

La crisis ambiental y la exigencia de repensar nuestras relaciones con lo viviente

Juan Alberto Bastard Rico^{1*}

¹ Facultad de Filosofía y Letras BUAP/UNAM

* Dirección para correspondencia: albertobastard.87@gmail.com

Lo vemos en las noticias, lo escuchamos hablar, lo leemos en redes, lo experimentamos incluso... Hay una crisis ecológica a nivel planetario que nos explota en la cara. El crecimiento desmedido de las poblaciones humanas, la contaminación que causamos, la tala inmoderada de bosques y selvas, la explotación de recursos naturales, etc., han traído como consecuencia la destrucción de ecosistemas, un cambio climático global y, por supuesto, la puesta en peligro de extinción de otras especies de seres vivos. En otras palabras, estamos haciendo de este planeta un lugar hostil no solo para nosotros los humanos, sino para los demás vivientes. Así, la crisis ambiental ha puesto en evidencia que nos hemos vuelto la especie más nociva de la Tierra para otras especies vivas que también la habitan. Por lo tanto, la actual demanda de pensar dicha crisis nos exige ineludiblemente reflexionar también sobre cómo nos hemos relacionado y cómo debemos relacionarnos con otros vivientes. Ante tal panorama, surgen las siguientes cuestiones cuando se habla de crisis ambiental: ¿se trata esta de una crisis solo económico-política?, ¿no es, en el fondo, una crisis de nuestras relaciones con el mundo y con otras formas de vida que habitan?, ¿no es, pues, una

crisis de formas de racionalidad que han desdeñado el valor y la significación que la Tierra tiene, no solo para nosotros los humanos, sino para otros vivientes?

Actualmente, la ecofenomenología y la ecosemiótica han incluido en sus reflexiones sobre la crisis ambiental el tema de nuestras relaciones con otras formas de vida en la naturaleza, enfatizando la importancia de un cambio de perspectiva y de práctica hacia ellas. Si bien la ecofenomenología y la ecosemiótica son dos disciplinas que se han desarrollado independientemente, un cruce entre sus perspectivas puede ser fructífero. La ecofenomenología, por un lado, ha planteado que la crisis ecológica puede verse como un producto de formas abstractas y reduccionistas de concebir la naturaleza que la han despojado del valor intrínseco que tiene en nuestra experiencia, por lo que nos invita a volver al sentido originario que la Tierra posee para nuestra existencia. Por su lado, la ecosemiótica, que parte del supuesto biosemiótico de que todos los seres vivos son sujetos de la naturaleza que viven en mundos significativos, ha hecho ver que la crisis ecológica es el resultado de modos humanos de relacionarse con la Tierra que impactan severamente en los modos significativos en que otros vivientes se relacionan con ella. Quisiera poner aquí en diálogo ambas disciplinas para demostrar que sus correspondientes perspectivas sobre la crisis ecológica son complementarias. Así que expondré primero el modo en que cada una de ellas piensa la crisis ecológica actual, para ahondar después en sus exigencias de volver la mirada hacia el sentido primario de la naturaleza y lo vivo en ella y exponer finalmente la necesidad de

plantear una nueva comprensión de la vida en la Tierra, para lo cual ambas disciplinas nos dan ideas clave.

Pensar la crisis ecológica desde la ecofenomenología y la ecosemiótica

Como se sugiere ya en su mismo nombre, la ecofenomenología toma como punto de partida el método fenomenológico expuesto por Edmund Husserl: la *epoché*. A muy grandes rasgos, este método consiste en abstenernos de nuestros juicios teóricos sobre el mundo, formados en gran medida desde discursos científicos, para volver a nuestras vivencias de las cosas más allá de nuestros prejuicios sobre ellas. Piénsese, por ejemplo, en los siguientes prejuicios que solemos tener: la idea de una naturaleza como una máquina cuyo mecanismo hay que desentrañar para poder ejercer un control sobre sus fenómenos; o la idea de los vivientes no humanos como seres meramente instintivos, casi máquinas de estímulos y respuestas, que no sienten. El método de la *epoché* invita a cuestionar estos prejuicios. Para los fines de la ecofenomenología, esto implica darse cuenta de que muchas veces los conocimientos científicos, que han moldeado nuestros modos de concebir y tratar la naturaleza, no coinciden con el modo en que la naturaleza es vivida independientemente de tales prejuicios.

Así, el método de la *epoché* pone en evidencia que ha habido modos de razonar que desvalorizan a la naturaleza viéndola solo como algo que tiene que ser dominado y explotado en beneficio de lo humano. Charles Brown (2003), por

ejemplo, señala que el daño ecológico y las injusticias sociales que se derivan del mismo son resultado de formas de pensar que han favorecido a lo humano sobre el resto de los seres naturales. En esta misma línea, Erazim Kohák (2003) denuncia esas formas de la racionalidad humana que hemos heredado y que han resultado perjudiciales para la naturaleza en la medida en que la desvalorizan:

El problema de nuestra concepción usual de la racionalidad es que no incluye la dimensión del valor y el sentido. Necesariamente así: no hay sentidos ni valores en el mundo reconstruido como “objetivo” en la reflexión teórica. (p. 25)

Desde la perspectiva ecofenomenológica, pues, podemos considerar que la crisis ambiental que atravesamos es consecuencia de formas racionales que han despojado a la naturaleza del valor y el sentido que intrínsecamente tiene en nuestra experiencia. Esta desvalorización, por supuesto, ha alcanzado también a las formas de vida que la Tierra alberga.

Por su parte, la ecosemiótica ha hallado su punto de partida en la tesis principal de la biosemiótica, planteada por su fundador Thomas Sebeok y sugerida antes por el biólogo Jakob von Uexküll, según la cual todos los seres vivos son seres de semiosis. Esto quiere decir que los seres vivos se caracterizan por ser sujetos que tienen la capacidad de interpretar información de sus medios y dotar así de sentido a las cosas que les rodean. Por ejemplo, las abejas detectan formas específicas de las flores, así como colores y aromas que las atraen para polinizar;

o la capacidad de la ecolocación que tienen algunos animales, como el murciélago en el aire o las ballenas en el mar. Muchos seres vivos tienen, pues, la capacidad de detectar señales olfativas, visuales, químicas o auditivas que interpretan. Para Morten Tønnessen (2024), la actual crisis ambiental puede verse como consecuencia, en gran medida, de nuestro desdén hacia esta capacidad semiótica presente en los otros vivientes, lo cual nos ha llevado a un antropocentrismo desde el cual hemos sobreexplotado la naturaleza sin consideración de la importancia que ella tiene para otros seres.

La ecosemiótica ha emprendido así reflexiones para comprender la crisis ecológica desde la posición de las especies vivas que han resultado amenazadas a causa de ella, para lo cual ha hecho uso de las bases conceptuales de la biosemiótica y, muy particularmente, de la noción uexkülliana de *Umwelt*. Esta noción alemana, que se ha traducido al español como “mundo circundante”, refiere al mundo subjetivo y significativo en el que vive un ser vivo: no es el mismo mundo en el que vive la abeja, lleno de colores y señales aromáticas de las flores, que el mundo acuático de arrecifes y peces en el que vive un pulpo. De este modo, Timo Maran (2023b) afirma que la consideración de que los seres vivos habitan sus propios mundos subjetivos puede ayudar a luchar contra la degeneración ambiental al entender la importancia de varios elementos naturales en los mundos de otros vivientes. A grandes rasgos, lo que destaca Maran es que la crisis ecológica ha perjudicado las condiciones que hacen posible que un organismo cualquiera se relacione significativamente con su mundo. En otras palabras, los grandes cambios

ambientales producidos por tal crisis han provocado desequilibrios en los ecosistemas que producen a su vez fallas en las capacidades interpretativas y semióticas por medio de las cuales un viviente lleva a cabo la configuración de su mundo significativo, esto es, de su *Umwelt*. Por esta razón, Maran ha propuesto entender la crisis ecológica en términos de “colapso de mundos circundantes”. De acuerdo con él, el colapso de un mundo circundante es “la desintegración del *Umwelt* de un animal como resultado de errores en procesos semióticos que median entre el ecosistema y el animal” (p. 483).

Repensar el sentido de la Tierra y la vida que alberga

Frente a la crisis ecológica, ¿cómo encontrar entonces nuevas formas racionales que sean más amables con la naturaleza? La apuesta de la ecofenomenología ha sido repensar el sentido de la naturaleza y de nuestras relaciones con ella del siguiente modo: haciéndose eco de la consigna fenomenológica de volver a las cosas mismas tal como se presentan en la experiencia, los ecofenomenólogos nos exhortan a volver a la Tierra misma tal como la experimentamos más allá de prejuicios teóricos y técnicos que la han visto como objeto a explotar. De acuerdo con ellos, si recurrimos a nuestra experiencia primordial como seres vivientes, las cosas de la naturaleza nos aparecerán axiológicamente valiosas en la medida en que cada una de ellas contribuye al equilibrio natural. Charles Brown dice, en este sentido, lo siguiente: “Experimento la lluvia, el sol y la tierra como buenos no

simplemente porque los disfruto, sino porque aprecio sus roles en el sostenimiento de la red biótica de la Tierra” (2003, p. 12). La propuesta es, pues, revalorizar la naturaleza a partir de esta vivencia originaria de ella y reconceptualizar así nuestras relaciones con la Tierra y los vivientes no humanos que también la habitan. Como dice Kohák (2003) al respecto, requerimos de expresiones de la razón que consideren valores y significaciones en la naturaleza, esto es, necesitamos una modalidad de la razón que sea axiológica más que meramente técnica o instrumental. Solo así podríamos hallar esas nuevas formas de la racionalidad más benevolentes y compasivas con la Tierra y con la vida que en ella habita, a las cuales hemos causado un gran daño en consecuencia.

¿Y cómo podemos lograr ser comprensivos con las otras formas de vida que habitan con nosotros la Tierra? La relevancia de la ecosemiótica para afrontar el problema de la crisis ecológica es que ha introducido en las reflexiones el punto de vista de los mismos seres vivos que sufren los estragos del deterioro que hemos causado al planeta. La idea de que los seres vivos son sujetos que viven en mundos significativos, los cuales son sus mundos circundantes, pone de relieve que lo que hemos dañado son las posibilidades de sus propios vínculos de sentido con el ecosistema y que son los que los sostienen en la naturaleza. Por esta razón, Maran dice que

[...] el pensamiento del *Umwelt* tiene mucho potencial para apoyar a las especies amenazadas, en tanto que vuelve central la perspectiva animal, lo cual puede dirigir a nuevas estrategias compensatorias y coevolutivas. (2023b, p. 480)

Al respecto, tendríamos que agregar que la biosemiótica vuelve central no solo la perspectiva animal, sino la de todo ser viviente en general. No podemos pasar por alto que hay otros seres vivos más allá de lo humano que también establecen relaciones de sentido con la Tierra. Pues, como afirma Jesper Hoffmeyer (1996), incluso en nuestras reflexiones ecológicas hemos pasado por alto que todas las formas de vida existen y habitan en mundos llenos de significado. No solo la vida humana, sino también la del resto de los animales, la de las plantas y la de otros seres vivos, como los hongos o incluso las bacterias, son vidas configuradoras de sentido y valor. Debemos, pues, considerar que hay otras subjetividades no humanas que también viven en la naturaleza axiológica y significativamente.

Hacia una ontología de la vida en clave semiótico-fenomenológica

Así pues, nuestras reflexiones ecológicas requieren una nueva comprensión del modo de ser de los entes vivos como sujetos con los que compartimos el mundo; necesitamos, pues, una nueva ontología de la vida. Don E. Marietta Jr. (2003, p. 121), por el lado de la ecofenomenología, y Timo Maran (2023a, p. 129), por el lado de la ecosemiótica, acuerdan en esta idea: ambos han señalado que una ética

ambiental requiere de un compromiso ontológico. ¿Qué quiere decir esto? Que necesitamos comprometernos con una nueva visión de la realidad que nos permita ver a los seres vivos no humanos de un modo distinto: ya no como seres meramente instintivos que carecen de la capacidad de sentir, sino como sujetos que también son capaces de dar sentido y valorizar las cosas de sus mundos.

En este sentido, algunas ecofenomenólogas, como Carmen Cozma (2018) y Maija Kūle (2018), han señalado que parte de la tarea de la ecofenomenología es estudiar y describir la “unidad de todo lo que hay vivo (*the unity of everything there is alive*)”, retomando esta expresión de la fenomenología de la vida de Anna-Teresa Tymieniecka (1988). El objetivo de tal tarea es entender que el ser humano hace parte de un mismo sistema natural y de un mismo movimiento creador de la naturaleza, esto es, de una misma onto ρ oiesis de la vida. Esta última expresión pretende señalar que la vida es una gran empresa de producción de seres vivos, pues *poiesis* en griego significa “producción” y *ontos* significa “ser”. Piense usted, lector(a), en cómo un ser vivo da lugar a otro mediante la reproducción y en cómo evolutivamente unas especies han dado lugar a otras. Marietta Jr. ha denominado a este compromiso ontológico como un “holismo crítico” (2003, p. 128), en tanto que está al tanto de la biología sin caer en biologicismos. Se trata de comprender, siguiendo a Charles Brown (2003), que hay formas de valorización y significación de la naturaleza terrestre que no se reducen a las formas humanas, aunque se conectan evolutiva y sistemáticamente con lo humano: “hay razón para creer que

este fondo significativo de propósitos y valores ha existido mucho antes que la especie humana”, nos dice (p. 13).

Dicha tarea ecofenomenológica nos exige entonces una comprensión ontológica de todos los vivientes como seres capaces de significar sus entornos, que es en la que ha ahondado en las últimas décadas la biosemiótica y que asume la ecosemiótica. Tønnessen apunta, en este sentido, que

[...] la perspectiva de la biosemiótica demanda una visión amplia e inclusiva de la fenomenología que reconoce fenómenos [esto es, experiencias subjetivas] más allá de los fenómenos humanos. (2024, p. 111)

¿Qué implica entonces reconocer fenómenos no humanos? Fenomenológicamente, que hay otras formas en que las cosas aparecen a otras subjetividades no humanas; semióticamente, que hay otras significaciones y otros sistemas de valores en la naturaleza en la medida en que hay otros seres de semiosis.

Como ya ha sido señalado, la biosemiótica parte de la consideración de que todas las formas de vida en el planeta se caracterizan por una capacidad semiósica, es decir, de interpretación y significación; por lo tanto, todos los seres vivos viven en un mundo significativo, en un *Umwelt*. Como señala Wendy Wheeler:

[...] lo que la biosemiótica nos recuerda es, primero que nada, que los organismos deben tener una capacidad para más que respuestas mecánicas, y,

segundo, que ella debe tomar la forma de la capacidad para generar lo que los seres humanos llaman "significado". (2016, p. 6)

De este modo, la biosemiótica enseña que la capacidad semiótica no es exclusiva de lo humano, sino que se extiende a todo el campo de lo vivo; antes bien, tenemos que entender que dicha capacidad en lo humano no es más que una complejización evolutiva de lo que se encuentra ya en las otras formas vivientes. Debemos comprender, como dice Wheeler, que no dejamos de ser una parte dependiente de la vida en la Tierra (p. 157). Hay, pues, en la comprensión biosemiótica de la vida una valiosa ontología de los seres vivos como agentes de semiosis, como sujetos de mundos significativos, que hay que hacer explícita y profundizar. Esta es tarea pendiente.

Conclusiones

A partir de lo anterior, podemos resumir las convergencias entre ambas disciplinas en los siguientes puntos. En primer lugar, la ecofenomenología toma distancia crítica de los prejuicios que nos hemos formado sobre la naturaleza desde formas de la racionalidad que la han desvalorizado, viéndola solo como un conjunto de recursos explotables, lo cual ha afectado a otras formas de vida no humanas; la ecosemiótica, desde sus fundamentos teóricos en la biosemiótica, coincide en la crítica a esas formas de la racionalidad en lo que toca particularmente a los seres

vivos, señalando que la crisis ambiental actual se debe en parte a nuestra falta de reconocimiento de la capacidad semiótica del resto de vivientes. En segundo lugar, la ecofenomenología invita a volver al sentido primordial que la naturaleza tiene en nuestra experiencia con el fin de reconceptualizar nuestras relaciones con ella a partir de una racionalidad más amable con la Tierra; coincidiendo en la necesidad de repensar la naturaleza, la ecosemiótica ha introducido el punto de vista de los seres vivos que la habitan y que también se relacionan con ella de manera significativa. Finalmente, en tercer lugar, la ecofenomenología ha planteado la necesidad de un compromiso ontológico acorde con nuestra conciencia ecológica contemporánea, esto es, la necesidad de una nueva comprensión de la naturaleza terrestre y de la vida que la habita, comprendiendo que el sistema de valores y significación se amplía a todo lo que hay vivo; la ecosemiótica y la biosemiótica han desarrollado tal comprensión de lo vivo, destacando así su capacidad semiótica de significar y valorizar como su rasgo distintivo, por lo que podemos extraer de ella una ontología de la vida valiosa para nuestros tiempos de crisis ecológica.

En suma, podemos afirmar que la crisis ambiental que atravesamos es fundamentalmente una crisis de nuestras maneras de relacionarnos con el mundo y, con ello, una crisis de formas decadentes de nuestra racionalidad. ¿Queda algo por hacer? La apuesta es que sí, que tenemos que aprender a relacionarnos de otro modo con la naturaleza terrestre y con la vida, que no sean modos depredadores y extractivistas; tenemos que buscar otras formas de la racionalidad, más allá de la razón instrumental y explotadora, que estén conciliadas con toda vida en la Tierra y

su capacidad de valorizar. De otro modo, ¿no estaríamos condenándonos, a la vez que sentenciamos a otros seres a la extinción, al hacer hostiles las condiciones de vida de este planeta? Sin duda, el discurso ecológico actual debe tomar en cuenta los planteamientos de la ecofenomenología y de la ecosemiótica en la medida en que resultan complementarios en esta exigencia de repensar la naturaleza y la vida. Podemos concluir entonces que, si la ecofenomenología nos convoca a volver a la Tierra misma, es decir, al sentido que ella tiene originariamente en nuestra experiencia, no podemos eludir que el sentido de la Tierra se diversifica en las variadas formas de vida que la habitan y en sus respectivos mundos significativos, los mundos circundantes de los otros seres vivos. Así, podremos comprender la invitación ecofenomenológica a repensar el sentido de la Tierra de manera más amplia desde la visión ecosemiótica. En otras palabras, si hemos de revalorizar la naturaleza terrestre, tenemos que hacerlo entonces considerando el valor que ella tiene también para otras subjetividades más allá de la humana, para otras formas de vida. Es una deuda que, por el daño que hemos causado, tenemos hacia ella y hacia la vida que alberga.

Agradecimientos

Este artículo, hecho con fines divulgativos, es parte del proyecto de posdoctorado titulado “La fenomenalidad semiótica de lo vivo: reflexiones semiótico-fenomenológicas hacia una filosofía de la vida”, el cual es realizado en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, dentro del programa de

Estancias Posdoctorales por México de la SECIHTI, y bajo la dirección del doctor Luis Ignacio Rojas Godina.

Referencias

Brown Ch (2003). The Real and the Good. Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality. En Brown Ch y Toadvine T (eds.). *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself* (pp. 3-18). Nueva York: State University of New York Press.

Cozma C (2018). Ontopoiesis of Life as Eco-Phenomenology. En Smith W, Smith J y Verducci D (eds.). *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Volume CXXI. Eco-Phenomenology: Life, Human Life, Post-Human Life in the Harmony of the Cosmos* (pp. 31-40). Springer.

Hoffmeyer J (1996). *Signs of Meaning in the Universe*. Barbara J. Haveland (trad.). Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

Kohák E (2003). An Understanding Heart. Reason, Value, and Transcendental Phenomenology. En Brown Ch y Toadvine T (eds.). *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself* (pp. 19-35). Nueva York: State University of New York Press.

Küle M (2018). Eco-Phenomenology: Philosophical Sources and Main Concepts. En Smith W, Smith J y Verducci D (eds.). *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Volume CXXI. Eco-Phenomenology: Life, Human Life, Post-Human Life in the Harmony of the Cosmos* (pp. 43-58). Springer.

Maran T (2023a). Applied ecosemiotics: Ontological basis and conceptual models. En Olteanu A y Copley P (eds.). *Semiotics and its Masters. Volume 2* (pp. 129-149). Berlín: Walter de Gruyter.

Maran T (2023b). Umwelt Collapse: The Loss of Umwelt-Ecosystem Integration. En *Biosemitotics*, 16:479-487. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12304-023-09545-8>.

Marietta Jr. D (2003). Back to Earth with Reflection and Ecology. En Brown Ch y Toadvine T (eds.). *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself* (pp. 121-135). Nueva York: State University of New York Press.

Tymieniecka A (1988). *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Volume XXIV. Introduction to the Phenomenology of Life and of the Human Condition. Book 1. Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason*. Kluwer Academic Publishers.

Tønnessen M (2024). A Biosemiotic Perspective on the Human Condition and the Environmental Crisis. En Škof L y Thorgeirsdottir S (eds.). *Elemental-Embodied Thinking for a New Era* (pp. 99-117). Springer.

Manuscrito aceptado