



Revista de Filosofía (La Plata), vol. 56, núm. 1, e136, junio - noviembre 2026. ISSN 2953-3392
 Universidad Nacional de La Plata
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
 Centro de Investigaciones en Filosofía IdIHCS (UNLP - CONICET), Departamento de Filosofía y
 Doctorado en Filosofía

Responsabilidad y justicia en los confines de lo humano. Gaia y deconstrucción

Responsibility and justice at the edges of the human. Gaia and deconstruction

 **Ulises Gorosito**

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de
 Buenos Aires, Argentina
gorositoulises@outlook.com.ar

Recepción: 24 septiembre 2025

Aprobación: 09 marzo 2026

Publicación: 01 junio 2026

DOI: <https://doi.org/10.24215/29533392e136>

Resumen: En este artículo me propongo analizar las nociones de responsabilidad y justicia en tiempos de cambio climático. En primer lugar, señalo que la responsabilidad caracterizada por la deconstrucción derrideana, heredera de la metafísica de la alteridad levinasiana, naufraga en una imposibilidad que ya no puede motivar ninguna modificación del derecho, no tanto porque lo otro en tanto otro sea una excedencia nunca abarcable, sino porque la indecidibilidad y lo indeconstruible deben suponer la construcción de qué quiere decir otro. En efecto, entidades no humanas y no animales como plantas, protistas, bacterias y agencias abióticas pueden hoy ocupar el lugar de la alteridad —no tendría entonces sentido proponer respeto hacia ellas. Presento luego una concepción de la justicia orientada a ensambles a partir de los aportes de Latour, Haraway y Tsing, y la contrapongo a las descripciones de Margulis y Lovelock, para quienes lo humano no parece poder destruir la vida en el planeta, sino solo la vida de algunos vivientes.

Palabras clave: Responsabilidad, Justicia, Posthumanismo, Deconstrucción, Ambiente.

Abstract: In this article, I aim to analyze the notions of responsibility and justice in times of climate change. First, I argue that the responsibility characterized by Derridean deconstruction, heir to the metaphysics of Levinasian alterity, is founded on an impossibility that can no longer motivate any modification of the law—not so much because the other as other is an uncontainable surplus, but because undecidability and the undeconstructible must presuppose the construction of what "other" means. Indeed, non-human and non-animal entities such as plants, protists, bacteria, and abiotic agencies can now occupy the place of alterity—thus, it would make no sense to propose respect toward them. I then present a conception of justice oriented toward assemblages, drawing on the work of Latour, Haraway, and Tsing, and contrast it with the descriptions of Margulis and Lovelock, for whom the

Cita sugerida: Gorosito, U. (2026). Responsabilidad y justicia en los confines de lo humano. Gaia y deconstrucción. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 56(1), e136. <https://doi.org/10.24215/29533392e136>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.



human does not seem capable of destroying life on the planet, but only the life of certain living beings.

Keywords: Responsibility, Justice, Posthumanism, Deconstruction, Environment.

Introducción

Nuestra contemporaneidad climática exige responder de la manera más precisa y eficaz posible, fomentando prácticas de responsabilidad con miras a un mundo no dominado por completo por la catástrofe. Resulta urgente responder en el momento en que las actividades humanas alcanzan un potencial geológico y logran inscribirse en los suelos y la atmósfera (cf. Chakrabarty, 2009). Sin embargo, el cambio climático motiva repensar los esquemas tradicionales de responsabilidad a partir de al menos tres aspectos.

En primer lugar, el análisis de las condiciones de vida en el planeta tierra ha llevado a que diferentes disciplinas, como la filosofía, la sociología y la etnografía, describan la agencia de entidades no humanas (incluyendo microorganismos y agentes abióticos), prestando especial atención a la hipótesis Gaia, formulada inicialmente en la década de 1970 (y cuyas reformulaciones no debieran ser soslayadas). Esta hipótesis plantea que la composición actual de la atmósfera y de los océanos deben comprenderse en conexión con la génesis de la vida. Gracias a la actividad de la biota, especialmente la microscópica, los niveles de pH, oxígeno, dióxido de carbono y otros gases en los océanos y la atmósfera se han mantenido en rangos óptimos para la existencia continua de la vida durante aproximadamente tres mil millones de años. Es la actividad bacteriana la que produce el aire que respiramos, el nitrógeno en nuestro alimento y la que permite que el suelo sea fértil para el cultivo. “Sin los microbios, los procesos esenciales de la vida se detendrían rápidamente, y la Tierra sería tan estéril como Venus o Marte” (Margulis, 1997c, p. 78). La hipótesis Gaia, al menos en las primeras formulaciones de Lovelock (2000), sostiene que los vivientes del planeta tierra deben comprenderse como una totalidad sistemática que, a través de su actividad conjunta, logran regular el clima, la composición química y la topografía de la tierra, tal que se establezcan y mantengan las condiciones físico-químicas necesarias para la vida.

En segundo lugar, si el mundo se compone de una multiplicidad de agencias, éstas ya no parecen poder ser pensadas con cierto concepto deconstructivo de “alteridad”. En efecto, si la metafísica de la alteridad gestada en el siglo XX logró concebir la relación con lo otro como una relación que tiende a algo que excede toda relación –algo que no logra ser determinado ni inscrito en un horizonte de anticipación, pero que a su vez demanda con su mera presencia respeto y no aniquilación–, las agencias que comienzan a ser tenidas en cuentas ni se presentan excediendo toda determinación, ni demandan el respeto que lo otro en tanto otro demandaba. Pareciera entonces que la justicia ya no puede ser pensada como una relación con lo otro en

tanto otro ni como la presente ausencia de una alteridad inefable pero contaminante, sino que debe atender a los modos en que se compone el mundo.

En tercer lugar, si bien a veces la crisis climática es presentada como el peligro de que la vida en el planeta sea llevada a su extinción, lo cierto es que, de acuerdo con las sugerencias de Lynn Margulis y James Lovelock, la vida microorgánica nos sobrevivirá. La vida en el planeta no parece poder ser puesta en riesgo por ninguna actividad humana, sino que solamente ciertas formas de vida lo serán: los animales y plantas de mayor tamaño, incluidos los humanos. La destrucción de la capa de ozono, que permitiría la entrada de radiación ultravioleta, no sería el fin de la vida microbiana; todo lo contrario, “probablemente la aumente, dado que la radiación estimula la transferencia bacteriana de genes” (Margulis y Sagan, 1997a, p. 239). Bacterias, algunas especies de algas y otros microorganismos son altamente resistentes a la exposición a rayos ultravioletas. Las condiciones de vida humanas y de muchas otras especies no son las condiciones de vida en general, como tampoco las condiciones de individuación bióticas son las condiciones de individuación de toda agencia. Una explosión nuclear podrá aniquilar humanos y sus convivientes, pero “ciertamente no perturbaría mucho a Gaia” (Lovelock, 2000, p. 38). La “intrusión de Gaia” (Stengers, 2009) –la atestiguación tanto del potencial geológico de la actividad humana como también que la tierra es modificada por agencias bióticas no humanas– nos hace una demanda, interpela y exige una respuesta, pero no es “ella” misma la interesada. Gaia es indiferente a nuestra respuesta, pues ni es la diosa madre que protege a sus hijos e hijas proveyéndoles de los bienes que necesitarían para sobrevivir, ni es una divinidad vengativa que reacciona como si castigara a sus habitantes. Es esta intrusión la que me parece que altera las formas en que se ha podido pensar la responsabilidad y la demanda de justicia. No es posible una responsabilidad que no implique una decisión previa sobre qué formas de vida u ecosistemas proteger y cómo hacerlo. Por ello, cualquier respuesta al cambio climático, e incluso cualquier diagnóstico que lo considere una catástrofe o que conciba al planeta como dañado, supone, esto es, ha decidido ya, responder por algunas formas de vida y no otras –en última instancia la forma de vida humana y aquellas vinculadas con ella.

En este trabajo me propongo contraponer, por un lado, una concepción de la justicia heredera del pensamiento levinasiano (la justicia es la relación con el otro en tanto otro) y del pensamiento derrideano (la justicia supone una presente ausencia y apertura a lo otro en tanto otro) –a las cuales designaré como metafísica de la alteridad– con, por otro lado, una justicia que atienda a los modos en que se compone el mundo. Busco aquí indagar si, en tiempos de cambio climático, la responsabilidad puede orientarse hacia una

singularidad absoluta e irremplazable, a lo otro *en tanto* otro, como pretende la metafísica de la alteridad asumida por la filosofía deconstructiva. A modo de hipótesis sostengo que la alteridad excedente de toda determinación, de todo horizonte e incluso de toda relación, nunca puede ser encontrada como tal, ni siquiera en una relación sin relación atravesada por la ausencia y la distancia. La justicia, como apertura a lo otro en tanto otro, naufraga en una imposibilidad de otro orden: la presencia o relación, necesarias para que haya una epifanía o acontecimiento de lo otro, recae por completo en la ausencia y ya no logra presentarse nada que pueda motivar una reestructuración de mundo. En efecto, la irrupción de Gaia multiplica infinitamente las agencias que podrían ocupar el lugar de la alteridad. Ya no se sabe qué o quién es otro, mas esto ya no funda, como pretendiera Derrida bajo la estela de Lévinas, una experiencia aporética, sino la ausencia plena de una posible presentación de una alteridad completamente indeterminada. En efecto, o bien se determina la alteridad de lo otro *como* humano, *como* animal o *como* planta o *como* viviente en general, y en ese caso fue una decisión la que construyó el fundamento indeconstruible como idea de justicia, o bien, en la medida en que el cambio climático fomenta atender a alteridades que no pertenecen a los dos grandes reinos favorecidos por el sentido común (vegetal y animal), no hay ningún acto que pueda decirse justo o responsable, pues ya estamos atravesados por alteridades microbianas, ya somos en algún sentido trivial responsables y no es necesario atender a la idea de justicia: no es necesario acoger sin pregunta a lo que se presenta, y menos aún esas alteridades requieren de nosotros para sobrevivir.

Ahora bien, la pretensión de una apertura al acontecimiento de lo que viene y que no ha de ser determinado ni anticipado no sólo es inherente a una filosofía deconstructiva, sino también a propuestas contemporáneas que atienden al cambio climático y asumen la tarea de pensar responsabilidades y justicias en tiempos de precariedad capitalista y destrucción ecológica, como las de Anna Tsing y Donna Haraway. En estas escrituras hay una tensión entre la postulación de la posibilidad de una apertura indeterminada –indecidible, podría decirse– y la exigencia de responder de manera situada y determinada. En otras palabras, a pesar de enfatizar en el carácter simbiótico de la vida y de contaminación inherente a toda forma de vida, esto no conduce a una responsabilidad determinada. La composición bacteriana de las corporalidades ya está dada y no puede no darse, mas de ello no se sigue el aprendizaje de una responsabilidad situada en contextos de cambio climático. Aun así, las responsabilidades descritas por Haraway y Tsing, al no fundarse en la idea de justicia como apertura a lo radicalmente otro, sino orientarse hacia la posibilidad de composición de otros mundos que todavía permitan el

resurgimiento de la vida en la precariedad actual, permiten comenzar a esbozar la complejidad de una justicia ambiental.

Para esbozar las problemáticas mencionadas, en primer lugar, retomaré la justicia derrideana. Luego, describiré una concepción de la justicia orientada al ensamble a partir de la etnografía de Tsing y la teoría del actor red de Latour. La democracia de Latour se funda en la decisión sobre qué ha de pertenecer al colectivo en composición, en el cálculo preciso de su alteridad y con ello de su capacidad de acción, pero por eso mismo incluye una multiplicidad de agencias que la democracia del respeto del otro en tanto otro no pareciera poder incluir: desde vivientes humanos hasta no humanos (y no sólo de los reinos privilegiados por la tradición filosófica, sino también hongos, amebas, bacterias y algas), e incluso –lo que ha sido objetado a Latour– desde vivientes a entidades no vivientes. En tercer lugar, problematizaré la responsabilidad en las propuestas de Tsing y Haraway, prestando especial atención a la tensión entre acusar una situación de hecho-biológica (la composición simbiótica de todo organismo) y la determinación de alguna responsabilidad situada. En efecto, la hipótesis Gaia también da cuenta de que el cambio de régimen climático, que podría llevar a la extinción a un número aún mayor de especies, incluida la humana, no se identifica necesariamente con el fin de la vida en el planeta.

Metafísica de la alteridad

La deconstrucción, aunque se aproxime más a un método atento al modo en que se erigieron los sistemas teóricos y procure mostrar las decisiones que intentaron establecer umbrales infranqueables, también presenta tesis propias, esto es, una metafísica fundada en la aceptación, más o menos discutida, de ciertas premisas o, precisamente, axiomas. Así, hay tanto un abordaje deconstructivo de la noción de justicia y de alteridad –en la medida en que Derrida muestra cómo las distinciones que fundamentan el discurso levinasiano deben reconocer, de acuerdo con su lógica propia, zonas de indistinción y contaminación– como también hay axiomas, construcción y delimitación de conceptos. La deconstrucción es, en al menos un sentido, una metafísica de la alteridad que se funda o se construye a partir de un *principio* indeconstruible, el cual es condición de posibilidad de toda deconstrucción ulterior. De acuerdo con la metafísica de la alteridad que aquí me interesa retomar, hay una idea indeconstruible de justicia. Derrida señala que en la pretensión de pensar la justicia a partir de lo indeconstruible “se puede entonces reconocer, e incluso acusar allí una locura. Y quizás otro tipo de mística. Y la deconstrucción está loca por esta justicia” (Derrida, 1994a, p. 56).

La justicia, según la metafísica de la alteridad que Derrida retoma de Lévinas, supone la apertura a una “infinita disimetría de la relación con el otro” (cf. Derrida, 1998, p. 36). La justicia nos presentaría (espectralmente, asediados por la despresentación o la ausencia) ante una alteridad que no ha sido inscrita en una totalidad que homogeneizase o erradicara su diferencia, su ser singular, absoluto e irremplazable. A partir de la idea de justicia, Derrida propone distinguir, evitando toda reducción y confusión insalvable, entre el respeto que exige la alteridad de lo otro –responsabilidad excesiva e infinita que da sin tener y sin pretender establecer un intercambio– y la aplicación por deber de una respuesta programada. *Por definición*, “la responsabilidad es excesiva o no es una responsabilidad. Una responsabilidad limitada, medida, calculable, racionalmente distribuible, es ya el devenir-derecho de la moral” (Derrida, 2005, p. 168).¹ La justicia no es el derecho, lo que implica, a su vez, distinguir la singularidad absoluta del otro en tanto otro –la alteridad como excedencia significativa indeterminable e inanticipable–, de la presentación mediada o relativa (no absoluta) de un individuo en una totalidad.

De acuerdo con la metafísica de la alteridad, entonces, la justicia no es el derecho, la hospitalidad absoluta no es la hospitalidad condicionada. La hospitalidad (Derrida, 1997), en sentido tradicional, se brinda al extranjero en la medida en que se cumplan ciertas condiciones, y, por lo tanto, se establezca un intercambio de favores, de obsequios, de signos de respeto, de cumplimiento de las reglas y deberes de la casa, etc. Poco importa qué se intercambia, se trata de exigir al otro que haya una relación y que tal relación sea recíproca. La hospitalidad condicionada, cuando no exige además que el extranjero comprenda la lengua en la que se profesa la hospitalidad, pregunta por el nombre del otro: requiere una identidad nombrable, asignable, responsable de sí misma, un alguien determinado a quien acoger. En la medida en que quien hospeda a lo otro pretende tener una propiedad en la que acoger, esto es, ser dueño y soberano de lo suyo, detenta la posibilidad primera de elegir, filtrar, excluir a quién acoger “realizando en ello violencia”. “Cierta injusticia” es inseparable de la hospitalidad condicionada (Derrida, 1997, p. 53). La hospitalidad incondicional supone una ruptura con la hospitalidad tradicional en tanto se ofrece al “otro absoluto” (Derrida, 1997, p. 29), a “la singularidad del arribante” (Derrida, 1997, p. 77). Antes de cualquier interrogación al otro, se lo acoge en tanto anónimo, desconocido, y sin la pretensión de que se establezca un intercambio. Se trata de la apertura completa del *chez-moi* a lo que se presenta sin anticipación y ante lo cual ni siquiera se le exige que hable la misma lengua, ni, en su sentido más hiperbólico, requiere del lenguaje para dirigirse al otro (Derrida, 1997, p. 119).

Puesto que la justicia es la apertura ante la alteridad del otro, se predica de un “acto”, “una decisión”, “un juez”, “una persona” (Derrida, 1994a, p. 50) y se dirige, en última instancia, al otro como singularidad irreducible e irremplazable. Para responder a la demanda de justicia, es indispensable que no se calcule al otro, que se actúe libremente ante la singularidad que se presenta y no se la tome como un ejemplar a subsumir bajo una regla general. Responder al otro justamente requiere, de acuerdo con el “axioma” asumido por la deconstrucción, un ente “libre y responsable” de su acción y su decisión; de lo contrario la respuesta dada sería programática, un algoritmo ya pautado que no logra atender al otro en su radical singularidad. Si la decisión no es espontánea, un acto sólo puede considerarse justo “por metáfora” (Derrida, 1994a, p. 50), pero no de acuerdo con la idea de justicia.

El carácter aporético de la hospitalidad incondicionada, aquella que exige que la justicia no se reduzca a las leyes condicionadas del derecho, ya se deja entrever. En efecto, la justicia demanda responder con urgencia al otro, y para ello requiere realizarse o devenir efectiva. La justicia necesita de las leyes condicionales del derecho para no caer en una mera abstracción o utopía ilusoria (Derrida, 1997, p. 75). De esta forma, la responsabilidad excesiva o hiperbólica exigida por la idea de justicia que atiende al otro en tanto otro, esto es, que no lo inscribe en un horizonte de anticipación o determinación, requiere *decidir* cómo responder. La decisión, estructuralmente finita, no puede responder por el rebasamiento infinito del otro respecto de cualquier totalidad o comprensión, pues hay que teneren *cuenta* la historia del otro, conocer sus necesidades y contextos para evitar brindar una respuesta injusta: *hay que contar y calcular para ser responsables*. Sin embargo, solamente podrá llamarse justa a una decisión en la medida en que se guíe por la idea de justicia y, por ello, atienda tanto como sea posible a la singularidad incalculable e indecible de lo otro. Así, la hospitalidad sin reserva es lo que permite que el derecho se modifique constantemente en vistas a ser cada vez más justo, es decir, más respetuoso de la alteridad del otro. La deconstrucción del derecho y de las leyes que procuran acoger al otro comprendiendo quién es y cuál es su historia, pero que también le imponen obligaciones, reside en el movimiento, guiado por la idea de una justicia absoluta, que perfecciona los modos de apertura hacia la alteridad y que busca evitar, tanto como sea posible, reducir al otro a los términos de una relación. La idea de justicia, por lo tanto, se postula como indeconstruible, y su posibilidad radica en la experiencia aporética de lo imposible, ya que el respeto de lo incalculable –la alteridad irremplazable y singular– no puede realizarse sino calculando y determinando. La justicia dada al otro exige calcular sobre un fondo de incalculabilidad.

Entre la idea de justicia y la respuesta al otro situado, comprendido y determinado hay una heterogeneidad radical, una “distinción difícil e inestable” (Derrida, 1994a, p. 29), mas no una oposición. Una requiere a la otra, ambas son indisociables (Derrida, 1997, p. 29). Aun así, la metafísica de la alteridad requiere que ambas no se confundan, que la justicia no se vea reducida al derecho, y que lo indecible no se vuelva indistinguible de la decisión determinante. Se trata, a su vez, de la diferencia entre lo construido y por lo tanto deconstruible (el derecho y los modos efectivos de responsabilidad limitada) y lo indeconstruible porque no ha sido construido (la idea de justicia).

Ahora bien, hasta ahora he enfatizado el aspecto que podría considerarse más ético y político de la justicia derrideana. Sin embargo, también puede decirse que la ética deconstructiva, en tanto metafísica de la alteridad, presenta tesis ontológicas: ya estamos abiertos a la alteridad, ya hemos respondido al otro, incluso si se ha creído negarle su presencia (Derrida, 2005, p. 155). Por ello, habría un sentido, según la deconstrucción, en el que ya somos responsables por el otro y ya lo hemos acogido. Como señala Laclau, habría cierta “ambigüedad en los textos derrideanos” que pareciera permitir cierto tránsito ilegítimo desde la descripción ontológica de la apertura radical al otro a una emancipación política:

La transición ilegítima es pensar que, a partir de la imposibilidad de una presencia cerrada en sí misma, desde una condición «ontológica» en la que la apertura al acontecimiento, a lo heterogéneo, a lo radicalmente otro es constitutiva, se sigue necesariamente algún tipo de injunción ética de ser responsable y mantenerse abierto a la heterogeneidad del otro (Laclau, 1995, pp. 92-93).

De la apertura irremediable, de la contaminación entre la singularidad que soy y el otro, no se sigue ni la exigencia de ser responsable o de actuar cada vez más justamente, ni mucho menos cuáles serían esas acciones o cómo responder justamente al otro.

Por otro lado, si bien Derrida ha cuestionado si aquello que llama y nos convoca puede ser un animal, Nealon señala que, a pesar de que Derrida haya reconocido la exclusión de las plantas como tema de interés y problematización filosófica, dejó esta cuestión sin examinar (2006, pp. 49-54).² La pregunta que cabe hacer es si la metafísica de la alteridad puede siquiera orientarse, no sólo a las plantas, sino a cualquier viviente e incluso hacia agencias abióticas. En efecto, Derrida interroga si acaso todo el discurso levinasiano no se ve erosionado al haber restringido la alteridad de lo otro a lo humano. Y, sin embargo, lo mismo podría decirse en caso de que se predeterminase la alteridad de lo otro como animal, excluyendo o denegando una multiplicidad incalculable de vivientes y no vivientes.

La idea de la justicia que asume la metafísica de la alteridad conduce a una aporía, mas ya no pareciera ser fecunda ni lograr describir una experiencia de lo imposible. La justicia no sólo resulta imposible e irrealizable, sino que además carece de cualquier relación con las prácticas mundanas de respuesta hacia lo que comparece, esto es, ya ni siquiera es posible una apertura ante una presente ausencia del otro en tanto otro. Así, la idea de justicia conduce indefectiblemente a lo que Derrida caracterizó en “Violencia y Metafísica” como la peor violencia: el silencio ante lo que se presenta, la falta absoluta de relación con alguna alteridad, la imposibilidad de diagnosticar y actuar frente a lo que se manifiesta. En efecto, o bien la justicia se confunde con un estado de hecho, pues ya estamos por siempre contaminados y no es necesario responder o ser más responsable –la justicia no motiva la deconstrucción del derecho. O bien, ya no hay otro por quién ser responsable, pues las entidades que hay que tener en cuenta se han complejizado y multiplicado al punto que hasta un agente abiótico como un mineral podría presentarse como alteridad.³ Las democracias por venir, que atraviesan el cambio de régimen climático actual, ya no pueden reducirse a una comunidad entre vivientes, ni siquiera a aquellos vivientes signados por la mortalidad.⁴ A su vez, la alteridad no puede reducirse ya a la noción de singularidad. Si bien la singularidad derrideana no mienta una individualidad atómica y cerrada, idéntica a sí (cf. Derrida, 2005, p. 155), sí se contrapone a la generalidad que legisla una ley (cf. Derrida, 1994a, p. 39). Y si bien la vida animal parece poder ser caracterizada a partir del concepto de “singularidad”, las plantas y los hongos designan más bien colectividades que singularidades. Una bacteria, por su parte, es “demasiado pequeña como para preocuparnos por una sola a la vez; las conocemos en patrones y masas” (Tsing, 2015, p. 238). Aún más, los holobiontes, como los líquenes, tampoco pueden ser reducidos tan fácilmente a la noción de “singularidad”. Y si además recordamos que todo viviente multicelular emerge de relaciones simbióticas, entonces toda singularidad susceptible de ser atendida, *relatum* del respeto exigido por la idea de la justicia, ya es una multiplicidad.⁵ Es cierto que Derrida reconoce en al menos un lugar que la singularidad concernida por la justicia puede mentar también “existencias irremplazables” y “grupos” (Derrida, 1994a, p. 39), pero creo que esto abre otra aporía no explorada: ¿qué tan grande puede ser una singularidad grupal? ¿Puede la totalidad de un pueblo o una nación ser una singularidad? ¿Y la vida del planeta tierra como un todo?⁶ En ese caso, ¿puede una totalidad, incluso abierta, ser una singularidad? ¿Es posible seguir oponiendo singularidad a totalidad, o acaso esta diferencia, tan cara a la deconstrucción, no se ve también asediada por el espectro? Es sabido que Derrida ha calculado lo

incalculable, ha interrogado cuán radical es el otro radicalmente otro y ha encontrado *incalculabilidades* mayores que otras –aunque quizás sea el uso del plural lo que acusa que lo incalculable ya ha sido calculado y comparado.⁷

Si la justicia es concebida como la relación (sin relación) o como la apertura ante una presencia nunca plena o totalizable, pero en ambos casos orientada hacia una alteridad caracterizada por las notas teológicas de excedencia infinita a toda determinación y horizonte mundano, entonces la justicia recae en una imposibilidad que ya ni siquiera ofrece una experiencia aporética y que no puede, por lo tanto, deconstruir al derecho. Nunca se da una relación, ni siquiera sin relación, ni una presentación, aunque sea ausente o espectral, de lo otro en tanto otro, sino que aquello que ha de presentarse como otro –esto es, aquello que ha de ser una alteridad significativa– también ha de construirse: otro *en tanto* humano, *en tanto* animal, *en tanto* planta, pero nunca *en tanto* otro. No hay una relación o presentación, ni siquiera aporética, con una singularidad absolutamente desconocida e indeterminada. Así, la indecidibilidad indeconstruible se encuentra fundada en una construcción previa: aquello que quiera decir “otro” debe ser construido. Por más que la justicia sea una relación sin relación, no hay *relatum* sin construcción. O, en otras palabras, por más que la justicia pretenda caracterizar la apertura hacia una ausencia que contamina toda clausura y mismidad, no hay presentación sin construcción previa de aquello que se presenta y exige respeto incondicionado. Del mismo modo en que la ética levinasiana –metafísica en la que lo humano es rostro que excede todo horizonte y que rehúye esencialmente a toda determinación–, presupone, como advierte Derrida, a la fenomenología, así también lo hace la idea de justicia (Derrida, 1967).⁸ En otras palabras, toda deconstrucción supone la construcción. Incluso si “otro” quiere decir “cualquier otro”, alteridad completamente indeterminada, es necesario construir el concepto preciso de individuación que lo sustente; esto es, aquel recorte de la totalidad de lo que es que permita hablar de aquello que se presenta. Sin construcción calculada de aquello que puede arribar, de aquel *relatum* que no es cualquier cosa, sino alteridad significativa y asediante, “no se esperaría nada ni a nadie”.⁹ Ahora bien, si cualquier individuación puede fungir como alteridad absoluta y excedente, entonces la idea de justicia se vuelve trivial.¹⁰ Pues, si la hospitalidad también refiere a un huésped que hospeda a sus simbioses, entonces la hospitalidad no remite a ninguna práctica de responsabilidad. No es necesario esforzarse por comportarse de manera más responsable porque la irresponsabilidad (esto es, la no respuesta, la no hospitalidad) es lo imposible.

¿Quiere decir esto que hay que abandonar la idea de justicia, tal como es descrita por la metafísica de la alteridad asumida por la deconstrucción? ¿Cuáles serían las consecuencias de encontrar que, *a fin de cuentas*, lo indeconstruible ha sido construido? ¿Habría que desconfiar de que haya siquiera alguna experiencia aporética de lo indeconstruible? ¿O bien procurar que lo indeconstruible sea adecuadamente construido? *Il faut bien construire*. Hay que construir bien, incluso aquello que se presenta como indeconstruible. Quizás la “justicia” deba designar no tanto la relación con lo otro en tanto otro o su presentación espectral, ni deba orientarse hacia el acontecimiento de la venida de lo inesperable e indeterminado, la incalculabilidad de la alteridad del otro, y menos aún determinar cómo es esa relación (no matarás, no harás sufrir, no comerás). La justicia se orientará por completo a la composición del ensamble, a la contabilidad precisa de todos los agentes involucrados.

Si la espectralidad que atraviesa todo fenómeno muestra que las fronteras o umbrales, lejos de ser límites tajantes que delinear conceptos claros y distintos, sino que establecen zonas de indiscernibilidad sin pretender afirmar la inexistencia de diferencias o límites, entonces también el espectro socava la estructura del “como” o “en tanto” cuando se orienta al otro *como* otro. Derrida ya había cuestionado la pretendida claridad del otro en tanto otro;¹¹ sin embargo, en lugar de evitar el giro teológico levinasiano, profundizó en la experiencia de una alteridad absoluta y singular, inefable e indeterminable, semejante a Dios –la cual exigiría una responsabilidad infinita e incondicionada. ¿Acaso la muerte de Dios no es también la muerte del otro en tanto otro? Si la noción de alteridad ha de permanecer, ya no debe confundirse ni con un ente determinado, ni menos aún con un reino (vegetal, animal, protista, fungi o bacteriano, siguiendo las clasificaciones de Margulis). Si la alteridad nombra lo indeterminable, entonces designa el acontecer de una diferencia, el surgimiento de un efecto cuyo actor no ha sido nombrado ni estabilizado. Describe más bien el proceso de alteración de las relaciones que conforman el mundo más que una entidad a la que se debe respeto. El acontecimiento no designa la venida de lo otro en tanto otro, un ente que pudiera ser *relatum* de un respeto infinito y no determinante.¹² Lo otro, si todavía hay que conservar este nombre, no designa ningún *relatum*, ni siquiera el *relatum* que caracterizaría una relación sin relación atravesada por la ausencia, porque lo otro en tanto otro no es ningún ente que pueda hallarse en el mundo: ni animal, ni planta, ni bacteria. “Otro” nombra más la fenomenalidad del acontecimiento que la aparición espectral de algún *ente* –y, por lo tanto, su concepto es completamente metafísico y no ético, es ontológico y no óntico. La alteridad no es aquello que demanda

respeto o responsabilidad, sino que nombra los procesos de alteración del ensamblamiento del mundo. Otro no es un qué ni un quién, sino un cómo: nombra un momento en el proceso de constitución del mundo. Si esta alteridad es inanticipable, lo es más por el error categorial de pretender investigar una mutación química o genética que habría de suceder espontáneamente en algún momento de la historia del cosmos, esto es, por pretender esperar un evento que no se ha inscrito en el horizonte de la experiencia, que por inscribirse en la promesa de un mesianismo formal de la venida del otro (Derrida, 1998, pp. 73 y 79).

Responsabilidad orientada a ensambles

A pesar de que Emanuele Coccia considere que Michael Marder y Anna Tsing pertenecen a la historia de un “giro vegetal”,¹³ la etnografía de Tsing y la propuesta de Marder no pueden estar más alejadas. Tsing, a diferencia de Marder, no elige un reino para analizar la relación especular que dicho reino tendría con la totalidad de la naturaleza, sino que sigue los filamentos de un ensamble determinado. No busca analizar la honguidad del hongo tal como Marder sí pretende ver en la plantidad de la planta la totalidad de la vida. Dado que Coccia cuestiona el zoocentrismo para proponer un nuevo centro, la planta (como objeto Sorin, 2019), el autor considera que el trabajo de Tsing está “centrado en verdad en un champiñón”, lo que resulta ambiguo. En efecto, el centro que busca Coccia es aquel origen último que daría sentido y vida al mundo (Coccia, 2017, pp. 17-19). Por ello llega a considerar que “las plantas no tienen necesidad de la mediación de otros vivientes para sobrevivir” (Coccia, 2017, p. 22). El centro que busca Marder, si bien se caracteriza por ser una entidad que no estaría centrada y no sería idéntica a sí misma, sino fragmentable, es todavía el representante de la totalidad de la vida.¹⁴ El matsutake, en cambio, no es en Tsing el hongo especular de la vida en general, la instancia que habría que estudiar para comprender el emerger disruptivo de toda forma de vida. Se trata, en cambio, de trazar las redes que componen el ensamble configurado por la relación simbiótica entre las raíces de los pinos *lodgepoles* y los matsutakes, así como por los incendios, las larvas, los recolectores en Oregón provenientes del sudeste asiático, la inserción de los hongos en el mercado capitalista y su consumo como don en Japón, entre otros factores:

En lugar de limitar nuestros análisis a una sola criatura a la vez (incluidos los humanos), o incluso a una sola relación, si queremos saber qué hace vivibles a los lugares deberíamos estudiar ensambles polifónicos (*polyphonic assemblages*), reuniones de formas de ser (*gatherings of ways of being*). Los

ensambles son *performances* de vivibilidad. (...) Al tomar los ensambles basados en el paisaje como mi objeto [de estudio], es posible atender a la interacción de las acciones de muchos organismos. No me limito a rastrear las relaciones humanas con sus aliados preferidos, como en la mayoría de los estudios animales. Los organismos no tienen que mostrar su equivalencia humana (como agentes conscientes, comunicadores intencionales o sujetos éticos) para contar. Si estamos interesados en la vivibilidad, la impermanencia y la emergencia, deberíamos observar la acción de los ensambles de paisaje. Los ensambles se cohesionan, cambian y se disuelven: esa es la historia (*story*) (Tsing, 2015, pp. 157-158).

La justicia se predica de un ensamble, no de la relación entre singularidades, ni de un acto o decisión individual. La justicia no requiere de una libertad espontánea que pueda decidir y calcular sobre un fondo de indecidibilidad, sino que exige que todos los agentes hayan sido incorporados al mundo en composición. La justicia es ambiental o ecológica, remite a la habitabilidad de un territorio en construcción. Por ello la relación justa con las bacterias no implica un “no asesinarlas” o un “no usarlas como medios humanos”. No es necesario que la cosa tenga vida, y menos aún vida sufriente, para que pueda haber un estado de justicia; no es necesario interrogar si aquello que se presenta mira, responde, llama, o interpela a cualquier sentido humano.

Cuando la justicia se orienta al ensamble y a la composición del mundo común, no importa si lo otro es semejante en algún aspecto a lo que se ha pensado que es lo humano. Lo importante, lo que hay que tener en cuenta, es saber que hay contar y discernir cuáles son los factores agenciales que modifican la habitabilidad de un ensamble –y, por definición, una agencia introduce una diferencia (Latour, 2005, pp. 52-53). Así, el mundo no se reduce a una comunidad de *vivientes*, pues también entre sus miembros se encuentran agentes abióticos. Es así que la justicia ya no puede ser la demanda de respeto que hace la alteridad en tanto alteridad, sino el modo en que se compone el ensamble. La justicia no es la relación con lo otro en tanto otro ni la presentación espectral de una alteridad que excede toda relación y determinación ni el respeto infinito de la singularidad inefable o críptica e incalculable. En otras palabras, la justicia no se funda en una experiencia aporética de lo incalculable e indeconstruible, sino que se identifica por completo con la construcción del ensamble –lo que requiere del cálculo, el inventario y la descripción precisa de aquello que se presenta como potencial miembro del colectivo y qué es lo que requiere para la sobrevivencia sobre esta tierra (Latour, 2017b, capítulo 19).

La democracia latouriana, al igual que la derrideana, rehúyen a toda clausura precipitada de aquello que pudiera presentarse. Ambos mantienen la pretensión de realizar el ejercicio imposible de estar abierto al acontecimiento, esto es, a lo que adviene sin que se lo haya

previsto o solicitado, aquello que corroe las redes que se habían creído aseguradas y que por ello permite que acontezca el encuentro con lo indeterminado.¹⁵ Sin embargo, para Latour (2004) la política es la composición progresiva del mundo común; por ello, la tarea es integrar de forma adecuada lo que emerge aconteciblemente al ensamble en construcción. La democracia latouriana exige que los mecanismos de decisión por los cuales se excluye una agencia del mundo y se determina qué merece el estatuto de otro sean finalmente explicitados en vez de postularse como indeconstruibles.

Podría decirse que Latour es un pensador radical de la relación sin relación, no tanto porque el *relatum* fuese una excedencia nunca aprehensible, infinitamente lejana, sino porque la relación nunca es unidireccional: no parte de un origen fijo ni apunta a un destino determinado (por más que se piense este destino como un encuentro sin encuentro que nunca se presentificará como tal). Más bien, la relación configura un movimiento de articulación en red. La justicia que describe el modo de composición del ensamble es reticular: lo que prevalece no es la acción atribuible a un sujeto, ni un punto fontanal que pueda dirigirse hacia una objetividad fija. Acciones y sujetos circulan por igual.¹⁶ Por ello, Latour considera que no hay singularidad irreducible, irremplazable, absoluta.¹⁷

Seguir con el problema

Si toda singularidad ya se encuentra constituida por relaciones simbióticas, si en verdad nunca fuimos individuos,¹⁸ de ello no se sigue alguna responsabilidad determinada. Lo hemos visto: Gaia es indiferente a nuestra respuesta, no nos exige cuidado o respeto hacia alguna forma de vida o hacia todas ellas. Una implosión nuclear podría generar efectos radiactivos que propiciasen la emergencia de entidades microscópicas. Sorprende entonces que Tsing en varias ocasiones afirme que, en virtud de las pretensiones humanas de dominar la Naturaleza, se ha llegado al momento en que “es incierto si la vida en la Tierra podrá continuar” (2015, p. vii), cuando Lovelock y Margulis parecen estar en la convicción de que, efectivamente, la vida ha de continuar luego del instante humano. Aún más, si la época geológica en que las actividades de quienes acumulan capital a través del trabajo humano y la producción violenta de agencias no humanas, convertidas luego en recursos humanos, merece ser llamada Capitaloceno, en términos biológicos no puede afirmarse *sin ningún problema o aporía*, que este sistema capitalista ha llevado a la “destrucción de paisajes (*landscapes*) y ecologías” (Tsing, 2015, p. 19). Cito, *in extenso*, a Margulis:

Muchas especies, especialmente las de los cuatro reinos no animales, no necesitan que los humanos se encarguen de ellas y no se inmutarían si nos lleváramos a la extinción mañana. La afirmación hecha por algunos políticos y propagandistas de que al preservar la biodiversidad de alguna manera podemos preservar toda la vida del planeta es solo un ejemplo más de la arrogancia humana implacable. La conservación de especies es principalmente una cuestión estética y siempre lo ha sido (...). La biodiversidad de los microbios es esencial para el ciclo de nutrientes y, por lo tanto, para la vida vegetal, pero la Tierra podría sobrevivir perfectamente bien con un retorno a la mugre (*scum*) microbiana pre-Fanerozoica. Aunque la estética mamífera sería devastada si las mayores formas de vida se extinguieran permanentemente, pues efectivamente la supervivencia sería socavada, Gaia seguiría prosperando tal como lo hacía «antes de haberse encontrado con nosotros» (Margulis, 1997a, pp. 257-258).

Si la pretensión de fundar una ética o prácticas de justicia en la relación con lo otro en tanto otro suponía una decisión acerca de qué era otro –y, por lo tanto, nunca se lograba siquiera tender hacia esa alteridad, sino que permanecía una entidad abstracta que nunca se presenta en nuestros mundos y menos aún tiene algo que motivar–, parece entonces que también afirmar que “los humanos podrían destruir la posibilidad de vivir (*livability*) del planeta” (Tsing, 2015, p. 3) supone una decisión estética. A pesar de que Tsing insista en la necesidad de pensar “ensambles de formas de vida entrelazadas” caracterizados principalmente por su apertura, indeterminabilidad y por tener límites o fines abiertos (Tsing, 2015, p. 3), la configuración del ensamble implica una clausura determinada por la decisión de “sobrevivencia colaborativa” y “colectiva” de ciertas especies (Tsing, 2015, pp. 18-19). En efecto, lo que ha de componer ese colectivo ha sido decidido u orientado a partir de un número determinado de agentes, pues un ensamble también podría configurarse termodinámicamente en la ausencia de toda forma de vida o de las formas de vida contemporáneas. La responsabilidad supone, entonces, clausurar la apertura indeterminada para decidirse por la perduración de lo que puede vivir, y dentro de ello, para algunas formas de vida.¹⁹

Del mismo modo, no basta reconocer que nunca fuimos individuos cerrados ni identidades autónomas para aprender a ser responsable. Si la hipótesis Gaia permite describir, no sólo la modificación y manutención de las condiciones de vida en la tierra por la biota misma, sino también la evolución simbiótica de cada viviente, y con ello la posible emergencia de entidades nuevas, entonces es cierto que puede ser presentada con algunas de las caracterizaciones que la metafísica de la alteridad atribuía a lo otro en tanto otro. Así, la tierra es, en la descripción de Haraway, “abierta”, “indeterminada”, “politemporal”, plexo de materialidades y lenguajes, compuesta por redes entre vivientes interespecies, que da lugar a lo “inesperado” y a

conexiones nuevas, “llena de alteridad significativa” (Haraway, 2016, pp. 11-12). Mas, nuevamente, esto describe solamente cómo acontecen las mundanizaciones, los modos en que se ensambla el mundo, pero no fomenta ninguna responsabilidad. Para ello, es menester una decisión que clausure, determine, sincronice, reduzca las relaciones posibles, establezca uno o varios lenguajes finitos y limitados, decida por cuáles especies responder. Sólo así puede afirmarse que, debido al calentamiento global y el derretimiento del Ártico, “la sincronicidad es exactamente una de las propiedades del sistema que está enloqueciendo (*flipping out*) por todo el planeta” –y por ello humanos, animales, microbios y plantas ya no pueden confiar en la periodicidad de las estaciones y encontrarse “propiamente” para comerse “propiamente”. En efecto, “el cambio en la tierra no es el problema. El problema son las tasas y distribuciones del cambio” (Haraway, 2016, p. 73). Así, los cambios en la tierra sólo conforman un *problema o aporía* luego de la *decisión* sobre cuáles son las tasas y distribuciones del cambio que ameritan, para ciertas vidas y no otras, que sean consideradas como problemáticas. El cambio general, que podría incluso implicar la desaparición de toda vida, no es un problema con el que sea prudente seguir. Sólo puede afirmarse que las condiciones de vida en este planeta están en riesgo una vez que fue construido lo indeconstruible, la instancia que determina qué ha de contar como problema que amerite ser seguido. Si el poshumanismo solamente logra afirmar que lo humano necesita de plantas y bacterias, entonces es un humanismo más sensato, más inteligente, más cauto, más sensible (y por todo ello, más trivial), pero no logra alcanzar una posición que descentre lo humano ni que funde la orientación de la responsabilidad, incluso hacia entidades no humanas, a partir de condiciones de vida que no sean las humanas. La hipótesis Gaia, entre otras cosas, atestigua que la vida no necesita de lo humano para sobrevivir. Por ello, es la figura anti-humanista por excelencia, aquella que atestigua que lo humano no es excepcional, sino completamente prescindible. Quedarse con el problema también puede ser una actividad arriesgada, dado que es posible concluir que no existe la contaminación en absoluto, sino solamente para una especie privilegiada entre otras, en primer lugar, y luego para las que le sean más allegadas o necesitadas.²⁰

En fin, la vida humana, en primer lugar, y luego, las vidas con las que empatiza (ya sea porque lo humano comparte la sensibilidad con formas no humanas, esto es, una misma estética, o porque la aniquilación de algunas formas de vida aqueja al sentimiento humano, o finalmente, porque son condiciones de posibilidad de su sensibilidad –mucho radiación destruye algunas vidas, pero fomenta otras), son lo indeconstruible tanto para Haraway, como para Tsing, *mas no así para Margulis y Lovelock*. La aniquilación humana no es

catástrofe para Gaia. Lo que para Gaia es literalmente poshumano, la existencia después de lo humano, para los humanos es nihilismo. Atender a Gaia, el conjunto de la biota que conforma el planeta, y más aún a las individuaciones abióticas, implica reconocer la construcción de lo indeconstruible, el punto fontanal que impide el nihilismo.²¹

Haraway y Tsing quieren mantener ciertas características de la metafísica de la alteridad: la indeterminación de lo incalculable e inesperado, el encuentro con aquello que irrumpe los complejos de temporalidad. El riesgo, he pretendido mostrar, reside en atribuir las notas de la alteridad a un ente, en vez de concebir la alteridad como el modo de alteración del mundo en composición. Confundir el carácter acontecencial de lo otro con un ente requiere que una decisión permanezca oculta acerca de qué es otro, como también oculta los mecanismos mediante los cuales se produce la respuesta a la demanda de ese otro –esto es, qué quiere decir ser responsable.²²

Conclusión

La justicia se complica, esto es, involucra más agencias que las tenidas en cuenta hasta ahora. La justicia ya no es del orden de lo incalculable, sino justamente de lo que hay que tener en cuenta. Peor aún, la justicia no se identifica ya más con el mandato bíblico de “no matarás”, ni tampoco con “no modificarás”, “no devorarás”, “no construirás”, “no extraerás”, “no cultivarás”, “no intervendrás”. La pregunta insiste, persiste: ¿cómo decidir por qué o quién responder? ¿Qué es ser responsable? Al menos el humanismo tenía la ventaja de que podía resumir la responsabilidad en el “no matarás”; la responsabilidad hacia lo animal podía sin mayores problemas identificar prácticas de tortura, de sufrimiento innecesaria, y proponer, concretar, realizar efectivamente, un respeto. Pero cuando no sólo las plantas, sino también protistas y bacterias, se presentan como miembros legítimos del mundo en composición, ya no hay una responsabilidad clara y distinta. Es menester, por lo tanto, construir lo indeconstruible, aquella instancia más allá de la cual existe el nihilismo y la ausencia de respuesta ante la posibilidad actual de extinción masiva de especies. Sin la decisión que construye lo indecidible, el nihilismo comparece como la indiferencia ante la destrucción de la vida, la complacencia frente a la crueldad contra formas sintientes de vida, y la complicidad con la precariedad laboral humana. Del mismo modo, si la contaminación no es más que un criterio estético humano, si no es posible la destrucción absoluta de ecologías o ambientes (ya que habrá formas de vida que podrán seguir viviendo en condiciones tóxicas para otras especies, o porque la vida

resurgirá en condiciones inesperadas, o porque otras individuaciones no vivas podrán formarse), entonces es menester, como señala Latour, determinar qué mundos es menester construir y a cuáles es imperioso oponerse.

Dios está muerto, la Gran Naturaleza está muerta, el Hombre está muerto, el Otro en tanto Otro está muerto, pero Gaia nos sobrevivirá.

Referencias bibliográficas

- Balcarce, G. (2023). *Posthumanismo espectral*. La Cebra.
- Chakrabarty, D. (2009). The climate of history: Four theses. *Critical Inquiry*, 35(2), 197-222. <https://doi.org/10.1086/596640>
- Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas: Una metafísica de la mixtura*. Miño y Dávila Editores.
- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensamiento contemporáneo*. Prometeo.
- Derrida, J. (1967). Violence et métaphysique. En *L'écriture et la différence* (pp. 117-228). Éditions du Seuil.
- Derrida, J. (1994a). *Force de loi. Le « Fondament mystique de l'autorité »*. Éditions Galilée.
- Derrida, J. (1994b). *Politiques de l'amitié*. Éditions Galilée.
- Derrida, J. (1997). *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (3ra ed.). Trotta.
- Derrida, J. (2005). «Hay que comer» o el cálculo del sujeto. *Confines*, 17, 148-170.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Éditions Galilée.
- de la Cadena, M. (2014). Runa. Human but not only. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 253-259.
- Gilbert, S. F., Sapp, J. & Tauber, A. I. (2012). A symbiotic view of life: We have never been individuals. *The Quarterly Review of Biology*, 87(4), 325-341.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.
- Laclau, E. (1995). The Time is out of Joint. *Diacritics*, 25(2), 85-96.
- Latour, B. (1994). Les objets ont-ils une histoire? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique. En I. Stengers (Comp.), *L'effet Whitehead*. Vrin.
- Latour, B. (2004). *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie* [eBook]. La Découverte.

- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Latour, B. (2017a). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo Veintiuno Editores.
- Latour, B. (2017b). *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique* [eBook]. La Découverte.
- Lovelock, J. (2000). *A new look at life on Earth*. Oxford University Press.
- Marder, M. (2013). *Plant-thinking: A philosophy of vegetal life*. Columbia University Press.
- Marder, M. (2014). For a phytocentrism to come. *Environmental Philosophy*, 11(2), 237-252.
- Margulis, L. (1997a). A Pox called Man. En L. Margulis y D. Sagan (Eds.), *Slanted truths: Essays on Gaia, symbiosis, and evolution* (pp. 247-264). Copernicus.
- Margulis, L. (1997b). Big trouble in biology: Physiological autopoiesis versus mechanistic neo-Darwinism. En L. Margulis y D. Sagan (Eds.), *Slanted truths: Essays on Gaia, symbiosis, and evolution* (pp. 265-282). Copernicus.
- Margulis, L. (1997c). Power to the protocist. En L. Margulis y D. Sagan (Eds.), *Slanted truths* (pp. 75-85). Copernicus.
- Margulis, L. & Lovelock, J. (1997). The atmosphere as circulatory system of the biosphere: The Gaia hypothesis. En L. Margulis y D. Sagan (Eds.), *Slanted truths* (pp. 127-140). Copernicus.
- Margulis, L., & Sagan, D. (1997a). Futures. En *Slanted truths* (pp. 237-251). Copernicus.
- Margulis, L. & Sagan, D. (1997b). Gaia and philosophy. En L. Margulis y D. Sagan (Eds.), *Slanted truths* (pp. 141-155). Copernicus.
- Margulis, L. & Sagan, D. (1997c). The uncut self. En L. Margulis y D. Sagan (Eds.), *Slanted truths* (pp. 305-316). Copernicus.
- Margulis, L. & Sagan, D. (2000). *What is life?* University of California Press.
- Margulis, L. & West, O. (1997). Gaia and the Colonization of Mars. En L. Margulis y D. Sagan (Eds.), *Slanted truths* (pp. 221-234). Copernicus.
- Nealon, J. (2013). Reseña de *Plant-thinking: A philosophy of vegetal life*. Recuperado de <https://ndpr.nd.edu/reviews/plant-thinking-a-philosophy-of-vegetal-life/>

- Nealon, J. (2016). *Plant Theory. Biopower & Vegetable Life*. Stanford University Press.
- Sorin, A. (2019). El sentido de la tierra: Materialidad, vegetalidad y subjetividad en el texto temprano de Jacques Derrida. *Areté: Revista de filosofía*, 31(2), 481-504.
- Stengers, I. (2009). *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. La Découverte.
- Tsing, A. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.

Notas

- 1 Cf. de esa misma entrevista: “yo creo que no hay ni responsabilidad ni decisión ético-política que no deba atravesar la prueba de lo incalculable o de lo indecible. No habría, de lo contrario, más que cálculo, programa, causalidad, o mejor, «imperativo hipotético»” (Derrida, 2005, p. 161).
- 2 Varios estudios de inspiración derrideana cuestionan el prejuicio humanista que atribuye exclusivamente al humano alma, conciencia, lenguaje, decisión, inteligencia y capacidad de responder libremente en vez de simplemente reaccionar. Cf. M. Cragolini (2016), Marder (2013), Nealon (2016), Sorin (2019) y Balcarce (2023). Para otros pensamientos que no retoman directamente el pensamiento derrideano, pero que impugnan el excepcionalismo humano al atender a entidades no humanas, como bacterias y hongos, véase Haraway (2016), Tsing (2015) y Margulis (1997c).
- 3 Véase especialmente la segunda conferencia de Latour (2017a). Allí se describen los propósitos y voluntades de, entre otros agentes, ríos y hormonas.
- 4 Tsing señala que los hongos son “potencialmente inmortales”. Esto es, mueren de enfermedades, lastimaduras, falta de alimento, pero no por el hecho de envejecer (2015, p. 47). Margulis también indica que una única célula bacteriana puede sobrevivir “esencialmente por siempre” en su forma original, a no ser que tenga un accidente desafortunado, una mutación o transferencia genética (Margulis y Sagan, 2000, p. 91). La muerte sería extrínseca a la vida fúngica y bacteriana.
- 5 “De todos los organismos que hay hoy en la Tierra, solo los procariontes (bacterias) son individuos. Todos los demás seres vivos («organismos», como los animales, las plantas y los hongos) son comunidades metabólicamente complejas

[compuestas] de una multitud de seres estrechamente organizados.” (Margulis, 1997b, p. 273).

- 6 Gaia, en la hipótesis desarrollada por Lynn Margulis y James Lovelock, oscila entre la totalidad y la singularidad. La diferencia de la Tierra respecto de planetas inertes como Marte y Venus, explicada por la actividad de la biota, ha ameritado nombrar a Gaia como un único “organismo responsivo” y como “individualidad biosférica” (Cf. Margulis y Lovelock, 1997; y Margulis y Sagan, 1997c). Sin embargo, atribuir unicidad a la vida del planeta corre el riesgo de antropologizar a Gaia y pensarla como una entidad divina, volitiva, más o menos carismática –objeciones a las que Margulis y Lovelock tuvieron que responder. Por eso, si en 1984 la hipótesis Gaia es formulada a partir de la afirmación de que, “en esencia”, “la Tierra entera funciona como una máquina masiva o un organismo responsivo” (Margulis y Sagan, 1997b, p. 151), en 1994 Margulis y West no dudan en decir que “rechazamos la analogía de que Gaia es un único organismo, principalmente porque ningún ser se alimenta de sus propios desechos ni, por sí solo, recicla su propio alimento. Mucho más apropiado es afirmar que Gaia es un sistema interactivo, cuyos componentes son organismos” (Margulis y West, 1997, p. 225). Pareciera que Gaia es tanto una unicidad singular, un organismo responsivo que controla la atmósfera de la tierra para garantizar las condiciones óptimas para la vida, pero a su vez es una totalidad sistemática compuesta de individualidades. Quizás la hipótesis Gaia permita deconstruir los umbrales tajantes entre singularidad y totalidad. Para un análisis crítico del carácter sistémico u holístico de Gaia, cf. Latour (2017a); para una presentación de la hipótesis Gaia que describe la totalidad de la vida en el planeta como una entidad singular viviente, pero también como una entidad compleja, cf. J. Lovelock (2000).
- 7 “Si yo soy responsable del otro, y ante el otro, y en lugar del otro, por el otro, ¿no es el animal *aún más* otro, *más radicalmente otro*, si yo lo puedo decir, que el otro en el cual reconozco a mi hermano, que el otro en el cual identifico a mi semejante o a mi prójimo?” (Mi subrayado. Derrida, 2006, pp. 147-148). Si lo otro es absolutamente otro, no cabría entonces ya decir que lo animal es *más* otro que lo humano, ni que la planta sea *más* otro que lo animal. No habría una pluralidad de incalculabilidades comparables de acuerdo a su magnitud. Si para Derrida el animal es más otro que lo humano, ¿qué es

más radical e incalculablemente otro, una ameba o un alga, un ciclón o una emisión de dióxido de carbono?

- 8 Cabría interrogar si Derrida no retrocede en su lectura cuando pretende deslindar la idea de la justicia del derecho, esto es, cuando enmarca la deconstrucción dentro de la metafísica de la alteridad. Por ejemplo, más tarde escribe: “En el transcurso de esta experiencia, el otro aparece *como* tal, es decir, aparece como un ser cuya aparición aparece sin aparecer, sin someterse a la ley fenomenológica de la donación originaria e intuitiva que rige todas las demás apariciones, toda otra fenomenalidad *como tal*, toda otra fenomenalidad del *como tal*. Lo totalmente otro, *y todo otro es totalmente otro*, viene aquí a perturbar el orden de la fenomenología. Y también el sentido común” (Derrida, 1994b, p. 259).
- 9 La cita completa es: “si se pudiese contar con lo que viene, la esperanza no sería más que el cálculo de un programa. Se tendría la prospectiva pero no se esperaría nada ni a nadie” (Derrida, 1998, p. 189).
- 10 Digo “cualquier individuación” y todavía no me atrevo a desplegar esa totalidad. Habría que detenerse en *Mil mesetas* para ver emerger extrañas individuaciones: gradientes de calor, las cinco de la tarde, las horas del día, una intensidad de blanco. De nada de esto tiene sentido preguntar por la justicia y la responsabilidad. Para evitar ahondar en la aporía, me he limitado en este artículo a individuaciones cercanas a la noción clásica de sustancia, pero las agencias que la intrusión de Gaia pone en juego impulsarán a ampliar las individuaciones aquí consideradas.
- 11 Hay que “demandarse que significa el *pensamiento* del otro *como* otro, y si, en este caso único, la luz del «como tal» no es la disimulación misma. ¿Caso único? No, hay que invertir los términos: «otro» es el nombre, «otro» es el sentido de esta unidad impensable de la luz y de la noche. Aquello que quiere decir «otro» es la fenomenalidad como desaparición” (Derrida, 1967, p. 190).
- 12 A pesar de que pueda afirmarse que la noción de alteridad derridiana es previa a toda idea de relación y que, por lo tanto, la justicia derridiana no es del orden relacional, sigue presuponiendo la presentación espectral —o atravesada por la ausencia, pero presentación de todos modos y, por lo tanto, donación, afección y, en definitiva, relación— *de un otro en tanto otro*.
- 13 Coccia (2017, pp. 123-124) inscribe en la historia del “giro vegetal” a libros tan disímiles como E. Kohn, A. Tsing, M. Marder, J. Nealon, además del suyo. Sospecho que la

homogeneidad de este pretendido giro ha sido establecida demasiado pronto.

- 14 Más que pensar el modo de donación de las plantas, Marder les atribuye las características que la metafísica de la alteridad del siglo XX ya construyó. La planta sería la última figura de lo radicalmente otro a lo humano. Las plantas no tendrían un centro de referencia, estarían radicalmente expuestas a la alteridad y por lo tanto su existencia ya sería ética, carecerían de cualquier tipo de ipseidad o *self*, no involucrarían ningún retorno a sí. La relación de las plantas con el medio exterior sería tan hospitalaria y ajena a toda lógica de expropiación que incluso las plantas, “a pesar de la evidencia empírica” “no sintetizan” (Marder, 2013, p. 66), sino que erosionan toda identidad y acontecen como una dispersión no unificable. Por ello, Nealon objeta que Marder “termina retratando la vida de la planta como virtualmente idéntica a una larga línea de «otros» deconstructivos” (Nealon, 2013). El “fitocentrismo” de Marder no logra pensar la planta como un modo de vida diferente al animal, al bacteriano o protista –y, por lo tanto, la referencia que Marder hace a la planta no ha de ser más que metafórica y poco o nada tiene que ver con los entes que fotosintetizan. En el “fitocentrismo” de Marder, “planta” pasa a designar, no una forma de vida diferente de otras, sino la vida en general. La planta es el ente privilegiado cuyo ser es menester interrogar para poder dar cuenta del ser de la vida en general: las plantas son los nuevos “protagonistas” y “representantes” de la vida en general. El fitocentrismo viraría sólo por un instante a la vida vegetal, para luego regresar el problema de la vida en general y “la naturaleza como totalidad” (Marder, 2014, pp. 237-252).
- 15 Para una descripción de la transición del acontecimiento de la novedad a la institución de la sustancia, cf. Latour, 1994, pp. 196-217. Cf. también Latour, 2004, “Troisième partage entre humains et non-humains : réalité et récalcitrance”
- 16 “Un «actor» en la expresión compuesta *actor-red* no es la fuente de una acción, sino el blanco móvil de un vasto conjunto de entidades que convergen hacia él. (...) Utilizar la palabra «actor» implica que nunca está del todo claro quién o qué está actuando cuando nosotros actuamos, ya que un actor en escena nunca actúa solo. (...) Si aceptamos desarrollar la metáfora, la propia palabra «actor» dirige nuestra atención hacia una completa dislocación de la acción, advirtiéndonos que ésta no es un asunto coherente, controlado, bien definido ni delimitado con precisión. Por definición, la

acción está *dislocada*. La acción es tomada prestada, distribuida, sugerida, influenciada, dominada, traicionada, traducida” (Latour, 2005, p. 46).

- 17 “Las interioridades son construidas (...). Nada pertenece a un sujeto que no le haya sido dado” (Latour, 2005, p. 213). Haber despojado al sujeto de toda interioridad y de toda idiosincrasia le ha valido a Latour las críticas de Kohn y de de la Cadena; en efecto, no habría alguna característica propia de los vivientes que permitiese distinguirlos de objetos sin vida (Kohn, 2013, p. 92; de la Cadena, 2014). De forma exacerbada, cualquier cosa, incluso una lámpara, podría, de no haber ninguna estructura propiamente subjetiva, subjetivarse de la misma manera en que lo hace un humano o una bacteria.
- 18 Véase el artículo de Gilbert, Sapp y Tauber (2012), junto con los comentarios de Haraway al respecto (2016, pp. 58-98).
- 19 “Claro que no hay otra política que la de los humanos y en su beneficio. La cuestión nunca ha sido sobre este punto. Siempre ha sido sobre la forma y la composición de este humano. Lo que el Nuevo Régimen Climático pone en cuestión no es el lugar central del humano, sino su composición, su presencia, su figuración, y para decirlo todo, su destino. Ahora bien, si los modificas, también cambias la definición de sus intereses” (Latour, 2017, capítulo 18).
- 20 “¿Podría ser que la polución sea natural? Si por polución entendemos el vertido de desechos, hay, de hecho, abundante evidencia de que la polución es tan natural para Gaia como lo es la respiración para nosotros y para la mayoría de los demás animales. (...) Cada vez que ocurren desastres naturales, como la aparición del oxígeno como gas dominante o los impactos de planetesimales, se produce un gran caos entre las especies. Eventualmente, emerge un nuevo ecosistema cómodo con el nuevo ambiente y es poblado por nuevas especies de organismos. (...) El mismo concepto de polución es antropocéntrico y puede ser incluso irrelevante en el contexto de Gaia.” (Lovelock, 2000, pp. 102-103).
- 21 Luego de haber señalado que las características que hacían de lo animal un viviente digno de respeto y cuidado (especialmente su capacidad de sufrir) podrían encontrarse también en la planta, Nealon ironiza la posibilidad de caer en un nihilismo: “Seguramente, no podemos simplemente decidir dejar de comer tanto plantas como animales (pues entonces no nos quedaría otra opción más que el eslogan de la ecología profunda: «Hazle un favor a la Tierra y

suicídate»)." (Nealon, 2016, p. 111). Se incurre entonces en nihilismo cuando se exige el mismo comportamiento hacia la totalidad de los vivientes.

- 22 Latour también recae en esta confusión entre ente y acontecimiento cuando considera que la metafísica pregunta por la lista de existentes que componen el mundo, como si la metafísica no fuese otra cosa que un catálogo de entes o, en definitiva, como si la metafísica preguntara por los entes. Por ejemplo, cf. Latour, 2017a, p. 52.