

DOSIER

# Ética de la extinción

## Ethics of Extinction

Claire Colebrook\*

PENNSYLVANIA STATE UNIVERSITY

Estados Unidos de América

Traducción de Celina Garza Garza

celinagarza3@gmail.com

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

México

\* Este artículo fue originalmente publicado como "Ethics of Extinction", en Claire Colebrook, *Sex After Life: Essays on Extinction*, volumen dos (Michigan: University of Michigan Library, 2014). doi: dx.doi.org/10.3998/ohp.12329363.0001.001

El problema es este: al enfrentarse con la extinción, a la especie humana se le podría presentar al fin una ética genuina, con un sentido de lo que la especie debe a la localidad (*ethos*) y a aquellos más allá de su propia vida orgánica (el futuro). O tal vez sea la posibilidad de la aniquilación lo que destruya a la ética de una vez por todas. Cierto, si la ética es la cuestión de *cómo se debe vivir*, de la simpatía con los demás, de un arte del yo, o de la creación de una virtual comunidad, entonces parecería ser el proyecto menos apropiado y viable para el presente. Si consideramos que la ética es el arte de la auto-formación, podríamos argumentar que ese arte está alcanzando su límite, y más aún, que fue precisamente una concepción de lo ético como autoproducción, automantenimiento y autorreconocimiento continuo lo que frenó el interés por el entorno en el que se desarrollaba esa autoproducción. En la era del Antropoceno, tres modelos éticos requieren cuestionarse si no es que desecharse por completo. Podría darse el caso de que pudiéramos aplicar nuestros modelos filosóficos a los problemas nuevos del siglo XXI, y que estos modelos —como todos los demás— tuvieran que adaptarse para ser sostenibles. Pero también es posible que los nuevos problemas éticos que enfrentamos (incluso la viabilidad y justificación de quiénes somos “nosotros”) requieran nuevos modos de cuestionamiento. Una nueva forma de contenido requeriría una nueva forma de expresión.<sup>1</sup> Las teorías éticas que se presenten a sí mismas como *formales*, en realidad operarían sólo bajo la forma de una vida humana; mientras que las formas éticas del naturalismo estarían limitadas a una cierta concepción de la naturaleza que ya no sería sostenible.

Primero, una forma contemporánea del kantismo insiste en que en la medida en que soy un yo estoy estructurado intrínsecamente por la normatividad: actuar sin principios sería una forma de suicidio contradictoria e imposible. No es sólo que no pueda tener la voluntad de extin-

<sup>1</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateau*, trad. Brian Massumi (Londres: Continuum, 2004), 158.

guirme —pues cualquier decisión que tome sobre mi autoaniquilación ya está ligada, desde el principio, a un mundo de otros y, por lo tanto, a un respeto esencial por lo humano—. También es que no puedo actuar sin las normas existentes. Tras refutarse la posibilidad de un lenguaje privado, Christine Korsgaard ha insistido en que la normatividad es esencial al lenguaje: “El argumento del lenguaje privado no muestra que uno no pueda tener su propio lenguaje personal, pero sí muestra que no podría tener un lenguaje que sea, en principio, incomunicable. Cuando hago un lenguaje, hago que sus significados sean normativos para mí”.<sup>2</sup> Una explicación kantiana aún más fuerte de esta normatividad esencial radica en el argumento en contra del suicidio:<sup>3</sup> destruir mi propio ser demostraría menosprecio por la humanidad como tal, y sería contradictorio en la medida en que uno resuelve, a través del ejercicio de la razón, deshacerse de la razón misma. Desde siempre soy ya un miembro de la comunidad humana y, por lo tanto, no puedo decidir terminar mi vida sin extender ese deseo de extinción a todos los demás humanos. Como ser humano y capaz de un acto libre no puedo hacer de mi persona una excepción. Puedo decidir sólo en tanto ser *no determinado* por la contingencia, que actúa de acuerdo con la ley, decidiendo por sí mismo. Y esta conservación necesaria de uno mismo, como ser humano y por tanto libre para ejercer su voluntad, pero no libre para terminar voluntariamente con la voluntad, se extiende a la relación que guardo con otros y con mis propios actos. Proceder ahora de una manera y ahora de otra —carecer de un sentido de mí mismo en tanto identidad continua— es acabar conmigo mismo, destruir el ser que soy.

Ahora que la especie humana se enfrenta a su propia aniquilación, y que lo hace a raíz de un compromiso absoluto con la supervivencia de algo excepcionalmente humano, y en tanto que la supervivencia huma-

<sup>2</sup> Christine Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, trad. Laura Leucona y Laura E. Manríquez (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), 174.

<sup>3</sup> Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 17.

na estaría dotada con un deber que la distingue de otras supervivencias, es preciso que abordemos preguntas distintas a las de la *autoconservación*, la consistencia normativa y la necesidad de sobrevivir.

Si la ética se considera inextricablemente atada al *ethos* o al *habitus*, entonces éste parece ser justo el tipo de giro sobre la ética que se requiere hoy. Si aceptamos, al seguir la tradición aristotélica, que la pregunta de cómo se debe vivir sólo tiene sentido en relación con los otros, a través de quienes nos definimos, y a través de las tradiciones que otorgan sentido y complejidad a esas relaciones, entonces la posible pérdida de toda continuidad narrativa podría confrontar a la pregunta aristotélica por excelencia, en la medida en que esa pérdida destruye la posibilidad de lo ético. Por un lado, se puede argumentar que lo que hoy necesitamos es una recuperación de narrativas comunales, con la conciencia de que el mundo nunca es un mero recurso manipulable de materia, sino que es siempre un mundo *para* este o aquel organismo. El sentido de lugar que resulta crucial para la ética aristotélica es un lugar de sentido: cualquier mundo, cualquier persona, cualquier acontecimiento al que estoy expuesto *se me da* siempre en los términos de mi propio sentido de persona. Esto es así aun si el acontecimiento es tal que perturba o reconfigura lo que cuenta como persona.

Recientemente ha habido un regreso general, más allá de la ética neoaristotélica, a un argumento fenomenológico según el cual no hay un mundo en general sino sólo un mundo para esta o aquella forma delimitada de vida. Es decir, no existe un entorno fuera del rango de perturbación que impulsa a un cuerpo a responder o adaptarse. Esta noción de los límites inescapables del sentido se articula de tres maneras: la ética aristotélica tradicional; las teorías de sistemas vivos o de mentes encarnadas; y varias formas de la hipótesis de Gaia o de la vida como un cerebro global.

En respuesta a un sentimiento generalizado de desafección y desencantamiento, la filosofía, los sentidos de comunidad y de la religión se

pregonan ahora como medios prácticos que nos permiten darle un orden y sentido a la vida. No son ejercicios en la verdad ni maneras de trascender el *locus* propio. Podemos considerar aquí usos de la filosofía que se están popularizando, como los de Alain de Botton<sup>4</sup> y A.C. Grayling,<sup>5</sup> y reacciones más académicas en contra de una filosofía y una sociedad diagnosticadas como demasiado tecnócratas. La propuesta de Martha Nussbaum de filosofía como terapia<sup>6</sup> o la adopción que se hace recientemente la filosofía contemporánea de tradiciones orientales de pensamiento meditativo,<sup>7</sup> responden a la potencial pérdida del mundo con el intento de recuperar una relación más conectada con el entorno inmediato. Ya se trate del regreso a un sentido aristotélico de comunidad autocreadora, de una reunión de la mente encarnada con su medio físico, o del reconocimiento de la interconectividad de la vida toda en un cerebro global, la atención que recibe hoy el organismo humano en toda su mundanidad sufre de un problema preponderante de ceguera: el mundo en el que nos habremos extinguido, el mismo que “nosotros” hemos extinguido y que cada vez adopta más formas de distinción que no percibimos directamente, *no* es el mundo que ha tenido sentido para “nosotros”.

De hecho, en la medida en que la ética depende de algo como un sujeto de enunciación, se podría decir que una ética de la extinción tendría que ser una contraética o, posiblemente, una anti-ética (que trabaje en contra del *ethos* o del sentido de localidad del ser). Fue Kant quien insistió en que sin la posibilidad de atribuirle acciones a un sujeto que podamos responsabilizar —un sujeto libre— la moralidad no tendría

<sup>4</sup> Alain de Botton, *The Consolations of Philosophy* (Nueva York: Pantheon Books, 2000).

<sup>5</sup> A.C. Grayling, *The Meaning of Things: Applying Philosophy to Life* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2001).

<sup>6</sup> Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

<sup>7</sup> Owen Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized* (Cambridge: MIT Press, 2011).

sentido. La libertad es una necesidad práctica, aunque no se pueda conocer o intuir. Otros modelos éticos se caracterizan por requerimientos similares de coherencia y personificación: uno de los lamentos neoaristotélicos en contra del kantismo es que la ética no es formal pero tiene que ver con formas de vida, con la empatía y la imaginación del mundo de otros.<sup>8</sup> Trabajo reciente en las ciencias cognitivas, y más que cualquier otro paradigma el de la mente encarnada, ha enfatizado la localidad y lo concreto de las decisiones humanas.<sup>9</sup> En todos estos énfasis y requerimientos éticos de un sentido de persona, narración e interacción práctica con el mundo hay una reacción en contra de la teoría, en contra del observador impersonal, desencarnado y distanciado perniciosamente. Se afirma en ellos que la ética no es una cuestión de cálculo y formalización, sino de qué hacer aquí, en este lugar, en este mundo con otros. La ética es *praxis*, no *logos*. ¿Pero es que los problemas a los que nos enfrentamos hoy tienen este tipo de necesidad *práctica*?

¿Es la extinción un problema de *praxis*, respuesta y simpatía? ¿No es, más bien, ocasión para un modo de cálculo que no insiste ni en la libre y radical apertura a un futuro irreductible al mundo material; ni en el horizonte comunicativo dentro del cual toda acción, como alguna forma de protohabla, sucedería? No sólo la crisis climática global exige formas de pensar que toman en cuenta fuerzas más allá de la intencionalidad humana, sino que lo mismo se podría decir sobre entornos tan (en apariencia) humanos como el terrorismo y las finanzas globales. Tales amenazas a la existencia humana no tienen un agente único, localizable, al que “podamos” dirigir ciertas demandas éticas de justicia; también es cada vez más claro que ha habido una atribución catastrófica de subjetividad y

<sup>8</sup> Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984).

<sup>9</sup> Patricia Churchland, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

dominio a procesos que no tienen agencia localizada. Consideremos las múltiples crisis recientes, desde la crisis financiera global de 2008, surgida a partir de algo tan aparentemente humilde como una serie de hipotecas residenciales, hasta el casi colapso de la Unión Europea en 2012. Por un lado, mientras el capitalismo se abalanza hacia un declive, en apariencia inevitable, parece que no faltan las personas culpables: aquellas en los gobiernos que fracasaron en la regulación; aquellas exentas de esa regulación fracasada que a su vez fallaron en ejercer previsión, prudencia o preocupación; aquellas que consumieron ciegamente, gastaron y prestaron sin un sentido de tiempo o consecuencia y, cuando la crisis fue demasiado aparente, aquellas que mantuvieron todos los privilegios antiguos de bonos y gastos conspicuos en el momento en que tales privilegios se declararon responsables del caos extendido. Lo mismo se puede decir sobre el cambio climático, que ha sido empeorado por las grandes corporaciones que responden sólo a accionistas, y por los gobiernos incapaces de ver más allá de plazos electorales. También el terrorismo, a pesar de sus figuraciones en ciertas caras y tipos de agrupaciones, se convierte en una toxina difusa, exacerbada por la legislación anti-terrorismo, por la xenofobia y el resentimiento generado por la vigilancia constante, por el pánico que causa el miedo al terror, y por el miedo al pánico que causa el miedo al terror.

¿Cómo podría responderse a esto éticamente? ¿Existe un sujeto al que, en términos tradicionales de la ética, podamos llamar a responder? Se nos presenta una situación ética hiperbólica: precisamente porque estamos en un punto de extinción, en el cual lo que está en juego no es esta o aquella acción dentro de lo político, sino la supervivencia de cualquier sociedad política posible, somos impulsados, finalmente, a decidir. Pero, si hubiera una respuesta por excelencia a esta situación, ¿no sería, por lo menos en parte, imaginarnos que no existe un “nosotros”, un agente a quien se le dirige esta exigencia hiperbólica? ¿No requeriría la aniquilación de la imaginación?

A principios del siglo xx los dos grandes filósofos de la vida, Edmund Husserl y Henri Bergson, realizaron dos experimentos de pensamiento distintos, pero igualmente provocadores. Husserl nos pidió imaginar la aniquilación del mundo (y por *mundo* no se refería al objeto material del planeta Tierra, sino al horizonte de experiencia del planeta *como vivido*, el planeta vivido *como mundo* que tantos fenomenólogos hoy en día consideran el *sine qua non* de toda la vida):

La existencia de un mundo es el correlato de ciertas multiplicidades empíricas señaladas por ciertas formas esenciales. Pero no se ve con evidencia intelectual por qué sólo dentro de semejantes formas de ordenación podrían transcurrir experiencias actuales [...]. Más bien es perfectamente concebible que no sólo en detalle se disuelva una experiencia en falsa apariencia por obra de la incoherencia, y que tampoco, como pasa *de facto*, toda falsa apariencia denote una verdad más profunda [...]; es concebible que en la experiencia pululen incoherencias no rectificables, y no sólo para nosotros, sino en sí no rectificables; que en la experiencia se presente rebelde de una vez a la exigencia de mantener en armonía todas sus posiciones de cosas; que el orden entero de la experiencia pierda la firme regulación de sus matices y escorzos, apercepciones y apariencias —que ya no haya un mundo [...].

Si añadimos los resultados que logramos al final del último capítulo, si pensamos en la posibilidad del no-ser entrañada en la esencia de toda trascendencia de cosas, resulta evidente que *el ser de la conciencia*, de toda corriente de vivencias en general, *quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia*. Modificado, ciertamente. Pues la aniquilación del mundo no quiere decir correlativamente, sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total y plena de las vivencias de un yo, tomada, pues, sin términos por ninguno de sus dos lados) quedarían excluidos ciertos órdenes de experiencias y por consiguiente ciertos órdenes de la razón teorizante que busca su orien-



tación en ellos. Pero esto no implica que quedaran excluidas otras vivencias y órdenes de vivencias.<sup>10</sup>

Bergson nos pidió considerar la aceleración del tiempo cósmico. Para Husserl la idea de la no-existencia del mundo natural nos llevaría a imaginar una subjetividad humana radicalmente alterada pero persistente. Bergson nos pidió que pensáramos la aceleración del tiempo cósmico, en donde todos los eventos del mundo suceden el doble de rápido:

Fuera de nosotros no se hallaría nada más que espacio y, por lo tanto, simultaneidades, de las que no cabe siquiera decir que sean objetivamente sucesivas, ya que toda sucesión se piensa por la *comparación* del presente con el pasado. Lo que prueba bien que el intervalo de duración mismo no cuenta desde el punto de vista de la ciencia es que, si todos los movimientos del universo se produjesen dos o tres veces más deprisa, no habría nada que modificar ni en nuestras fórmulas ni en los números que hacemos entrar en ellas. La conciencia tendría una impresión indefinible y en cierto modo cualitativa de ese cambio, pero éste no aparecería fuera de ella, pues seguirían produciéndose en el espacio el mismo número de simultaneidades.<sup>11</sup>

Para Husserl, la aniquilación del mundo de la vida o mundo “natural” no modificaría la subjetividad trascendental en su esencia de potencialidad pura para la síntesis del tiempo. No exactamente en contraposición, para Bergson la aceleración del mundo no cambiaría su naturaleza; sin embargo, la conciencia sería fundamentalmente distinta a otra velocidad. La conciencia *perdura*, de manera que no es sólo una serie de eventos colocados uno al lado del otro; sino que cada evento es lo que

<sup>10</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro primero, trad. José Gaos (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1949), 112.

<sup>11</sup> Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, trad. Juan Miguel Palacios (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999), 87.

es gracias a todos los eventos pasados. Si el ritmo de los eventos se acelera, entonces la naturaleza de los mismos se modifica de un modo esencial. Sencillamente, si fuera a disminuir la velocidad de una película, se experimentaría un juego de luz, una serie de movimientos pequeños y el destello de una emoción que sería perceptible si esa película se reprodujera a la velocidad estándar o más rápida. No se experimentaría más o menos de la película, sino que sería una experiencia por completo distinta, lo cual me haría tener una vivencia diferente a lo demás, precisamente porque “yo” no soy nada más que mi duración singular, alterada perpetuamente por lo que percibo y su aceleración o desaceleración de afecto: “La duración propiamente dicha no tiene momentos idénticos ni exteriores unos a otros, siendo esencialmente heterogénea a sí misma, indistinta y sin analogía con el número”.<sup>12</sup> En primera instancia, Husserl y Bergson parecen presentar casos opuestos: para Husserl, la subjetividad trascendental no está atada al mundo del tiempo natural e, incluso existiría sin el mundo en su conjunto (aunque modificada de manera radical). Para Bergson, la conciencia es su flujo del mundo y, mientras que la materia es lo que es —aunque su ritmo de cambio se pueda acelerar y ella seguir siendo materia—, la velocidad de los eventos conscientes determina lo que será la conciencia, lo que perdurará.

Antes de considerar estos experimentos con mayor detalle debemos recordar que ambos filósofos estaban preocupados por la extinción de la filosofía. Para Husserl, ciertas formas filosóficas como el historicismo y el psicologismo habían dado cuenta del origen de la verdad y la lógica mediante la localización de estas posibilidades del pensamiento dentro del tiempo humano y el tiempo material. Esas formas consideraban que la lógica, las matemáticas y la geometría estaban basadas en sujetos humanos reales que habían vivido en un tiempo concreto, y

<sup>12</sup> Bergson, *Ensayo sobre los datos*, 89.

que habían fundado (en el caso del historicismo) o reflexionado sobre (en el psicologismo) los procedimientos de la verdad. Tales maniobras explicativas respondían a demandas de rigor científico, pero el costo de capitular ante esas demandas fue el de reducir la filosofía a un acto mundano más de observación que amenazaba la vida misma de la filosofía. La filosofía sólo podía sobrevivir si se liberaba de la sujeción a tales modos de juicio preconstituidos para cuestionar la posibilidad del juicio como tal:

Humanidad en general es, por esencia, ser hombre en humanidades vinculadas por la generación y la socialidad, y si el hombre es un ser racional (*animal rationale*) lo es sólo en la medida en que su humanidad entera es una humanidad racional, una humanidad orientada de modo latente hacia la razón y de modo manifiesto hacia la entelequia accedida a consciencia de sí, clara al fin sobre sí misma, y dirigiendo ya conscientemente el devenir humano de acuerdo con una necesidad esencial. La filosofía, la ciencia, no sería, pues, sino el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural —“innata” — a la humanidad en cuanto tal.

*Sería* así realmente si el movimiento, hasta hoy no todavía concluido, se hubiera evidenciado como la entelequia puesta en la vía de su realización pura del modo recto y auténtico, o si la razón, plena y efectivamente autoconsciente, se hubiera revelado en la forma que le es, por esencia, propia, esto es, en la forma de una filosofía universal capaz de avanzar en su proceso de consumación de modo coherente y cognitivamente apodíctico y capaz también de darse normas a sí misma mediante un método apodíctico. Sólo así cabría dar por decidido si la humanidad europea lleva en sí realmente una idea absoluta y no es tan sólo un mero tipo antropológico empírico como “China” o “India”, como sólo así podría darse también por decidido si el espectáculo de la europeización de todas las humanidades extranjeras anuncia efectivamente en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo, y no a un sinsentido histórico del mismo.

Tenemos ahora la certeza de que el racionalismo del siglo XVIII, su modo de buscar un suelo firme en el que finalmente pudiera enraizar la humanidad europea, era una *ingenuidad*. ¿Pero con esta renuncia al racionalismo ingenuo, que llevado consecuentemente hasta sus últimas implicaciones se revela incluso como un contrasentido, hay que renunciar acaso asimismo al sentido auténtico del racionalismo? Y ¿qué ocurre con la necesaria ilustración rigurosa de esa ingenuidad, de ese contrasentido, y qué con la racionalidad de ese irracionalismo tan celebrado que se nos propone? Puestos a darle audiencia ¿no tendría que convencernos en nuestra condición de seres que sopesan las cosas racionalmente e intentan fundamentarlas? ¿No viene ni definitiva a ser su irracionalidad una mala racionalidad, una racionalidad corta de miras, peor que la del viejo racionalismo? ¿No está aquí en juego incluso la racionalidad de la “razón perezosa”, una racionalidad que se *hurta* a la lucha por la clarificación de los datos y presupuestos últimos y de los fines y vías que éstos prefiguran de un modo definitiva y verdaderamente racional?<sup>13</sup>

Para Husserl, rescatar a la filosofía de sí misma sería también redimir la vida humana, dado que es en su cientifismo rígido o “ingenuo” que el sujeto humano se está autoextinguendo. Husserl veía esta autoextinción como una señal de posible renovación: está en la naturaleza de la conciencia, en tanto síntesis del mundo externo, confundirse con un objeto preexistente. Postular al sujeto como una cosa concreta más dentro del mundo no es un error desafortunado. Es precisamente porque vivimos en un mundo de cosas listas y presentes que nos entendemos también a nosotros mismos como objetos naturales. Mientras que la “actitud natural” funcione perfectamente en las ciencias, no sólo

<sup>13</sup> Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. Muñoz (Barcelona: Editorial Crítica, 1991), 16-17.

llevará a la crisis y la muerte de una filosofía rigurosa y científica, sino que también significará el fin de la responsabilidad. Mientras aceptemos la lógica, las matemáticas o las ciencias como sistemas cuya verdad es autoevidente, seremos incapaces de reconocer la génesis de esos sistemas y, por lo tanto, seremos incapaces de reconocer el poder de la subjetividad —*no* como un término dado en el cual se puede fundar la verdad, sino como eso que se da fundamento a sí mismo. Bergson también pensaba que la capacidad del intelecto de manipular el mundo de un modo eficiente era responsable de reducir la mente y sus experiencias a datos por igual manipulables. Compartía con Husserl la idea de que sólo a condición de aniquilar al hombre como animal racional dentro del mundo existiría un futuro para un espíritu o una conciencia liberados de los cálculos naturales —un espíritu que aún no existía:

Nuestra libertad, en los movimientos mismos por los que ella se afirma, crea los hábitos nacientes que la ahogarían si no se renovase por un esfuerzo constante: el automatismo la acecha. El pensamiento más vivo se congelará en la fórmula que lo expresa. La palabra se vuelve contra la idea [...] Como torbellinos de arena levantados por el viento que pasa, los seres vivos dan vueltas sobre sí mismos, suspendidos por el gran soplo de la vida. Son, pues, relativamente estables e imitan incluso tan bien la inmovilidad, que los tratamos como cosas antes que como progresos, olvidando que la misma permanencia de su forma no es más que el diseño de su movimiento. Sin embargo, a veces se materializa a nuestros ojos, en una fugitiva aparición, el soplo invisible que los empuja. Tenemos esta iluminación repentina ante ciertas formas del amor maternal, tan sorprendente, tan impresionante también en la mayor parte de los animales, observable hasta en la solitud de la planta por su simiente. Este amor, en el que algunos han visto el gran misterio de la vida, nos entregaría quizá su secreto. Nos muestra a cada generación inclinada hacia la que le sigue. Nos deja entrever que el ser vivo

es sobre todo un lugar de paso y que lo esencial de la vida reside en el movimiento que la transmite.<sup>14</sup>

Así, aunque Husserl pareciera descartar el rol constitutivo que en la conciencia tiene la duración propia del mundo o la Tierra; y aunque Bergson negara la existencia de un sujeto en general que sería un potencial puro para la lógica fuera de cualquier duración específica, ambos filósofos pensaban que la manera de lidiar con la capacidad humana de extinguirse —de imaginarse nada más que como una cosa entre otras cosas— no era apelar a la imaginación de una humanidad común. Más bien, el experimento de aniquilación del mundo de Husserl sugería que la destrucción de todo lo que se ha reunido bajo el nombre de humanidad, incluso el archivo de las disciplinas constituidas, revelaría algún potencial de la humanidad para pensarse como algo no determinado de antemano. Por su parte, la aceleración del tiempo cósmico de Bergson también trata de distinguir entre un cosmos cuyas velocidades no le pertenecen —ya que éste no lamentaría lanzarse a su fin a una velocidad doble— y una conciencia que ciertamente no está actualizada como una especie humana común. En otra parte, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson distingue entre la dependencia de la moralidad de un conjunto de intereses comunes que se define en contraposición a amenazas externas, por un lado, y por otro lado la religión dinámica que tiene la capacidad de orientarse hacia nadie en existencia, es decir, hacia una alteridad virtual a la cual no estoy atado ni por interés ni por pasión ni simpatía.

Ahora bien, es evidente que no se dará en el porvenir el caso de una sociedad mística que abarque a la humanidad entera y que, animada de una

<sup>14</sup> Henri Bergson, “La evolución creadora”, en *Obras escogidas*, trad. José Antonio Míguez (Madrid: Aguilar, 1963), 549.

voluntad común, marche hacia la creación, incesantemente renovada, de una humanidad más completa; como tampoco en el pasado han existido sociedades humanas de funcionamiento orgánico comparable a sociedades animales. La aspiración pura es una meta ideal, como la obligación pura. No es menos cierto que son las almas místicas las que han arrastrado y arrastran aún en su movimiento a las sociedades civilizadas. El recuerdo de lo que han sido, de lo que han hecho, se ha depositado en la memoria de la humanidad. Cualquiera de nosotros puede verificarlo, sobre todo ligándolo a la imagen, viva en él, de una persona que haya participado de esta mística y la haya hecho irradiar en torno suyo. Incluso si no evocamos a tal o cual gran figura, sabemos que nos será posible evocarla, y así ejerce sobre nosotros una atracción virtual.<sup>15</sup>

La humanidad gime medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha hecho. No tiene la suficiente conciencia de que de ella depende su propio porvenir. A ella corresponde ver si por lo pronto quiere seguir viviendo. A ella también le corresponde, consecuentemente, preguntarse luego si quiere sólo vivir, o realizar además el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses.<sup>16</sup>

¿Dónde nos deja esto el día de hoy? En definitiva, es inadecuado regresar a Husserl o a Bergson e intentar recuperar una humanidad o subjetividad que serían ajenas a los cálculos de intereses en conflicto. Estos gestos de principios del siglo xx, que apelan a un espíritu virtual o a una subjetividad trascendental, ocurrieron ante la posible extinción de la filosofía. Si la humanidad fuera una potencialidad más allá del cálculo de la materia, entonces también tendría una existencia fuera de esas disciplinas y cuerpos de ideas. Algo similar ocurre hoy con la

<sup>15</sup> Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, trad. Miguel González (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962), 111.

<sup>16</sup> Bergson, *Las dos fuentes*, 303.

apelación a un sujeto ético o político que debe, supuestamente, existir (aunque sea de forma virtual) en cualquier declaración de intereses; debe haber un “yo” que habla o exige y, por lo tanto, un “tú” o “uno” de quien se busca un consenso. Pero lo que los experimentos de Husserl y Bergson —de la aniquilación del mundo y del tiempo cósmico respectivamente— demuestran es que las cuestiones de la extinción, la aniquilación y la aceleración del tiempo cósmico *destruyen* al sujeto o a la humanidad tal y como los conocemos. Además, mientras que Husserl y Bergson pensaban que la aniquilación o aceleración del mundo natural y la destrucción del hombre como un cuerpo natural dentro del mundo constituían la tarea que salvaría al pensamiento y a la filosofía, hoy es justo la posibilidad de la extinción del hombre, de la ética y la filosofía lo que nos permitiría considerar la supervivencia del cosmos. Como mínimo, es hora de cuestionar el “nosotros” que se salvaría a través de la ética y la política. Si ese “nosotros” es aniquilado, lo que queda es menos un sujeto del pensamiento, una humanidad común, una protopolítica, que una vida frágil y no especialmente humana. Y una vez que sólo quede esto, nos podremos preguntar sobre la viabilidad de seguir viviendo: si la humanidad valora la vida, en lugar de imaginarse como lo que sobrevive más allá de la vida, esa valoración de la vida tendría que considerar formas de vida más allá de la humanidad, más allá de la ética y la política. Lo cual, por tanto, no resultaría en una ética medioambiental, pues un medio ambiente es siempre aquello que rodea o alberga a un ser vivo en particular. Lo que podría resultar es en cambio una contraética para el cosmos.

Si no presuponemos que la única vida que vale la pena considerar es ético-política —que tiene que ver con un sentido de *ethos*, sociedad, morada o vivienda— entonces podríamos pensar aquellos modos de vida que no se definen por el entorno. En relación con lo humano, cabe preguntarnos si podrían existir formas de vida y de relación sin la suposición de un “nosotros”, y sin la suposición de que “nosotros” merecemos vivir;



podríamos preguntar si en aras de otro tipo de vida por completo distinta sería mejor no salvar el futuro. Esta interrogante nos obliga a considerar qué es lo que merece sobrevivir, incluso si la sobrevivencia aparece el día de hoy como más bien incierta.

## Referencias

- Bergson, Henri. *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Traducción de Miguel González, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962.
- . *Obras escogidas*. Traducción de José Antonio Miguez, Madrid : Aguilar, 1963.
- . *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Churchland, Patricia. *Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- De Botton, Alain. *The Consolations of Philosophy*. Nueva York: Pantheon Books, 2000.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *A Thousand Plateaus*. Traducción de Brian Massumi. Londres: Continuum, 2004.
- Flanagan, Owen. *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*. Cambridge: MIT Press, 2011.
- Grayling, A.C. *The Meaning of Things: Applying Philosophy to Life*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2001.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- . *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.
- Korsgaard, Christine. *Las fuentes de la normatividad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

- . *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Macintyre, Alasdair C. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.