

El biocentrismo político de la agencia en red como modelo de ciudadanía democrática y espacio común de resistencia

Miguel Ángel Guerrero Ramos¹

Resumen: La práctica democrática y el ejercicio mismo de lo político devienen ambos en un sistema permanentemente inconcluso, abierto y dinámico, tal y como lo es el mismo callejón sin fin de la significación humana. Con ello en mente, en este texto se propone la dimensión biocéntrica de lo político como una nueva faceta de la ciudadanía democrática. Para dicho objetivo, en lo que atañe al plano de lo conceptual, se tomará la noción de disenso de Rancière y la agonística moufferiana para relacionarlas ambas con una ética-ontológica que contemple la vida como bien común universal y cuya agencia se mueve en una intrincada red o circuito de pluralidad. Se trata, por tanto, de establecer una relación teórico-filosófica encuadrada en las matrices de una ecosofía política que vincule la práctica ciudadana y la matriz hegemonía/resistencia con las gramáticas ecológicas de los regímenes de la vida.

Palabras clave: disenso – agencia en red – agonística – ciudadanía democrática – ecología.

Abstract: Democratic practice and the same exercise of politics, conform now a permanently unfinished, open and dynamic system, as it is the same dead end of the human significance. With this in mind, in this text the biocentric political dimension is proposed as a new facet of democratic citizenship. For this purpose, in respect to the plane of the conceptual, we will take the notion of dissensus of Rancière and the agonistic of Mouffe be taken to relate with an ontological ethics that contemplates life as universal common good and whose agency is moving in an intricate circuit network of plurality. This text is intended, therefore, establish a theoretical and philosophical relationship between grammars of political ecosophy linking citizenship practice and hegemony / resistance matrix with grammars of the ecological regimes of life.

Key words: Dissent – agency network – agonistic – democratic citizenship – ecology.

PRIMERA APROXIMACIÓN EN TORNO A LA CONCEPCIÓN DE LA VIDA
DESDE UNA VISIÓN NO ANTROPOCÉNTRICA Y SU RELACIÓN CON LO POLÍTICO

Pese a que como apunta Danilo Campanella (2015), cada vez es más frecuente que se cuestione en el ámbito teórico la noción de persona y la ontología que encierra ella en

¹ Universidad Nacional de Colombia. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC). Semillero de Investigación Con Paso Crítico (UPTC).

sí misma únicamente en referencia a los seres humanos, de cualquier forma, como nos recuerda Laura García Portela (2010), cuando se habla en términos filosóficos de la subjetividad animal, por ejemplo, en el esquema dicotómico sujeto-objeto, ellos quedan del lado de la segunda de las categorías. Las mismas gramáticas no-antropocéntricas de la vida, de hecho, son consideradas como objetos o en el mejor de los casos como recursos (Morales, 2016), a causa de una cosmología que ha clasificado la vida no humana no solo como algo inferior sino como algo que existe casi que esencialmente en pro del beneficio de la única especie que hoy por hoy se mueve en torno a las complejas estructuras del significante y lo padece desde sus metonímicas cadenas (Lacan, 1958).

De hecho, las mismas matrices de la vida humana dentro del ancho y oleaginoso mar de la significación y dentro de las mismas disposiciones y distribuciones del ejercicio político, atañen a un asunto que ha resultado bastante complejo a lo largo y ancho de la historia. Un asunto que se torna cada vez más enrevesado y difícil de abordar, más aún si tomamos en cuenta que, de acuerdo con Catherine Malabou (2016), hoy en día asistimos a la supresión definitiva del límite entre el sujeto político y el sujeto vivo humano, a raíz de que el ser humano ya no es visto como un animal vivo con la capacidad adicional para una existencia política, como en tiempos de Aristóteles, sino como un ser cuya práctica política puede poner en cuestión su propia existencia como un ser vivo. Presenciamos, por tanto, en los tiempos actuales, una ruptura epistémica entre la vida en sus cualidades ontológicas con lo político en sí mismo. De ahí la necesidad de ligar éticamente la vida con la práctica misma de la política y la democracia. Pero no una vida en sus concepciones antropocéntricas, ya que para autores como Arne Næss (1989, 1992) o Aldo Leopold (1966), es necesario expandir los límites ontológicos de la ética de una visión antropocéntrica hacia una visión biocéntrica mucho más amplia y responsable con el circuito plural interrelacional de los regímenes de la vida (Alcalá, 2016).

Vincular teóricamente ética de la vida y práctica política puede hacerse, o por lo menos esa es la propuesta del presente texto, mediante la relación entre la estética de la política rancieriana, la cual habla de la escenificación de los disensos y la concepción de la vida como un circuito que es valioso y común en son de su propia pluralidad. A ese respecto en este texto se hablará de disenso agonístico, es decir, se superpondrá la teoría rancieriana con la filosofía política moufferiana para abordar dicha pluralidad. Una pluralidad constante e ininterrumpidamente relacional, la cual posee, además, una agencia que circula en red a través de las cadenas relacionales de la subjetividad/significación.

LA NOCHE SIN LUNA DE LA METAÉTICA DEMOCRÁTICA DE LOS REGÍMENES DE LA VIDA

Para Íñigo Errejón la política en sí misma sería «aquella actividad en la que diferentes grupos compiten por construir interpretaciones de lo real, de las causas de los proble-

mas sociales, y también por fabricar horizontes compartidos que tengan capacidad de seducción» (Cossarino y Jerrems, 2016). Dicha actividad se halla emplazada, desde luego, en un espacio tiempo privilegiado de contractualidad, en términos de Boaventura de Sousa Santos (2008), que es el Estado, el cual, cabe decir, posee el monopolio del poder político y hegemónico no solo de la fuerza sino de la configuración de nuestra identidad política (Suárez-Navaz, 2007). No obstante, dicho monopolio, cabe decir, se lleva a cabo bajo las reglas del juego democrático donde el *demos*, nos dice Rancière (2015), es un suplemento a la colección de las diferenciaciones sociales, debido a lo cual la actividad política es una escenificación de dicho suplemento heterogéneo. Al respecto, cabe agregar que la matriz Estado/democracia bajo la cual se desenvuelve lo político, distribuye y produce roles y funciones, secundada por las semióticas del capital (Lazzarato, 2014), bajo la categoría omnipresente en la actividad política de “ciudadanía”.

La ciudadanía es, desde luego, una categoría formal definida desde ciertos parámetros relativos por cada Estado, e incluso por el mismo derecho internacional, dentro del cual los derechos humanos vendrían a ser una especie de constitucionalismo global (Aguilar, 2016). Dicha formalidad acarrea dentro de sí ciertos peligros y premisas falsas que llegan a ser dominantes, como la premisa de que la igualdad formal corrige las desigualdades previas (Collier *et alii*, 1995; Suárez Navaz, 2006). Sin embargo, las mismas cualidades ontológicas de lo social existen por sí mismas de forma previa, esto es, antes de la configuración ciudadana. Cabe decir, en lo que atañe al Ser Social, que para Bruno Latour (2008), dicha categoría ya no es una propiedad segura y no problemática y, en esa misma medida, no se debe limitar de antemano el tipo de seres que pueblan el complejo universo de lo social. En su Teoría del Actor Red, por tanto, Latour (2008) habla acerca del hecho de que lo social es básicamente una sucesión de asociaciones entre elementos heterogéneos, y en esas asociaciones podemos encontrar las máquinas y los objetos de los que hoy dependemos. De igual forma, y aun cuando Latour no lo dice de forma directa, también podemos encontrar dentro de dicha sucesión agencial a los demás seres vivos. Para ello debe considerarse la misma ontología de la vida como algo plural, lo cual involucra superar el pensamiento histórico occidental que ha visto las cualidades de las cosas, de acuerdo con Jean-Luc Nancy (2006), de forma singular.

Al respecto, se puede traer a colación la ontología de Merleau-Ponty (1995), en la cual se utiliza el concepto de *interanimalidad* para destacar que los animales se desenvuelven en una compleja cadena interrelacional de expresión y resonancia con otros animales, con los emplazamientos geográficos en sí mismos que los circundan e incluso con los seres humanos. Tanto así que, de acuerdo con Carles Riba (1990) existe una zoosemiótica, una comunicación animal en la cual estamos inscritos en cierta medida los seres humanos y en donde la subjetividad del otro es la intuición del tú que puede llegar a tener lugar en un complejo e intrincado circuito intersubjetivo. Pero además de una zoosemiótica existe un circuito emocional por el cual no es raro que una mascota detecte emociones de felicidad o tristeza en su dueño. De hecho, los animales pueden

incidir en otros con su propia emocionalidad, poseen una agencia, en la misma medida en la cual el mismo circuito de la vida la posee (si desapareciera todo el oxígeno de repente, por ejemplo, no tendría lugar la existencia de las distintas configuraciones políticas del ser humano). Una agencia que existe en circuito, o como dirá Latour (2008), en sucesión, puesto que, de acuerdo con dicho autor, parece no haber límite a la gran variedad de tipos de agencias que participan en las interacciones.

El ser social, en consecuencia, es plural y agencial en un complejo circuito de intersubjetividad e interagencialidad humana y no humana. Un ser social con una estructura ontológica previa a las mismas configuraciones del Estado y la ciudadanía. No obstante, en lo que atañe a la relación de los regímenes de la vida (esto es, los distintos seres vivos que se mueven en el circuito interagencial del mundo natural), con el Estado, hay que decir que estas se hallan excesivamente subordinadas dentro del orden jerárquico de las actuales dinámicas estatales, unas dinámicas subsumidas, por cierto, a las gramáticas de la industrialización. Hablar de una ética ontológica del ser social político, por tanto, implica referirnos a la relación multidimensional entre ciudadanos, Estado y regímenes de la vida. No obstante, uno de los primeros problemas, consiste en que como bien nos recuerda Alain Badiou (2003), el ascenso protagónico de la palabra ética es directamente proporcional a la ignorancia que concurre sobre ella. Como bien afirman Pablo Martínez de Anguita y María Ángeles Martín (2006), un «sistema ecológico-económico-político basado en los “significados” reconoce que los ecosistemas garantizan la base sobre la cual las relaciones económicas y sociales se pueden desarrollar; son la esfera que hace posible la vida humana y no humana» (Martínez y Martín, 2016), no obstante el entorno natural en sí mismo es visto desde una perspectiva antropocéntrica para la cual todo está a disposición del ser humano, como utilidad y, en esa medida, como recursos que se pueden explotar sin consideración.

La vida no humana deviene así en un objeto de subordinación, aun a pesar de su interrelación con nosotros en el circuito plural del universo natural en el cual muchas veces se halla superpuesto lo social-humano, de forma tal que ecosistemas y sociabilidad humana pueden dar lugar a un socioecosistema (Blondel, 2006; Gutiérrez *et al.*, 2015), en el cual, de cualquier forma, la agencia misma de la vida posee sus características fuera del ámbito humano. Hay que considerar que la misma visión antropocéntrica que empezó en occidente en épocas del Renacimiento en la cual se abandonó la perspectiva teológica dominante por un humanismo exacerbado, es causante de que a la postre se viera, en términos de ética, a la vida humana como un valor supremo y absoluto dentro de las principales concepciones iusnaturalistas, no obstante, y paradójicamente, la misma vida no humana que confluye con la nuestra en un complejo circuito plural, y de la cual, por tanto dependemos, no es vista como un valor supremo. Al respecto, cabe decir que a diferencia de la ética normativa la cual se basa en el estudio de los aspectos prácticos fundamentales de la ética (Chiesa, 2003), la metaética «considera los significados y las interrelaciones de significado de las palabras éticas» (Chiesa, 2003: 290). De modo que el termino vida es una expresión ética, pero dicha

expresión carece de un sentido social del bien más allá de la limitada burbuja antropocéntrica que la contempla dentro de unas determinadas semióticas del capital.

Cabe recordar que para el filósofo ambiental noruego Arne Næss (1989, 1992), en su ecología profunda, el vasto universo plural natural conforma un todo interrelacionado; de hecho, la misma esencia del pensamiento ecosistémico, para dicho autor, implica que las cosas no pueden separarse de aquello que las rodea sin caer en cierta arbitrariedad. Es decir, existe un circuito, y si tomamos la idea de Esteban Anchustegui (2012), de que ser ciudadano o ciudadana envuelve algo más que la mera coincidencia en deberes y derechos con los demás miembros de una sociedad política, ya que conlleva la conciencia de estar integrado/a “en” o de “pertenecer a”, una determinada comunidad, encontraremos que la comunidad social por excelencia, desde un punto de vista ético ontológico plural, es el mismo circuito de los regímenes de la vida. Si consideramos, de igual forma, que la ciudadanía es la configuración identitaria que entra en relación directa con la matriz Estado/democracia, bien podremos decir que es su práctica, o, en términos rancierianos, la estética de lo político que se desarrolla en disensos, la actividad significativa mediante la cual los regímenes de la vida deben de ser representados. Sin embargo, la escenificación del disenso político que atañe a lo ecológico en representación de un *demos* social más allá de lo humano, se limita hoy a algunas cuantas manifestaciones de gran importancia (cada una), por parte de activistas ecológicos. Es necesario, por tanto, vincular enteramente lo político con la esencia misma de lo ecológico. Es necesario hablar de una ecosofía política.

Y para hablar de ello no hay que olvidar que la agencia no humana, como ya se mencionó anteriormente, se encuentra altamente subordinada. Tanto así que hoy en día, en efecto, existen grandes máquinas extractoras y criaderos de animales que en condición de esclavitud/moderno/antropocéntrica (Hribal, 2014), se destinan únicamente para alimento y consumo humano bajo unos esquemas de dominación de los regímenes de la vida sin precedentes en la historia del mundo. Entretanto, lo paradójico, es que el mismo fenómeno industrial que ha llevado a subordinar en exceso la vida no humana para convertirla en recursos de explotación, ha llevado a que la agencia de los aparatos tecnológicos sea cada vez más importante y decisiva.

Tanto así que bien se puede afirmar que el mismo entramado biológico de agencia no humana se halla subordinada no solo al ámbito de la jerarquización simbólica antropocéntrica sino a la misma técnica. Ello se puede constatar fácilmente en el hecho de que, de acuerdo con Daniela Klebis (2014), el hormigón se extiende en nuestro planeta a una velocidad de 2 millones de kilómetros por año, en el hecho de que las excavaciones en busca de minerales y petróleo ya han abierto más de 50 millones de kilómetros en agujeros subterráneos, o en el hecho de que en septiembre de 2014, un informe publicado por el Fondo Mundial para la Naturaleza (World Wildlife Fund, o WWF), en colaboración con la Sociedad Zoológica de Londres, señaló que en los últimos 40 años, el 52% de la población de los animales vertebrados de la Tierra ha desaparecido (Klebis, 2014). La enmarañada red agencial de las máquinas se impone, por

tanto, a medida que disminuye la agencia humana y, sobre todo, la no humana. Ya se habla incluso de la tecnopolítica como la capacidad colectiva de apropiación de herramientas digitales para la acción colectiva (Alcazan, et al, 2012), pero más allá de dicha apropiación la cual puede abrir espacios de mediaciones y resistencias (Barbero, 2009), hay que tener en cuenta que un fenómeno social como la red (siendo lo social una red de sucesiones de agencia (Latour, 2006), vehicula por sí misma «una profunda transformación, un auténtico cambio de paradigma, en los procesos comunicativos» (Alcazan *et al.*, 2012).

LA CIUDADANÍA Y EL DEBER ÉTICO DE REPRESENTAR LAS AGENCIAS DE LOS REGÍMENES DE LA VIDA EN LA CONFIGURACIÓN DE LO POLÍTICO

A pesar de la inerradicabilidad del antagonismo basado en el hecho mismo de que la sociedad está marcada por la contingencia y todo orden, en consecuencia, siempre será de naturaleza hegemónica, esto es, marcada de antemano por las trayectorias discursivas y de acción de las relaciones de poder, nos dice Chantal Mouffe (2014), desde su teoría agonística, que de cualquier forma es posible concebir un orden verdaderamente democrático. Ello, aun cuando en regiones como la que corresponde a Latinoamérica, varios analistas de lo social concuerden que las democracias históricas y vigentes son y han sido a lo largo del tiempo meras fachadas puesto que a pesar de que existe la libertad de acudir a las elecciones regulares o de hacer parte de todo tipo de organizaciones reconocidas, de cualquier forma la pobreza y la exclusión se hayan expandidas tanto espacial como multidimensionalmente (O'Donnell, 2000; Borón, 2009). Por tanto, no es de extrañar que de acuerdo con autores como Cecilia Lesgart (2003), la democracia como concepto haya perdido fuerza para resignificar el presente. Por ello mismo, a pesar de que, según autores como Lorena Valderrama (2013), en los últimos años ha habido un giro participativo que ha politizado a muchas de las sociedades actuales (Valderrama, 2013), un hecho que no deja de ser bastante palpable, consiste en que muchas políticas públicas de hoy día fallan por el poco interés que en ellas ponen los mismos “ciudadanos” (Blaug, 2012). Sin embargo, desde la ecosofía política de las presentes líneas, sustentada en una ética ontológico-plural del circuito de la vida, bien se puede afirmar que los seres humanos tenemos el deber de integrar en la juridicidad y en el mismo espacio de las luchas sociales, mediante nuestra actividad política, desde luego, a los organismos vivos que no pueden participar de lo político al estar impedidos de poder moverse, como nosotros, a través de las complejas cadenas del significante.

De dicha forma, bien podemos decir que apreciar el amplio universo natural plural como algo en sí mismo bello (por encima de los kilómetros y kilómetros de hormigón que cada año cubren la Tierra), de acuerdo con la estética política de Jaques Rancière (2014), ya es ello un ejercicio político, puesto que en la facultad de juzgar estética, tal y como sucede con Kant (1977), en cuyas teorías el juicio de gusto no ne-

cesita de un concepto previo sino de una comunicabilidad universal del espíritu, se construye una apreciación del mundo de lo sensible de forma independiente a la realidad de la posesión. Es decir, el juicio estético de lo bello (aunque no así en otras categorías como lo clásico, lo sublime, lo erótico, o el canon mismo) permite deconstruir los tejidos de la dominación. Pero la cuestión de fondo debe ir más allá. Debe ahondar o por lo menos rozar los indómitos terrenos de la ética. La alternancia entre estética y ética, para Rancière (2014), confluye en la noción de estética política. No olvidemos que la democracia es la única forma de gobierno en la cual las personas, en general, pueden participar de la configuración instituyente y social de lo político (O'Donnell, 2000). Ello aun a pesar de que hoy sea considerada, nos dice Rancière (2014), como el poder de los consumidores individuales sin importar propiamente el bien común.

Lo verdaderamente importante consiste en nos suprimir de la configuración instituyente de lo democrático a la dimensión ética de la existencia (y más aún a la dimensión ético-ontológica de la vida), puesto que sin dicha dimensión, el *demos* (es decir, el pueblo, que en estas líneas encierra en sí mismo una sucesión agencial que circula a través de un complejo circuito de vida), no sería la población (Rancière, 2014). Sin una ética ontológica del ser social plural el *demos* no sería la mayoría, no sería las clases bajas, puesto que estaría conformado por aquellos seres «que no tienen ninguna cualificación particular, ninguna aptitud ligada a su ubicación o a su ocupación, ninguna aptitud para gobernar en lugar de gobernados, ninguna razón para ser gobernados en lugar de gobernar» (Rancière, 2014: 32).

Sin embargo, en el suplemento democrático rancieriano el poder del *demos* está en el poder de quien sea, puesto que se basa en «el principio de la sustituibilidad infinita o indiferencia a la diferencia, de la negación de cualquier principio de disimetría como la base de la comunidad» (Rancière, 2014: 33). La política, por tanto, no es el ejercicio de cierta cualificación de algunos sobre aquellos que no la poseen, de forma tal que a través del disenso que, en un marco de inerradicabilidad del antagonismo, es lo que activa la práctica política, cualquier persona puede escenificar la multiplicidad de diferencias. Puede escenificar a través de una heterogeneidad democrática, a un *demos* conformado no solo por personas sino por todo tipo de agencias que tienen lugar en el complejo circuito de los regímenes de la vida. Y en esa medida, es mucho más preciso hablar de un disenso agonístico que de un mero disenso que desee representar al *demos*.

Nos dice Yamandú Acosta (2014), que no es humanamente posible la constitución de la humanidad como sujeto sin la mediación de un buen número de instituciones interconectadas que se hallen orientadas a dicha finalidad, «aunque tampoco es humanamente posible generar instituciones cuya lógica pueda, de suyo, hacer posible la culminación de ese proceso de constitución» (Acosta, 2014: 1). Por esa razón las relaciones sociales siempre mantendrán una naturaleza hegemónica y unas matrices de intervención de las mismas, y por ello mismo, se hace necesario que el *demos* sea constantemente un suplemento democrático en los espacios de lucha social impulsados por la fuerza del disenso. No obstante, la misma potencia instituyente del *demos* como su-

plemento democrático, requiere de una agonística. Requiere de la diferenciación que Elias Canetti (1981) hace entre antagonismo y agonística, basada en el hecho de que en el antagonismo se observan enemigos tras el prisma a menudo opaco del disenso político, mientras que en la agonística se observan no enemigos sino adversarios. A ese respecto, Mouffe (1999), sostiene que el compromiso fundamental para la reflexión política consiste en examinar cómo es posible realizar el desplazamiento del antagonismo hacia el agonismo político.

Es decir, la agonística, de acuerdo con Chantal Mouffe (1999, 2014), es una relación de amigos en el sentido del consenso sobre los principios, pero de enemigos en cuanto que existen interpretaciones distintas sobre dichos principios. Es decir, la pluralidad no siempre es reconocida en el plano conflictual, por ello mismo, mientras el pluralismo (o en este caso una ética ontológica y plural) no pueda legitimar la esencia misma del conflicto, el suplemento democrático versará en la deliberación para encontrarlo. Una deliberación que bien puede llegar a conformar un espacio común de lucha. En torno a la cuestión de la ciudadanía, cabe anotarse que la centralidad de la misma la ocupa la gramática estatal, tanto así que la ciudadanía no es una condición *ex ante* sino una condición *ex professo*, la cual, en un primer momento histórico, estuvo orientada, junto con las partituras discursivas de la unidad cultural, a servir como medio de homogeneización de la población por parte de las semióticas de lo estatal. No obstante, la democracia, en pro de la búsqueda del pluralismo o de la ontología ética como salvaguarda del agonismo político, en el cual las fuerzas del disenso se manifiesten a favor de la vida en todas y cada una de sus expresiones, bien puede considerarse como un sistema abierto, dinámico y permanentemente inconcluso.

Sobre los enfoques de un suplemento democrático que incorpore la vida no humana, Rodrigo J. Ocampo (2014) nos dice que los deberes y responsabilidades hacia el circuito de los regímenes de la vida puede considerar que dichos regímenes se hallan dentro de los límites mismos de la ética, como en el caso de autores como Singer o Nussbaum (Ocampo, 2014), o bien, se puede considerar que los regímenes de la vida se hallan por fuera de la ética pero que tienen una gran importancia y significado para los seres humanos. Al respecto, en este texto se considera que la postura de una ecosofía política que hunda sus raíces en una ética-ontológica de los regímenes de la vida como circuito plural en el cual confluye incluso la sociabilidad humana, debe inclinarse por la primera postura en la cual los distintos regímenes de la vida entran en los terrenos de la ética. Puede que la impronta de dicha consideración trascienda más allá de la defensa de lo no humano, puesto que al agrupar dentro de los ámbitos éticos y políticos la vida no humana, o los entramados biológicos de agencia plural, se le suprime fuerza a las dinámicas capitalistas basadas en una idea en exceso antropocéntrica del progreso. Una idea que tiende a observar los entramados biológicos y agenciales en forma de recursos, y a los animales como seres cuyo organismo puede ser explotado de una u otra forma. De manera tal que una ética democrática del circuito plural de la vida advendría a su vez como un espacio de resistencia anticapitalista y anti-industrializador.

Ello requeriría que el terreno de la ética dé un paso hacia un suplemento democrático en el cual los seres y los entramados biológicos y angenciales que no se mueven a través de las semióticas de la significación del capital y en general de la significación humana, puedan estar representados. Un suplemento que bien puede crear un espacio común instituyente, es decir, un espacio público no burgués, en términos de Oskar Negt y Kluge (1973), en el cual la democracia no sea una herramienta para la homogeneización sino para alcanzar el pluralismo que legitime el espacio ranceriano del disenso en sí mismo. Un espacio común instituyente, tal y como señala Pascal Nicolas-Le Straff (2016) en su sociología del espacio común oposicional. Un espacio común en el cual entrarían muchas ONG`s que en la actualidad trabajan desde una configuración democrática plural y no de una limitada democracia estatal (sin decir con ello que el Estado deba superarse, ya que lo que debe superar el ejercicio democrático instituyente, entre otras cosas, es el espacio liberal burgués).

Las dinámicas instituyentes que tejen su razón de ser desde el querer ser un suplemento de un *demos* ontológicamente plural, partirán no de la base de la pregunta sobre qué legitima las semióticas estatales, sino sobre la base de la pregunta sobre cómo debe constituirse una sociedad para que sea justa, como lo hace la teoría de la justicia de Rawls, tomando en cuenta que la posición originaria que antecede la configuración de lo político, atañe a una sociabilidad de agencia humana y no humana en red. Así visto, el bien común le pertenecería no la juridicidad humana sino al amplio espectro de los organismos biológicos. Para finalizar, hay que tener en cuenta, como bien nos recuerda Francis Chateauraynaud (2011), que en el panorama contemporáneo no hay un único argumento ambiental, fundado aquel en una “ciudad” o en una “constitución”, sino que existe, por el contrario, «una pluralidad de usos argumentativos de lo ambiental, y en consecuencia otras tantas formas de traducirlos e integrarlos en actividades, entornos y dispositivos» (Chateauraynaud, 2011: 27).

Dicha pluralidad de argumentaciones sobre lo ambiental es sin duda un aspecto positivo, ya que remarca la misma importancia del ámbito democrático en las cuestiones ambientales. Sin embargo, lo verdaderamente importante, es que basados en el principio de precaución, entre otros, sea la misma ciudadanía la que se apodere (además de los expertos que hablan sobre los daños ambientales), desde sus propias prácticas instituyentes, y representen, ya sea como personas que cumplen la función de emisor de alertas, o como ciudadanos preocupados por los animales o el medio ambiente, a los regímenes de la vida que no pueden moverse como nosotros a través del significante.

CONCLUSIONES

La democracia puede ser contemplada como un sistema abierto, incompleto y en permanente cambio, a razón de la inerradicabilidad del antagonismo basado en el hecho mismo de que la sociedad está marcada por la contingencia (Mouffe, 2014). Como tal,

la democracia puede desligarse de las configuraciones estatales iniciales con el objetivo de representar un *demos* más amplio, más exactamente un ser social cuya agencia configura un complejo circuito de vida. En dicho circuito solo los seres humanos nos movemos a través del significante y tejemos a través de las mismas semióticas y gramáticas de lo social, sistemas normativos y políticos que son expresión de nuestra misma contingencia antropocéntrica. Sin embargo, una ética que contemple la vida como valor fundamental, avalará en esa misma medida una actividad política basada no solo en la contingencia humana sino en la contingencia resultante de nuestra interacción entre nosotros y los demás entes que se deslizan y circulan en el circuito plural natural de los regímenes de la vida. La misma vida humana depende de otras formas de vida y muy seguramente si las formas biológicas de vida no humana pudieran moverse a través del significante y padecerlo, como nosotros, e idearan un sistema o una teoría general de justicia cuyo fundamento fuera la vida como bien común universal, la humanidad probablemente sería declara culpable a razón de sus múltiples crímenes contra dicho bien común que a todos nos compete y a todos nos envuelve.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Y. (2014). “Moralidad emergente y ética de la responsabilidad”. *Saskab, Revista de discusiones filosóficas desde acá*, cuaderno 7.
- Alcalá Mendizábal, D. (2016). “Prudencia e imaginario social en la naturaleza”. *Sociología y tecnociencia/Sociology and Technoscience*, 2016 – 6/1 : 26-36.
- Alcazan., Arnaumonty., Axebra., Quodlibetat., Levi, S., Sunotissima., Takethesquare y Tore (2012). “Tecnopolítica, internet y r-evoluciones. Sobre la centralidad de redes digitales en el #15 M”. Barcelona: Icaria editorial, s. a.
- Anchustegui Igartua, E. (2012). “Republicanismo político y ciudadanía social”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 14, nº 27. Primer semestre de 2012, pp. 62-77.
- Badiou, A. (2003). *La ética*. Barcelona: Paidós.
- Barbero, J. (2009). “Culturas y comunicación globalizada”. *Revista científica de información y comunicación*, n. 6, pp. 175-192.
- Blondel, J. (2006). “The Design of Mediterranean Landscapes: A millennial story of humans and ecological systems during the historic period”. *Human Ecology* 34: 713-729.
- Borón, A. (2009). *Aristóteles en Macondo: El fetichismo democrático en América Latina*. Córdoba, Argentina: Editorial Espartaco Córdoba.
- Campanella, D. (2015). “Persone non umane: una sfida antropologica”. *Rivista di Scienze Sociali*, n 12. <http://www.rivistadiscienze-sociali.it/persone-non-umane-una-sfida-antropologica/>
- Canetti, E. (1981). *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores.

- Cossarino, P. y Jerrems, A. (2016). “Hegemonía, entre teoría y acción política. Entrevistas a Iñigo Errejón, Lasse Thomassen y Yannis Stavrakakis”. *Relaciones Internacionales Número 31* • Febrero 2016 - Mayo 2016 Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI) – UAM.
- Chiesa, M. (2003). “Sobre la meta-ética, normativa y el conductismo”. *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 35, núm. 3, 2003, pp. 289-297.
- Collier, J.; Maurer, B. y Suárez Navaz, L. (1995). “Sanctioned Identities: Legal Construction of Modern Personhood. Identities Global Studies”. *Culture and Power*, núm. 2, pp. 1-28.
- García Portela, L. (2015). “Los animales en los umbrales de subjetividad. Un ensayo sobre nuestras prácticas de reconocimiento animal”. *Paralaje*, n 9.
- Gutiérrez, P., Suárez, M.L., Vidal-Abarca, M.R. (2015). “Evaluación de los servicios ecosistémicos de un socio-ecosistema singular a través de la historia: ‘La Huerta de Murcia’”. *Ecosistemas*, 24(3): 51-60. Doi: 10.7818/ECOS.2015.24-3.08.
- Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Madrid: Ocho-doscuatro Ediciones.
- Kant, I. (1977). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- Klebis, D. (2014). Antropoceno, capitaloceno, cthulhuceno: ¿qué caracteriza a una nueva época? *Sociology and reflection / Sociologia e riflessione* http://sociologiaandreflexion.blogspot.com.co/2016/07/antropoceno-capitaloceno-cthulhuceno_2.html
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*. Argentina: Ediciones Manantial SRL.
- Le Strat, P. N. (2016). *Le commun oppositionnel*. Variations 19, Critique des humanités numériques.
- Lesgart, C. (2003). *Usos de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del '80*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Malabou, C. (2016). “One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance”. *Critical Inquiry* / Spring 2016.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature. Notes cours du Collège de France*. París: Seuil.
- Morales Jasso, G. (2016). “La apropiación de la naturaleza como recurso. Una mirada reflexiva”. *Gestión y ambiente. Volumen 19* (1): 141-154 junio de 2016.
- Mouffe, C. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós editorial
- Næss, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; traducción y revisión de David Rothenberg.
- Næss, A. (1992). “The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy”. *The Trumpeter* 9, 4, 1992, pp. 53-60.
- Nancy, J. (2006). *Ser singular plural*, A. Tudela Sancho (trad.), Madrid: Arena.

- Negt, O. y Kluge, A. (1973). *Öffentlichkeit und Erfahrung: zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ocampo, R. J. (2014). “Obligaciones morales con seres no humanos”. *Revista CS en Ciencias Sociales*, No 13, Enero-Junio (2014): Ética, democracia y sociedad.
- O’Donnell, G. (2002). “Las poliarquías y la (in)efectividad de la ley en América Latina”. En Mendez, J.; O’Donnell G. y Pinheiro, P.S. (comp.), *La (in)efectividad de la ley y la exclusión en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Rancière, J. (2015). “La dimensión estética: estética, política, conocimiento”. (Venegas Piracón, L. E., Trad.). *Ciencia política*, Vol. 10, n.º 19 Enero - Junio 2015 · ISSN Impreso 1909-230X · En línea 2389-7481, pp. 21-43.
- Riba, C. (1990). *La comunicación animal: un enfoque zoosemiótico*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Sousa, B. (2008). *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Sequitur: Buenos Aires, México, Madrid.
- Suárez-Navaz, L. (2007). “La lucha de los sin papeles. Anomalías democráticas y la (imparable) extensión de la ciudadanía”. En: Suárez-Navaz, L.; Macià Pareja, R. y Moreno García, A. (eds). *La lucha de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Valderrama, L. B. (2013). “Jóvenes, Ciudadanía y Tecnologías de Información y Comunicación. El movimiento estudiantil chileno”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 11(1), pp. 123-135.