

# Pensamiento abisal: sobre la nada, la extinción y el florecimiento\*

*Pensamento abissal: sobre o nada, a extinção e o florescimento*

*Abyssal Thinking: On Nothingness, Extinction, and Flourishing*

Juan Camilo Cajigas-Rotundo\*\*

DOI: 10.30578/nomadas.n57a12

En este artículo se presenta una serie de aproximaciones teóricas, de carácter no dualista, a la nada, y se exponen sus consecuencias para la comprensión de las dinámicas de extinción. El autor reflexiona en torno a preguntas como ¿qué es el evento de la extinción?, o ¿qué nos dicen la extinción y la devastación planetaria sobre la cultura contemporánea? Como una aproximación a la respuesta, en el imaginario ambientalista actual la noción de extinción asume, desde un punto de vista especulativo, una concepción oposicional de la nada; la vida y la muerte —el ser y la nada— se consideran dimensiones diametralmente opuestas. El autor concluye que la discontinuidad forma parte de nuestras ecologías del morir y del vivir.

**Palabras clave:** Kitaro Nishida, continuo vida-muerte, nada, devastación, extinción, florecimiento.

*Este artigo apresenta uma série de abordagens teóricas, de caráter não dualista, ao nada, e expõe as suas consequências para a compreensão das dinâmicas da extinção. O autor reflete sobre questões como o que é o acontecimento da extinção ou o que nos dizem a extinção e a devastação planetária sobre a cultura contemporânea? Como aproximação à resposta, no imaginário ambientalista atual a noção de extinção assume, de um ponto de vista especulativo, uma concepção opositiva do nada; vida e morte —ser e nada— são consideradas dimensões diametralmente opostas. O autor conclui que a descontinuidade faz parte das nossas ecologias do morrer e do viver.*

**Palavras-chave:** Kitaro Nishida, continuum vida-morte, nada, devastação, extinção, florecimento.

*This article presents a series of non-dualist theoretical approaches to the concept of nothingness and explores their implications for understanding the dynamics of extinction. The author reflects on questions such as: What is the event of extinction? Or what do extinction and planetary devastation tell us about contemporary culture? In approaching an answer, current environmentalist imaginaries assume, from a speculative perspective, an oppositional conception of nothingness; life and death —being and nothingness— are considered diametrically opposed dimensions. The author concludes that discontinuity is an inherent part of our ecologies of living and dying.*

**Keywords:** Kitaro Nishida, life-death continuum, nothingness, devastation, extinction, flourishing.

\* Este artículo es resultado de las investigaciones: "The Many Phases/ Faces of Nothingness, Emptiness, and Absence", realizada en la Universidad de California (2018-2019), e "Imágenes de Futuro", llevada a cabo en la Pontificia Universidad Javeriana (2022-2023).

\*\* Profesor asistente, College of William & Mary, Williamsburg (Estados Unidos). Doctor en Estudios Culturales por la Universidad de California, Davis (Estados Unidos). Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Correo: jccajigasrotun@wm.edu

original recibido: 22/04/2024  
aceptado: 16/08/2024

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Artículo # n57a12 - Págs. 1~12

**E**l abismo, y el vacío propio del abismo, constituyen una imagen-afecto por lo menos espeluznante; sin embargo, hay un vacío nulificador, y a la vez, un vacío luminoso.

Las formaciones capitalistas contemporáneas operan por sustracción creando una forma de valor negativo. En efecto, el modo de producción capitalista supone su misma autodestrucción al sustraer valor de la fuerza de trabajo y la naturaleza (Moore, 2015). Esta contradicción fundamental, que define la coyuntura histórica de nuestra época, ha recibido varios nombres: la crisis ambiental, o más recientemente, el Antropoceno-Capitaloceno. Cualquiera que sea el término empleado, a lo que se quiere apuntar es a la transformación radical del planeta por la sociedad (post)industrial global, debido a que las formaciones capitalistas que soportan este tipo de sociedad presuponen la explotación ilimitada de ecosistemas, fuentes hídricas, fuentes energéticas (desde aquellas basadas en el petróleo, hasta la energía solar), entre otros. Esta sobreexplotación de la base natural termina ocasionando, en bucles de retroalimentación compleja, como expresión del valor negativo, la realidad de la extinción y la pérdida de especies, ecosistemas y, en última instancia, la misma posibilidad de desaparición de la humanidad.

Para varios autores, estamos presenciando una extinción masiva caracterizada por un declive sustancial de la biodiversidad en todas sus formas y, sobre todo, un ritmo de extinción sin precedentes en la historia reciente de la humanidad (Kolbert, 2014). Según la biología y la ecología, ya se han presentado en la historia del pla-

neta tierra por lo menos cuatro grandes extinciones: la del Ordovícico-Celúrico hace 444 millones de años, la del Devónico-Carbonífero hace 360 millones de años, la del Tríasico-Jurásico hace 210 millones de años, y la del Cretácico-Terciario hace 65 millones de años. Estas extinciones masivas fueron ocasionadas por eventos catastróficos como el impacto sobre la tierra de cuerpos celestes (asteroides, meteoritos, cometas), o debido a grandes erupciones volcánicas e inundaciones. En la actualidad, las sociedades humanas están presenciando una nueva extinción masiva, y, además, particularmente las sociedades industrializadas la están produciendo, manifestando así el potencial incivilizador de la modernidad (Savransky, 2022), y por extensión, el halo arrollador de la nada.

Con todo, en el imaginario ambientalista contemporáneo<sup>1</sup> el evento de la extinción parece asumir desde un punto de vista metafísico y especulativo, una concepción oposicional de la nada, y a efectos de este artículo, de la muerte. La vida y la muerte, el ser y la nada, se consideran dimensiones diametralmente opuestas. En consecuencia, la extinción se entiende como un evento abrupto, universal y desligado de las redes de la vida. Paradigmas radicales de conservación centrados en la preservación de lo salvaje, persiguen la erradicación de cualquier agente que acarree la muerte, o de igual manera, el retorno a un estado edénico inicial, como cuando se busca la restauración ecológica de lo intocado<sup>2</sup>. En contraste, y asumiendo una perspectiva no-oposicional de la nada —y la muerte—, concretada en la noción de continuidad discontinua en el complejo vida-muerte (propuesta desde el vitalismo

de Kitaro Nishida), los procesos de extinción no necesariamente tienen que considerarse un final unívoco y total, sino que más bien es dable atender a los entramados mortales que posibilitan la conversión de la muerte en vida, con el objeto de dar continuidad a los procesos ecológicos. En últimas, este enfoque consolida una perspectiva de la vida-muerte, del ser y la nada asumidas como una continuidad de la discontinuidad, la cual contrasta con la negación de la negación que configura la devastación y extinción, entendida como la imposibilidad de volver a convertir la muerte en vida (dentro de los ciclos ecológicos)<sup>3</sup>.

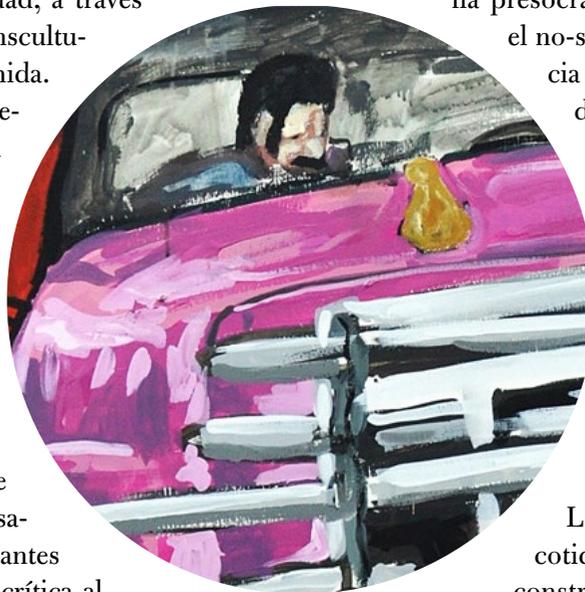
Así, en el presente artículo me propongo hacer un acercamiento a tres cuerpos de literatura crítica contemporánea que abordan los procesos de extinción ecológica: los estudios de la extinción/humanidades ambientales (con Thom Van Dooren y Donna Haraway), el realismo especulativo (vía Michael Marder y —en menor medida— Ray Brassier y Eugene Thacker) y la filosofía comparada (vitalismo de Kitaro Nishida). Mi lectura busca dar actualidad, a través de un gesto especulativo transcultural, al vitalismo de Kitaro Nishida. Este tipo de vitalismo considera central nuestra condición de finitud, y nuestra pertenencia a las dinámicas del complejo vida-muerte, comprendidas como la permanente continuidad de la discontinuidad. La vida-muerte teje nuestra existencia contingente y finita. Este eje analítico puede ampliarse y ponerse en conversación con los cuerpos teóricos antes mencionados para hacer una crítica al sentido común encarnado en los imaginarios contemporáneos de la extinción ecológica. Por tanto, e inicialmente, me ocuparé en las líneas que siguen de presentar el pensamiento vitalista de Kitaro Nishida en el marco de las teorizaciones sobre la nada. Esta perspectiva no-oposicional de la nada, propia del pensamiento de Nishida, me permitirá introducir tres escenarios teóricos que nos posibilitaran articular un análisis de la devastación y la extinción ecológica. Primero, con la noción de *abandono del ser* de Michael Marder; segundo, con la perspectiva relacional de los

*procesos de extinción* de Thom van Dooren; y tercero, con la figuración de los *palabrerros de la muerte* de Donna Haraway. Sostengo que estas tres aproximaciones proveen herramientas teóricas para dar cuenta de la contingencia radical y la finitud de la existencia humana, tan visibles en la problematización del presente, más aún cuando una ontología de la presencia parece agotar las posibilidades de la praxis ambientalista actual. Fundamentalmente, lo que de manera especulativa intento denominar el pensamiento abisal<sup>4</sup> es una reflexión sobre la nada, una pregunta abierta por la semántica de la negatividad y por formas responsables de asumir la muerte y nuestra condición de finitud (Despret, 2022).

## Sobre la nada

Salvo contadas excepciones, con Heidegger y Sartre, la pregunta por la nada es muy inusual en la teoría crítica y el pensamiento occidental. Desde la filosofía presocrática con Parménides, la nada, el no-ser, se constituye en una instancia descartada por la positividad de la sustancia, de la presencia, de lo que permanece de manera continua en el tiempo. El pensamiento crítico contemporáneo adolece, debido tanto a sus orígenes intraeuropeos como a la herencia de la metafísica de la presencia, de un exceso de positividad (incluida la filosofía deleuziana del devenir). Lo anterior se expresa de manera cotidiana en la tendencia a *reificar* —construir como una entidad estable en el tiempo— desde las identidades culturales hasta las instituciones sociales, por no nombrar las cualidades de las cosas con las que interactuamos.

Con todo, dada la realidad de la extinción y la devastación ecológica, la nada, el no-ser, la ausencia y la muerte presentan una actualidad por lo menos paradójica y fructífera. ¿Qué tipo de diseños del pensamiento y análisis crítico-empíricos pueden ser elaborados si se asume una perspectiva que toma como punto de inicio el no-ser, la nada, y duda y no da por sentada, la



sustancia, el ser y el devenir<sup>5</sup>. Es este un tipo de pregunta que no reduce la nada a la carencia o falta de ser, o que la encierra en la mismidad existencial del sujeto para el cual el mundo que habita no tiene sentido. La nada del nihilismo europeo pierde su potencialidad crítica al estar encerrada en el sujeto, en cambio, la nada por fuera del sujeto nos habla de la impersonalidad e indiferencia del ensamblaje de fuerzas materiales de la realidad. Una realidad que no responde a nuestros deseos prometeicos ya que excede los límites de la ontología de la presencia. En efecto, esta aproximación a la realidad nos presenta la posibilidad de su independencia y autonomía, antes y después de la existencia de la condición humana (Brassier, 2017; Thacker, 2017). Son estas las implicaciones de pensar la extinción y devastación ecológica en curso.

Por otro lado, sería bastante desacertado hacer referencia a la paradójica noción de la nada sin antes advertir que el pensamiento budista —desde hace por lo menos dos mil años—, desde sus distintas escuelas y vertientes teóricas, ha sido el espacio más fructífero y antiguo de reflexión sobre dicha noción<sup>6</sup>, lo cual viene a representar un vasto escenario de la labor teórica contemporánea (por lo demás muy poco explorado en Latinoamérica).

La nada en la filosofía budista (y asiática en general) tiene múltiples definiciones, y no es este el lugar para profundizar en ellas. Con todo, menciono las siguientes aproximaciones: el vacío como la naturaleza más propia y característica de la existencia; la nada como una definición de la indeterminabilidad y de lo a-morfo; el no-ser como la base infundada del ser y como el espacio fundacional de los entes; el vacío-de-mente como un estado psicológico del sujeto moral; la semántica de la negatividad que estructura el lenguaje; y finalmente, lo que implica que algo esté ausente en un lugar (Liu y Berger, 2014).

Para los fines del presente análisis, y siguiendo un gesto especulativo transcultural<sup>7</sup>, emplearé la noción del continuo-discontinuo en el complejo vida-muerte de la filosofía de Kitaro Nishida (1870-1945). Como pretendo mostrar en las líneas que siguen, y a pesar de la distancia espacio-temporal de este pensador japonés, la filosofía vitalista de Nishida presenta una perspectiva no-oposicional de la nada que nos permite consolidar un abordaje alternativo para pensar los procesos de extinción en curso. Posteriormente, trayendo el aporte de Nishida, presentaré estos procesos de extinción y devastación en diálogo con tres autoras y autores



▪ *Rosita* (fragmento), acrílico sobre lienzo (196 x 143cm) | SERIE RECORTES DE PRENSA. Andrés Orjuela, 2016

contemporáneos: Michael Marder, Thom van Dooren y Donna Haraway. No sobra aclarar, también, que la actualidad del pensamiento de Kitaro Nishida obedece a la posibilidad de hacer una lectura que tensiona el corpus de pensamiento moderno, al resignificar sus propias categorías desde una perspectiva no-dualista. Dicha perspectiva hace pertinente la recuperación del pensamiento de Nishida de cara al incremento en el mundo contemporáneo de posiciones teóricas y políticas de carácter fundamentalista.

## La nada oposicional

Permítame introducir primero una descripción de la concepción moderna de la nada, que de manera heurística caracterizaré como la nada oposicional. En la dialéctica hegeliana la nada, y, su término derivado la negatividad, han sido pensadas como un momento de oposición que espera a ser subsumido por un momento de síntesis mayor (Purushottama, 2012). La negatividad se define por su oposición a la positividad. Existe una dialéctica entre el ser y la nada en la que ambos términos se oponen entre sí. En este caso, la oposición es ante todo la mediación preponderante entre estos términos, la existencia de un término excluye la del otro. Sin embargo, el momento de la síntesis los reúne en una unidad homogénea, en consecuencia, la producción mecánica del binarismo moderno genera constantemente términos opuestos. Si pensáramos en términos de vida y muerte, la primera sería lo positivo y la segunda lo negativo, lo cual puede ser considerado como una forma de esencialismo; es decir, atribuimos características intrínsecas a estos términos, y más tarde llegan a ser trascendidos por una unidad sintética.

Esta perspectiva de la negatividad influye en los imaginarios de la extinción, la pérdida y el exterminio, como, por ejemplo, cuando definimos la extinción como un acontecimiento repentino y singular, abruptamente determinado por el fin de un individuo de una especie. En este sentido, una situación negativa es aquella en la que lo que está ahí como presencia física, deja de estarlo, de una vez por todas. Desaparecer, perder a alguien, perderse en algún lugar, todas estas situaciones tienen una connotación negativa. El ser, como dimensión ontológica, pierde su presencia, su actualidad. En definitiva, lo que destaco en estas líneas es cómo la nada y la negatividad connotan la falta y la pérdida como per-

tenecientes a una topología conceptual basada en el antagonismo y la oposición, y este es precisamente el camino más directo al nihilismo, entendido como negación absoluta de la vida.

## La nada no-oposicional como continuo vida-muerte

Una visión interesante de estas reflexiones especulativas procede de la filosofía de Kitaro Nishida<sup>8</sup>. La topología del pensamiento de Nishida opera con la figura de una actividad abisal lugarizada y envolvente, la cual se singulariza en el individuo concreto que habita la realidad histórica. La nada es esta actividad sutil que factorializa las complejas relaciones del continuo vida-muerte. Pensar en factorializar las relaciones apunta hacia una descripción de lo que sustenta las relaciones ecológicas, es decir, las relaciones de las relaciones. Esto que se ubica antes de las relaciones es de igual modo pensado por Nishida como un campo o lugar (*basho* en japonés) que las hace posible. Esto es, las entidades y sus relaciones son determinaciones activas del campo o lugar al cual pertenecen (Wargo, 2005).

El uso de esa topología conceptual permite a Nishida destacar la correlatividad y la determinación mutua de la vida y la muerte, el ser y la nada, en cuanto autoidentidad de los contrarios. Desde su perspectiva, la realidad (incluidos sus términos afines como ser y nada, vida y muerte) se considera impregnada por una dinámica de *continuidad discontinua*, es decir, se manifiesta una presencia constante de la muerte dentro de la vida y de la vida dentro de la muerte<sup>9</sup>. Todo individuo contiene en sí mismo la muerte y la otredad.

En consecuencia, el ser y la nada no son términos opuestos que se excluyan mutuamente, sino que, como afirma Nishida: "... en este tipo de mundo (el mundo de la realidad histórica) podemos decir que el ser es nada y la vida es muerte" (Nishida, 2012, p. 109). Se trata de una forma no-oposicional, no dualista, de entender el ser y la nada, la vida y la muerte. Y es también una manera particular de conceptualizar la contradicción, pues, en este caso, no hay síntesis hegeliana que subsuma las contradicciones, no hay un paso más allá (el momento de la síntesis), sino que las contradicciones permanecen idénticas y a la vez no idénticas. Los opuestos permanecen en la heterogeneidad, pero siguen participando

en un movimiento dialéctico de referencia mutua: no se trata de una síntesis absoluta sino de una *unidad-en-contradicción*. Tanto la afirmación como la negación de la contradicción nos permiten describir el mundo histórico conformado por el continuo-discontinuo del complejo vida-muerte.

Esta continuidad de la discontinuidad presente en los procesos de vida-muerte puede ser ampliada y puesta en conversación con la perspectiva de la contingencia y la finitud que articulan algunos debates contemporáneos sobre la devastación/destrucción y la extinción.

## El abandono del ser

El juego mortal entre la presencia y la ausencia se hace particularmente evidente en escenarios contemporáneos como la radiación nuclear. En efecto, no vemos aquello que lentamente nos mata, aquello que aniquila la posibilidad del florecimiento ecológico, y ello llega a plantear los límites de las categorías modernas que incluso definen la praxis ambiental, irremediamente anclada a una ontología de la presencia. En este sentido, y a partir del estudio de lugares devastados como Chernóbil, el filósofo Michael Marder ha destacado que nuestra era se caracteriza por lo que Heidegger denominó el *abandono del ser*<sup>10</sup>. Como él afirma: “El abandono del ser no deja que los seres sean; la devastación en la que este abandono ocupa su lugar o su no-lugar es un guiño de consentimiento al poder arrollador de la nada, una anulación que es peor que la destrucción, en la que podría haber germinado una nueva vida, un nuevo crecimiento, una nueva vitalidad, por tímida y frágil que fuera” (Marder, 2021 p. 3). Al pensar en el abandono del ser, nos acercamos a una condición ontológica de la existencia humana, así como a una condición ontológica del mundo que habitamos. Estar en estado de abandono es ponerse en un lugar de acceso a la muerte (decadencia, destrucción), o mejor, lo que define la condición existencial humana es el hecho de que estamos abocados a la muerte; la muerte es nuestro destino seguro y final. Sin embargo, el abandono del ser apunta también a la realidad devastada en la que hemos convertido el ser mismo.

El 26 de abril de 1986 el reactor número 4 de la central nuclear de Chernóbil, en Ucrania, hace explosión. Debido a errores cometidos en la ejecución del

procedimiento de mantenimiento del fluido eléctrico, se presentó el sobrecalentamiento descontrolado del núcleo del reactor, lo cual desató una serie de explosiones y un incendio generalizado que liberó gases tóxicos y una gran nube radiactiva que se extendió por Europa y América del Norte. El accidente de Chernóbil se considera, junto al de Fukushima (en Japón), uno de los peores accidentes en la historia de la industria nuclear. Vastas zonas de la ciudad de Chernóbil tuvieron que ser evacuadas, teniendo en cuenta los inminentes peligros para la salud humana —sobre todo el cáncer de tiroides—; se instauró además una zona de exclusión con un área de 2 600 km. Debido a la exposición radiactiva, los bosques de coníferas aledaños murieron y adquirieron un tono naranja intenso: el color de la devastación.

Como bien señala Marder, el caso del accidente de Chernóbil pone de relieve una interesante distinción entre devastación y destrucción. La *devastación* implica anulación radical, en el sentido de extirpar cualquier posibilidad futura de ser; por ejemplo, cuando la muerte no puede volver a convertirse en vida. Al respecto, piénsese en la materia orgánica seca (incapaz de entrar en ciclos de putrefacción) presente en el bosque rojo. En este sentido, la devastación congrega una especie de negatividad eficiente que en el caso de Chernóbil anuncia el planeta inhabitable en el que se podría convertir la tierra. Esta negatividad eficiente es producida por el *plenum* de lo que no se descompone como el material radiactivo (o incluso podríamos incluir los residuos de plástico). La devastación hace crecer el desierto, o mejor, convierte al desierto en la condición del ser<sup>11</sup>. La eficiencia de la negatividad se hace patente en la imposibilidad del habitar, de hacer habitable un lugar. En Chernóbil la posibilidad del habitar ha sido anulada por la devastación nuclear.

Por el contrario, *la destrucción*, por dañina que sea, connota la posibilidad del resurgimiento y florecimiento del ser, como cuando la vida ecológica renace de las cenizas atómicas, algo que, paradójicamente, también sucede en Chernóbil. Para sorpresa de muchos, y luego de más de treinta años de abandono, el bosque rojo de Chernóbil ha sido testigo de resurgimiento de la vida de plantas y animales. Por ejemplo, el abedul plateado ha entrado a reemplazar a los pinos que murieron por la exposición a la radiación. En este sentido, la destrucción plantea la continuidad de la discontinuidad, a la que quiero hacer referencia con el



▪ *Rosita* (fragmento), acrílico sobre lienzo (196 x 143cm)  
| SERIE RECORTES DE PRENSA. Andrés Orjuela, 2016

pensamiento de Nishida. Al posibilitar el resurgimiento, la destrucción —actualidad de lo discontinuo— abre las puertas de la acción del estar-entre, de aquello que facilita atravesar el umbral de la muerte-vida. La destrucción es, entonces, manifestación de la nada no oposicional; al contrario, la devastación es la negación de la negación misma que constituye la muerte. En este sentido, la devastación es manifestación de una nada oposicional, y, por ende, absolutamente nihilizadora. Como asevera Marder, la devastación es la muerte de la propia muerte, y, por ende —con Nishida— el fin de la continuidad de lo discontinuo. Los organismos descompositores, como hongos y bacterias, no pueden ya deshacer la materia orgánica. Su ser en cuanto hacer queda paralizado.

## Extinción

La determinación mutua de la vida y la muerte se convierte en parte del juego de la relación mortal, tan característica de nuestra existencia material enmarañada. Ontológicamente hablando, el ser y la nada, la vida y la muerte no son términos opuestos sino que más bien, uno impregna al otro en un continuo-discontinuo. El pensamiento de Nishida podría darnos un enfoque diferente para pensar la extinción, la destrucción y la devastación. Como señala el filósofo y antropólogo ambiental Thom van Dooren, “La vida y

la muerte no tienen lugar de manera aislada, separadas de los demás; son asuntos completamente relacionales para las criaturas carnales y mortales” (Van Dooren, 2016 p. 4). En consecuencia, los procesos de extinción no ocurren “allá, en la naturaleza”, sino que, precisamente porque los seres humanos participamos en esa continuidad discontinua propia de nuestra relacionalidad mortal, estamos inmersos en las vidas de otredades que desaparecen.

La muerte no es un final simple, unívoco y total, sino que es completamente central en la vida en curso de las comunidades multiespecíficas. Los procesos de extinción son mucho más complejos que la narrativa dominante de la muerte del último individuo de una especie (Rose *et al.*, 2017). El parentesco mortal en la red de la vida hace de la conectividad y la proximidad algo más concreto, complejo y difuso. Cuando una especie se extingue, un haz de relaciones y relaciones de relaciones se deshace lentamente y, al mismo tiempo, abre espacio para nuevos enredos concretos. De ahí que la posibilidad inmanente de la continuidad de la discontinuidad contraste con la negación de la negación que configura la devastación, entendida como la imposibilidad de volver a convertir la muerte en vida.

De acuerdo con la argumentación de Van Dooren, presentaré una comunidad compuesta tanto por los vivos como por los muertos. Me refiero en concreto a la comunidad multiespecies integrada por los buitres (o chulos) y el grupo étnico parsi en Bombay, India. Como sabemos, el buitre es un ave de rapiña conocida por alimentarse de cuerpos en descomposición (carroña), especialmente mamíferos. Etimológicamente, la palabra buitre se deriva del latín *vultur*, que connota el acto de destrozar. En términos de la etología animal, los buitres presentes en Asia se clasifican de acuerdo con sus habilidades para desmembrar cuerpos: los “desgarradores” se caracterizan por su capacidad para abrir los cadáveres y romper sus carcasas, mientras que los “jaladores” son hábiles para despellejar y extraer trozos de comida fina. Pese a lo repulsivo que esto suene,

lo que caracteriza a los buitres en la cadena trófica es eliminar la carroña que, de otra manera, aumentaría las posibilidades de diseminación de enfermedades o la contaminación del suelo. Los buitres son seres liminales que transforman la muerte en la vida, al igual que lo hacen los hongos y las bacterias.

Sin embargo, en algunos casos el continuo vida-muerte al que hago referencia es interrumpido. En la India el uso del diclofenaco inició su aumento en la década de 1960 para tratar enfermedades inflamatorias en humanos, como también para aliviar el dolor en el ganado vacuno. Es bien conocida la práctica hinduista de respeto a todas las formas de vida, la cual prohíbe el consumo de carne de vaca, como también la práctica promovida entre los parsis de abandonar los cadáveres humanos para ser consumidos por los buitres en las llamadas torres del silencio. En ambas situaciones son los buitres los encargados de devorar tanto los cadáveres humanos como los de las vacas. En consecuencia, los buitres se han visto intoxicados por la presencia del diclofenaco en las redes tróficas, hasta el punto de llevarlos a la extinción, pues el diclofenaco produce en ellos muerte por inflamación y fallas en el riñón. El 97% de las tres especies más representativas de buitres en la India se ha extinguido, lo cual ha llevado al incremento de perros ferales y ratas que comienzan a alimentarse de la carroña disponible, lo que afecta a poblaciones pobres y campesinas cercanas a ciudades como Bombay.

En la India, los buitres ya no hacen su labor de transformar la muerte en vida. La ausencia de estas

aves hace evidente la importancia de su papel como consumidores de la muerte y la enfermedad, y como generadores de un ambiente saludable, en cuanto ayudan a controlar el esparcimiento de infecciones. El diclofenaco deshace definitivamente estas formas de conectividad, es decir, devasta toda posibilidad de vida. La devastación es una muerte doble: es la negación de la negación que posibilita transformar la muerte en vida, el no-ser en el ser.

## Los palabreros de la muerte: una remembranza para conjurar la doble-muerte

Donna Haraway termina uno de sus más inspiradores escritos (*Permanecer con el problema*) con un relato ficcional llamado “Las historias de Camille”. En este relato que narra la vida de cinco generaciones de simbioses —entidades-eventos naturoculturales—, las Camille, aparecen en escena los *palabreros de la muerte*. Para el año 2300 existían miles de palabreros, quienes traían de la muerte a aquellas criaturas inexorablemente desaparecidas. La labor de los palabreros de la muerte era fundamental para los procesos de recuperación parcial de los mundos devastados de las Camille. En una hermosa frase, Donna Haraway nos recuerda que “el trabajo de los palabreros de la muerte era hacer presentes a los muertos, para así concretar el vivir y morir con respons(h)abilidad en los tiempos por venir” (Haraway, 2016, p. 164). Frente a los imaginarios (pos)modernos del progreso infinito, y más específicamente, la inmortalidad (por lo demás, secu-



▪ *Rosita* (fragmento), acrílico sobre lienzo (196 x 143cm) | SERIE RECORTES DE PRENSA. Andrés Orjuela, 2016

larizaciones de la vida eterna judeocristiana), lo cuales alimentan a ciertas tendencias transhumanistas, aquellas prácticas que cuidan la muerte y los procesos de extinción abogan por una resurgencia ecológica desde la condición de finitud de lo vivo. Acompañar la muerte de los moribundos, anunciar la despedida de los que están por partir, recordar a las criaturas que se fueron, son prácticas que hacen de la memoria un arte para todas las criaturas terrestres.

La labor de los palabreros de la muerte, sobre todo, se concentra en conjurar la *doble muerte* (Rose, 2006); esto es, la imposibilidad de restituir la muerte en vida. Si se quiere (y para mantener la coherencia en mi argumento), la doble muerte opera de manera equivalente a lo que Marder denomina la devastación. De manera similar al caso de los buitres, los animales contaminados por venenos —como el diclofenaco— permanecen tóxicos luego de su fallecimiento, deshaciendo con ello las conectividades de la vida ecológica al afectar a otros animales que participan de su misma cadena trófica. La doble muerte es la negación de la negación, que es la muerte con potencialidad de ser transformada de nuevo en vida.

En este punto también recorro a un hermoso ejemplo que ofrece Haraway desde una provocación biosemiótica: la relación entre una abeja extinta y una orquídea. Las flores de las orquídeas (*ophrys apifera*) llegan a tener la forma del cuerpo de las abejas hembra; esta orquídea hace flores, pero ninguna abeja se posa en ellas, porque la abeja a la que imita se extinguió hace ya mucho tiempo; el único recuerdo de esa abeja es la pintura de una flor moribunda (Haraway, 2016, p. 70). Esta memoria mimética es fundamental para practicar el resurgimiento ecológico desde una práctica ética paliativa de la remembranza. En el continuo vida-muerte se convive con los seres que ya no están, incluidos los no-humanos. El recuerdo no es una memoria petrificada en el pasado, sino la actualización del ser que se encuentra en estado de ausencia; esta actualización activa la forma de la remembranza. Rememorar es, entonces, coexistir con la ausencia y así participar en el accionar de la nada; la nada “nadea”, es un *plenum* lleno de potencialidad (Barad, 2017).

Las relaciones ecológicas que terminan deshaciéndose, que ya no son, dejan una huella en los seres que

participan de esa configuración. La orquídea tiene, en el ejemplo de Haraway, la forma de la abeja extinta. Esta orquídea participa activamente en el patrón de relaciones que ha generado su misma configuración. La forma de la orquídea se convierte así en el trazo de un signo natural producto de la conversación no discursiva con la abeja. La remembranza es una forma de seguir el rastro en la semiótica de relaciones de lo vivo y lo no-vivo; es una faceta de la memoria que va más allá de lo discursivo, entendido como el ámbito exclusivo de la comunicación simbólica. La remembranza como forma no discursiva, pero sí biosemiótica de la memoria, nos plantea entonces otra relación con lo no-vivo, una manera concreta de percibir los límites difusos entre la vida y la muerte, el ser y la nada.

Se hace necesaria entonces una ética de la extinción, un saber acompañar la muerte de otros y la propia (Gibson, 2023). Una práctica ética que hace de la muerte una compañera de viaje, para no caer en la *hybris* de los inmortales, de aquellos humanos que polarizan la vida, el ser, frente a la nada, la muerte<sup>12</sup>. Es esta una ética paliativa que en ocasiones persigue aliviar el dolor de las criaturas que entran en procesos de extinción, y que a la vez clama justicia por los contextos de devastación ambiental que producen estas muertes. Traer los muertos a la presencia produce, en últimas, una forma de conocimiento que quiebra los órdenes de la temporalidad lineal, porque el pasado no está siempre a nuestras espaldas. Entrar en diálogo con los muertos, hacerse consciente de la propia muerte en la vida, es posible desde las artes de la remembranza, basadas en el conocimiento de lo que eran los muertos en vida, y desde ahí plantear prácticas de devenir-con los muertos. Podemos pensar, por ejemplo, en las prácticas musicales de los Inuit, que les tocan tambor (*drumming*) a las ballenas moribundas que comienzan a inundar las costas del norte de Canadá, o también, en tantas festividades latinoamericanas en las que se trae a los muertos, como la celebración mexicana del Día de los Muertos. Las que más nos interesan, sin embargo, son aquellas que cuestionan las ideas preconcebidas de la extinción, en las que se presupone que la restauración ecológica debe traernos de nuevo lo que ya no está —un edén perdido—, pretendiendo hacernos volver a un tiempo pasado. El resurgir, la regeneración y el florecimiento ocurren al trasegar el continuo-discontinuo del complejo vida-muerte.

## Consideraciones finales

El pensar abisal configurado de manera heurística con la noción de la nada pasa a formar parte del diagrama actual del pensamiento crítico, al afirmar que la condición existencial humana y más-que-humana se define por el estar acompañada de la muerte. Los eventos de extinción y las situaciones devastadoras anteriormente descritas tienen en común lo que Kitaro Nishida denominó una continuidad de discontinuidad en el complejo vida-muerte. Hay una tendencia en todas las formas de vida hacia la transformación y la destrucción creativa. Sin duda, la aniquilación y devastación también es producto de las fuerzas históricas humanas (el catastrofismo del capitalismo alimentado por la lógica de la acumulación del capital y la apropiación por desposesión), pero, al mismo tiempo, la tendencia de la continuidad-discontinuidad moviliza a un nivel más profundo una especie de dialéctica que pertenece a una ontología negativa de la vida: el suelo sin suelo del ser. Los procesos de extinción no deben entenderse como un evento universal y abrupto, sino como elementos pertenecientes a una dinámica más amplia de la continuidad-discontinua de los complejos vida-muerte. El problema está cuando se rompe el ciclo de la continuidad discontinua, y se devastan los ciclos ecológicos, lo que impide que la muerte se convierta en vida. La nada oposicional o nulificadora se concreta como doble muerte y devastación; la nada no oposicional como posibilidad de resurgimiento y florecimiento ecológico.

El sentido común ambientalista bien podría servirse de esta perspectiva no oposicional de la nada y del complejo vida-muerte, para evaluar las perspectivas edénicas, o aquellas que promulgan un estado prístino de equilibrio absoluto en los ecosistemas. Más bien, se abre camino a la práctica de la terraformación restaurativa dentro de los límites geomorfológicos del planeta tierra, o mejor, dentro de los límites de Gaia.

Esta reflexión no pretende ser una apología del nihilismo. Nihilismo entendido como la voluntad de la voluntad de poder; me refiero al nihilismo entendido como una forma de voluntad que niega la afirmación vital que es la voluntad de poder. Pretende sí, en últimas, rescatarnos de las ruinas del cristianismo secularizado, o, por lo menos, de las muchas interpretaciones secularistas encarnadas en la teología política de la juventud eterna y el progreso infinito que nos han desacostumbrado a pensar en la nada y la muerte como buenas consejeras.

*Después de la nada, yace un vacío luminoso.*

## Agradecimientos

Quiero agradecer a Karen Barad, Marisol de la Cadena, Ignacio Valero, Alan Klima, Anuj Vaidja, Marta Cabrera y Oscar Guarín, por ayudarme a componer el suelo fértil del que surge este artículo.

## Notas

1. Entiendo el imaginario ambientalista contemporáneo como una manifestación de la conciencia ecológica emergente a finales del siglo XX. Este imaginario se ha transformado y estructurado a partir de, por lo menos, una imagen orgánica y prístina de la naturaleza (actualizada en las estrategias conservacionistas radicales), y una imagen tecnocientífica que no excluye la intervención humana en los procesos orgánicos (propia del movimiento aceleracionista actual, que plantea resolver la crisis ambiental con la geoingeniería). De manera más reciente, y dada la responsabilidad colectiva en la producción del cambio climático, esta conciencia ecológica presenta lo que Timothy Morton (2019) denomina un “bucle extraño”, ya que somos testigos y narradores activos de nuestra propia destrucción.
2. Si bien, han pasado varios años desde que se llamó la atención sobre la incoherencia de promulgar políticas radicales de con-

servación que excluyen cualquier agente humano, lo que estoy denominando el imaginario ambientalista sigue presente en Colombia, particularmente en algunos programas del Sistema Nacional Ambiental (SINA), y en centros de investigación como el Instituto Humboldt (en particular desde su nueva dirección). Aunque no es posible generalizar, muestra de ello es el dilema en torno a la conservación de los páramos. La noción de conservación como estado de equilibrio de una naturaleza prístina determinó la demarcación de las zonas excluidas de la intervención humana y lo que se definía como alto o bajo impacto ambiental.

También quiero resaltar la persistencia de un enfoque de la conservación de la biodiversidad en el que se continúan privilegiando a las ciencias naturales sobre las ciencias sociales, las humanidades y las artes, lo cual tiene graves consecuencias en términos de la economía política del conocimiento sobre la biodiversidad en Colombia.

Finalmente, quiero recalcar que en este artículo no entro en el detalle empírico del imaginario ambientalista hegemónico (que llamaría como *tecnocrático*), sino que me concentro en rastrear uno de sus trasfondos a nivel conceptual. Por lo tanto, las referencias empíricas que se presentan más adelante operan como ejemplificaciones aclaratorias de un argumento filosófico.

3. Análisis y nociones etnográficas tales como: *descomposición vital* de Lyons (2020), *necrovida* de Morales (2019), y *corales elusivos* (Rivera-Sotelo, 2023), proveen, desde diferentes contextos en Colombia, en particular desde la perspectiva de los estudios sociales de la ciencia, un sustento empírico al complejo vida-muerte al que haré referencia.
4. En este punto debo advertir que la perspectiva teórica acá propuesta toma distancia del denominado *pensamiento abismal* propuesto por Boaventura de Sousa Santos (2010). El enfoque de Sousa Santos se concentra en las diferencias epistemológicas entre distintas formas de conocimiento en contextos poscoloniales. Mis consideraciones toman, en cambio, un enfoque ontológico y realista. El abismo y la nada remiten al suelo sin fundamento de nuestra condición ontológica de existencia; condición que es radicalmente contingente. Vale la pena mencionar, por otro lado, que, desde otra vertiente del pensamiento contemporáneo, la figura del abismo ha sido trabajada para pensar el traumático pasado colonial de la esclavitud y el genocidio en la teoría crítica afroamericana. En este sentido, las extinciones y fines del mundo ya han ocurrido, y han sido interpretadas –desde el acervo del pensamiento decolonial– como una realidad constituida por umbrales existenciales. Al respecto remito al trabajo de An Yountae (2017).
5. En este sentido, sostengo que la noción de la nada pertenece a un nuevo diagrama del pensamiento; funciona como uno de los ejes de articulación conceptual y social que definen los constreñimientos de nuestro tiempo; es decir, trabajar sobre la noción de la nada nos permite comprender el desarrollo de ciertas situaciones sociohistóricas y materiales –como, por ejemplo, los procesos de extinción en curso–. En definitiva, la noción de la nada pertenece a una constelación empírico-conceptual que emerge de la crisis ambiental como coyuntura sociohistórica del presente. Esto, al mismo tiempo, abre la cuestión de los futuros posibles y las formas concretas de resurgimiento socioecológico.
6. Heurísticamente, emplearé expresiones como la nada, el vacío o la ausencia de manera sinónima. En contraste con la metafísica moderna de la presencia y la substancia (desde la cual se tiende a reificar y esencializar las entidades que pueblan la realidad –desde las identidades sociales hasta las cosas materiales–, estas nociones enfatizan un *plenum de potencialidad* más que un déficit/carencia del ser, y también, una relacionalidad constituyente de lo real. Sin embargo, debo advertir que cada escuela de filoso-

fa budista presentará definiciones particulares. Al respecto véase Edelglass y Garfield (2009).

7. Desde el enfoque metodológico y analítico de la transversalidad, propuesto por Hwa Yol Jung (Jung, 2011), el presente artículo busca generar una interpretación que contraste y comunique diferentes aproximaciones al proceso de extinción. La transversalidad busca, por un lado, comunicar las diferencias entre marcos de pensamiento crítico, sin diluirlas en una mismidad, y por otro, proponer modos de pensamiento alternativos y foráneos que amplíen nuestra experiencia cultural.
8. Kitaro Nishida es considerado el fundador de la escuela de Kyoto. Esta escuela recoge aspectos del pensamiento budista y los pone en conversación con filosofías vitalistas y procesuales como las de Bergson, James y Whitehead. Uno de los puntos centrales de esta aproximación es la inmediatez de la experiencia como campo fundante de la autoexpresividad de la realidad. La realidad no se reduce a la actividad de la conciencia, si bien la incluye. Este tipo de aproximaciones proveen elementos para pensar sin un sujeto trascendental que interviene en una realidad pasiva; por el contrario, la realidad presenta un carácter activo. La conciencia y el cuerpo expresivo se consideran patrones constitutivos de la autoformación de la realidad (en palabras de Nishida, la intuición activa). Por otra parte, para Nishida existen tres niveles de *basho/lugar*: el *basho/lugar* del ser, el *basho/lugar* de la nada relativa (no-ser) y el *basho/lugar* de la nada absoluta. Las relaciones entre estos niveles de *basho/lugar* podrían caracterizarse como lugarizaciones dentro de lugarizaciones. En términos generales, la nada se entiende mejor como una dimensión virtual de potencialidad, y no como un vacío físico ilimitado. Sobre el vitalismo de Nishida véase Higaki (2020).
9. Si se quiere, piénsese en la dialéctica freudiana del *eros* y el *thanatos*. *Thanatos*, como el deseo de muerte, actúa como una repetición desde la materia inorgánica que deshace la forma orgánica con el fin de rehacer la vida una vez más. La muerte interviene en la vida para rehacerla.
10. El trabajo de Michael Marder se encuentra asociado al giro vegetal en las humanidades. Frente a una metafísica de lo profundo, ligada a nuestras modernidades basadas en los combustibles fósiles –petromodernidades–, Marder reivindica una metafísica de las superficies que toma en cuenta el lenguaje corporal y espacial propio de las plantas. Sin embargo, en este artículo traigo a cuento los aportes de Marder para una crítica de la ontología de la presencia desde la distinción categorial entre devastación y destrucción.
11. En relación con la figura del desierto en la metafísica contemporánea, véase Reza Negarestani (2016).
12. Sobre la interesante distinción entre *humanos* y *terricolas* como dos formas de vida y mundos en guerra, véase Danowski y Viveiros de Castro (2019).

## Referencias bibliográficas

1. BARAD, K. (2017). Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering and Facing the Incalculable. *New Formations*, (92), 56-86. <https://doi.org/10.3898/NewF:92.05.2017>
2. BRASSIER, R. (2017). *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*. Materia Oscura.
3. DANOWSKI, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). ¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines. Caja Negra.
4. DESPRET, V. (2022). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. La Oveja Roja.
5. EDELGLASS, W. y Jay, L. G. (eds.). (2009). *Buddhist Philosophy. Essential Readings*. Oxford University Press.
6. GIBSON, J. (2023). Practicing Palliation for Extinction and Climate Change. Weaving Death Ethics from Story and Practice. *Environmental Humanities*, 15(1), 208-230. <https://doi.org/10.1215/22011919-10216250>
7. HARAWAY, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
8. HIGAKI, T. (2020). *Nishida Kitaro's Philosophy of Life* (trad. Jimmy Aames). Mimesis International.
9. JUNG, H. (2011). *Transversal Rationality and Intercultural Texts*. Ohio University Press.
10. KOLBERT, E. (2014). *The Sixth Extinction. An Unnatural History*. Henry Holt and Co.
11. LIU, J. L. y Berger, D. L. (eds.). (2014). *Nothingness in Asian Philosophy*. Routledge.
12. LYONS, K. (2020). *Descomposición vital. Suelos, selva y propuestas de vida*. Universidad del Rosario.
13. MARDER, M. (2021). *Dump Philosophy. A Phenomenology of Devastation*. Bloomsbury Academic.
14. MOORE, J. (2015). *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. Verso.
15. MORALES, J. A. (2019). Necrolife. Necropsies, Dead Bodies, and Cadaveric Decomposition in Colombia. *Corpo-grafías: Estudios críticos de y desde los cuerpos*, 6(6), 202-213. <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/CORPO/article/view/14241>
16. MORTON, T. (2019). *Ecología oscura. Sobre la coexistencia futura*. Paidós.
17. NEGARESTANI, R. (2016). *Ciclonopedia. Complicidad con materiales anónimos*. Materia Oscura.
18. NISHIDA, K. (2012). *Ontology of Production*. Duke University Press.
19. PURUSHOTTAMA, B. (2012). Why is there nothing Rather than Something. An Essay in the Comparative Metaphysics of non-being. *Sophia*, 51(4), 509-530. <https://doi.org/10.1007/s11841-012-0348-7>
20. RIVERA-SOTELO, S. (2023). Elusive Coral and Fish: Reconsidering the Shore-Offshore Separation in Caribbean Archipelagos. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 1(12), 1-12. <https://doi.org/10.1111/jlca.12709>
21. ROSE, D. (2006). What If the Angel of History Were a Dog? *Cultural Studies Review*, 12, (1), 67-78.
22. ROSE, D., Van Dooren, T. y Chrulew, M. (eds.). (2017). *Extinction Studies. Stories of Time, Death and Generations*. Columbia University Press.
23. SAVRANSKY, M. (2022). Ecological Uncivilization: Precarious World-Making after Progress. *The Sociological Review*, 00(0), 1-18.
24. SOUSA SANTOS, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Clacso / Prometeo Libros.
25. THACKER, E. (2017). Darklife: Negation, Nothingness, and Will-to-Life in Shopenhauer. En J. Weinstein y C. Colebrook (eds.), *Posthumouse Life: Theorizing beyond the Posthuman* (pp. 295-324). Columbia University Press.
26. VAN DOOREN, T. (2016). *Flight Ways. Life and Loss at the Edge of Extinction*. Columbia University Press.
27. WARGO, R. (2005). *The Logic of Nothingness. A study of Nishida Kitaro*. University of Hawai's Press.
28. YOUNTAE, A. (2017). *The Decolonial Abyss. Mysticism and Cosmopolitics from the Ruins*. Fordham University Press.



• *Rosita*, acrílico sobre lienzo (196 x 143cm) | SERIE RECORTES DE PRENSA. Andrés Orjuela, 2016