

Una ciencia para la conquista: La cosificación de la vida como génesis de la crisis socioambiental

**A Science for the Conquest: the Objectification of Life as the Genesis
of the Socio- environmental Crisis**

Diego A. Copello

Facultad de Ciencia Política y RRII, Universidad Nacional de Rosario. Argentina.

diegoandrescopello@gmail.com

Resumen

El presente artículo reflexiona acerca de la manera en que los saberes sobre la naturaleza han determinado en los últimos siglos la forma en que lo humano concibe su relación con el resto de los seres vivos y no vivos. Esta es una pregunta fundamental a comienzos de este siglo en que nuestra sociedad biosfera atraviesa una crisis socioambiental profunda que tiene una raíz epistemológica en la cosmovisión moderna. Esta concibe una separación binaria entre humano y naturaleza, despojando a esta última de valores intrínsecos y desnaturalizando a lo humano. Se impone sobre el mundo una objetivación, que puede ser traducida como cosificación y que nos lleva a interpretar esta visión del mundo como dueñidad sobre la naturaleza en manos de un *ser racional* que refiere a varones adultos, blancos, propietarios, de identidad heterosexual. Bajo este proceso, la naturaleza queda tan disminuida que es reducida a *tierra* como simple factor productivo. Esta concepción se fue imponiendo a ambos lados del Atlántico a partir de la Conquista de América. La pregunta que guía este trabajo se refiere a la posibilidad de que la forma de conocer e interpretar a la naturaleza de la ciencia moderna se relacione de forma causal con la crisis ecológica actual.

Palabras clave: modernidad, binarismo, cosificación, dueñidad.

Abstract

This article reflects on how knowledge about nature has determined in the last centuries the way in which humanity conceives its relationship with the rest of living and non-living beings. This is a fundamental question at the beginning of this century in which our society – biosphere is going through a deep socio-environmental crisis that has an epistemological root in the modern world view. This conceives a binary separation between human and nature, stripping this of intrinsic values and denaturing the human. An objectification is imposed on the world, which can be translated as reification and which leads us to interpret this vision of the world as ownership over nature under control of a *rational being* that refers to adult, heterosexual, white males who are owners. Under this process, nature is reduced to *land* as just a productive factor. This conception was imposed on both sides of the Atlantic since the conquest of America. The question guiding this work refers to the possibility that the way of knowing and interpreting nature in modern science is causally related to the current ecological crisis.

Keywords: modernity, binarism, objectification, ownership.

Recibido: 22/04/2021; Aceptado: 08/06/2022

Introducción

A comienzos del siglo XXI la humanidad se enfrenta a múltiples riesgos y amenazas tales como el cambio climático, la pérdida acelerada de biodiversidad, la reconfiguración de territorios y sus tramas sociales y los progresivos cuellos de botella en la oferta de materiales y energías necesarios para sostener la sociedad de consumo actual. Estos desafíos son planteados en el ámbito científico desde los años sesenta del siglo pasado y se expresan en múltiples conflictos socioambientales en todo el mundo, pero con particular intensidad en el Sur Global.

Es en este contexto que nos interesa pensar como, desde los inicios de la modernidad, se impone una concepción de la naturaleza que se constituye en hegemónica, y según la cual esta es despojada de valores intrínsecos para pasar a ser comprendida como mera materialidad, reducida a objeto, cosa carente de sentido propio o de finalidad por fuera de su consideración como valor de uso. Una nueva significación será el resultado del avance de una visión antropocéntrica, utilitarista e instrumental del mundo. El objetivo es pensar este proceso desde las críticas que la filósofa italiana Silvia Federici (2004), el ecologista político uruguayo Eduardo Gudynas (2004) y los autores de la Escuela Crítica de Fráncfort, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno¹ (1998), realizan a la forma moderna de concebir a la naturaleza, incluido el cuerpo humano.

Al referirnos a una concepción hegemónica de la naturaleza, asumimos la existencia de conflictos entre varias interpretaciones acerca del lugar que tiene la naturaleza en nuestro sistema de prácticas y pensamientos con respecto al mundo. Otras visiones, incluso dentro de la propia modernidad, intentan atribuir a lo natural valores más allá de los mercantiles o cosificadores. La naturaleza, como régimen de representación, se constituye en un campo de lucha epistémico-política (Albán y Rosero, 2016), lo que excede pensarla en términos de paisaje o espacio físico, o desde una dimensión productiva o de conservación. En este punto, tal como sostiene Machado Araoz (2010), abordar críticamente las discursividades sobre la naturaleza, implica analizarlas, no en términos de verdad o falsedad, sino en relación a sus consecuencias prácticas en la historia y a sus efectos de verdad, para deconstruir aquellos discursos e identificar la raíz epistémica de la crisis socioambiental; o sea, la forma en la que el mundo es representado. La *desnaturalización de la naturaleza* (2010) implica partir de la base de que esta es una categoría humana y por ende está habitada por múltiples significaciones y controversias.

Colonial – modernidad y binarismo

Desde la perspectiva de la colonialidad, autores como Aníbal Quijano (2000), Walter Dignolo (2010) y Héctor Alimonda (2011) entre otros, interpretan a la modernidad como un patrón de poder eurocentrado que impone una clasificación racial de la población y una concepción lineal del tiempo cuyo postulado fundamental es que hay un modelo a universalizar que es la cultura europea occidental. Este modelo concibe a la historia como un proceso de temporalidad lineal donde el punto de partida es el estado de naturaleza y el de llegada es Europa Occidental, en el que tanto América como Europa emergen como nuevas entidades geohistóricas a partir del siglo XVI.

Desde los inicios de la modernidad, la relación de la humanidad con el resto de la naturaleza sufrió cambios profundos estableciéndose una ruptura radical entre sociedad y naturaleza que objetiva a esta última para su conocimiento, conquista y mercantilización. Esto irá de la mano de la expansión de una nueva subjetividad: un individuo absoluto y poderoso que no es capaz de percibirse como interdependiente de los otros y eco dependiente de la naturaleza,

1 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno publican la primera edición de la obra *Dialéctica de la Ilustración* en 1944

transitándose así hacia un modelo que se organiza simbólica y materialmente en tensión con la reproducción de la vida.

Esta época de cambios profundos, durante el Renacimiento en Europa y la Conquista de lo que se llamará Indias Occidentales y luego América, acentúa la separación de tipo dicotómica y binaria entre humano y naturaleza. Se enfatiza toda una serie de binarismos que separan la sociedad de la naturaleza, lo avanzado de lo atrasado, lo racional de lo irracional, lo masculino de lo femenino, el hombre blanco del salvaje. Esos clivajes o dicotomías, según insisten las epistemologías decoloniales, se fundamentan en un régimen de saberes *verdadero-falso* que excluye otros saberes, epistemologías y cosmovisiones.

Rita Segato (2018b) plantea que existe una clara diferencia entre dualidad y binarismo y en el mundo moderno se impone el segundo por sobre el primero. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad (y esto implica que también puede ser jerárquica, pero puede reconocer plenitud ontológica en lo “otro” como variante de lo múltiple), la relación binaria es de suplementariedad y cuando un término se vuelve universal, el otro se transforma en resto (anomalía, margen) y cualquier manifestación de otredad se convierte en un problema. En la estructura binaria, del *mundo de lo uno*, lo otro resulta de un *expurgo* y de una *exterioridad construida*. Horkheimer y Adorno (1998) sostienen ante este punto, que lo que se impone es la idea de una presencia de lo equivalente en la constitución de la sociedad burguesa “haciendo comparable lo heterogéneo y reduciéndolo a grandezas abstractas” (p. 63). Tal es el caso de la invención moderna de la idea de raza o de “indio” que incluye a múltiples identidades bajo una misma categoría

El mundo cosa

En el marco de la Revolución Científica del siglo xvii y la Revolución Tecnológica del siglo XVIII, se desarrolló un nuevo clima de ideas que impactó en la forma de comprender la naturaleza, incluido el propio cuerpo humano. Según Mardones y Ursua (1994), con la emergencia de una nueva imagen del mundo, fruto de una nueva forma de mirar ese mundo, irrumpe un pensamiento científico que deja de lado una búsqueda finalista y metafísica en el conocimiento, y vira hacia una mirada funcional y mecanicista. Este pasaje es para los autores una expresión intelectual de las “ansias de poder y control de la naturaleza” (p. 18), con una mirada que cosifica y reduce la naturaleza a objeto e instrumento para las necesidades del hombre. Es este quien aparece como centro del proceso cognitivo y cuyo pensamiento debe comprender una realidad externa a él.

Horkheimer y Adorno (1998) sintetizan esta nueva concepción a la hora de conocer a la naturaleza como un pasaje entre el conocer a las cosas *en sí*, a conocerlas *para él*. Del *porqué* y *para qué* en la pregunta científica en la tradición aristotélica al *cómo* de los fenómenos y su funcionamiento. La naturaleza podría así traducirse en un lenguaje matemático en el que no habrá que buscar la *sustancia subyacente* a los fenómenos, sino las leyes matemáticas que serán las que nos develen los misterios del mundo físico.

Esta tradición, denominada *galileana* o causal (Mardones y Ursua, 1994) —cuyos orígenes pueden encontrarse en varios autores de la Baja Edad Media— irrumpe hacia el siglo xvi como un *giro copernicano* en el que “se deja de mirar el universo como un conjunto de sustancias con sus propiedades y poderes para verlo como un flujo de acontecimientos que suceden según leyes” (1994, p. 18). Toda explicación científica tendrá que ser formulada en términos de leyes que relacionan fenómenos que permitan formular hipótesis causales. Esto llevará a una *matematización* en la forma en que se formula el conocimiento a través de síntesis explicativas

racionales, sistemáticas y unitarias en lugar de concebir al mundo y sus componentes de forma individual e incompleta.

La oposición entre sujeto y objeto se traducirá, en el pensamiento cartesiano, en un cisma entre el hombre y la naturaleza. Para Horkheimer y Adorno (1998), el conocimiento se estructura sobre una relación asimétrica entre un sujeto que confiere sentido y el objeto privado de este y que pasivamente es destinatario de ese sentido. Se expresa así una radical separación entre pensamiento y realidad. Este proceso se materializa en dos direcciones lógicamente correspondientes: primero, la desacralización de la naturaleza y, segundo, la desnaturalización de lo humano (Machado Araoz, 2010).

Esta objetivación, que puede ser traducida como cosificación, nos lleva a interpretar estas formas de conocimiento y visión del mundo como dueñidad sobre la naturaleza. Y esta relación puede pensarse también en términos patriarcales. Si la razón del hombre debe dominar sobre la naturaleza desencantada y al colocar a la mujer en un lugar similar a la naturaleza, junto a las infancias y a los sujetos racializados, es fácil comprender los resultados de esa forma de concebir el mundo sobre lo femenino como posición o identidad y sobre todos aquellos sujetos que pasarán a formar parte de la abstracción de *no blanco*.

Si bajo esta racionalidad instrumental, saber es poder, aquel carece de límites para dominar el mundo, por lo que Horkheimer y Adorno (1998) piensan la técnica como la esencia de esta nueva forma de conocer el mundo. La técnica no tiene como fin ese “porqué” o sentido aristotélico-teleológico, sino el método, la fórmula y la explotación de la naturaleza y el trabajo, lo que lleva a los autores de la Escuela Crítica de Fráncfort a vincular este proceso con la expansión del capital. No sirve esa “estéril felicidad del conocimiento” que nos lleva a aprender sobre el fin de las cosas, sino la operación como procedimiento eficaz (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 61) para trabajar y producir. Sus invenciones son siempre *instrumentos* para la dominación y así se termina fortaleciendo una unión entre poder y conocimiento que según estos autores se recrea en el desarrollo del capitalismo.

La naturaleza como canasta de recursos

La herencia europea en las concepciones de la naturaleza, derivadas del *giro copernicano* y *cartesiano*, se fue imponiendo a ambos lados del Atlántico a partir de la Conquista de América. Los conquistadores impusieron su interpretación de la naturaleza por sobre la de las culturas originarias, generando una tensión en cuanto a su interpretación que perdura hasta hoy. Esto se verá reflejado, además de la dimensión simbólica o de significación, en la apropiación de recursos materiales y de fuerza de trabajo para la producción de mercancías codiciadas en el mercado internacional de acuerdo a la nueva división internacional del trabajo. Esta operación marcará desde sus orígenes la historia ambiental latinoamericana con la expansión de la minería y la agricultura extractiva con distintos mecanismos de servidumbre y trabajo esclavo.

Durante esta etapa se difundió la idea de que la naturaleza ofrecía todos los recursos necesarios, y que el ser humano debía controlarla y manipularla (Gudynas, 2004). Este clima de ideas rompe con la tradición premoderna, tanto en Europa como en América, que veía la naturaleza en forma organicista, como un ser vivo y donde lo humano era un componente más. Gudynas hace hincapié en cómo a partir del desarrollo de la ciencia moderna, la naturaleza queda despojada de esa organicidad y empieza a ser comprendida como un conjunto de elementos, algunos vivos y otros no, que podían ser manipulados; “la naturaleza empezó a ser interpretada como el reloj de Descartes, constituida por engranajes y tornillos, donde el conocer todas sus partes, permite entender y controlar su funcionamiento” (p. 11). Volveremos sobre este punto más adelante.

Esta tradición antropocéntrica posee raíces más antiguas que la modernidad, tanto de parte de la tradición de Grecia Antigua y en la judeo-cristiana. Horkheimer y Adorno (1998) lo ubican en la tradición mitológica de Grecia Antigua, en la que el ser se divide, por un lado, en el *logos* y, por otro, en “la masa de todas las cosas y criaturas exteriores” (p. 64). Se instaura así una radical diferencia entre el propio ser y la realidad, escisión que se profundizará en la cosmogonía moderna, quedando el mundo potencialmente sometido al *logos*. Esta tradición es heredada por la visión judeo-cristiana, en la que tanto el hombre como Dios se presentan como “señores de la naturaleza”, en el sentido de que uno sería el Dios creador y el otro “espíritu ordenador” del mismo, por lo que ambos poseen una soberanía sobre lo existente.

Gudynas (2004) sostiene que esta visión se acentúa en la modernidad con el desarrollo de la experimentación como nueva metodología promovida, no como simple observación, sino como modificación premeditada de la realidad para alcanzar el conocimiento.

Con respecto a la naturaleza latinoamericana, Gudynas afirma que durante la conquista y la colonia predominó una concepción de aquella como espacio o frontera salvaje en el sentido de incontrolable, amenazadora, que se impone a la voluntad humana

... quienes debían sufrir los ritmos de lluvias y sequías, la fertilidad del suelo, la disponibilidad de agua o las plagas de los cultivos y los espacios sin colonizar o que eran potencialmente peligrosos por las fieras y enfermedades que podían cobijar. (p. 29)

Claro que para quienes vivían y aún viven ahí esos territorios nunca fueron salvajes, sino que han sido su hogar. Las primeras crónicas de los exploradores y conquistadores hacían referencia a animales fantásticos y sitios con enormes riquezas tales como ciudades de oro, paisajes idílicos o jardines exuberantes, como así también a animales monstruosos, espacios lúgubres o climas sofocantes.

Ante esta brutalidad de la naturaleza, la misión humana consiste en controlar o civilizar esos ambientes salvajes promoviendo el cultivo de la tierra, la desecación de humedales, la construcción de canales, la caza intensiva, la tala de bosques, la introducción de especies productivas o la domesticación de aquellas salvajes que fueran de utilidad. Esta dominación sería resultado de la racionalidad del hombre. Ese *ser racional* del que hablan estos autores hace referencia a varones adultos, blancos, propietarios, de identidad heterosexual. No alude a lo femenino ni a sujetos no blancos. La gran obra de aquellos será conquistar la naturaleza para *civilizarla*, lo que incluye a los grupos humanos que habitan este territorio salvaje y a sus modos de hacer, conocer y comprender al mundo. Pensadores de la época sostenían que estos grupos humanos no eran capaces de dominar el espacio para ennoblecer la naturaleza por medio de la cultura (Gudynas, 2004).

Este proceso de control sobre la naturaleza y el espacio, sostiene Machado Araoz (2010), está plagado de metáforas bélicas tales como conquista, sometimiento, batallas, explotación, etc., donde el conocimiento científico aparece como medio para esos fines. Este autor rastrea citas en autores de la modernidad temprana (siglos XVI y XVII) en las que se desprende que el rol del investigador se asimila al del torturador o conquistador, tales como, “es necesario torturar a la naturaleza para que nos cuente sus secretos” —F. Bacon, *Novum Organum*— o “el progreso de la razón consiste en una serie de batallas victoriosas libradas contra la naturaleza” —Descartes— (p. 37).

En este contexto, los naturalistas comenzarán a analizar el nuevo *mundo* natural desde la concepción cartesiana de separar en piezas y catalogar taxonómicamente a la fauna, la flora y al cuerpo humano bajo una mirada *diseccionante* que para explicar recurre a descomponer,

separar la unidad compleja del todo en elementos para su comprensión y control (Machado Araoz, 2010). La taxonomía, como ciencia de la clasificación u ordenación jerarquizada, emerge en toda su potencia en disciplinas tales como la botánica, la zoología, la mineralogía o la anatomía como campos diferentes que estudiaban las plantas, los animales, los minerales y el cuerpo humano, respectivamente, como cosas separadas.

Esta segmentación de cada elemento de la naturaleza como recurso, propia de la pretensión fragmentadora del conocimiento burgués, **desvincula** a cada elemento: los bosques de las lluvias y los ríos o los minerales del suelo. Una consecuencia inevitable de estas posturas es lo que Gudynas (2004) llama fragmentación y erosión de la propia idea de naturaleza, que pierde cohesión, unidad y atributos comunes. Esa desvinculación también se impondrá, progresivamente, entre lo humano y la naturaleza como su espacio de hábitat, porque la naturaleza queda tan disminuida que es reducida a *tierra* como simple factor productivo cuando no es más que una de sus tantas funciones. Polanyi (1989) plantea que en el mundo premoderno la tierra estaba ligada a instituciones tales como la familia, el vecindario, el oficio, la tribu, la iglesia, la villa, etc., que excede ampliamente su función productiva porque enlazaba a la naturaleza y a la vida humana en un todo articulado y en donde esas otras funciones, además de las productivas, proporcionaban estabilidad a la vida.

A medida que el control de la naturaleza avanza, se va imponiendo también una visión utilitarista sobre lo natural que Gudynas (2004) define como de “canasta de recursos”: bosques y selvas, llanuras, mares y ríos, montañas y minerales eran vistos de forma estrictamente utilitarista como depósitos de potenciales mercancías para el usufructo humano. Los árboles de los bosques son clasificados según la *ley* o calidad de sus maderas, como las vetas de un mineral.

El cuerpo máquina

Silvia Federici (2004), en su texto *Calibán y la bruja*, aborda la emergencia de un nuevo concepto de persona que a partir del siglo XVII plantea un conflicto entre la razón y las *pasiones del cuerpo* reeditando clásicos dilemas judeocristianos, pero con objetivos o funcionalidades que a largo plazo serán diferentes. El conflicto vuelve a estar en el interior de la persona, pero esta vez entre la razón (parsimonia, prudencia, responsabilidad, autocontrol) y los “bajos instintos del cuerpo” que deben ser controlados para la conversión de la “vis erótica en vis lavorativa” (p. 216) en el contexto de la emergencia capitalista y la necesidad de una nueva disciplina del trabajo.

Esta autora rastrea los cambios en el campo metafórico que se expresan en la filosofía y en la ciencia moderna, que se traduce en una serie de prácticas que van formateando un nuevo sujeto funcional a los nuevos tiempos.

El interés taxonómico que aparece frente al resto de la naturaleza, también se dará en el cuerpo humano y, justamente, hay una correspondencia entre la conversión del cuerpo humano en mera cosa e igual fenómeno en el resto de la naturaleza. La filosofía mecanicista es aplicada al entendimiento del cuerpo humano, planteando a este en términos de una mecánica del cuerpo, cuyos elementos también son separados en partes y clasificados para entender cómo funcionan. En el *Tratado del Hombre* de 1664, Descartes —según Federici— al aplicar la física de Galileo a la investigación de la anatomía humana, sostiene que “desde la circulación de la sangre hasta la dinámica del habla, desde los efectos de las sensaciones hasta los movimientos voluntarios e involuntarios” se puede establecer una analogía del cuerpo con un taller; “los brazos como palancas, el corazón como una bomba, los pulmones como fuelles, los ojos como lentes, el puño como un martillo” (2004, p. 87). Será muy común la comparación del cuerpo con máquinas de moda en los siglos XVI y XVII, tales como los autómatas, por ejemplo, los relojes;

“¿Qué es el corazón sino un resorte? ¿Qué son los nervios sino otras tantas cuerdas? ¿Y qué son las articulaciones sino otras tantas ruedas?” se preguntaba Thomas Hobbes en la introducción a *Leviatán* (2003, p. 35).

Desde la práctica experimental de la disección, la anatomía se desarrollará a partir de la posibilidad de “abrir al cuerpo” frente los impedimentos morales o religiosos propios del mundo medieval, mostrando un cuerpo desencantado, profanado y degradado a mera cosa que puede ser manipulado y expuesto al público. Según Federici (2004), el desarrollo de la anatomía promoverá una *revolución epistemológica* a partir del paradigma mecanicista en el sentido de concebir el cuerpo como una realidad separada del alma. Se comienza a describir al cuerpo por analogía con la máquina y con un especial énfasis en la *inercia natural* de este, como materia en bruto que “no sabe, no desea, no siente” (p. 190) y como una simple colección de miembros. Lejos de dejar de lado al estudio del cuerpo, los teóricos mecanicistas tratan de conceptualizarlo “de tal forma que sus operaciones se hagan inteligibles y controlables”. Esta nueva anatomía política y su planteo de un cuerpo mecánico, vacío de cualquier teleología intrínseca que la magia, las supersticiones y los saberes médicos de la época le atribuían, será funcional a hacerlo inteligible para subordinarlo a un proceso de trabajo que dependía cada vez más de formas de comportamiento uniformes y predecibles, convirtiendo al cuerpo, más que en *mera cosa*, en *mera herramienta* (Federici, 2004).

De esta forma, el cuerpo se empobrece en términos simbólicos o de significación, divorciándose de la persona, y por lo tanto, deshumanizándose. “Nuestra alma”, dice Descartes en *El Discurso del Método* (1938) publicado en 1637, “parte distinta del cuerpo, cuya naturaleza es solo pensar” y donde “se puede decir que los animales desprovistos de razón son semejantes a nosotros; pero sin que se pueda encontrar en ese cuerpo nada de lo que, dependiendo del pensamiento, es lo único que nos pertenece a los hombres” (p. 68). Así, los fenómenos vitales que no sean el pensamiento son explicados mecánicamente. Esta visión de la vida lleva a ver a cada ser viviente como un simple ejemplar, y tal como sucede con el conejo de laboratorio, el objeto científico se petrifica (Horkheimer y Adorno, 1998).

Ver al cuerpo como un mecanismo móvil y bajo lógicas diseccionantes, en palabras de Horkheimer y Adorno, implica concebir los miembros como articulaciones y “la carne como relleno” pensando a cada pieza del organismo como si estas ya estuvieran separadas. Insisten en que es una mirada de un cuerpo muerto; “del mismo modo en que bosque se dice leña (*bois, wood*) en el francés e inglés corrientes” (p. 280).

La relación amo-esclavo o inferior-superior ha definido las relaciones de poder desde sus inicios, y las concepciones con respecto al cuerpo en la tradición occidental pueden rastrearse desde antes de la modernidad. En la temprana división del trabajo entre hombres y mujeres y entre los hombres libres y los esclavos, hay un vínculo entre trabajo y corporeidad. Horkheimer y Adorno sostienen que “cuanto menos podían los señores prescindir del trabajo de los otros, tanto más vulgar lo declaraban” (p. 277) y el trabajo manual y de cuidados fue adquiriendo un estigma. Desde los esclavos en la Atenas del siglo V a. C., quienes junto a las mujeres se quedaron trabajando y cuidando en casa permitiendo así que los ciudadanos varones deliberaran en la polis, hasta los sujetos coloniales racializados que en su posición subalterna trabajaron sin merecer un salario como sus homólogos europeos. Ese cuerpo explotado en el trabajo de producir y cuidar, debía ser inferior, y el *espíritu*, que era a lo que los otros se dedicaban en sus funciones de mando político, militar, comercial, religioso y cultural, lo más “alto”.

Naturaleza mecánica

Era propio de las creencias populares de la época atribuirles a los animales cierta condición de persona, cierta responsabilidad de sus actos y hasta cierta dignidad en sus actitudes. Podían ser seres inteligentes, responsables, afectuosos, con capacidad de imaginación e incluso con el don de expresarse. La concepción animista, que es capaz de ver un sujeto donde otros ven un simple objeto, se ve reflejada en la actitud de Francisco de Asís al hablar con los pájaros, en la figura de la mandrágora como forma de subjetivar a las plantas o en la adoración andina a los cóndores. Zaffaroni (2012) refiere que hasta en el Renacimiento inclusive, fueron frecuentes los juicios a los animales cuyas actitudes generaban desórdenes o daños, como cuando los cerdos mordían a los humanos o cuando los pájaros comían las semillas destinadas a la siembra, castigando a los animales con ejecuciones, excomuniones y demás castigos.

En contraposición, en los orígenes de la modernidad, comienza a difundirse la idea de que los animales también eran guiados en su comportamiento por una naturaleza mecánica, y que, a diferencia de los humanos, no tenían alma. Un sostén intelectual de este desprecio hacia las otras especies, como lo vimos en el punto anterior, fue el propio Descartes, para quien los animales eran “bestias despojadas de razón”. El autor del *Discurso del Método* solía realizar vivisecciones, creyendo que estas máquinas no sentían dolor, porque el dolor implica sentimientos que es, justamente, de lo que los animales carecen. Cuando se golpeaba a los perros, y estos gritaban de dolor se decía que aquellos gritos eran el ruido que algún resorte había hecho al recibir el golpe (Rosenfield, 1968, citado por Federici, 2004).

En la comparación que Descartes hace de las máquinas fabricadas por el hombre con la anatomía animal, si las primeras se fabrican “sin emplear más que poquísimas piezas en comparación con la gran multitud de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y todas las demás partes que hay en el cuerpo de cada animal”, en todo caso el cuerpo animal, “considérenlo como una máquina” más compleja que “habiendo sido hecha de manos de dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna de las que pueden ser inventadas por el hombre” (Descartes, 1938, p. 78). Sin embargo, continúa el autor;

... no hay hombres, por más estúpidos y torpes que sean, sin exceptuar los dementes, que no sean capaces de arreglar un conjunto de distintas palabras y de componer un discurso por el cual hacer conocer sus pensamientos: y que al contrario no hay animal, por perfecto que sea, que pueda hacer lo mismo. (p. 79)

Para este autor, si los loros o las urracas profieren palabras “sin embargo, no pueden hablar como nosotros, demostrando que piensan lo que dicen”.² Bajo esta concepción, para los autores de la Escuela Crítica, el animal carece de un *sí mismo* porque la ausencia de razón implica la ausencia de lenguaje. Concepción mecanicista de la vida, desencantamiento del mundo y combate al animismo serán tres caras de un mismo proceso de objetivación de la vida.

La sociedad máquina

El sistema de creencias propias de una concepción organicista del mundo y animista de la naturaleza en el que la magia es posible, es contrario a la uniformidad y previsibilidad requerida en las conductas humanas para la nueva etapa. La no admisión de una separación entre

2 Zaffaroni (2012), con respecto a las ocurrencias de Descartes sostiene que “el pensamiento iluminista y liberal del siglo XVIII, no puede ser criticado ni de superficial ni de absurdo y por ende no podía aceptar el despropósito cartesiano” al ser evidente que este filósofo negaba una realidad elemental, “porque es obvio que los animales no son máquinas”, por lo que el pensamiento del siglo XVIII quedó “desconcertado” (p. 37).

materia y espíritu implicaba una cosmovisión que imaginaba el mundo como un organismo viviente donde cada elemento estaba en relación favorable con el resto. En palabras de Federici (2004), una concepción cualitativa del espacio y del tiempo debilita el principio de responsabilidad individual. Uno de los objetivos y resultados de la modernidad fue lo que Weber ya había denominado como *desencantamiento del mundo* y que pretendía “disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 59).

En la práctica, el proceso de *desencantamiento* implicó una represión al complejo mundo de saberes y prácticas, lo que degradó la posición social de las mujeres disminuyendo una parte importante de su vida social. Por ejemplo, la bruja era también la partera, la portadora del saber médico, la sabedora sobre las plantas medicinales y los rituales y la adivina entre otros roles relevantes de la vida comunal. Este proceso puede ser considerado un epistemicidio en el sentido de que “se expropia a las mujeres de un patrimonio de saberes empíricos que habían acumulado y transmitido de generación en generación y allanan así, el camino para el ascenso de la medicina profesional” (Federici, 2004, p. 278) en el que el saber médico queda en manos de los hombres. Federici cita a la filósofa estadounidense Carolyn Merchant, quien sostiene que el surgimiento del método científico puede ser considerado como una de las causas de la caza de brujas en los siglos XVI y XVII mientras se expandía la filosofía mecanicista y la Revolución Científica que deja atrás la concepción organicista del mundo “que veía en la naturaleza, en las mujeres y en la tierra a las madres protectoras, por otra que las degrada a mero recurso permanente, removiendo cualquier restricción ética su explotación” (Merchant, citada por Federici, 2004, p. 279).

Se establece un paralelismo entre el cuerpo y la naturaleza, aquel como encarnación salvaje de esta y en el cuerpo femenino, una correlación con la naturaleza desde su aspecto caótico, alborotador, incontrolable. Paralelamente, cuerpo, territorio y naturaleza aparecen como una mujer a conquistar, descubrir y violar, en palabras de las autoras. Según Horkheimer y Adorno (1998), la mujer, como “encarnación de la función biológica” y como resultado de la división del trabajo impuesta por los hombres, también se convierte en objeto de conquista. La debilidad muscular de la mujer frente al macho, como diferencia impuesta por la naturaleza, implica un atributo que no puede resolverse, una falencia natural, o sea, una diferencia “de lo más vergonzosa y humillante para la sociedad civil” (p. 293). Donde el dominio de la naturaleza es la meta y la razón el instrumento, la “inferioridad biológica” aparece como un estigma o cicatriz que invita a la violencia. Es desde el ecofeminismo que se plantea, justamente, esta correlación entre patriarcado y prácticas de rapiña contra la naturaleza, en términos de extractivismo, zonas de sacrificio, sufrimiento ambiental o de desigualdades socioecológicas y racismo ambiental (Bolados García y Sánchez Cuevas, 2017; Auyero y Swistun, 2007).

La tesis fundamental de Silvia Federici, en su texto *Calibán y la bruja*, es que la represión a esas cosmogonías premodernas implicaría la puesta en práctica, por parte del estado y la Iglesia, de una campaña del terror en Europa y América contra los saberes y prácticas que se empiezan a denominar como brujería³. La hoguera será el destino para una cantidad indeterminada de mujeres y cuyo resultado fue, según apuesta la autora, el intento de conversión del cuerpo social en un conjunto de mecanismos predecibles y controlables para la nueva disciplina del trabajo y para los requerimientos demográficos. La máquina se estaba convirtiendo en el modelo de comportamiento social. El desarrollo de la máquina humana fue para la autora el más importante desarrollo de las fuerzas productivas durante la acumulación originaria; “la primera

3 Si bien la persecución a las prácticas de brujería se afianza durante el siglo xv, para Federici (2004) la quema de brujas alcanzó su cenit entre 1550 y 1630, tanto en América como en Europa. Coincide con procesos tales como la conquista de América y el establecimiento de las instituciones coloniales, el comienzo de la trata de esclavos a gran escala y los cercamientos de tierras comunales, entre otros procesos violentos.

máquina desarrollada por el capitalismo fue el cuerpo humano y no la máquina de vapor o el reloj” (2004, p. 201).

Por lo tanto, ante un mundo sin alma y un cuerpo máquina, el hombre (varón) cartesiano aparece como responsable de sus actos y con conocimiento de todos los poderes, y “al estar divorciado de su cuerpo, ese yo racional se desvincula de su realidad corpórea y de la naturaleza” (p. 205). Esta autodegradación de lo humano a la *cosa* cuerpo, reflexionan Horkheimer y Adorno (1998), es una especie de desquite de la misma naturaleza que es degradada, a su vez, como objeto de dominio o materia prima. En esa represión a la naturaleza más próxima que es nuestro propio cuerpo se instituye lo que los autores denominan un *amor-odio* hacia el cuerpo que se expresa bajo formas de crueldad contra el cuerpo propio y el ajeno, pero donde también este es “deseado como lo prohibido, reificado, alienado” (p. 278). El cuerpo emerge como algo muerto y mutilado, pero es desde el cuerpo que se siente. ¿Cómo se sublima esta tensión? será a través de la conquista de aquello que se reduce a materia y material, responderán los autores de la Escuela Crítica. Para esto emergen la medicina y la técnica como medios para tal fin, en donde esa sublimación se hace productiva. La violencia sobre ese *objeto* se hace potencial y ese cuerpo-cosa no puede volver a ser cuerpo viviente al ser profanado, desencantado, objetivado.

Esto supone una relación desigual, de modo amo-esclavo en que la tarea principal de la voluntad es dominar el cuerpo y el mundo circundante a través de la razón como instrumento. Esta razón moderna emprenderá la conquista y organización colonial del mundo desde esas premisas. Como sostiene Castro Gómez, citado por Machado Araoz, “la episteme moderna nace del intento fáustico de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía del conocimiento” (2010, p. 36).

Para Federici (2004) esa supremacía de la voluntad permite la interiorización de los mecanismos de poder en el sentido de que la razón como juez inquisidor, pero también como gerente/manager, será fundamental para el desarrollo de una subjetividad burguesa basada en el autocontrol, la propiedad de sí, la ley y la responsabilidad. Mardones y Ursua (1994), citando a Kant, dirán que la actitud del científico galileano no es la de un escolar a quien la naturaleza enseña, sino la de un juez que va a aprender de un testigo sometiéndolo a un interrogatorio, “previamente forjado por un juez, el cual prefija lo que quiere averiguar” (p. 20). Horkheimer y Adorno (1998) hacen una analogía similar, pero con un dictador en la medida en que la Ilustración se relaciona con ese mundo objetivado/cosificado por ella como el dictador con los hombres en el sentido de que “este los conoce en la medida en que puede manipularlos (...) el hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas” (p. 64).

Este proyecto de “dominio de sí” propio del cartesianismo hizo que esta corriente de pensamiento fuera muy popular entre las ascendentes elites en la temprana modernidad, lo que legitimará el binarismo de la razón del hombre frente al resto de la naturaleza. Para Mardones y Ursua es en la búsqueda burguesa de “sentido del orden y su propensión a los hechos concretos y lo positivo” (1994, p. 19) que aparece la pulsión de dominar a la naturaleza a través de una *actitud tecnológica* y de la *matematización* como instrumento para reducir las propiedades de un fenómeno en una fórmula matemática a través de *leyes*.

Conclusión

Lo analizado a lo largo del presente escrito nos lleva a hurgar en conceptos que, desde las perspectivas de la colonialidad, los feminismos o los ambientalismos nos aportan ideas para relatar mejor algunas de las tendencias que se expanden en el mundo actual. Uno de esos conceptos es el de *pedagogía de la crueldad* de Rita Segato (2018a), para quien consistiría en los “actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo

y su vitalidad en cosas y a matar de una muerte desritualizada, que deja residuos en lugar del difunto” (p. 13). Entre los fenómenos que la expresan están la trata y explotación sexual, los incendios de bosques y humedales, la megaminería, las topadoras sobre el monte nativo, la expansión de los sicariatos con sus ejercicios de soberanía sobre cuerpos y territorios a través de una violencia inusitada o las agresiones ejercidas sobre toda manifestación y corporalidad femenina. Por lo que hemos visto a lo largo de estas páginas, lo que la autora define como pedagogía de la crueldad es algo bastante similar a como la naturaleza-objeto de conocimiento será comprendida por la Revolución Científica del siglo xvii como objeto como “la captura de algo que fluía errante e imprevisible, como es la vida, para instalar allí la inercia y la esterilidad de la cosa mensurable, vendible, comprable y obsolescente” (2018a, p. 13) en la que la repetición de la violencia, como en las crónicas policiales, normaliza un *paisaje de crueldad* promoviendo bajos umbrales de empatía.

La pregunta que guía este trabajo se refiere a si es posible que una forma de conocer e interpretar a la naturaleza se relacione de forma causal con la crisis socioambiental que el mundo está afrontando en las últimas décadas. Múltiples autores y autoras lo han pensado a lo largo del tiempo. Esta crisis tendría una expresión epistemológica que da cuenta de un proceso de apropiación, objetivación y cosificación de la naturaleza funcional a su mercantilización.

La crisis socioambiental se expresa en una violencia productiva sobre cuerpos y territorios dejando huellas indelebles en el *cuerpo territorio* que queda profanado, violentado y reconfigurado. La cosificación de la naturaleza se constituye en un presupuesto de la cosmogonía moderna que habilita a destruir montañas para extraer oro, bosques para sembrar soja o incendiar las islas del Paraná para destinarlas al pastoreo de ganado.

Si donde algunos ven una bonita montaña, otros ven un potencial yacimiento de oro, o si donde algunos ven un hermoso río, otros solo ven una hidrovía, la apuesta que este escrito plantea es vincular estos fenómenos con la cosificación a la que la naturaleza es sometida por la cosmovisión moderna.

Referencias

- Albán A. y Rosero J. (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. *Revista Nómadas* N.º 45, 27-41.
- Alimonda, H. (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología Política y minería en América Latina*. Clacso.
- Auyero J. y Swistun D. (2007). Expuestos y confundidos. Un relato etnográfico sobre el sufrimiento ambiental. *Revista Iconos* N.º 28, 137-152.
- Bolados García P. y Sánchez Cuevas A. (2017). *Una ecología política feminista en construcción. El caso de las "mujeres de zonas de sacrificio en resistencia"*. Región de Valparaíso, Chile.
- Descartes, R. (1938). *Discurso del Método*. Ed. Claridad.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Traficantes de sueños, 2010.
- Gudynas, E. (2004). *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. CLAES. Coscoroba Ed.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatán*. Losada.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Ed. Trotta.
- Machado Araoz, H. (2010). *La naturaleza como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo*. Boletín Onteaiken N.º 10.
- Mardones J. M. y Ursua N. (1994). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Ed. Fontamara.
- Mignolo, W. (2010) *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ed. del Signo.
- Polanyi, K. (1989). *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*. Ed. de La Piqueta.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Segato, R. (2018a) *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo.
- Segato, R. (2018b). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo.
- Zaffaroni, E. (2012). *La Pachamama y el Humano*. Colihue.