

CAPÍTULO 2

SERES CORPORIZÁNDOSE JUNTO A OTROS: LA EMPATÍA AMBIENTAL

Atrapados en una masa de abstracciones, nuestra atención hipnotizada por un panteón de tecnologías humanas que sólo nos devuelven nuestro reflejo, es demasiado fácil para nosotros olvidar nuestra inherencia carnal en una matriz más que humana de sensaciones y sensibilidades. Nuestros cuerpos se han formado a sí mismos en una delicada reciprocidad con las variadas texturas, sonidos y formas de la Tierra animada; nuestros ojos han evolucionado en sutil interacción con otros ojos, así como nuestros oídos están afinados por su propia estructura a los aullidos de los lobos y los graznidos de los gansos. Cerrarnos a estas otras voces, para continuar con nuestros estilos de vida y condenar a estas otras sensibilidades al abismo de la extinción, es quitarnos la integridad de nuestros propios sentidos, y quitar la coherencia de nuestras propias mentes. Somos humanos sólo en contacto y convivencia con lo que no es humano.

DAVID ABRAM, *La magia de los sentidos*

TERMINAMOS EL PRIMER CAPÍTULO AFIRMANDO QUE LA ÉTICA AMBIENTAL y las implicaciones prácticas para el aprendizaje ambiental seguirán marchando sin buen rumbo si se confunden con los dictados, los mandatos o las recomendaciones morales. La ética ambiental es bastante diferente: necesita iniciar con la exploración de las capacidades del cuerpo; requiere partir de los afectos, los sentimientos, la sensibilidad, los contactos; precisa allegar al poder que emerge al ser afectados por el contacto con los seres sensibles del mundo. El gran problema de la crisis ambiental se

origina, hemos dicho, en los dualismos modernos, en el pensamiento desligado de las condiciones que hacen posible la vida. Pero más que un tema epistémico, el problema ahonda hasta las bases más profundas de nuestro cuerpo; alcanza la intimidad de nuestras entrañas, nuestras mentes, nuestra piel y las potencialidades sensomotrices de nuestra constitución como cuerpos simbólico-bióticos (Noguera, 2012). La orientación del deseo al imperio de las mercancías y la concomitante insensibilidad frente a la presencia de otros cuerpos es quizá la mayor tragedia de nuestros tiempos. Por eso la urgente necesidad de preguntarnos por lo que puede nuestro cuerpo, por la posibilidad de un pensamiento ambiental que priorice el universo sensible, lo sentido y los afectos.

Estamos pensando en una ética que más que enunciarse se descubra a través de la exploración del cuerpo. Creemos que buena parte de la indagación teórico-metodoestética (Noguera, Ramírez y Echeverry, 2020) de esta vía puede echar raíces en la tradición fenomenológica, la reciente perspectiva enactiva de la neurocognición y la empatía ambiental. El propósito es atender algunos debates que consideramos importantes para ir un poco más lejos en nuestra comprensión sobre las preguntas: ¿qué es lo que puede un cuerpo?, ¿quién conoce su poder? y ¿qué trasfondo es necesario para que el cultivo de la capacidad corporal y la potencia emerjan?

El centro de nuestra argumentación es que el cultivo de la empatía es la condición de posibilidad para experimentar el propio cuerpo viviente como un cuerpo interrelacionado con los demás cuerpos con los cuales habitamos. El problema del capitalismo moderno, y sus estructuras de significación, es que nos impide tener una apertura empática, un contagio empático, y la exploración de las emociones y potencias relacionadas con los otros seres humanos y no-humanos con quienes convivimos. De ese modo, se hace comprensible que los otros cuerpos puedan ser significados como objeto, como cosa, como recurso disponible, como servicio útil, como algo que se ubica frente a nosotros en forma de exterioridad. La disociación de las *multiplicidades* en dos órdenes: el humano, a un lado, y naturaleza al otro como cosa, es posible porque las capacidades

senti-mentales no son cultivadas, y por tanto el cuerpo pierde poder, disminuye su potencia de actuar ante el ecocidio. Ser sensible, cultivar la sensibilidad ambiental, implica ser guiado por la experiencia de otros cuerpos y valorar el sentimiento y la emoción ajena.

Sin sensibilidad ambiental, sin contagio empático, sin la exploración de la emocionalidad que surge de nuestra capacidad de ser afectados por la emoción de otros cuerpos, no podemos hacer ética y tenemos que recurrir a la moral, al enjuiciamiento racional, a los deberes legislados del derecho. Por eso la empatía como detonadora de afectos asociados a la ira, la indignación, la culpa, la vergüenza o la alegría, es precondition de una ética ambiental. Se trata de una ética relativa, flexible, contextual, sin categorías del bien y el mal que puedan adoptarse de manera generalizada, ni reducirse a unos axiomas de aplicación universal.

Iniciaremos con una discusión fenomenológica sobre la cognición, la percepción y los afectos, para luego abordar la empatía y las relaciones inter-corporales entre humanos y el resto de los seres. Discutiremos sobre las posibilidades afectivas que surgen de nuestra capacidad como seres empáticos, y al final del capítulo realizaremos una discusión sobre cómo somos herederos de un lenguaje común en el que, como vasos comunicantes, vamos tejiendo la vida a través de tramas inter-sensibles.

Enfoque enactivo de la neurocognición

Comenzar con el cuerpo, y desde lo que el cuerpo es capaz, bien nos puede llevar a un análisis de las capacidades cognitivas y mentales de nuestra constitución como seres biológicos. Consideramos que la exploración de esta vía abre un campo de posibilidades para el pensamiento ambiental en términos de la reflexión epistemo-estética que venimos abordando sobre los cuerpos entre cuerpos y los encuentros, pero también para comprender las bases biológicas de la intercorporalidad, así como abonar al entendimiento de los saberes ambientales basados en la afectivi-

dad. Particularmente queremos apoyarnos en el enfoque enactivo¹ de la neurobiología, una línea de investigación que desde hace varios años ha estado integrando las aportaciones de la filosofía fenomenológica husserliana, merleupontiana y heideggeriana a los estudios sobre la cognición y el cerebro.

En términos generales, la neurofenomenología —como la denominó Francisco Varela— quiere rechazar aquella idea según la cual la mente está alojada en la bóveda craneana y la afirmación de que su función consiste en representar apropiadamente un mundo externo. Para este enfoque, la mente no opera recopilando datos de un entorno externo, ni su tarea puede concebirse como la recepción pasiva de información. Por el contrario, la mente se extiende por todo el cuerpo e incluye el mundo más allá del organismo (Thompson, 2010). En palabras de Andy Clark (1999, p. 93): “la mente es un órgano escurridizo que se escapa constantemente de sus confines «naturales» y se mezcla descaradamente con el cuerpo y el mundo”. Por eso, en lugar de aprehender las características del medio exterior de forma fidedigna, la función de la mente es significar creativamente el resto de cuerpos entre los cuales Estamos para habitar un mundo compartido.

Hay que recordar que la escuela fenomenológica hace una radical crítica a la arraigada creencia de que la comprensión del mundo es independiente del conocedor, a que todo existe sin la participación del observador y que la realidad “está ahí”, autónomamente de la experiencia de quien la percibe. La fenomenología sostiene en cambio que la realidad surge dependiente del perceptor, porque los cuerpos no están separados de otros cuerpos sino que están desde siempre en relación con el mundo. Maurice Merleau-Ponty (1957) decía que nuestro cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: forma un sistema con él. El cuerpo humano, como el de todas las demás criaturas, está embebido en el mundo interaccionando con cada uno de sus componentes. De hecho no existiría

¹ Francisco Varela introduce el neologismo *enactivo* —en-acción— para asegurar que la cognición no es un proceso pasivo sino activo, es literalmente “un acto”, en el que cada organismo trae a la mano un mundo que le es significativo.

espacio para mí si careciera de cuerpo. Mi cuerpo es la perspectiva desde la cual interactúo con el mundo y el lugar desde el cual percibo todo lo demás. Es el punto de referencia respecto al cual están relacionados todos los demás entes. Esto quiere decir, que somos agentes corporizados y situados. Es desde “mi aquí”, desde el sentido propioceptivo de mi propio cuerpo en el espacio —la capacidad biológica de saber dónde están mis pies con respecto al piso, mis brazos con respecto al escritorio, o mi cuerpo entero en relación con las demás cosas— como puedo experimentar el mundo e interactuar con él.

La neurofenomenología recupera estas discusiones, al poner atención a un aspecto en el que ha hecho hincapié por más de un siglo la filosofía fenomenológica: la cuestión de que somos seres corporizados, habitamos en y por un cuerpo; y en tal sentido nuestras acciones, percepciones y formas de habitar dependen de nuestra existencia corporal. El cuerpo es el principio constitutivo porque en él está la posibilidad misma de la experiencia. De lo que “puede”, de su capacidad, depende nuestra relación con el mundo, con los demás y con nosotros mismos (Gallagher y Zahavi, 2014). Una de las implicaciones de la perspectiva corporizada es que para que exista una mente tiene que haber manipulación e interacción activa del cuerpo con el mundo. Es decir, el mundo no está separado de nosotros, ni somos espectadores que percibimos el mundo de desde la interioridad, sino que el mundo siempre está co-emergiendo como fruto de nuestra actividad.

Esta idea aparentemente abstracta puede comprenderse mejor si tomamos como ejemplo un clásico experimento de Held y Hein (1958) citado por Varela (2000). Como se sabrá, los gatos nacen ciegos y tan solo abren sus ojos luego de los primeros ocho o diez días posteriores al parto. Pues bien, en un experimento llevado a cabo en 1958, dos grupos de gatitos recién nacidos fueron colocados en una canasta distinta al interior de un cuarto oscuro. Al primer grupo se le permitió caminar normalmente, pero se le amarró al cesto que portaba un segundo grupo de animales que no podía moverse. Los dos grupos de gatos tenían la misma experiencia visual, pero el segundo grupo era totalmente pasivo. Una vez los gatos fueron liberados y expuestos a la luz, el grupo que se había desplazado se comportó normalmente, pero aquel que había permanecido inmóvil, no

reconocía los objetos, se tropezaba y se caía por las escaleras. Era como si fueran gatos ciegos, aunque sus ojos estuvieran intactos. La conclusión fenomenológica de este experimento es que el espacio surge como producto del movimiento. Efectivamente, el espacio existía para los gatos caminadores, porque se habían relacionado con él caminando, pero para los gatos del segundo grupo no había espacio más allá del de su canasta, porque antes tendrían que haberlo manipulado con su propia conducta sensomotriz (Varela, 2000). Como muestra este ejemplo, el espacio no es un contenedor que nos envuelve, sino es más bien un ambiente moldeado por nuestros sentidos y cuerpos en movimiento (Thompson, 2010).

Otro experimento que enseña que la cognición se produce por el acto de interactuar con el medio es la investigación de Walter Freeman (1975), quien insertó electrodos en el bulbo olfativo de un conejo.² Su principal hallazgo es que “no hay un modelo de actividad en el bulbo a menos que el animal sea expuesto varias veces a un olor específico” (Varela, Thompson y Rosch, 1997, p. 205), lo que en otras palabras quiere decir que el conejo no puede tener una experiencia olfativa si antes no ha sido expuesto repetidamente a un tipo de aroma. Esta conclusión muestra que el olor no consiste en la recuperación de rasgos externos de los objetos, sino que implica una forma de creatividad significativa basada en la historia del animal. El olor es un acto en el que el reconocimiento del aroma como un olor sentido y experienciado está constreñido por la experiencia pasada, así como por las intenciones del momento presente.

El caso del color, como comentamos en el anterior capítulo, es otro ejemplo que respalda el enfoque de la neurofenomenología. Se ha demostrado (Land, 1977) que la sensación del color es independiente de la longitud de onda de la luz reflejada por un cuerpo. Cuando el verde se observa aisladamente, por ejemplo, refleja alto porcentaje de luz de onda media hacia el ojo, y un bajo porcentaje de luz de onda larga y corta. Sin embargo, cuando el color se ve como parte de una escena compleja, seguirá sintiéndose como verde, aunque refleje más onda larga y corta

² Citamos este experimento clásico por su carácter ilustrativo, pero no sin cuestionar la base ética que subyace a este tipo de investigación con animales.

que onda media (Varela, Thompson y Rosch, 1997). En otras palabras, la percepción del color no coincide con los estándares de medición de la ciencia. En realidad, el color no se encuentra en las longitudes de onda de los flujos de luz. Basta pensar cómo aprehenderían el color un perro, una libélula o un pulpo. El color más que expresar las cualidades lumínicas de un objeto, es una simbiosis entre el organismo y el mundo (Varela, 2000); un entrelazamiento que depende de la historia evolutiva y la habitación en determinadas comunidades lingüísticas. La percepción del color no puede explicarse como la representación correcta de un mundo exterior, sino que depende de las capacidades propias de la historia filogenética, ontogénica y cultural —en lo que “puede cada cuerpo”, en la terminología de Spinoza—, así como del lugar y las posibilidades que un ambiente específico ofrezca. La cognición se constituye por el acto de un cuerpo de interactuar entre otros cuerpos; un ensamblaje de relaciones en donde se interconectan el cerebro, los sentidos y los demás cuerpos que habitan el universo.

Cualquiera de los casos antes descritos nos enseña que habitar un lugar no es estar en un espacio físico de manera pasiva, sino en relación activa con circunstancias significativas, realizando acciones en contextos específicos. El mundo olfativo del conejo, su *umwelt*, no es igual al del ratón, y ni siquiera igual al de un conejo que vive en un espacio totalmente diferente, así como nuestra percepción visual no es la misma que la de la mosca. Cada mundo depende de una historia de interacción de los cuerpos con los componentes del lugar habitado. Parafraseando a Gallagher y Zahavi (2014), las posibilidades que permite cada cuerpo, pero también aquellas que impide o limita cada corporalidad, definen el espacio como un mundo de permisividades, como situaciones de significado y de circunstancias para la acción, del mismo modo que el espacio habitado determina las formas corporales para que el cuerpo interactúe con el lugar, y esté incluido en él. La cognición implica responder a un elemento que me afecta, y que como vemos en el caso del olor, presupone una afectación previa, haber sido perturbado antes. La percepción de las texturas, los sonidos, los sabores, el campo visual, o los aromas, está informada por experiencias pasadas, por las intencionalidades, pero también por sentimientos, por la coloración de mi estado

de ánimo, y por todos los aspectos específicos de mi historia individual, social y biológica, que configuran mi corporalidad, y definen la manera en que percibo el mundo. En la percepción del mundo, todo lo que es destacable para mí tiene que haberme afectado, haber creado una fuerza afectiva que se vuelve relevante en la medida en que capta mi atención (Gallagher y Zahavi, 2014).

¿Qué implicaciones tiene la perspectiva enactiva de la cognición para el pensamiento ambiental? Hemos venido argumentado que el ambiente bien podría ser imaginado como una zona de encuentros entre distintos tipos de cuerpos y mundos, los cuales no son azarosos, sino que se enmarañan siguiendo patrones estéticos. Lo “ambiental” es el resultado de encuentros entre *multiplicidades* de pieles. Sin embargo, podemos ahora ir un paso más allá, porque esos encuentros me afectan en el sentido de que me corporizan, al adoptar los afectos, las sensibilidades, los sentimientos, las sensaciones y los impulsos del espacio en el que mi cuerpo habita. Pero también el espacio es producto de las afecciones y afectos que surgen por las acciones que realizan entre sí los diversos tipos de cuerpos, incluyendo el mío. La cognición enactiva es pues implicación, entrelazamiento entre los estados afectivos propios de nuestro cuerpo, así como del estado afectivo del lugar. Esta es otra forma de decir que los lugares también sienten, pues son depositarios de las afecciones, sensibilidades, afectos y sentimientos de los cuerpos que los componen.

Cézanne decía que el color es el lugar donde nuestro cerebro y el universo se unen. Ahora ya podemos decir que no solo el color, sino el olor, los sonidos, los sabores, la experiencia táctil, son pliegues, despliegues y repliegues de encuentros en el que diversos universos de cuerpos se unen, en el que se funden los afectos y las atmósferas de los lugares, con la materialidad, la química, los flujos energéticos de nuestras diversas expresiones corpóreas. La cognición no es un asunto de mi cerebro encerrado en sí mismo haciendo actuar una red de neuronas, sino un asunto que tiene que ver con la sensibilidad, con lo sintiente, con los afectos entre diversos tipos de cuerpos que se encuentran: entre mi cuerpo y la sensibilidad del cuerpo-aire que respiro, del cuerpo-agua que tomo y exudo, del cuerpo-suelo que piso y me sostiene, del cuerpo-paisaje compuesto por los diversos tipos de cuerpos.

Esas sensibilidades que acontecen en la maraña de los encuentros inducen nuestra acción. De alguna manera, los encuentros son algo que hacemos gracias a que poseemos habilidades corporales, pero, al mismo tiempo, es también algo que nos ocurre, que nos afecta e induce nuestra acción. La presencia de los demás cuerpos, como diría Emmanuel Levinas, se nos impone, no es una cuestión de elección, sino que emerge con independencia de nuestra voluntad, sin que medie libertad de decisión. La experiencia sensorial del río, de la montaña, de los animales, del piso, de los árboles, y las personas que habitan en su lecho, se impone desde el exterior, y está presente sin que tengamos que hacer un esfuerzo mental (Myin y O'Regan, 2002). Estamos junto a otros, pero mis posibilidades de experiencia están limitadas a mis habilidades sensomotoras y a las características del lugar habitado, y por la capacidad emergente de estos encuentros de gatillar una acción.

El enfoque neurofenomenológico nos enseña que la mente no está separada del mundo, y que más bien lo que experimentamos, lo que pensamos y sentimos, está surgiendo como resultado de nuestra actividad. Somos seres en movimiento, devenires, entrelazándonos con otros cuerpos, moldeando el espacio con nuestro cuerpo, con nuestras habilidades sensomotoras, y vamos conociendo el mundo a través del proceso de ir interactuando con los demás cuerpos. Por eso, la presencia de los demás cuerpos, por un lado, se nos impone sin que exista posibilidad de decisión, pero, por el otro, habitamos activamente, moviéndonos, tocando, escuchando, oliendo, saboreando, dejándonos ser afectados, realizando acciones en el lugar habitado.

¿Qué es pues lo que puede un cuerpo? ¿Mi cuerpo? Ello dependerá de mis posibilidades de experiencia, que, como hemos visto, no son una propiedad individual, sino que, a cada instante, están haciéndose mediante una dialéctica entre lo propio y lo ajeno, entre sí mismo y lo otro, por el reconocimiento de la dependencia continua con la otredad, lo cual implica aceptar que en mi yo habita el otro. La ética ambiental implica un descentramiento de la mismidad, la apertura hacia el mundo, y la afectación que produce la proximidad con los demás cuerpos. En la terminología de Levinas, ser ético (1987) es *ser afectado por el otro*. Dejarse tocar en la emoción, en la sensibilidad por el hecho de habitar junto a otros. Pero

además de la sensibilidad, valerse de la habilidad de nuestra cognición de significar creativamente la fenomenología de los encuentros. Una significación que, como veremos más adelante, depende en buena medida de la habilidad de conjugar nuestra capacidad del reconocer la afectividad de nuestro entrelazamiento intercorporal con elementos lingüísticos, rituales y técnicos propios de cada cultura.

Empatía y enlazamiento afectivo entre cuerpos

¿En qué sentido mi emoción, mi afecto, mi mente y el mundo exterior a mi cuerpo están implicados íntimamente? ¿De qué manera mis sistemas sensoriales y motores específicos a mi cuerpo humano están ligados sensiblemente a los afectos de otros cuerpos que me habitan y que habito? Quisiéramos abordar estas preguntas a través del hermoso cuento *La alegría de los peces*, de Chuang Tzu (369-290 a. C.):

Chuang Tzu y Hui Tzu estaban cruzando el río Hao junto a la presa.

Chuang dijo:

—Fíjate qué libremente saltan y corren los peces. Esa es su felicidad.

Hui replicó:

—Ya que tú no eres un pez, ¿cómo sabes qué es lo que hace felices a los peces?

Chuang dijo:

—Dado que tú no eres yo, ¿cómo es posible que puedas saber que yo no sé qué es lo que hace felices a los peces?

Hui argumentó:

—Si yo, no siendo tú, no puedo saber lo que tú sabes, es evidente que tú, no siendo pez, no puedes saber lo que ellos saben.

Chuang dijo:

—¡Espera un momento! Volvamos a la pregunta original. Lo que tú me preguntaste fue ¿Cómo puedes tú saber lo que hace felices a los peces? Por la forma en que planteaste la cuestión, evidentemente sabes que sé lo que hace felices a los peces. Yo conozco la alegría de los peces en el río a través de mi propia alegría, mientras camino a lo largo del mismo río.

¿Qué significa poder sentir la alegría de los peces a través de mi propia alegría? Gran parte de la discusión reciente en la psicología, la neurociencia, la antropología y la sociología, sobre este tema se ha hecho desde el concepto de la empatía, definido como la capacidad propia de nuestra especie de acoplarnos de manera dinámica con la emocionalidad ajena (Thompson, 2001). Se ha dicho que la empatía es una capacidad de sentirse tocado en la emoción por la emoción del otro. Una capacidad que, cuando se cultiva, como en el cuento de Chuang Tzu, puede llegar a afectarnos de modo tal que podamos sentir alegría cuando los peces sienten alegría, o tristeza cuando los peces sienten tristeza. En otras palabras, saberse interpelados por la presencia y la situación particular que el otro vive.

La empatía es una capacidad biológica que no es exclusiva de nuestra especie. El primatólogo Frans de Waal (2011) asegura que la empatía constituye un rasgo que compartimos con otras especies animales. De Waal (2011) analiza estudios y experimentos científicos, como el comportamiento de chimpancés, capuchinos, bonobos, ratones, delfines y elefantes, para concluir que muchas acciones en estos animales muestran la preocupación por el bienestar de sus congéneres.³ En particular los primates superiores, incluidos los humanos, tenemos en el fondo de nuestros genes una capacidad muy particular: la habilidad de interpretar el estado anímico y mental del otro. Somos capaces de atribuir intencionalidad a su actuación y contagiarnos emocionalmente por su situación, pero sin perder la distinción que su experiencia no es la nuestra (Thompson, 2001, 2005).

³ Los ejemplos que registran la capacidad empática entre especies animales son numerosos. Vale la pena destacar un experimento realizado por el mismo De Waal y colaboradores, en el cual a un mono capuchino acompañado por otro individuo de su especie, se le dio a escoger entre dos clases de objetos que eran intercambiables por comida. El primero de los objetos representaba comida para él y para su acompañante —la opción “prosocial” —, mientras que la selección del segundo objeto significaba que su compañero no recibiría alimento —la opción “egoísta” —. Los capuchinos que participaron en el experimento tendieron a elegir la opción “prosocial”, lo que muestra, según De Waal, el interés de estos primates por el bienestar de sus congéneres, sobre todo si existe un fuerte vínculo entre ellos.

La empatía hace parte fundamental del proceso evolutivo de nuestro linaje mamífero, e involucra áreas cerebrales que tienen más de cien millones de años de antigüedad (De Waal, 2011). Se trata de un equipamiento biológico que se fue constituyendo durante el proceso cognitivo y afectivo propios de la hominización, permitiéndonos responder y funcionar en contextos que implican el encuentro social (Morin, 1971). La capacidad empática hunde sus raíces en la historia filogenética de nuestro cuerpo biológico, posibilitando el cumplimiento de la relación social. Es tan innata, que los bebés recién nacidos —de menos de una hora en algunos casos— pueden llegar a imitar los gestos faciales de otra persona, lo que muestra la habilidad congénita de hacer coincidir los movimientos faciales ajenos con su propio cuerpo, es decir: usar la conciencia propioceptiva del propio rostro para copiar los gestos del otro (Meltzoff y Moore, 1977). Peñaranda (2010) relaciona el reconocimiento empático con la necesidad evolutiva del neonato de ser cuidado y protegido para sobrevivir. De hecho Csibra y Gergely (2009) han descrito la mayor probabilidad de que el bebé imite los gestos si la otra persona le presta atención. La empatía, desde el enfoque enactivo, nos recuerda que nuestra historia biológica y evolutiva ha desarrollado una dotación genética para desenvolver nuestra vida en radical coexistencia con los otros, de los cuales dependemos para existir, y en tal sentido la empatía no es una observación pasiva, sino una percepción para la interacción.

Esta pegajosidad biológica propia de nuestra constitución como primates se ha asociado al descubrimiento de las “neuronas espejo”, un tipo particular de neuronas que se activan cuando observo o imagino la conducta realizada por otra persona, o cuando me preparo para imitar esa misma acción (Rizzolatti y Craighero, 2004). Las neuronas espejo indican cómo el sistema motor se activa como si estuviéramos ejecutando la misma acción observada, y la forma en que mi cuerpo resuena por el encuentro con el otro.⁴ Nuestro cuerpo “puede” responder a las emocio-

⁴ Un ejemplo de la disposición humana a realizar constantes lecturas del estado anímico de los otros, se encuentra en un estudio citado por Batson (2009). En esta investigación realizada por Sagi y Hoffman en 1976, se presentó a neonatos

nes de los otros adoptando una emoción congruente, es decir, entonando emocionalmente al ver la acción, el gesto, la postura o la intención de otra persona. Si percibo alegría, ira, temor, asco, mi cuerpo es capaz de sintonizar, retumbar con la emoción, aunque siempre reconociendo que no es propiamente “mi emoción”, sino una emoción ajena con la cual puedo acoplarme (Gallagher y Zahavi, 2014).

En realidad el cuerpo del otro siempre se me presenta como radicalmente diferente y en tal sentido la experiencia del contagio emocional no significa que reproduzcamos la misma emoción que los demás; la empatía se trata, en cambio, de que las emociones ajenas despiertan nuestras propias emociones. Gallagher y Zahavi (2014) sostienen que hay algo en la afectividad del otro que somos capaces de experimentar en directo, pues las emociones siempre se dan en contextos significativos que están codeterminados por la acción y expresión del cuerpo. Así podemos percibir en el otro alegría cuando sonrío, tristeza por sus lágrimas, vergüenza cuando se ruboriza, o rabia en el fruncir de su ceño. Gracias a la empatía experimentamos al otro cara a cara como alguien cuyos gestos corporales o acciones están expresando sus estados mentales. Sin embargo —continúan estos autores—, ello no significa que podamos sentir exactamente lo que el otro siente. Eso solo es posible para la persona que tiene alegría, tristeza, vergüenza o rabia. Podemos percibir esos estados anímicos y movimientos expresivos, pero no de la misma manera que para la persona que los vive. Si fuera la misma experiencia que la mía, el otro dejaría de ser alteridad, y empezaría a ser parte de mí mismo. De modo que, por un lado, puedo experimentar directamente al otro, gracias a que somos intérpretes constantes del estado mental y anímico de nuestros semejantes, pero, por el otro, hay algo de elusividad e inaccesibilidad en la experiencia ajena. Sin duda hay situaciones en las que no tendríamos razón alguna para dudar de que el otro está sintiendo dolor, o está eno-

de dos días de edad dos grabaciones con llantos de bebés: una correspondía a un llanto sintético y otra a un llanto real, pero los neonatos solo reaccionaron y se contagiaron emocionalmente con la grabación del llanto real. Los investigadores interpretaron esta reacción como evidencia de una “empatía rudimentaria” (Batson, 2009, p. 6).

jado o aburrido. Pero también existen situaciones en las que no tenemos acceso a la emoción del otro y, por tanto, tenemos que averiguar cómo se siente (Gallagher y Zahavi, 2014).

La empatía, en gran medida se explica porque nunca existe una experiencia aislada, sino siempre haciendo parte de un contexto. Un gesto, una expresión o una acción siempre están ocurriendo en situaciones concretas, y es nuestra comprensión del contexto, de lo que ocurrió previamente y de la acción que sigue, lo que nos ayuda a acoplarnos con la emoción del otro. Por eso no siempre basta el contagio emocional, a menudo es necesario basarnos en una interpretación del contexto para entender lo que está ocurriendo. La comprensión de los otros es contextual, y por eso la empatía, aseguran Gallagher y Zahavi, no implica proyectarse sentimentalmente en el otro, sino la habilidad propia de nuestra constitución biológica de experimentar las demás mentes en contextos significativos y prácticos de acción. En sus propias palabras: “para comprender a las otras personas no debo primero meterme en sus mentes; más bien debo prestar atención al mundo que ya comparto con ellas” (Gallagher y Zahavi, 2014, p. 285).

La empatía, no obstante, puede ir más allá de la simple comprensión de las emociones de la otra persona cuando la capacidad de entender su estado emocional nos llama a movilizarnos en dirección a su bienestar. Con un alto grado de empatía nos percatamos del miedo y proporcionamos comodidad, escuchamos llorar al niño y acudimos a reconfortarlo, o alguien se va a caer e inmediatamente acudimos a su ayuda (Vreeke y Van der Mark, 2003). En este sentido, la empatía es enacción, percepción para la acción ética. Este nivel de la empatía es denominado como “preocupación empática”, la cual da cuenta de una respuesta emocional provocada por la situación que el otro vive, y que es congruente con el interés por su bienestar (Batson, 2009). Varela (1992) denomina esta ética como “acción inmediata”, una ética prerracional en la que no solo sentimos el cuerpo del otro, sino que valoramos su sentimiento y emoción y acudimos a su auxilio. Varela (2000, p. 469) retoma un ejemplo citado por el confuciano Mencio (371-289 a.C.) para decir que si yo veo un niño parado al borde de un pozo, a punto de caer, “no hay reflexión, no hay moral: yo salvo al niño”.

Este nivel de la empatía requiere de un doble movimiento, ya que pese a entrar en sintonía con los demás por medio de una conexión con sus emociones, a la vez es necesario crear una distancia con la emoción adoptada. Por ejemplo, si nos encontramos con alguien experimentando algún tipo de tristeza, podemos ser receptivos a su emoción vivenciando una emoción similar en nosotros; pero si nos quedarnos sintiendo esa tristeza sin ningún tipo de distancia, se va a disminuir nuestra capacidad de dar ayuda y de imaginar soluciones. Un nivel alto de cultivo de empatía debe ir acompañado de “la capacidad de regular las emociones y controlar los sentimientos” (Vreeke y Van der Mark, 2003, p. 188), puesto que no controlarlos y permitir que se desborden, va a reducir nuestra capacidad de actuar de manera responsable con el otro, aunque tengamos las mejores intenciones de buscar su bienestar.

Esta conceptualización de la empatía como la capacidad afectiva y cognitiva básica que subyace a todos los sentimientos y emociones propios de la ética, ha sido pensada principalmente desde la interacción inter-humana. ¿Pero qué hay de la ética hacia los no-humanos? ¿Es posible desarrollar una ética desde la perspectiva de la empatía ambiental? ¿Qué hay de la capacidad de empatizar o compartir emociones con entidades distintas a uno mismo?

Varios estudios recientes de la psicología (Shultz, 2002; Tam, 2013; Pfattheicher, Sassenrath y Schindler, 2016; Sevillano, Corraliza y Lorenzo, 2017) han desarrollado el concepto de “empatía con la naturaleza”, definida como la tendencia a “comprender y compartir la experiencia emocional, y en particular el sufrimiento, del mundo natural” (Tam, 2013, p. 93). Esta tendencia se muestra cuando las personas sienten angustia al ver la imagen de un animal maltratado (Shultz, 2002) o cuando son expuestos a imágenes que muestran las consecuencias de la devastación ambiental. Sin embargo, la empatía de la naturaleza, asegura Tam (2013), es distinta a la empatía entre humanos, pues presupone una conexión emocional con la naturaleza, lo cual no se da en todas las personas. Shultz (2002) asegura que la preocupación ambiental que las personas desarrollan está estrechamente asociada al grado en que ellas se ven a sí mismas. Cuando los individuos suelen definirse como relativamente independientes de su entorno, la devastación ambiental no crea en ellos mayor interés, o, a lo

sumo, habrá una preocupación motivada por intereses instrumentales. Y por el contrario, quienes tienen una noción de sí mismos en continuidad con la naturaleza, y por tanto, se sienten afectivamente apegados a otras expresiones de vida, tienden a tener mayores niveles de empatía con el resto de los seres.

Una conclusión de estas investigaciones es que en este último grupo de personas existe alta correspondencia entre la empatía hacia los humanos y la empatía con la naturaleza, mientras que, como es obvio, quienes se sienten separados, o por encima de la naturaleza, la empatía humana no se asocia con la empatía hacia otros seres vivos (Tam, 2013; Sevillano *et al.*, 2017). Uno de los grandes problemas de la concepción ontológica del ser-separado es que la empatía disminuye cuando no se reconoce a los otros seres como sensibles y sintientes. Si consideramos a una montaña, un bosque o un río como inerte e insensible, la capacidad de empatizar con estos seres se hace improbable. Un problema adicional es lo que Hoffman (1992) define como “sesgo empático”: el hecho de que los seres humanos tendemos a activar la empatía con quienes más nos sentimos cercanos. Lo anterior quiere decir que tendemos a ser parciales y a identificarnos con aquellos que tienen relaciones especiales con nosotros, con quienes sentimos afinidad o con los seres que poseen similitudes físicas con nosotros. Es más fácil aceptar que podemos empatizar con otro ser humano, que consentir que podemos sentir en nuestro propio cuerpo la emoción de una montaña, un árbol, un humedal o con la comunidad de cucarachas.

De hecho existen críticas al enfoque de la empatía hacia seres no humanos. Kasperbauer (2015), por ejemplo, sostiene que las emociones que suelen citar estos estudios pueden no tener ninguna semejanza con lo que los cuerpos afectados puedan estar sintiendo. Este autor señala que, cuando se tiene empatía hacia un ser no-humano, siempre existirá la duda de si realmente estamos compartiendo sus sentimientos o emociones, o si estamos proyectando las nuestras sobre ellos. Kasperbauer puede tener razón, pues muchos de los estudios hasta ahora realizados están asociados a la teoría de la “toma de perspectiva”, un enfoque de la

empatía,⁵ que consiste en ponerse imaginativamente en la situación del otro de modo tal que pueda yo suponer cómo me sentiría si estuviera en su posición (Oxley, 2011). A las personas que participan en estos experimentos se les presentan imágenes o videos de animales afectados por la contaminación o por la destrucción de sus ecosistemas, y se les pide que se pongan en su lugar y describan lo que están sintiendo (Shultz, 2002).

El problema de la “toma de perspectiva” es que parte de un supuesto controvertido: que solo tengo acceso a mi propia mente. Puedo recurrir a experiencias pasadas de mi propia corporalidad para inferir que los otros cuerpos sensibles deben estar sintiendo algo similar a lo que yo sentiría si estuviera en su situación. Si veo a un pájaro con una bolsa de plástico alrededor de su cuello, lo asocio a una experiencia en la que me sentí asfixiado, y por tanto infiero que el pájaro debe estar sufriendo. El argumento es que no podemos experimentar sus pensamientos o sentimientos, sino solo deducir lo que deben sentir basándonos en la propia experiencia de mi cuerpo. La pregunta entonces es válida. Cuando nos proyectamos imaginativamente en la perspectiva ajena, ¿alcanzamos realmente una comprensión del otro? ¿No será más bien que simplemente me estaré comprendiendo a mí mismo? (Gallagher y Zahavi, 2014). Y si el caso es de un árbol o una roca, que me son cuerpos sensiblemente extraños, ¿podré simular ponerme en su situación?

Esta noción de empatía es problemática porque está ligada a aquel pensamiento dicotómico en el que un cuerpo aislado puede entender a otro cuerpo aislado si simulamos su situación. Pero, como hemos venido planteando, somos cuerpos entre cuerpos. En el mundo de la vida coti-

⁵ Esta perspectiva nos remite a Adam Smith (1941, p. 33): “Cuando vemos que un espadazo está a punto de caer sobre la pierna o brazo de otra persona, instintivamente encogemos y retiramos nuestra pierna o brazo; y cuando se descarga el golpe, lo sentimos hasta cierto punto, y también a nosotros nos lastima. La gente, al contemplar al cirquero en la cuerda floja, instintivamente encoge y retuerce y balancea su propio cuerpo, a la manera que lo hace el cirquero y tal como cree que debería hacer si se encontrase en su lugar”.

diana no nos encontramos con los cuerpos como objetos temáticos que podemos ver en una imagen o video para luego simular y racionalizar. Nosotros estamos-en-un-mundo en situaciones pragmáticas y no simuladas, y nuestro modo de habitar y Estar junto a otros, y comprendernos mutuamente, está asociado a la situación concreta vivida y a todas las posibilidades sensoriales que mi cuerpo permite. Al otro no solo lo veo con mis ojos, me encuentro con él y él se encuentra conmigo, nos acoplamos a través de las inter-sensibilidades, de la conjugación de sustancias químicas, vibraciones y radiaciones. Las fuerzas que se van componiendo están interactuando de diversos modos, conscientes e inconscientes, y por tanto, lo que sentimos depende del entrelazamiento de las intercorporalidades, de los enredos relacionales. En la empatía experimentamos al otro en directo como un cuerpo, como un ser con el cual habitamos y que percibimos en la inmediatez de la intuición, pero ello está determinado por el influjo del territorio-cuerpo que nos compone y del territorio-cuerpo en el que nos encontramos.

Hemos dicho que la empatía se explica gracias a que no es una experiencia aislada. No podemos separar el contexto, pues la empatía siempre está ocurriendo en situaciones concretas, y es nuestra comprensión de lo que está pasando lo que nos ayuda a acoplarnos con la sensibilidad del otro cuerpo. El bellissimo cuento *La alegría de los peces en el río* es bastante dicente al respecto. Comienza en un contexto en el que Chuang Tzu y Hui Tzu cruzan el río prestando atención a un mundo compartido. Y es acá cuando Chuang se adelanta: “Fíjate qué libremente saltan y corren los peces. Esa es su felicidad”, asegura. Por supuesto que Hui no le entiende y le replica: “Ya que tú no eres un pez, ¿cómo sabes qué es lo que hace felices a los peces?”. El discernimiento de Hui nos ayuda a entender la crítica a la toma de perspectiva: “no puedes saber lo que los hace felices, porque no eres pez, sólo puedes acceder a tu propia mente”. Sin embargo, la respuesta de Chuang ante el interrogante de su amigo implica una afrenta ante la idea de que no podemos conocer el estado mental del otro. “Dado que tú no eres yo, ¿cómo es posible que puedas saber que yo no sé qué es lo que hace felices a los peces?”. Chuang con ello le está diciendo a Hui que en su misma pregunta está dada la clave para decir que algo de su experiencia está siendo percibida directamente, pues él algo sabe de su

acompañante. Hui, por su parte, continúa reproduciendo una vez más la idea de que no podemos experimentar los pensamientos de otra persona, y mucho menos los de un animal, y entonces responde: “Si yo, no siendo tú, no puedo saber lo que tú sabes, es evidente que tú, no siendo pez, no puedes saber lo que ellos saben”. Pero Chuang, ante este nuevo cuestionamiento no responde: “si tu estuvieras de este lado del río, viéndolo desde mi perspectiva, podrías entender que yo desde este lugar puedo simular ponerme en la situación que viven los peces, e inferir que están felices porque si estuviera nadando como ellos yo también estaría feliz”. No. Su respuesta no habla de tomar la perspectiva de nadie, ni de plantear hipótesis alguna sobre la emoción de los peces con base en lo que él sentiría si estuviera en su lugar. La respuesta de Chuang es muy diferente: “¡Espera un momento! Volvamos a la pregunta original. Lo que tú me preguntaste fue ¿Cómo puedes tú saber lo que hace felices a los peces? Por la forma en que planteaste la cuestión, evidentemente sabes que sé lo que hace felices a los peces”. Es decir, estás percibiéndome en esta relación cara a cara, en



Alegoría de Chuang Tzu y Hui Tzu cruzando el río. *Cuatro escenas del paisaje. Primavera*, Liu Songnian.

mis gestos, en mis palabras, en un contexto específico, no imaginando, ni simulando, ni teorizando una situación. Y Chuang continúa diciendo, pues bien, así como tú, que experiencias en directo algo de mí, igual es mi experiencia con los peces: “Yo conozco la alegría de los peces en el río *a través de mi propia alegría, mientras camino a lo largo del mismo río*”. Es gracias a mi propia alegría, a una alegría empática que me es dada por las posibilidades que mi cuerpo permite y la implicación en un contexto lleno de significado —ser sensible a la emoción de los peces mientras me muevo caminando a lo largo del río—, como puedo entender su felicidad.

Creemos que en este magnífico relato está la explicación para entender la empatía ambiental. Hemos dicho que la ética ambiental necesita partir de la geografía del contacto y de la consciencia de lo que implica este contacto. Esto no significa que podamos sentir exactamente lo que el arrecife de coral, el manglar o la selva sienten, ni hacer proyecciones sentimentales en ellos. Más bien la idea es aprender a prestar atención a un mundo compartido en el que yo mismo habito, y conectarme, a través de mis propias emociones, con la alegría de la primera lluvia, el dolor de la sequía, la angustia de los peces sin oxígeno, el miedo de los árboles ante el ruido de la motosierra, la ira de la montaña mutilada, pero no por una proyección antropomórfica,⁶ sino por la emoción que surge en mi propio cuerpo, mientras prestamos cuidado a una tierra de la que somos integrantes. En otras palabras, sentirme alegre si los peces están alegres, triste si el aire se siente triste, eufórico si las olas están eufóricas. Dejarme afectar es cultivar esa capacidad empática de la que somos herederos, y que no es exclusiva de la relación social interhumana, sino que está siempre en actividad emergente aunque no nos percatemos de ello.

El hecho de que estemos permanentemente encontrándonos y corporizándonos implica que estemos acogiendo las sensibilidades y sentimientos del lugar en el que moramos. Durante el proceso de interpenetración de los cuerpos entre cuerpos vamos siendo habitados por los estados afectivos del mundo circundante, muchas veces sin que nos de-

⁶ El antropomorfismo y su relación con la empatía ha sido estudiado ampliamente por Claire Parkinson (2019).

mos cuenta de ello. Decíamos que la presencia de los demás cuerpos se nos impone, y en ese sentido la alegría de los peces en el río se hace presente en mi propio cuerpo. La mente no está separada del mundo, pero ahora ya podemos decir que es el afecto empático la habilidad biológica que une a los cuerpos entre sí; es el pegamento, la mielina, la sustancia que conecta a nuestro cuerpo con los demás cuerpos, a medida que nos movemos e interactuamos con ellos.

Pero la empatía no puede pensarse sola. Ella va acompañada de afectos de todo tipo. Es la precondition, la base, el condicionante, para que las emociones motivadoras de la acción emerjan. Así, la empatía hacia el dolor del bosque talado se puede transformar en ira empática e indignación, emociones asociadas a la respuesta empática colectiva activa frente a la trasgresión de un territorio. Pero la empatía también puede mutar hacia el miedo y la desesperanza, emociones relacionadas con la evasión (Kasperbauer, 2015; Carver y Harmon-Jones, 2009). Ciertamente, la empatía no siempre genera una respuesta positiva para la defensa del lugar. Es posible que podamos cerrarnos al sentir culpa, vergüenza o miedo, pero también abrimos al emocionarnos con enojo, culpa, vergüenza, deseo o gratitud. En realidad la respuesta política frente a la destrucción está más motivada por amalgamas de emociones gatilladas por la empatía. Así podemos sentir dolor-indignación-esperanza y motivar nuestra acción, pero también podemos entrar en un bucle de dolor-miedo-desesperanza, lo que aletarga nuestra respuesta política.

Es importante recalcar que la empatía no siempre se asocia con emociones motivadoras para la acción. Podemos inhibirnos según la forma del entramado sensible que se desencadene y las intensidades sensibles de nuestra vivencia afectiva —el exceso empático, por ejemplo, puede generar un dolor intenso que no se asocia con una respuesta ética, sino con la desconexión, la huida o la evasión (Hoffman, 2008)—. Emma León (2017) sostiene que nuestras modulaciones de empuje o resistencia a actuar, la direccionalidad hacia algo que se atrae o se evita, se condicionan según la experiencia de los estados anímicos que surgen como resultado de la maraña inmensa de emociones, percepciones y sensaciones, pero también de nuestros impulsos de buscar, requerir, apetecer o desear. De modo pues que la empatía no siempre está asociada a una acción compasi-

va, y en tal sentido la *afectividad ambiental* está restringida por la tonalidad afectiva que atraviesa mi propio cuerpo en un momento determinado.

Hay que entender bien que la empatía no significa que deba tenerse contacto directo con los seres del mundo para poder actuar éticamente. No es necesario empatizar con la selva amazónica viajando hasta allí para poder sentirse afectado por su destrucción y la de sus habitantes. De lo que se trata es de cultivar la propia sensibilidad, ir aprendiendo a través de la atención cómo mi cuerpo recibe la acción de otros cuerpos, y cuál es el efecto sensible de la modificación que ese cuerpo genera sobre el mío. Por tanto, esta ética siempre implica el contacto, la consciencia de la mezcla entre cuerpos, aprender cómo mi cuerpo afectado va acogiendo el trazo del cuerpo afectante. Ese cultivo del “mí mismo como otro” puede ir desarrollando nuestras capacidades empáticas de modo que podamos actuar por extensión. Francisco Varela (1992, p. 45) asegura que “adquirimos el comportamiento ético de la misma manera que el resto de los comportamientos: todo ellos se nos hacen imperceptibles a medida que vamos creciendo en la sociedad en que vivimos”, y por lo tanto, se trata de confrontarnos con las acciones éticas que hacemos de forma prerracional e ir las extendiendo a otros comportamientos. Varela cita a Mencio para decir —como referíamos antes— que, cuando un niño está a punto de caer a un pozo, con toda seguridad alguien sentirá compasión y acudirá a su auxilio. La ética del confuciano Mencio consiste en extender los sentimientos que nacen en estas situaciones a otras diferentes. Para ello solo basta percatarse que una situación se parece a otra, de modo que los sentimientos irrumpen en la nueva situación. Así, no es necesario ir a todos los rincones del mundo para efectuar una acción ética que surja como producto de la empatía.

El filósofo neoconfuciano Wang Yang Ming (1472-1529), inspirado en Mencio, llevó la lógica de la extensión de la empatía a la compasión por todos los seres:

Quando el hombre ve a un niño a punto de caer en un pozo, no puede evitar un sentimiento de alarma y conmiseración. Esto demuestra que su humanidad forma un solo cuerpo con el niño. Se puede objetar que el niño pertenece a la misma especie. De nuevo, cuando observa los lamentables gritos

y la aparición asustada de pájaros y animales a punto de ser sacrificados, no puede dejar de sentir una incapacidad para soportar su sufrimiento. Esto demuestra que su humanidad forma un solo cuerpo con pájaros y animales. Se puede objetar que los pájaros y los animales son seres sensibles como él. Pero cuando ve plantas rotas y destruidas, no puede evitar sentir lástima. Esto demuestra que su humanidad forma un solo cuerpo con las plantas. Se puede decir que las plantas son seres vivos como él. Sin embargo, incluso cuando ve tejas y piedras destrozadas y aplastadas, no puede evitar un sentimiento de pesar. Esto demuestra que su humanidad forma un cuerpo con tejas y piedras. Esto significa que incluso la mente del hombre tiene necesariamente la humanidad que forma un cuerpo con el todo (Wang, 1963, p. 272).

Pensamos que ahora se hace más clara la idea de una ética que parta desde el cuerpo, y la importancia ontológica de reconocernos como cuerpos entre otros cuerpos. El cuerpo “puede” sentirse “parte de”, “emergencia de”, “ser con”, y “ser afectado por” la sensibilidad de otros cuerpos. Pero decir “puede” significa apenas una potencialidad. La empatía es la habilidad afectiva propia de nuestra constitución homínida, una disposición natural con la que nacemos, una capacidad innata de la que estamos naturalmente dotados, y que hemos heredado durante el transcurso de nuestra historia evolutiva. Sin embargo, ello no significa que la empatía se realice de forma automática e independiente al contexto, y los ambientes culturales en los cuales las personas participan.

Como plantea el antropólogo Tim Ingold (2008, p. 14): “sea cuales sean las condiciones medio ambientales que puedan propiciarse, hay determinadas cosas que los seres humanos pueden hacer de forma potencial”, como, por ejemplo, la capacidad humana de caminar erguido en dos pies. De la misma forma, la empatía, más que una determinación innata, es una potencialidad biológica que tenderá a expresarse siempre y cuando estén presentes las condiciones ambientales necesarias.⁷ La empatía no

⁷ Un ejemplo clásico de cómo no hay una naturaleza humana independiente del contexto es el de los niños criados por animales silvestres. Es célebre el caso de dos niñas del norte de la India que en 1922 fueron halladas en el “seno de una familia

es una propiedad exclusivamente biológica, ni cultural en su totalidad. Más bien surge en el encuentro inexorable entre nuestro potencial biológico y nuestro entorno social y cultural, en el entrelazamiento entre *multiplicidades*. La conjugación de estos elementos configura la emergencia empática como el resultado de un permanente movimiento de retroalimentaciones entre factores internos y externos. Lo anterior no es más que una forma de decir que la empatía no está afuera, ni está adentro. No depende de un ambiente independiente a la corporalidad, ni puede especificarse de forma interna como una programación previa e innata independiente al contexto. En su lugar se hablaría de la presencia de una estructura biológica con ciertas potencialidades, que en conjunto con un ambiente adecuado, posibilitarían el co-surgimiento y el desarrollo de la capacidad humana de sentir empatía y actuar de manera ética. La empatía es una capacidad que puede emerger o no de manera experiencial, y todo depende del ambiente específico que potencie o inhiba las potencialidades biológicas.

“Una no nace mujer”, decía Simone de Beauvoir (1981). En realidad no se nace nada en particular. Se nace contando con potencialidades, pero para que estas potencias se gesten deben ir acompañadas de condiciones necesarias para su expresión. La capacidad empática, como el resto de las capacidades humanas, es inseparable de nuestro cuerpo, de

de lobos que las habían criado en completa aislación de todo contacto humano”. Las niñas no sabían caminar en dos pies, pero se movían con rapidez en sus cuatro extremidades. No hablaban, sus rostros permanecían inexpresivos, tenían hábitos nocturnos, solo querían comer carne cruda y rechazaban el contacto humano. Una de las niñas sobrevivió durante diez años más —la otra murió al poco tiempo del encuentro—, y terminó por cambiar sus hábitos alimenticios, y caminar en dos pies, “aunque siempre recurría a correr en cuatro pies cuando estaba movida por la urgencia. Nunca llegó a hablar propiamente, aunque sí a usar unas pocas palabras. La familia del misionero anglicano que la rescató y cuidó de ella, lo mismo que las otras personas que la conocieron en alguna intimidad, nunca la sintieron verdaderamente humana” (Maturana y Varela, 2003, pp. 85–86). Este caso nos muestra de una manera clara cómo en cada entorno existen diversos procesos de enseñanza que activan y llevan a desarrollar las capacidades y las habilidades humanas de formas distintas.

nuestro lenguaje y de nuestra historia social. Está arraigada en nuestra estructura biológica, aunque se desarrolla y se experimenta en el interior de un trasfondo cultural. Esta forma de entender la empatía implica escoger una vía media, en donde no está “ahí afuera” separada de nuestra dotación corporal. Pero tampoco están “aquí dentro”, independiente de nuestro entorno cultural. Está atada a la biología y la cultura, y por tanto surge en proceso de especificación mutua. Un claro ejemplo de esta asociación es el uso de las palabras. Experimentamos el mundo de acuerdo con las palabras que usamos. Como veremos más adelante, el despojo de sólidas palabras que daban a los pueblos base firme para la interacción afectiva fueron resignificadas y vaciándose de contenido, de modo que la empatía fue paulatinamente inhibiéndose (Poerksen, 1995). Acariciar con la palabra, lenguajear dulcemente, implica, en cambio, otra forma de relación sensible con los seres del mundo, lo que es fundamental para los fines de nuestra cognición afectiva.

Acá es donde cobra mucho sentido el proyecto político spinoziano que nos inspira a preguntarnos por cuál es el mejor ambiente para efectuar nuestra potencia, una potencia de obrar que dependa de la exploración del propio cuerpo, y que derive en una ética que se descubra, como en la maravillosa cita de Wang Yang Ming. ¿Cuáles son las condiciones que debemos generar para que la empatía surja y el cuerpo desarrolle todo su poder? ¿Cuáles son las actividades pragmáticas y contextuales necesarias para que el afecto a la tierra emerja? Creemos que el cultivo de la empatía es fundamental como el elemento detonador de la estructura sensible, el emocionar humano y la respuesta ética ante la destrucción de la vida. La empatía es la condición previa para nuestra experiencia de habitar un mundo compartido, en la medida en la que proporciona aquella orientación sensitiva que en el *ubuntu* sudafricano se expresa con particular belleza: “soy porque somos”.

La tierra empatizando con nosotros

La fenomenología de Merleau-Ponty (1968) enseñó que soy sentido por el hecho de Estar inter-penetrado en un mundo lleno de Otros, de modo

que al tocar la piedra, al unísono estoy siendo tocado por ella; al oler un espacio, al mismo tiempo hay más seres sensibles a mi aroma; o al ver un lugar, de manera simultánea estoy siendo visible para los demás cuerpos. Lo anterior es solo una forma de decir que somos apenas una minúscula parte de un universo sensible conformado por muchos seres sensibles que se sienten unos a otros. Por eso no solo tenemos la capacidad de empatizar con el mundo, sino que además los árboles, las montañas, o los océanos empatizan con nuestras emociones y sentimientos, al conformar un tejido inter-sensible en el que todas las criaturas, de alguna forma, sienten lo que otras están sintiendo.

El mundo vivo que nos envuelve es un tejido hecho de muchos cuerpos sensibles que experimentan afectos al encontrarse. Si caminamos atentamente por un bosque, por ejemplo, podemos afinar nuestros sentidos y percatarnos cómo los árboles nos miran, cómo los pájaros nos escuchan, cómo los insectos zumbadores que vuelan a nuestro alrededor o las piedras que pisamos al andar, son capaces de sentirnos según su peculiar modo de ser y las posibilidades que permite cada tipo de corporalidad. Estando todos en contacto, las formas vitales hacen que nuestros sentidos se conecten al combinarse a través de olores, sonidos, visualizaciones, tactualidades, gustos, o todos aquellos sentidos propios del *umwelt* de cada criatura. Los modos de existencia han coevolucionado, se han transformado con nosotros, de tal manera, que sus sentidos y sensaciones, su manera de afectar y ser afectados, se entrelazan en mi cuerpo al caminar por el bosque, en un acoplamiento dinámico en el que mi cuerpo y las distintas corporalidades se encuentran. La participación de mi cuerpo en los senderos del otro cuerpo, o lo que es lo mismo: la participación del otro cuerpo en mi paseo por el bosque, afecta la trayectoria de ambos cuerpos, implicándonos juntos.

Como hemos insistido: el ambiente es muchísimo más que el trasfondo pasivo e inerte de la ontología moderna. Es, en cambio, el espacio-tiempo donde acontece la relación entre sensibles; es un mundo activo en el que estoy presente-con-otros, y en el que otros cuerpos me llaman, me conocen, me hablan, me huelen, me respiran. El mundo vivo que habito y me habita es, desde el comienzo, empatía rizomática; un entresijo de cuerpos en el que cada ser se encuentra enredado conmigo

afectando mis comportamientos, mis emociones, mis percepciones. La empatía ambiental entonces no solo consiste en sentir a los seres no-humanos, sino también en una inter-empatía de muchos seres mezclándose en sus trayectorias vitales, afectándose en una ecología de intersensibilidades, en la que cada ser va comunicando sus dolores, sus enojos, sus angustias, sus miedos, sus alegrías.

Valdrá la pena pensar si el lenguaje es mucho más que el lenguaje del habla humana, y que hay además una lengua común, un vehículo por el cual nos comunicamos todos los seres del mundo. El mismo Merleau-Ponty (1957) enseñó cómo el lenguaje humano no puede ser separado de los demás seres de la tierra. Sin saberlo, los sentimientos del lugar están siendo acogidos por el propio cuerpo, el cual responde a los cambios emotivos del entorno afectivo. El lenguaje, más que una esencia específica de nuestra especie, es el resultado de los encuentros que acontecen en el mundo sensorial habitado. Nuestros cuerpos empáticos vibran con el paisaje animado de una manera tal que vamos siendo afectados por las condiciones anímicas de los lugares en los cuales Estamos. Cuando sentimos la “energía” de un lugar, cuando aseguramos que un espacio tiene una bella energía, en realidad estamos expresando en el habla una sensación de hospitalidad sentida corporalmente porque nuestros cuerpos resonantes hacen eco del calor del lugar, de aquel canto del territorio donde nos encontramos.

En su maravilloso libro *La magia de los sentidos*, David Abram (1996) sigue la propuesta merleupontiana para sostener que debemos renunciar a la idea de que el lenguaje es un simple código con el que representamos cosas y acontecimientos del mundo percibido, así como la creencia antropocéntrica de que el lenguaje es un atributo exclusivamente humano. El lenguaje, según Abram, “se origina en nuestra receptividad sensitiva a los sonidos y formas del entorno natural” (p. 76). En sus hermosas palabras, el lenguaje “nunca podrá ser separado en definitiva de la evidente expresividad del canto de los pájaros, o del evocador aullido de un lobo a altas horas de la noche, el coro de ranas que gorgotean al unísono en la orilla de un estanque, el gruñido de un gato montés al saltar sobre su presa, o el lejano bocinazo de los gansos canadienses que se dirigen al sur para pasar el invierno” (p. 80). Abram, en sintonía con lo que asegura José

Luis Pardo (1991), sugiere que existe una lengua común, una *lengua de la tierra* que también es la nuestra, la cual se extiende a todos los cuerpos expresivos. Por ello nuestro propio lenguaje no nos aísla, ni nos pone en un lugar privilegiado o en la cima de la pirámide de los seres del planeta vivo, sino que, por el contrario, “nos inscribe más plenamente en sus profundidades parlanchinas, susurrantes y sonoras” (Abram, 1996, p. 80).

Las palabras con las cuales nos comunicamos entre nosotros cabalgan en la superficie de la profundidad de una lengua común —continúa Abram—, una lengua que, de forma inconsciente, está mimetizando, sintonizando, en un registro compartido con los demás seres del mundo. Si es cierto, como ha mostrado tan asiduamente la fenomenología, que para nuestro cuerpo sensitivo no hay un fenómeno que no sea activo, que no reclame la participación de nuestros sentidos, que no nos llame, que no sea un vector que nos alcance, nos influencie y nos implique, entonces podemos asegurar que en el registro más íntimo de nuestra experiencia sensitiva Estamos, como dice este autor, resonando ante el movimiento del aire, las hojas de los árboles, el baile de la luciérnaga, y en general, vivos en un paisaje expresivo que escucha y nos habla. Nuestro discurso, nuestra forma de hablar, está afectado, desde su origen, por muchos gestos, sonidos, ritmos, que pertenecen a un paisaje animado ramificado en nuestro lenguaje. Nuestro lenguajear es el lenguajear que aprendemos de la lengua de la tierra, de la voz de las aves, del chasquido de las aguas, del rugido de las fieras. Somos seres encarnados por una polifonía hecha por las voces de nuestra Madre Tierra; emergencia de los cantos de todos los seres que habitan con nosotros, como lo expresa este hermoso poema de Juana Karen Peñate (2002), escritora ch’ol:

*La música de la selva
viene en mis manos,
El ritmo del día
camina en mí [...],
y como los campos
transcurre en el tiempo,
el tiempo fluye en mi voz.*

*Isoñil matye’el
mi tyilele tyi jk’ä’b,
jiñi ityip’tyip’ñäyelk’iñil
Woli tyi xämbal tyi ityojlel [...],
che’bache’ matye’el
mi ixän tyi tyamlele k’iñil,
tyamlele k’iñil woli tyi ñumel yik’oty ty’añ.*



Cabalgando sobre la lengua de las aves. *El jardín de las delicias* (fragmento), Jheronimus Bosch.

Las investigaciones más recientes sobre el origen del lenguaje humano han venido a confirmar esta certeza fenomenológica y espiritual de los pueblos de la tierra, al asegurar que, probablemente, el habla fonética articulada surgió por imitación de los ruidos de la naturaleza, y en particular, del canto de las aves. Se ha descubierto que los humanos y las aves comparten grandes similitudes, como lo es un sistema de neuronas espejo —relacionado con las capacidades de aprendizaje oral— (Jarvis, 2004), así como un gen homólogo —el gen *Foxp2*— (Teramitsu *et al.*, 2004). Estas coincidencias anatómicas y genéticas, han venido a

explicar los asombrosos parecidos en las capacidades verbales innatas, los procesos de aprendizaje y, en general, las grandes semejanzas en sus patrones de comunicación oral⁸ (Pepperberg, 2011). Lo anterior no es sino un ejemplo que muestra que los linajes evolutivos se extienden a seres en apariencia distantes, y que es el habitar en lugares en conjunto con entidades orgánicas hijas de la tierra, lo que ha proporcionado la estructura profunda de lo que hoy llamamos lenguaje humano.

Por ello es posible afirmar, junto a Abram (1996), que los lenguajes humanos están informados, además de la comunidad humana, por expresiones de la tierra animada, en las que se encuentran no solo animales, sino otros modos naturales que dan pistas de un primitivo lenguaje común. A pesar de las diferentes lenguas, representadas en la divergencia entre el balido de la oveja, el graznar del ganso, el mugido de la vaca, el silbido del viento, la corriente del río o el lenguaje articulado de mujeres y hombres, todos los modos o expresiones de la vida comparten un lenguaje común, por medio del cual unos y otros actúan como efectores y perceptores, siendo capaces de comunicarse, modificando el comportamiento ante una determinada señal, configurando una sola red semiótica que se extiende por las tramas de la vida.

La estética de la vida es un campo de afectos y relaciones entre seres sintientes que se comunican entre sí. Una semiosfera, en palabras de Mandoki (2013), en donde los distintos *umwelt* se interconectan a través de redes de significación. En la urdimbre vital van fluyendo mensajes e información que van estimulando la sensibilidad ajena, tejiendo a todos los cuerpos en procesos de acción-percepción. Se trata de una red de sensibilidades, de comunicación, por la cual algunos cuerpos confeccionan un mensaje y un signo para acoplarse e interactuar con un receptor (Mandoki, 2013). Este lenguaje de la naturaleza no está escrito en lenguaje matemático como pensaba Galileo, sino que más bien es un lenguaje de sensibilidades, de estéticas, de afectos, de empatías e intuiciones: es una *afectividad ambiental*, en la que los senderos de unos cuerpos afectan a otros por el hecho de ser seres sensibles, de poder reaccionar ante la presencia del Otro. La vida es sensibilidad de cabo a rabo; es comunicación a través del lenguaje de la sensibilidad, acaso el código misterioso y

enigmático de aquel lenguaje de la tierra que nos permite habitarla. Desde la roca que inscribe en su propio cuerpo la huella dejada por el agua, o la molécula que cambia su estructura por el encuentro con otra molécula, pasando por el colibrí que cambia su vuelo ante la reflectancia emitida por la flor, o los seres humanos que reaccionan ante los mensajes provistos por el clima, el predador o el alimento, todos, sin excepción, hacemos parte de la *multiplicidad* de la vida sensible, en la que vivimos porque podemos sentir y comunicarnos porque somos seres sintientes.

Habrá que cuestionar entonces la idea de que el lenguaje es una propiedad exclusivamente humana, que somos el único animal parlante, y más bien decir, de la mano de Abram, que no hay ningún modo vital desprovisto de capacidad expresiva. En el tejido de la red semiótica cualquier sonido puede ser una voz, un color una invitación, o un movimiento un gesto. El hecho de que no seamos los destinatarios directos del mensaje, o que la mayoría de los gestos se nos escapen, no quiere decir que los diversos modos de la tierra no vociferen, no se comuniquen en su propia lengua. Todos, interactuando, bailando en la maraña de los encuentros, vamos intercambiando signos, significados, significantes. Y en esa reciprocidad de diálogos es necesario entender que las entidades orgánicas de la tierra no solo son capaces de hablarnos, de murmurarnos, sino también de escucharnos, de conectar con nuestros actos, con nuestras palabras, con nuestras emociones. El mundo animado empatiza con nosotros, reacciona de forma afectiva ante nuestra presencia, pues por definición es sensible a las acciones humanas y a las palabras habladas. Esta es la base de los saberes ambientales, los cuales, como veremos a continuación, consisten en saber leer, interpretar, percibir y comprender los mensajes y la orientación de una tierra parlante, en los que el significado cobra lugar y se difunde de manera expansiva por el rizoma de la vida.

