

¿Dónde vivimos?

Consideraciones sobre las nociones de mundo, tierra y Gaia

Pablo Pachilla

La tradición filosófica del siglo XX, profundamente marcada por la fenomenología, dedicó célebres páginas a la noción de mundo. El *mundo*, en tanto plexo de significaciones, sería el *dónde* de nuestra experiencia inmediata, previo y más originario que las nociones físicas del espacio montadas sobre él. Para Danowski y Viveiros de Castro,

todo sucede como si, de las que para Kant son las tres grandes ideas trascendentales, a saber, Dios, el Alma y el Mundo (objetos, respectivamente, de la teología, la psicología y la cosmología), estuviéramos asistiendo al derrumbe de la última idea; visto que Dios murió entre los siglos XVIII y XIX, el Alma un poco más tarde (su avatar semi-empírico, el Hombre, tal vez haya resistido hasta mediados del siglo XX), solo quedaría el Mundo, por lo tanto, como el último y vacilante bastión de la metafísica.¹

La noción de *tierra*, por su parte, si bien menos marcada por la parca, reviste una esencial ambigüedad. A veces –como en Husserl– se refiere al horizonte no representado de la totalidad de los conocimientos humanos, el “arca originaria”, suelo histórico de la humanidad, punto cero de la orientación análogo al cuerpo, que, en tanto condición de posibilidad de todo movimiento y todo reposo, no se mueve.² O bien –como en Heidegger–, puede referirse a la “aparición y surgimiento mismos y en su totalidad”, “aquello sobre lo

¹ Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo, *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, pp. 34-35. La idea es referida a Gaston, Sean, *The Concept of World from Kant to Derrida*, Londres y Nueva York, Rowman & Littlefield, 2013.

² Cf. Husserl, Edmund, *La tierra no se mueve*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Editorial Complutense, 2006. “La apertura del mundo lo es a título de horizonte, de un horizonte que no ha sido completamente concebido, completamente traído a la representación, pero que ya está formado de manera implícita. La apertura del paisaje: el saber que termino llegar a las fronteras de Alemania, que luego viene paisaje francés, paisaje danés, etc. Yo mismo no he recorrido paso a paso lo que puebla el horizonte y tomado así conocimiento de ello, pero sí sé que otros han tomado conocimiento de un fragmento ulterior, y otros más de fragmentos adicionales. Representación, pues, de una síntesis de los campos actuales de la experiencia, que produce de manera mediata las representaciones de Alemania, de Alemania en el marco de Europa, de Europa misma, etc. Que finalmente produce la representación de la Tierra como unidad sintética resultante, de forma análoga a como los campos plurales de experiencia de cada hombre terminan unificándose, con la experiencia continuada y conexa, en un único campo de experiencia. Solo que en el primer caso yo hago más por vía analógica las noticias que otros sujetos me dan, sus descripciones y confirmaciones, y formo representaciones universales.” (Ibid., pp. 9-10.) “En la figura originaria de la representación, la Tierra misma no se mueve y tampoco está en reposo; reposo y movimiento tienen sentido relativamente a ella.” (Ibid., p. 13.) Como explica Agustín Serrano de Haro en una nota al pie, Husserl distingue tres etapas en la génesis o constitución intencional del sentido de la Tierra: “En la primera, ‘la figura originaria de la representación’, la Tierra es ‘el’ suelo de la experiencia de cuerpos, suelo del reposo y referente de los movimientos, y no es ‘un’ cuerpo siquiera como posibilidad que fuese objeto de negación. En la segunda ya es un cuerpo, bien que oficia de suelo de los restantes cuerpos normales: es ‘el’ cuerpo universal. En la tercera, que es posible una vez que los astros aparecen como cuerpos normales –no meros puntos de luz–, la Tierra se torna ‘un cuerpo más’; orienta la experiencia de cuerpos, pero igual que podrían hacerlo otros.” En *ibid.*, p. 13.

que el ser humano funda su morada”.³ Heidegger recalca que del término tierra “hay que eliminar tanto la representación de una masa material sedimentada en capas como la puramente astronómica, que la ve como un planeta”.⁴ Este es precisamente el segundo significado posible de “tierra”, que le da su ambigüedad internamente al lenguaje filosófico –si bien dicha ambigüedad tiene también su correlato exterior en la división entre “filosofía” y “ciencia”. En este sentido, Andrés Osswald señala que es preciso distinguir “entre un espacio habitado, que reviste siempre un carácter existencial, y un espacio objetivo caracterizado por la homogeneidad, la cuantificación y la abstracción”.⁵ La Tierra correspondería, en esta segunda acepción, a una visión reduccionista ligada a la tendencia objetivante de la ciencia moderna, siendo sinónimo de *planeta Tierra*.⁶ Esta concepción también encuentra defensores dentro de la filosofía. Pensadores emparentados con el realismo especulativo como Quentin Meillassoux y Ray Brassier reivindican la división entre cualidades primarias y secundarias. Para ellos, hay demasiado mundo en la filosofía y de lo que se trata es de pensar el planeta, ese objeto cuya verdadera naturaleza no nos es dada a los sentidos pero sí al entendimiento a través de las ciencias naturales.

La pregunta que nos surge en el contexto actual es si acaso fenómenos de origen antrópico como el calentamiento global y la acidificación de los océanos, y, en términos más generales, el cambio en la composición de la atmósfera y las relaciones entre materia orgánica e inorgánica observados al menos durante los últimos cincuenta años, no dan cuenta de una crisis de la dualidad entre mundo y tierra, o bien entre los dos sentidos descritos del término “tierra”. Si este fuera el caso, sería preciso investigar asimismo la

³ Heidegger, Martin, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2014, p. 30.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Osswald, Andrés, “El hogar y lo extraño. Una aproximación sobre el habitar: entre la fenomenología y el psicoanálisis”, *Revista Nufen: Phenomenology and interdisciplinarity*, Belém, 10(3), 2018, pp. 65-66.

⁶ En un artículo reciente, Facundo Martín establece una distinción entre mundo y planeta que va en este sentido: “La crisis del binomio sociedad/naturaleza conlleva, también, otras dos crisis. La primera, de tipo social/existencial, es la *crisis de la experiencia del mundo*. La segunda, más filosófica pero importante para el campo de las teorías críticas de conjunto, es la *crisis del constructivismo social*. Siguiendo laxamente algunas sugerencias de Alejandro Galliano, propongo distinguir conceptualmente entre el *planeta* y el *mundo*. Este último remite a una unidad de acción y sentido experimentada desde marcos culturalmente densos que le dan significación. La disrupción tecnológica del cuerpo propio y la emergencia climática marcan, podemos decir, *una irrupción del planeta en el mundo*. Cuando, por la tarde, vemos al sol ponerse en el este, *experimentamos* una situación que, por la mediación de conceptos abstractos y mediciones, podríamos desmentir. Sabemos, después de todo, que el sol no se pone en ningún lado. Sin embargo, en nuestra experiencia cotidiana vivimos como si el astro subiera y bajara diariamente sobre nuestras cabezas. Solo podemos suspender esa experiencia temporal y momentáneamente, asumiendo una actitud objetivante que no somos capaces de sostener más que en contextos especializados. El planeta, a diferencia del mundo, no es un objeto de la experiencia cotidiana. No *vivenciamos* el planeta, aunque vivamos en él. De igual manera, las concentraciones atmosféricas de CO₂ no son parte de nuestra vivencia del mundo, pero la afectan decisivamente. El planeta es una reconstrucción objetivada, mediada por actitudes especialistas no trasladables a las formas experimentadas de la vida cotidiana. Sin embargo, nuestra vida cotidiana está cada vez más intervenida por incursiones del planeta sobre el mundo. Si el mundo marca una experiencia de sentido en buena medida antropocéntrica, el planeta irrumpe para recordarnos que vivimos en una tierra indiferente a nosotrxs, cuyos ritmos y procesos ignoramos cotidianamente, que hasta ahora habíamos dado por sentada. La experiencia de estar en el mundo, entonces, parece que se quiebra y se ve puntuada por zonas de incursión planetaria. Lo que en otros momentos pertenecía exclusivamente a culturas de expertxs separadas de la vida cotidiana, es cada vez más un resto indigesto de realidad externa en nuestra experiencia del mundo.” Martín, Facundo, “Invasorxs del planeta tierra (II) ¿Nuevos materialismos?”, *Proyecto Synco*, 2020: <http://proyectosynco.com/invasorxs-del-planeta-tierra-ii-nuevos-materialismos/?fbclid=IwAR19tSfpI9v5dAuhgum2sMrFlxQeZ7xvt3Zb21M8317SHs3qTSQWnb0odA>

mutación e inestabilidad de la división moderna entre *política* y *naturaleza*. Nos referimos más precisamente a la hipótesis geológica según la cual el Holoceno habría dado paso a una nueva época: el Antropoceno. El término “Antropoceno” fue inicialmente propuesto por el químico atmosférico Paul Crutzen y el biólogo Eugene Stoermer para designar la época geológica actualmente en curso, en la cual la humanidad se habría convertido en la fuerza geológica definitoria.⁷ La datación de su inicio es tema de controversia, variando según los autores entre la Revolución Neolítica (9000 a.C.) y el primer uso de un arma nuclear (1945), si bien las propuestas más aceptadas señalan la Revolución Industrial, y más precisamente la invención de la máquina a vapor (1780), como su punto de inicio.⁸ El modo de interpretar este evento, sin embargo, suele caracterizarse por un fuerte dualismo, consistente en sostener que la especie humana habría roto el equilibrio de la naturaleza. Por el contrario, la propuesta de Bruno Latour (2015) consiste en poner el foco sobre el hecho de que el devenir fuerza geológica de la humanidad desdibuja la distinción tajante entre humanos y no-humanos. De este modo, en lugar de pensarlo como una humanización de la naturaleza, el autor dirige la mirada hacia el rasgo paradójico del Antropoceno: si se define por el hecho de que el *anthropos* se convierte en una fuerza de la naturaleza, es preciso decir que la definición de una fuerza de la naturaleza es precisamente escapar al poder humano. La única manera de superar la paradoja consiste, por lo tanto, en ensayar nuevos modos de repartición de las potencias que dejen de lado lo que Latour llama “la Constitución moderna”⁹ consistente en la organización de la vida pública por medio de dos cámaras: una primera oscura, que “reúne a la totalidad de los humanos hablantes, pero sin poder debido a su ignorancia”; la segunda, compuesta de “objetos reales que tienen la capacidad de definir lo que existe pero que no tienen el don de la palabra”.¹⁰ El imperativo moderno se convierte de este modo en impedir la mezcla entre estas dos cámaras, la política y la Ciencia (construcción correspondiente a lo que el autor denomina “epistemología política” y que no se corresponde con la praxis de las ciencias), única en poder hacer hablar a una naturaleza muda que debería poner orden en los asuntos humanos. Por este motivo, “[l]a naturaleza no es una cosa, un dominio, un ámbito, un territorio ontológico”, sino “una manera de organizar la división [...] entre apariencias y realidad, subjetividad y objetividad, historia e inmutabilidad”.¹¹

La emergencia de reacciones de lo no-humano en la época actual pone en cuestión esta organización ontológico-política de un modo ineludible. Si historia y geología podían permanecer separadas en el Holoceno debido a la relativa estabilidad de la última, el Antropoceno nos introduce de lleno en una *geohistoria* a partir de la cual “[l]a vieja naturaleza desaparece y deja lugar a un ser cuyas manifestaciones son difíciles de prever”, un ser que, “lejos de ser estable y tranquilizador, parece constituido por un conjunto de bucles de retroacción en perpetua alteración [*bouleversement*]”.¹² En el mismo movimiento por el cual “la Tierra se vuelve sensible a nuestra acción”, “nosotros, los humanos, nos

⁷ Cf. Crutzen, Paul J. & Stoermer, Eugene F., “The ‘Anthropocene’”, *Global Change News Letter*, 41, 2000, pp. 17–18.

⁸ Zalasiewicz, Jan *et al.*, “Are we now living in the Anthropocene?”, *GSA Today*, 18.2, 2008, pp. 4–8.

⁹ Cf. Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

¹⁰ Latour, Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999, p. 27.

¹¹ Latour, Bruno, “An Attempt at a ‘Compositionist Manifesto’”, *New Literary History*, 41.3, 2010, p. 476.

¹² Latour, Bruno, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 402.

convertimos un poco en geología”.¹³ Este devenir geológico de la humanidad produce inevitablemente un contragolpe mediante el cual la distinción entre *construcción social* y *hecho natural* pierde todo sentido: “¿Qué ‘constructivismo social’, resuelto a mostrar que los hechos científicos, las relaciones de poder, las desigualdades entre los sexos no son ‘sino’ episodios históricos fabricados por los humanos, se habría atrevido a decir lo mismo de la composición química de la *atmósfera*?”¹⁴

Latour denomina “Nuevo Régimen Climático” a esta situación presente, en la cual “el cuadro físico que los modernos habían considerado como seguro, el suelo sobre el cual se había desarrollado siempre su historia, se ha vuelto inestable”.¹⁵ Ese cuadro es el Holoceno, época geológica que comenzó hace unos once mil seiscientos años y que permitió la proliferación del *Homo sapiens* alrededor de la Tierra. Latour describe la llegada del Antropoceno en términos de un borramiento de la distinción tajante entre actor (humanos) y escenario (naturaleza): “Como si la escenografía hubiese salido a escena para compartir la intriga con los actores. A partir de ese momento, todo cambia en las maneras de contar historias, hasta el punto de hacer entrar en la política todo lo que antaño pertenecía a la naturaleza –figura que, por consiguiente, se transforma en un enigma cada día más indescifrable–.”¹⁶ En efecto, una vez que aquello que hasta hace poco se entendiera por “naturaleza” comienza a responder a nuestras acciones a una escala global, se vuelve preciso para el pensamiento reconsiderar esa vieja dualidad entre naturaleza y cultura, naturaleza e historia, naturaleza y política. Ahora, el plano de lo político incluye lo que antaño correspondía a la naturaleza, y ya no es posible pensar en “un mundo social sin objeto frente a un mundo natural sin humano”.¹⁷ En otras palabras, “la antigua Constitución que repartía los poderes entre ciencia y política se ha vuelto obsoleta”.¹⁸

Para Latour, expresiones como “relación con el mundo” o “pertenecer a la naturaleza” son particularmente engañosas, puesto que suponen la existencia de dos dominios separados (naturaleza y cultura, sujeto y objeto, humano y mundo, etc.) cuando se trata en realidad de las dos mitades de un mismo concepto, cuyo tercer elemento es el operador que distribuye los rasgos de uno y otro lado. Así, imperativos como el de “volver a la naturaleza” no tienen más sentido que el de querer atravesar una pintura para comerse la naturaleza muerta representada. No se puede “volver a la naturaleza” porque ese lugar no es sino la mitad de un concepto diseñado en la Modernidad para poner fin a disputas demasiado humanas, como se ve en expresiones como “actuar siguiendo nuestra verdadera naturaleza”, el argumento principal de las derechas regionales contra la homosexualidad. En Brasil, Bolsonaro ha fundamentado su homofobia en un argumento de carácter naturalista: las parejas homosexuales no pueden tener hijos, por ende, la naturaleza no quiso que hubiera tal cosa.¹⁹ En Argentina, monseñor Aguer realizó una peculiar crítica del film de Luca Guadagnino *Call me by your Name*, sosteniendo que “hacen pasar por natural

¹³ Ibid., p. 149.

¹⁴ Ibid., p. 155. En el mismo sentido va la crítica tanto de Latour como de Stengers al constructivismo entendido en un sentido, digamos, previo a *Bodies that Matter* –es decir, relativo al giro lingüístico–: “la crítica, que ciertamente fue remedio, se volvió veneno porque no supo defender la verdad propia de lo que es construido, de lo que logra aguantar y hacer aguantar, de lo que es fabricado y sin embargo tiene el poder de una ‘causa’, que hace pensar, actuar y sentir a quienes la fabricaron.” (Stengers, op. cit., p. 111.)

¹⁵ Latour, Bruno, *Cara a cara con el planeta*, trad. Ariel Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017, p. 16.

¹⁶ Ibid., pp. 16-17.

¹⁷ Ibid., p. 17.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ “Ellen Page entrevista Jair Bolsonaro”, *VICE Brasil*, 2016: <https://www.youtube.com/watch?v=3pautVX23lY&t=59s>

lo que no lo es”.²⁰ Sin embargo, estos ejemplos muestran claramente que en la actualidad estas apelaciones a la naturaleza ya no funcionan, puesto que su dimensión normativa es absolutamente evidente. Como sostiene Latour, “[h]ablar de “naturaleza”, de “hombre en la naturaleza”, de “seguir” o de “regresar” o de “obedecer” o de “aprender a conocer la naturaleza, es *ya haber decidido una respuesta* a las dos preguntas canónicas sobre el conjunto de los existentes y sobre la elección de las formas de existencia que los ligan.”²¹ Por eso utiliza “Naturaleza” con mayúscula para recordar que es una especie de nombre propio, *una figura cosmológica entre otras*, a la cual prefiere, por cierto, aquella de “Tierra”, así como la figura de “Terrícolas” a aquella de “Humanos”.²² Sin embargo, hay aún otra figura cosmológica que, según Latour, viene hacia nosotros, y que es preciso mirar de frente so pena de enloquecer por las contradicciones en las que nos envuelve la ecología: la de Gaia.

El término proviene de la “hipótesis Gaia”, formulada por el bioquímico James Lovelock, que propone la existencia de un sistema complejo de interacción a través de bucles de retroacción (*feedback loops*) entre los elementos orgánicos y los no-orgánicos del planeta Tierra, sistema cuyo funcionamiento y carácter homeostático es descrito por analogía con el de un organismo. De este modo, si el concepto de Antropoceno problematiza la distinción entre lo humano y lo no-humano, el de Gaia problematiza la distinción entre lo vivo y no lo-vivo, en la medida en que ambos existen y devienen solo en su relación mutua: los organismos no solo se adaptan a su “entorno”, sino que lo modifican, y estas alteraciones influyen nuevamente sobre ellos, multiplicándose así las mediaciones causales.²³ La hipótesis ha sido ora acogida ora rechazada con virulencia por la comunidad científica, pero una elucidación conceptual de algunos aspectos clave de la misma permanece aún por hacerse. En este sentido, se presentan dos problemas principales, a saber: a) evaluar si es posible desligar dicha hipótesis de la concepción de un superorganismo totalizador, y b) evaluar si es posible concebirla sin la presuposición de una causalidad teleológica. La recepción de Lovelock por parte de Latour tiene la ventaja de ofrecer una concepción abierta y no-teleológica de Gaia; sin embargo, sus implicancias permanecen en cierta medida exploradas debido a la ausencia de una discusión amplia de la misma por parte de la comunidad filosófica y de un cotejo con autores de la tradición.

La teoría recibió asimismo grandes contribuciones de la bióloga norteamericana Lynn Margulis. A partir del holocausto oxigénico provocado por los primeros seres fotosintéticos, las cianobacterias habrían comenzado a “construir” —no hay que pensar en intenciones de por medio— la atmósfera terrestre tal como la conocemos, aquella que

²⁰ <https://www.infobae.com/sociedad/2018/03/12/monsenor-aguer-analizo-una-exitosa-pelicula-de-amor-homosexual-hacen-pasar-por-natural-lo-que-no-lo-es/>

²¹ Latour, *Cara a cara con el planeta*, op. cit., p. 53.

²² Es cierto, como señalan Danowski y Viveiros de Castro, que no queda claro quiénes son estos terrícolas para Latour: “Sin embargo, el autor de *Nunca fuimos modernos* no parece saber muy bien qué pensar de sus terrícolas. Algunas veces los concibe como una red emergente de científicos latourianos independientes (en oposición a los científicos modernistas y sus patrones corporativos), que practican una ciencia ‘plenamente encarnada’, dinámica, politizada y orientada hacia nuestro mundo sublunar [...]. Otras veces, los terrícolas aparecen bajo el nombre de una *causa común*, que concierne a todos los colectivos del planeta pero que únicamente podría consolidarse si los futuros ex-modernos realizaran su ansiosamente esperado voto de humildad y abriesen el espacio de interlocución cosmopolítica” (Danowski y Viveiros de Castro, op. cit., p. 172). Nos inclinamos desde luego por la segunda posibilidad debido a su alcance.

²³ Cabe aclarar que de acuerdo a quienes sostienen dicha hipótesis, Gaia no existiría desde siempre, sino que el sistema homeostático al que dicho nombre alude sería una propiedad emergente surgida con posterioridad al holocausto oxigénico provocado por las primeras bacterias fotosintéticas. Cf. Lovelock, James, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford, Oxford University Press, 2000 (3° ed.) [1979].

posibilitó la existencia y continuidad de innumerables formas de vida a lo largo de cuatro mil millones de años. De este modo, una de las bases de la teoría de la evolución clásica, a saber, la dualidad entre *individuo* y *ambiente*, se torna borrosa, puesto que los individuos no solo se adaptan a su ambiente sino que lo modifican, y el mismo reacciona a su vez sobre aquellos, invirtiendo la relación entre agente y paciente y generando el bucle de mediaciones entre actantes que reparte la agencia poniendo entre paréntesis las preconcepciones sobre el estatuto de los entes capaces de volición, conciencia, etc. Por supuesto, la biología evolutiva ya se había ocupado de remover la idea de una naturaleza estanca, fija o estable a lo largo del tiempo. Pero seguía albergando en gran medida la distinción entre individuo y ambiente, distinción que replicaba de un modo “secularizado” aquel modelo en última instancia teológico de un protagonista en un escenario. Fue una de las grandezas de Lynn Margulis haber contribuido a desdibujar dicha distinción al interior de la biología evolutiva. Las apropiaciones filosóficas del concepto de Gaia, sin embargo, exceden con mucho sus formulaciones científicas.

Para la filósofa Déborah Danowski y el antropólogo Viveiros de Castro,

[l]a transformación de los humanos en fuerza geológica, es decir, en un fenómeno “objetivo”, en un objeto “natural”, en un “contexto” o “ambiente” condicionante se paga con la intrusión de Gaia en el mundo humano, que le da al Sistema Tierra la forma amenazadora de un sujeto histórico, un agente político, una persona moral.²⁴

Expresiones como “sujeto histórico”, “agente político” y “persona moral” resultan ciertamente sospechosas y deben ser tomadas con cautela. Para los autores, sin embargo, Gaia “designa una nueva manera de experimentar el ‘espacio’ alertando sobre el hecho de que nuestro mundo, la Tierra –que de repente se ha vuelto, por un lado, exigua y frágil y, por otro lado, susceptible e implacable-, ha asumido la apariencia de una potencia amenazadora que evoca aquellas divinidades indiferentes, imprevisibles e incomprensibles de nuestro pasado arcaico.”²⁵ Por su parte, Isabelle Stengers sostiene que

Nombrar a Gaia y caracterizar como intrusión los desastres que se anuncian depende [...] de una operación pragmática. *Nombrar no es decir lo verdadero sino conferir a lo que es nombrado el poder de hacernos sentir y pensar en el modo en que el nombre llama.* En este caso, se trata de resistir a la tentación de reducir a un simple “problema” lo que es un acontecimiento, lo que nos cuestiona. Pero también hacer existir la diferencia entre la pregunta impuesta y la respuesta que se debe crear. Nombrar a Gaia como “la que hace intrusión” es también caracterizarla como ciega, a la manera de todo cuanto hace intrusión, a los destrozos que ocasiona. Por eso la respuesta que se debe crear no es una “respuesta a Gaia” sino una respuesta tanto a lo que provocó su intrusión como a las consecuencias de dicha intrusión.

²⁴ Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo, *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 43.

²⁵ *Ibid.*, p. 150.

En este ensayo, pues, Gaia no es ni la Tierra “concreta” ni tampoco Aquella que es nombrada e invocada cuando se trata de afirmar y hacer sentir nuestra conexión con esta Tierra, de suscitar un sentido de la pertenencia allí donde predominó la separación y de extraer de esa pertenencia recursos de vida, de lucha y de pensamiento. Lo que se trata de pensar aquí es *la intrusión, no la pertenencia*.²⁶

En contraste, Latour utiliza el nombre de Gaia como el de una amenaza que se cierne sobre nosotros, es decir, mienta la *intrusión*, pero también se dedica a pensar la *pertenencia*, en tanto dicha intrusión requiere urgentemente una construcción política mediante el trazado de alianzas entre quienes son capaces de admitir y reconocer aquello de lo requieren para su existencia concreta. En sus lecciones Gifford, posteriormente transformadas en el libro *De cara a Gaia* (traducido al español con el desconcertante título *Cara a cara con el planeta*), Latour adopta la definición schmittiana de lo político como lo que corresponde a la distinción básica entre amigos y enemigos, para considerar dentro de la primera categoría a los terrestres o terrícolas, esto es, a quienes son capaces de respetar sus condiciones materiales de existencia, y dentro de la segunda categoría a los que no. De este modo, el concepto de tierra adquiere una nueva acepción relativa a su cercanía con Gaia, en tanto entidad que convoca a un pueblo.

A modo de conclusión

Quedan pendientes numerosas preguntas que no podemos explorar aquí. De las tres figuras nombradas en el título, todo pareciera indicar que *mundo y tierra* entendida como *planeta* corresponden a un esquema que comienza a verse jaqueado, si bien desde posiciones neoclásicas como la del realismo especulativo, el acontecimiento en curso podría caracterizarse como una intrusión del planeta en el mundo, lo real irrumpiendo en nuestro ilusorio *Lebenswelt*. *Gaia*, por su parte, puede definirse de múltiples maneras, lo cual representa un problema puesto que a menudo se menciona el concepto sin determinar qué se entiende por él. Propongamos entonces, una definición: Gaia es la figura cosmológica borrosa que constituye la respuesta a la pregunta radical por el *habitar* en general. Es borrosa porque no es totalizable, aunque sí componible a través de relaciones concretas. Gaia no es un mero existencial del Dasein, pero tampoco es el astro de la física: es la zona de indistinción y entrecruzamiento entre cualidades primarias y secundarias, donde la atmósfera y el océano se vuelven sensibles mientras que los humanos devienen factores geológicos, *oikos* sublunar no-intencional capaz empero de destruir y ser destruido. Es el lugar donde un virus trastorna la política, y la política sólo se comprende como geopolítica. No es reconfortante y no es armónica; sobre todas las cosas no es natural, ya que no trafica normatividad en lo descriptivo. La pregunta parece ser hasta qué punto podremos componer instituciones que anuden los múltiples agentes de esta zona, o en otros términos, hasta qué punto nosotros, humanos en transición indefinida, seremos capaces de transformarnos para formar parte de ensamblajes duraderos con otros seres; para decirlo

²⁶ Stengers, Isabelle, *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Futuro Anterior, 2017, p. 39 (trad. modificada). Sin embargo, no acordamos con la filósofa belga cuando afirma que interrogar a Gaia “es interrogar algo que constituye un todo”, por más que entienda por ello que “las cuestiones dirigidas a un proceso particular pueden poner en juego una respuesta, a veces inesperada, del conjunto.” *Ibid.*, p. 41. Por otra parte, Stengers hace uso de categorías problemáticas como “barbarie” o “salvaje” (*ibid.*, p. 86).

del modo más llano posible, cuánto más podremos estirar este recreo entre la nada y la nada.