en todos los continentes, en todas las épocas. Hay muchas y debiera dárseles más espacio para entenderlas, aprender de sus errores, entender cuáles fueron los lugares por donde dejaron de funcionar o simplemente si se desvanecieron por falta de miembros, por falta de ponerse al día con los acontecimientos. De algún modo estoy hablando de una particular agencia humana de querer vivir con otros.

¿Porqué pensar en lo escalar? Porque justamente todo esto se me ocurre cuando camino por una calle fría y húmeda de Brooklyn y pasé por un *community garden* que me hizo pensar en el factor escala. Cómo no es simplemente una de las condiciones que tienen que darse para la creatividad real (como dirían W. Connolly o D. Atkinson)⁹. No es simplemente eso. Es una cierta organización de esos elementos; los elementos son los mismos, lo que cambia es la organización. El factor escalar deja pensar que quizás los elementos son los mismos, esto en respuesta a lo que dice Antonio con

⁹ Atkinson, D., 2017. Ibid.

Connolly, W., 2013. *The Fragility of Things: self-organizing processes, neoliberal fantasies and democratic activism*. Duke University Press, Durham and London.

respecto a la necesidad de la izquierda de siempre empezar de nuevo y al pragmatismo de la derecha de siempre agarrar lo que hay (y destruirlo a través de la ficción de progreso). Entonces justamente una posibilidad organizativa diferente, o una narrativa distinta de pensar la dualidad izquierda-derecha que ya está harto gastada, sería agarrar los elementos existentes pero organizarlos de una manera distinta tal que se dé una situación creativa en vez de destructiva, una situación regenerativa. El factor escala hace que se pueda organizar de una manera distinta el conjunto de lo existente, simplemente eso. Y como diría un buen permacultólogo, habría que dejar ver qué sucede sin estar metiéndole la mano constantemente al asunto, ese conjunto que es la organización nueva. Lo que dice Atkinson—esperar; y escuchar¹⁰. Prestar atención. Dejar que el momento/lugar le diga a uno qué es lo que necesita—una especie de self-regulation. Pero ampliada, no es una auto-regulación individual, es una auto-regulación colectiva, inclusive de lo *non-human*. Ahí es donde el tema de la escala debe ser repensado también. ¿Cuál es la escala de lo colectivo, o de lo *common*? ¿Será un entrenamiento la escala de lo no-humano? ¿Que será esta escala expandida? Escala es una especie de representación, cuando el índice es demasiado grande y no se lo puede abarcar en su totalidad, recurrimos a la escala para que no todo tenga que estar presente al mismo tiempo. Esto es muy definitorio, la cuestión de escala y la cuestión de representación. ¿Pero qué pasa en un mundo donde estamos todos viviendo juntos (como dicen muchos, realmente no existe un 'afuera,' mucho menos a escala de lo global que es el climate change) y el colonialismo, a pesar de que sigue vigente, empezó hace unos quinientos años de formas muy diversas en todo el mundo? ¿Cómo se hace con esa colonialidad tan diferente que somos todos? No es el idioma común lo que nos une. Quizás el tema de la escala tampoco nos une y yo lo estoy pensando muy desde afuera como una totalidad; quizás hay que ser inventivo como Buckminster Fuller que puso en práctica un mapa del globo totalmente nuevo y diferente.

Antonio está en lo correcto cuando habla de las dinámicas de la izquierda y la derecha, donde pareciera que me aproximó a la izquierda en mi manera de plantear una necesidad de comenzar de cero—cosa imposible si las hay. En realidad no es que me

¹⁰ Atkinson, D. (2017). *ibid.*

acerco ni a la reforma ni a la revolución, no creo que ninguna de las dos dinámicas sean productivas a estas alturas. Más bien creo en el colapso (lento, rápido, mediocre) violento de un sistema que no quiere morir. Entonces creo en la implementación también lenta pero segura de sistemitas paralelos que prueban e intentan cosas diferentes—diferentes organizaciones de todo tipo. Los hay a muy pequeña escala, y arraigados cerca de la capital del capital. Pienso por ejemplo en la zona de los Berkshires en MA donde muchos se manejan con una moneda de intercambio paralela con su propio banco (los BERKS), piensan y practican el *commons* desde los '*land trusts*,'¹¹ también pienso en ejemplos triunfales más amplios como el de Ecuador que en el 2008 le dá un capítulo entero de su constitución a los derechos de la naturaleza; y en Nueva Zelanda que en el 2017 le dá derechos de persona al río Whanganui.¹²

Ahora, de aquí a mitigar las emisiones de CO2 de manera crucial como para frenar o revertir los efectos del *global warming* a tiempo (¿cuándo sería esto? Si David ya nos ha dicho que el CO2 tiene un *shelf life* de más de 1000 años...) No lo veo, y la de adaptación a gran escala, tampoco. Son maquinarias demasiado grandes que se mueven demasiado lentamente.

Yo por mi parte proyecto un experimento sobre el río Hudson (o *Mahicanituck*) en donde un grupo de personas daremos un salto y practicaremos por unas dos semanas algo así como una convivencia de-carbonizada. Será una expresión metafórica de lo que es posible, o quizás sea un sueño. Ambas posibles expresiones no dejan de ser una narrativa diferente.

Pienso todo esto mientras acompaño a Greta y me voy a '*chill*' mirando una '*good old movie*' con amigos. Me despido como hacía el iluminado de Tato Bores, el queridísimo cómico argentino que nos acompañó durante nuestra 'conversión' al neoliberalismo;

¹¹ <https://centerforneweconomics.org/apply/>

¹² Ecuadorian People, 2008. Rights of Nature; *Ecuadorian Constitution*, Ch. 7.

<https://therightsofnature.org/ecuador-rights/>, accessed 12-15-19.

Freid, D., 2018. *The River is Me*. MEL Productions, video, 17:01 min, color/sound. <https://vimeo.com/288119812> accessed 12-15-2019.

más vigente que nunca en sus ácidos comentarios y también en la necesidad de agregarle humor a un asunto tan denso como es este oscuro objeto de cambio. Mientras tanto--"vermouth con papas fritas y *good show!*"

https://www.youtube.com/watch?v=k5Mt_Uy_FZg