

Stoa

Vol. 17, no. 34, 2026, pp. 129-148

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.34.2878

EL SUJETO COMO AIDAGARA:
POROSIDAD ONTOLÓGICA Y DEVENIR-NÓMADA
FRENTE A LA CRISIS SOCIOAMBIENTAL

The Subject as *Aidagara*:

Ontological Porosity and Nomadic Becoming
in the Face of the Socio-Environmental Crisis

LUIS ÁNGEL HURTADO AGUILAR
Universidad Nacional Autónoma de México
hurtagui@gmail.com
ORCID: 0009-0003-5228-8739
México

RESUMEN: El problema de la crisis socioambiental suele ser analizado como un fallo técnico en el uso de recursos, olvidando su raíz ontológica: la cerrazón del sujeto moderno frente al propio entorno. La hipótesis central de este artículo sostiene que la respuesta a esta crisis exige asumir nuestra radical interdependencia o *entredad* (*Aidagara*), advirtiendo que esto conlleva una *porosidad*: esta no como un estado contemplativo, sino como un espacio vital desgarrado materialmente por el capitalismo, la maquinación y la desigualdad. Por ello, el objetivo de este estudio es articular y dotar de agencia política a la figura del *sujeto poroso*. En un primer momento, cruzando la filosofía de Watsuji Tetsurō —el *Fūdo* (medio) y el *Aidagara*— con su respectiva actualización tecnológica, se argumenta que la subjetividad es una extensión inseparable del medio técnico-natural. Posteriormente, para blindar esta porosidad contra los riesgos del idealismo inoperante o de determinismos totalizadores, el materialismo vitalista de Rosi Braidotti (*Nómada/Zoë*) y la topología de Timothy Morton (*Malla*) se

Recibido el 31 de enero de 2026

Aceptado el 9 de abril de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

ensamblan con una crítica materialista que exige una *praxis* concreta: el *earthcare* y la defensa del *cuerpo-territorio* frente a la acumulación. Finalmente, el texto concluye formulando una ética del *Nagara* (simultaneidad), donde la justicia socioambiental implica transformar nuestras condiciones de vida para habitar críticamente nuestra codependencia en un mundo fracturado.

PALABRAS CLAVE: Aidagara· Fūdo· sujeto poroso· entredad· posthumanismo· filosofía japonesa.

ABSTRACT: The problem of the socio-environmental crisis is often analyzed as a technical failure, overlooking its ontological root: the modern subject's closed-mindedness toward their own environment. The central hypothesis of this article argues that responding to this crisis requires embracing our radical interdependence or inter-being (*Aidagara*), warning that this entails a porosity: not as a contemplative state, but as a vital space materially torn apart by capitalism, machinations and inequality. Therefore, the objective of this study is to articulate and endow the figure of the *porous subject* with political agency. Initially, drawing on the philosophy of Watsuji Tetsurō—specifically *Fūdo* (medium) and *Aidagara*—along with its technological update, it is argued that human subjectivity is an inseparable extension of the technical-natural medium. Subsequently, to shield this porosity against the risks of inoperative idealism or totalitarian drifts, Rosi Braidotti's vitalist materialism (Nomadism/*Zoë*) and Timothy Morton's topology (*Mesh*) are assembled with a materialist critique that demands a concrete *praxis*: *earthcare* and the defense of the *body-territory* against accumulation. Finally, the text concludes by formulating an ethic of *Nagara* (simultaneity), where socio-environmental justice implies transforming our living conditions to critically inhabit our codependence in a wounded world.

KEYWORDS: Aidagara· Fūdo· porous subject· interality· posthumanism· Japanese philosophy.

1. Introducción: La crisis del “Yo” amurallado

En nuestra era, la premura de la crisis socioambiental se enfoca en una gestión técnica de los síntomas, lo que ocasiona dejar de lado la patología en la que estos se hallan enraizados. Así, los discursos hegemónicos en torno a la sostenibilidad, obsesionados con métricas de descarbonización y transiciones energéticas, operan —la mayoría de las veces— tras un supuesto ontológico no cuestionado: la figura de un sujeto humano que gestiona un objeto exterior denominado “Naturaleza”. Sin embargo, y tal y como insinúa Augustin Berque (2009), el paisaje no es un sustrato indiferente ni tampoco es un simple almacén disponible (*Bestand*), y así lo ha elevado Heidegger (2003) en su crítica a la maquinación, sino, la impronta de nuestra existencia proyectada en la tierra. Lo que significa que, insistir en las respuestas puramente ingenieriles, sin poner

en cuestión el fondo mismo de nuestra subjetividad, es como tratar de curar la herida con las herramientas que la han causado.

El trayecto de reflexión de este texto nace de la afirmación de que el colapso ecológico al que asistimos no es sólo un fallo de los mecanismos del sistema económico, sino la última de las consecuencias de un desgarramiento ontológico. La modernidad, con la instauración de la imagen de un sujeto cartesiano —cerrado sobre sí mismo, enclaustrado en su cogito y profundamente separado de la *res extensa*— ha promovido una modalidad de habitar basada en la enajenación. El “Yo” amurallado, que se considera ontológicamente distinto de los otros y de su entorno, no es capaz de revisar la violencia ejercida sobre el medio como violencia ejercida sobre él mismo. La crisis climática no debe considerarse únicamente como un asunto externo, sino como una problemática que afecta nuestra interioridad. Como bien argumenta Watsuji Tetsurō (2006), estamos ante un desajuste en la manera en que experimentamos el tiempo y el espacio en nuestras vidas.

Ante esta dificultad del individuo aislado, este estudio busca abrir un camino hacia una “re-ontologización” que aborde el tema desde distintas disciplinas. Por ello, es fundamental investigar si podemos avanzar desde la concepción del individuo como un ser aislado hacia lo que definiremos aquí como un “sujeto poroso”. Es imperativo observar que no estamos ante una disolución mágica de la responsabilidad, sino frente a una reconfiguración de la agencia política y ética que recurre al concepto de *Aidagara* (*entredad*) proveniente de la tradición filosófica japonesa, que establecemos en diálogo con las exigencias materiales presentes en nuestros tiempos. Posiblemente, la supervivencia en la era del Antropoceno dependa de que asumamos que no somos sustancias fijas, sino simplemente nodos permeables en un flujo de las relaciones constitutivas.

Para poder desarrollar esta propuesta, el argumento tendrá una estructura en tres tiempos. En primer momento nos serviremos del pensamiento de Watsuji Tetsurō y de su versión actualizada contemporánea de la mano de Seiki Shinohara, con el propósito de desmontar la idea de espacio como contenedor vacío y plantear en su lugar el concepto de *Fūdo* (medio ambiental-cultural) como parte constitutiva del proceso de subjetivación; ahora bien, dicho medio no será entendido como algo prístino, sino como algo tecnológicamente mediatizado. En segundo momento, y con el objetivo de evitar que esta porosidad de la subjetividad derive en una inoperante pasividad, tensionaremos esta ontología con el “vitalismo materialista” de Rosi Braidotti y la topología de la *Malla* de Timothy Morton, al tiempo que buscamos politizar nuestros modos de ser y hacer: en palabras de la primera, ¿cómo actúa un sujeto que sabe que es atravesado por fuerzas humanas y no-humanas? Por último, y a modo de cierre ético, esbozaremos una propuesta de convivencia entendida en base al *Nagara* (el estar “en medio de”); dicha propuesta nos sugiere que la única habitabilidad posible es aquella que asume esta interdependencia radical con otros seres y condiciones materiales concretas como la condición de posibilidad de cara a la justicia socio-ambiental que está por venir.

2. La Estructura del Ser: Hacia una ontología de la porosidad

2.1. La deconstrucción del espacio: La ex-sistencia climática

Para explicar el tamaño de la reconfiguración subjetiva que la crisis actual demanda, es necesario volver primero hacia una de las omisiones primordiales de la filosofía contemporánea. Cuando Watsuji Tetsurō leía *Ser y Tiempo* en Berlín a finales de la década de 1920, se topaba con una descripción más que interesante de la existencia humana (*Dasein*), que, si bien rompía con el cartesianismo al proponer el *ser-en-el-mundo*, priorizaba de una forma más que aplastante la temporalidad como el horizonte último del sentido. En la analítica heideggeriana, por lo general, el espacio quedaba muchas veces subordinado, derivando de una preocupación temporal o simplemente reducido a una mera distancia intramundana. La crítica de Watsuji (2006) fue tan sencilla como devastadora: la temporalidad no puede sostenerse sin una espacialidad de similar rango; el tiempo no se da en el vacío, se da en un lugar, y ese “lugar” no es un escenario neutro, sino una dimensión constitutiva de la propia subjetividad.

Es aquí donde Watsuji (2006, p. 24) incorpora la valiosa clasificación del “medio ambiente” natural (*shizen kankyō*) —entendido como un conjunto de objetos biológicos y físicos que son mensurables por la ciencia— y el *Fūdo* (風土) (clima o medio). Con ello introduce la distinción principal, entre el medio ambiente y el *Fūdo*: el primero, como un objeto “ante” nosotros y el segundo, como si fuese una cosa “en” nosotros. El medio ambiente es lo que nos rodea, lo exterior; el *Fūdo* opera sobre nosotros; no es lo exterior, sino el modo mismo en que nos encontramos ya siempre volcados a la inclemencia exterior.

Para dar cuenta de esta immanencia de lo exterior Watsuji recurre a una fenomenología del frío que disuelve las fronteras del ego. Cuando decimos “hace frío” no estamos simplemente describiendo una baja en la temperatura del aire que más tarde va a ser registrada por unos sensores nerviosos de la piel, sino que postulamos que hay un frío que se impone a nuestra piel. Fenomenológicamente, la experiencia originaria es otra: “yo soy el frío”. En el momento en el que el frío me ataca, no hay lugar para la distinción de un sujeto interior y una atmósfera exterior; hay una totalidad de la afectividad donde el yo se hace exstático, es decir, se descubre fuera de sí, separado en la intemperie del viento o en la calidez de la luz solar. El frío no es una propiedad del aire, sino un modo de mi autocomprensión.

Al sentir el frío, en esa misma frialdad nos captamos a nosotros mismos. Pero eso no quiere decir que trasplantemos nuestro yo al interior de una realidad llamada frío, para descubrirlo después allí dentro. Desde el primer momento en que notamos el frío, hemos salido ya de nosotros mismos y estamos existiendo en el frío. El frío no es una cosa u objeto que está ahí fuera independientemente de nosotros mismos, sino que somos nosotros mismos en el frío. El «salir fuera» o «ex-sistir» es una determinación estructural fundamental de la vida humana. (Watsuji 2006, p. 26)

Esta idea hace que reconsideremos radicalmente la estructura del sujeto. Si el *Fūdo* es un momento estructural de la existencia humana, entonces el ser humano no termina en la piel. Nuestra existencia es, por definición, una ex-sistencia espacializada. No podemos concebir el clima como un cuerpo en una caja; somos el clima en la medida en que nuestra estructura anímica y comprensiva esté ya constituida por esa misma relación de intemperie; la subjetividad, vista en el sentido de fortaleza interior, deviene extensión porosa. Comprenderse a uno mismo implica necesariamente comprender el aguacero o la sequía o la humedad que nos atraviesan. El cogito no piensa en solitario; piensa en medio de una atmósfera que lo recibe y lo sostiene.

De este modo, la ruptura inicial con la imagen moderna y tecnocrática de la crisis climática no sería ética, sino que constituiría una dislocación ontológica. Si aceptamos con Watsuji que el clima es una extensión de nuestra subjetividad, ahora aquella degradación del clima pasa a dejar de ser una cuestión de gestión de recursos exteriores para convertirse en una patología del interior del ser, una gangrena de la propia estructura del ser. El daño al *Fūdo* no es cuestión de ensuciar el patio trasero del ser humano, sino que se pone en entredicho la propia posibilidad de que el sujeto se reconozca y se “sienta” a sí mismo. No obstante, para que esta intuición no derive hacia un romanticismo agrario o hacia una nostalgia por la naturaleza perdida, es urgente actualizar la pregunta de qué es lo que hoy entendemos por ese *Fūdo* en el que estamos ex-státicamente volcados.

2.2. La actualización del *Fūdo*: La tecnósfera como segunda piel

El acoger la premisa watsujiana de que “somos clima” comporta un riesgo interpretativo inmediato: la inclinación por el romanticismo bucólico en el que se añore un retorno a una “Naturaleza” pura y anterior a lo técnico. Sin embargo, leer a Watsuji hoy, desde esa nostalgia sería una traición de lo que es la propia fenomenología del habitar. La existencia humana, como hemos dicho, es estructuralmente ex-estática (es decir, que siempre está ex-puesta en un “afuera”), este afuera no se puede reducir a los fenómenos de tipo meteorológico o biológico. El medio en el que se despliega nuestra existencia contemporánea es radicalmente híbrida; es un entramado en el cual lo orgánico y lo inorgánico, lo dado y lo construido, se tejen indisolublemente.

Es aquí donde la lectura contemporánea de Seiki Shinohara (2018) es fundamental para nuestros argumentos, dado que nos invita a volver a pensar el *Fūdo* no como una serie de condiciones materiales concretas de suelo y viento, sino como un “medio técnico”. Para todo habitante de una metrópoli del siglo XXI, el sistema del transporte, la red de telecomunicaciones, la arquitectura de hormigón y el tránsito continuo de las informaciones consituyen el *milieu* (medio o entorno) con la misma fuerza ontológica con la que el monzón constituía el medio del campesino japonés que describe Watsuji en 1935. La “intemperie” en la que nos encontramos y la que hemos llegado a padecer ha cambiado; no solo tenemos que padecer la dureza de la tormenta, sino también tenemos que soportar la saturación del aire motivo de las altas emisiones de carbono y la ubicuidad que ya no puede ser disimulada de la luz artificial.

Esta revisión del concepto supone efectos de gran calado en lo que respecta a la subjetividad. Si decíamos en el apartado anterior que “yo soy el frío”, ahora debemos ser más atrevidos y afirmar que, de algún modo, “yo soy la ciudad”. Y no es sólo una metáfora poética y grandilocuente, sino la descripción rigurosa de la propia porosidad que nos constituye. De la misma manera que el cuerpo, para regularse térmicamente ante la variación del clima, se va ajustando a él, nuestra cognición, nuestros ritmos biológicos y nuestra afectividad se van modulando conforme a la tecnósfera. La tecnología no es una herramienta que empuña una mano autónoma y soberana, sino el medio en el cual el sujeto se constituye. Somos tan porosos al algoritmo y al asfalto como somos porosos al oxígeno.

No obstante, si afirmamos que hoy nuestra entredad está indisolublemente ligada a la metrópoli, resulta indispensable reconocer que este nuevo *Fūdo* urbano no es un escenario neutral ni un accidente geográfico, sino el resultado espacial de un modo de producción histórico específico. Es aquí donde la ontología de la porosidad debe cruzarse desde el principio con la ecología política. El traslado masivo hacia la tecnósfera urbana responde a una lógica económica que, al separar a los cuerpos de sus fuentes de subsistencia directa, desgarrar la continuidad material de la vida. A este respecto, Kohei Saito rescata con aguda pertinencia el concepto marxiano de “fractura metabólica” (*Stoffwechsel*), advirtiendo que la urbanización capitalista no solo reconfigura el entorno, sino que interrumpe físicamente los ciclos biofísicos de la tierra:

La producción capitalista reúne a la población en grandes centros y hace que la población urbana alcance una preponderancia cada vez mayor. Esto tiene dos resultados. Por un lado, concentra la fuerza motriz histórica de la sociedad; por otro lado, perturba la interacción metabólica entre el hombre y la tierra, es decir, impide la devolución al suelo de sus elementos constituyentes consumidos por el hombre en forma de alimento y vestido; de ahí que dificulte la operación de la condición natural eterna para la fertilidad duradera del suelo. (Saito 2017, pp. 180-181)

Bajo esta luz, ser porosos a la ciudad contemporánea significa ser porosos a un metabolismo fracturado. El sujeto hereda un *Fūdo* que succiona nutrientes y energía de las periferias sin devolverlos, transformando el flujo vital en un proceso lineal de agotamiento. La crisis del sujeto moderno, por tanto, no es únicamente una enajenación mental, sino la materialización en su propio cuerpo y entorno de esta herida metabólica.

Desde esta dimensión material, la perspectiva de Shinohara adquiere su verdadero peso político, pues nos permite sortear definitivamente la dicotomía moderna en la que se desenvuelven *physis* (naturaleza) y *techné* (técnica) al nivel de la experiencia vivida. Para el sujeto contemporáneo, ambos estratos se entrelazan y se unen en un único horizonte de sentido: un *Fūdo* tecnificado e inserto en las lógicas del capital. Ignorar esta imbricación histórico-material ha sido uno de los grandes errores del ambientalismo hegemónico, el cual intenta ilusoriamente restablecer una naturaleza “pura” a partir de la supresión de la huella humana, como si pudiésemos extraernos del medio técnico y productivo que nos sostiene. En contraposición, entender que la

técnica es nuestro *Fūdo* actual nos obliga a enfrentarnos a la crisis socioambiental con mayor radicalidad: la contaminación, la expansión de los vertederos electrónicos y los procesos de deterioro urbano no son meros “accidentes” exteriores que debamos simplemente gestionar o limpiar, sino la manifestación fáctica de una subjetividad escindida y de un metabolismo degradado.

Estamos, por tanto, ante un escenario donde el “cuerpo” del sujeto se ha ampliado para abarcar infraestructuras planetarias. Esa extensión no nos otorga un control prometeico respecto de la Tierra, sino que nos hace vulnerables de una forma completamente inédita: si mi ser es extendido por medio de redes de abastecimiento y ciclos del carbón, entonces la fragilidad de esos sistemas es la fragilidad de mi propio ser. Pero, ¿qué tipo de criatura es esta que no se deja definir por su sustancia individual sino por esta dispersión en un medio híbrido? Para abordar este asunto tenemos que desplazar definitivamente la categoría individual y tomar contacto con un núcleo ético de la ética watsujiana que es el ser humano como *Aidagara* (間柄).

2.3. *Aidagara* y la dualidad del vacío: La condición humana en el abismo técnico

Si asumimos que la tecnósfera se ha convertido en nuestra segunda piel, nos preguntamos inevitablemente, ¿cómo está constituido el sujeto que sostiene tal extensión? Respondemos a ello sólo bajando a los fundamentos de la antropología filosófica de la Escuela de Kioto, es decir, a la etimología que Watsuji Tetsurō da a la noción de ser humano (人間, *ningen*) formada a partir de los caracteres para “persona” (人, *hito*) y “entre” o “espacio” (間, *aida*). Ser humano es, pues, existencial y etimológicamente, existir en el espacio “entre”. En contraste con la tradición occidental, que tiende a definir al humano desde la individualidad biológica o psicológica (*anthropos*), Watsuji nos muestra que la estructura del *ningen* tiene un carácter dual y conflictivo. No somos, pues, una unidad atómica; somos desde el inicio constitutivamente una tensión irresoluble. O con sus propias palabras: “*Ningen* es el «mundo» en sí mismo y el «individuo en el mundo». Por tanto, ni solamente el individuo, ni solamente la sociedad. Se trata, más bien, de la unión dialéctica de ambos términos.” (Watsuji 2006, p. 253)

Como se había insinuado anteriormente, la existencia humana transcurre a través de dos polos simultáneos. Por una parte existe el aspecto de *hito*, que corresponde a la individualidad corpórea, finita y singular que tiene hambre o dolor en su carne. Pero limitarse a este polo sería entrar a la abstracción del individualismo moderno. El *ningen* es también, y con la misma fuerza ontológica, el *yo-no-naka*: la sociedad, el mundo, la totalidad de las relaciones. Vivir humanamente significa precisamente vivir en el espacio intermedio que queda entre las dos dimensiones que se intersectan. No es que “estemos” dentro de la sociedad de la forma en que una canica está dentro de una bolsa, sino que la sociedad es la otra mitad que configura la forma en que nos constituimos.

Dicha estructura dual no es estática; ella se mantiene en un movimiento dialéctico que Watsuji describe como una “doble negación”. Para poder hacer acontecer como humano (*ningen*), el individuo (*hito*) debe renunciar a su autocompasión, su egocen-

trismo y entregarse enteramente a la totalidad de la comunidad (*yo-no-naka*) en la que forma parte. Pero el movimiento no termina aquí; la totalidad debe ser negada también para que el sujeto pueda retornar una vez más a sí mismo como individuo consciente, más ahora, un individuo transformado por la relación. Este flujo continuo de ida y vuelta es lo que nos da la vida ética.

Para comprender verdaderamente lo fundamental del ser humano es imprescindible captar la estructura básica de su existencia al mismo tiempo como individuo y como totalidad. Analizada así la existencia humana, se hace patente que ésta consiste en un movimiento de negación de la negatividad absoluta. La existencia humana es la realización de este movimiento de negación. (Watsuji 2006, p. 32)

Al observar esta dinámica, podemos constatar que el *Aidagara* (la *entredad*) no es simplemente el espacio vacío que media entre dos personas, sino el campo de fuerzas donde se lleva a cabo el movimiento de negación y afirmación. El sujeto es, literalmente, este “entre”. No somos la sustancia que está a un lado del puente: somos el cruce en sí mismo. Esta forma de pensar liquida la rigidez del ego cartesiano. Si lo que soy se constituye en el acto de salir de mí hacia el otro y regresar, mis límites son necesariamente porosos. La identidad no es una muralla: es un umbral.

En este sentido, para que la fluidez de ida y vuelta sea posible, el sujeto debe carecer de un núcleo sustancial rígido. Pero aquí y ahora es fundamental hacer de nuevo alusión a la lógica del *lugar* (*basho*) y de la *nada absoluta* (*mu*) de Nishida Kitarō (fundador de la Escuela de Kioto y del pensamiento filosófico moderno en Japón). La porosidad que defendemos sólo es posible porque, en nuestro fondo ontológico, somos *nada* (*anatman* o no-yo). Es precisamente nuestra carencia de una esencia fija lo que nos permite “albergar” al medio ambiente en el que nos encontramos. Si fuéramos sólidos e impermeables el *Fūdo* nos sería un paisaje inerte; al ser vacíos, nos inunda y nos constituye.

El humano como sí mismo consciente no tiene lugar en un yo meramente cerrado y sin ventanas, sino que más bien enfrenta y expresa el mundo. En otras palabras, el sí mismo no está contenido ni restringido dentro del mundo humano, sino que se vuelve activo como posiciones formativas en el cálculo de autoexpresión del propio mundo. (Masatake Shinohara 2020b, p. 199)

A partir de esta base de vacuidad y apertura, la lectura contemporánea del *Fūdo* cobra la forma de una urgencia crítica. Volver a realizar esta estructura de apertura al medio, nos advierte de un cambio fundamental en la naturaleza de tal totalidad (*yo-no-naka*) a la que nos disponemos. Hoy, el individuo no se niega a sí mismo sólo para entrar en la comunidad agraria o familiar, sino que lo hace para entrar en un sistema técnico planetario. La dualidad watsujiana pasa a jugarse en un *Aidagara* tecnonatural: nos vaciamos para ser llenados por ritmos algorítmicos, flujos de datos y ciclos industriales. De acuerdo con Seiki Shinohara (2018), la fenomenología del clima que plantea Watsuji muestra que el medio humano es irreductiblemente un medio técnico —que la intencionalidad de la conciencia siempre está ya sustentada por los objetos

técnicos que median nuestra exposición a la naturaleza—, y es este entrecruce técnico el que manifiesta la condición trágica de nuestros días: la posibilidad ontológica de “ser el medio” —el vacío constitutivo que nos conforma— nos ha hecho confluir con una máquina capitalista que a la vez no responde al movimiento dialéctico. El sistema actual nos exige entregarnos como datos y fuerza de trabajo, pero muchas veces obstruye el retorno al individuo pleno, dejándonos como engranaje de la máquina. La técnica, que ha dejado de ser para nosotros el *Fūdo* habitable se convierte en un medio hostil sencillamente porque hemos olvidado que somos nosotros mismos quienes le constituimos.

En suma, el problema de fondo no es uno técnico, sino uno estructural. La modernidad nos ha despojado de una consideración de la dualidad constitutiva que ha descrito Watsuji y nos ha dejado solo con el polo de individuo aislado (*hito*), pero ciegos de nuestra radical dependencia de la totalidad del medio (*yo-no-naka*). Esa negación del *Aidagara* es el verdadero origen del desastre, el momento en que actuamos como si fuésemos sustancias cerradas que pueden utilizar o tirar a placer el medio, olvidando que, como señala Seiki Shinohara, ese medio técnico-natural es la otra mitad de nuestro propio ser. Por esta razón, reconocer el estar en el “vacío” o la implementación de la apertura no es simplemente un ideal religioso, sino una descripción práctica de la realidad: no existen nuestras individualidades “ante” el mundo, sino que existen entre él. La adopción de esta porosidad es la condición *sine qua non* para que haya una ética futura, porque justo cuando reconocemos que el límite de nuestra piel no es el límite fundamental, podemos afirmar que cuidar del otro (ya sea un humano, una máquina o un bosque) es, en un sentido muy estricto, cuidarse a sí mismo.

3. La potencia de actuar: Vitalismo y Política de la Porosidad

3.1. El sujeto nómada y la irrupción de la Zoë: Una política de la afirmación

Para poder articular una agencia política, que no caiga en el individualismo liberal, hace falta recurrir al pensamiento de Rosi Braidotti y su crítica radical del Humanismo clásico. Braidotti diagnostica que la crisis contemporánea no es sólo ambiental, sino el agotamiento de un modelo de humano determinado: el “Hombre” de Vitruvio, ese ideal eurocéntrico, masculino y racional que se convirtió en la medida de cada cosa. Este sujeto hegemónico no fue otra cosa que el resultado de una lógica de la exclusión, es decir, que se definió como lo “mismo” frente a “otros/as” a los/as que consideraba inferiores como la mujer, el animal, la máquina, la tierra, etc. Mientras sigamos actuando bajo esta lógica de la “mismidad” que anhela someter lo “otro”, cualquier intento de ecología será irrealizable, o superficial. Es necesario, por tanto, transitar hacia una subjetividad posthumanista que no tema perder su centro.

Es aquí donde Braidotti introduce su primera herramienta conceptual clave, la figuración del *Sujeto Nómada*. Conviene hacer evidente que el nomadismo filosófico no es exactamente viajar, ni carecer de hogar ni indefensión frente a la precariedad global. Es más bien una situación ontológica y epistémica. El sujeto nómada es aquel

que ha optado por no fijar una identidad cerrada, modular o excluyente. Es un “tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados de pensamiento y conducta” (Braidotti 2000, p. 31). No echa raíces en una esencia (“soy esto y sólo esto”) sino que habita en las transiciones, en los cruces, en los hibridismos. Es una subjetividad que se entiende como proceso, no como producto final.

El nómada no representa la falta de un hogar ni el desplazamiento compulsivo; es más bien una figuración del tipo de sujeto que ha renunciado a toda idea, deseo o nostalgia de lo establecido. Esta figuración expresa el deseo de una identidad hecha de transiciones, de desplazamientos sucesivos, de cambios coordinados, sin una unidad esencial y contra ella. (Braidotti 2000, p. 58)

Si observamos esta cita, es posible entender que la fuerza del nómada reside en lo que podríamos llamar su capacidad de *desterritorializarse*. Al no defender una fortaleza identitaria, el nómada puede entrar en contacto con la alteridad sin colonizar la alteridad misma. En síntesis, el nómada puede ser considerado la figura política encarnada de la porosidad. No se mueve por el mundo conquistándolo; se mueve a la par que el mundo, es decir, se torna en el contacto. Aunque, naturalmente, un nómada no es un espantapájaros nómada, sino que requiere de una fuerza motriz que le otorgue energía para la supervivencia, para el movimiento continuo. De este modo, la autora recupera un concepto de *Zoë* que acomoda y transforma.

La tradición occidental se construyó, desde Aristóteles, mediante la distinción jerárquica entre el *Bios* (la vida cualificada, de la vida política, de la vida socialmente instituida en el ciudadano humano) y la *Zoë* (la vida “nuda”, biológica, genética, común entre animales, plantas y bestias); el humanismo se cimentó en la constitución del privilegio del *Bios* y en el silenciamiento de la *Zoë*. Braidotti invierte esa lógica: propone un “vitalismo materialista” que sitúa a la *Zoë*, es decir, una vitalidad sin atributos de privilegio, en el centro. La *Zoë* ya no es lo despreciable; es la fuerza dinámica, impersonal y transversal que atraviesa toda la materia.

Esta aproximación vitalista a la materia elimina los confines binarios entre aquella parte de vida, sea orgánica, sea discursiva, tradicionalmente reservada al *anthropos*, es decir, el *bios*, y la parte más amplia de la vida animal y no-humana, también conocida como *Zoe*. *Zoe* como fuerza dinámica de la vida en sí, capaz de autoorganización, permite la vitalidad generativa. *Zoe* es la fuerza transversal que corta y vuelve a zurcir especies, dominios y categorías precedentemente separadas. (Braidotti 2015, p. 63)

Dicha recuperación de la *Zoë* nos permite entender a la materia no como algo inerte, pasivo, que espera ser manipulada, sino como una entidad vibrante, autoorganizativa e inteligente. El hecho de que seamos capaces de reconocernos como sujetos de la *Zoë* implica aceptar una humildad radical: la vida que nos anima no es “nuestra”, no es una propiedad privativa de mi ego (*Bios*); es una corriente impersonal

que comparto con el líquen, con el virus y con los ecosistemas. La muerte del ego humanista es el nacimiento de esta vitalidad expandida.

Llegamos, así, a este punto donde podemos establecer la conexión determinante con nuestra ontología japonesa. El *Sujeto Nómada* de Braidotti encuentra en el *Aidagara* (*entredad*) de Watsuji su mejor topología. Si el *Aidagara* es el campo relacional donde no hay individuos atómicos, el nomadismo es la manera de moverse en ese campo. El sujeto japonés que se niega a sí mismo para entrar en la relación es, en definitiva, un nómada que se niega a fijarse en el polo del “Yo”. La filosofía japonesa nos proporciona la estructura de *entredad* y Braidotti nos proporciona la actitud de nómada para desplazarnos sin perderse en ella.

Más profunda aún es la resonancia entre la *Zoë* y la *Nada Absoluta* (*Mu*). Sosteníamos anteriormente que, según Watsuji y Nishida, el sujeto debía ser “vacío” para poder albergar el mundo. Ahora podemos politizar ese vacío: es porque estamos “vacíos” de una esencia humana robusta que podemos ser colmados por la *Zoë*. Si fuésemos sustancias que se cierran y que son impermeables, la vida impersonal rebotaría contra nosotros. Nuestra vacuidad ontológica es, paradójicamente, nuestra mayor capacidad de conducción vital. No somos elementos ajenos, sino más bien agentes donde la vida del planeta se piensa y se siente a sí misma.

De esta síntesis aparece lo que Braidotti denomina una *Ética Afirmativa*. “La ética de la afirmación productiva es un modo diverso de afrontar la problemática de cómo relacionarse con el dolor y los traumas, de cómo actuar en situaciones extremas, procurando siempre extrapolar la fuerza generativa de *Zoë*, la vida más allá del limitado ego humano” (Braidotti 2015, p. 132). Muy lejos de la pasividad o del nihilismo ante el colapso, el sujeto poroso-nómada transforma la angustia en potencia (*potentia*). Al darnos cuenta de que estamos hechos de la misma materia vibrante de la que está hecho el ambiente contiguo, la respuesta no es la culpa paralizante, sino la afirmación de la persistencia de la vida. Actuar políticamente no es imponer un plan humano a la Tierra, sino contabilizar (respirar-con) las fuerzas de la *Zoë* para generar otras formas de resistencia y regeneración.

Para finalizar, el sujeto nómada impulsado por la *Zoë* politiza nuestra propuesta ontológica. Ya no hablamos solamente de un estar-entre (*Aidagara*) de tipo contemplativo, sino de una militancia de la inmanencia. El sujeto poroso resiste el capitalismo no retirándose del mundo, sino sumergiéndose en él, afirmando su alianza material con toda aquello que el sistema califica de “desechable” o “mero recurso”. La justicia socioambiental empieza cuando el sujeto dice: “Yo soy *Zoë*”, y se actúa en consonancia.

3.2. La topología de la convivencia: La Malla y los Hiperobjetos

Para poder cerrar el mapa de esta ontología política, se hace necesario volver ahora la mirada sobre una de las voces más provocativas del pensamiento contemporáneo, estamos hablando de Timothy Morton. Este filósofo es uno de los vertebradores de la Ontología Orientada a Objetos (OOO), lo cual le ha permitido hacerse un hueco en el mundillo académico porque hace ya un tiempo que cuestiona la correlación kantiana que considera que la realidad queda subordinada a la mirada del ser humano. Su

proyecto filosófico tratará de liberar a los objetos (una tostadora, el cambio climático) de nuestra mirada, dejándoles vivir su vida propia y misteriosa. Pero su propuesta más rica para nuestra investigación no es únicamente metafísica, sino ecológica. En este sentido, Morton (2007) propone una *ecología sin Naturaleza*, pues considera que el mismo concepto de Naturaleza (por fuera de nosotros, inmaculada) es un obstáculo para mirar la intimidad pegajosa, y real, de la que formamos parte.

Para acabar de describir esta intrincada estructura de interconexión radical, Morton (2018) propone el término de *La Malla* (*The Mesh*). A diferencia de la red (web) que nos sugiere nodos limpios interconectados por líneas claras, la *Malla* nos produce la idea de amplia heterogeneidad, recuerda una estructura viva, infinita y sin centro en la que los límites entre los seres son difusos y permeables. En la *Malla* no hay fondo ni figura, todo se ubica en el plano del factible, del causalmente complejo. En la *Malla* no hay un afuera en el que arrojar la basura: todo está adentro de esta red inmensa de relaciones.

«Malla» se refiere a los agujeros de una red y a los hilos que la forman. Sugiere tanto fortaleza como delicadeza. Se usa en biología, matemáticas, ingeniería, tejeduría e informática: medias y diseño gráfico, metales y tejidos. *The Mesh*, se relaciona con máscara y masa, lo que sugiere tanto la densidad como el engaño. Por extensión, malla significa una situación compleja o una serie de hechos en los que una persona se ve envuelta, una concatenación de fuerzas o circunstancias restrictivas. La malla aparece en el ámbito social, psíquico y científico. Puesto que todo está interconectado, no hay ni primer ni segundo plano [...] Todas las formas de vida son la malla, al igual que todas las formas muertas y de igual modo que sus hábitats, que también están compuestos de seres vivos y no vivos. (Morton 2018, pp. 32-33)

Al habitar la Malla el sujeto se da cuenta de que la alteridad no es algo alejado. Morton (2018, p. 43) introduce la figura del *Extraño Extraño* (*Strange Stranger*) para describir a los otros seres que compartimos, ya no son animales familiares o recursos con los que nos relacionamos, son seres con una profundidad insondable. La cercanía con ellos no es cálida sino inquietante. Reconocer la existencia de la *Malla* supone aceptar que la propia identidad está poblada por bacterias, virus, plásticos y técnicas que son extrañas para nosotros, pero que nos constituyen. La porosidad, leída de esta forma, sería ser capaz de aceptar esa forma de intrusión constitutiva de lo que somos.

Pero estamos ante crisis socioambientales que son de tal magnitud que, precisamente, sobrepasan la capacidad de ser entendidas rápidamente. Es aquí donde Morton recurrirá a su concepto más célebre: los *Hiperobjetos*. Los hiperobjetos son entidades que están “masivamente distribuidas en el tiempo y el espacio” (Morton 2021, p. 12) y que no pueden ser señaladas con el dedo, pero que determinan nuestra realidad. El calentamiento global, la biosfera, el plutonio o la tecnósfera son hiperobjetos. Extremadamente vastos como son, jamás los percibimos en su totalidad; tan sólo los percibimos en sus manifestaciones locales (una lluvia torrencial, un incremento de las temperaturas), pero estamos colocados en su interior.

Los hiperobjetos tienen muchas características en común. Son viscosos, lo que significa que “se pegan” a las cosas con las que se relacionan. Son no-locales, es decir que cualquier “manifestación local” de un hiperobjeto no es directamente el hiperobjeto. Involucran una temporalidad radicalmente distinta de las temporalidades a escala humana a las que estamos acostumbrados. Ocupan una fase espacial de alta dimensionalidad que los vuelve invisibles a los humanos durante ciertos períodos de tiempo y exhiben sus efectos interobjetivamente, es decir, pueden detectarse en un espacio constituido por las interrelaciones entre las propiedades estéticas de los objetos [...] Los hiperobjetos no son sólo colecciones, sistemas o ensamblajes de otros objetos. Son objetos por sí mismos. (Morton 2021, pp.12-13)

La propiedad de “viscosidad” del hiperobjeto es clave para nuestra tesis política. El hiperobjeto se nos “pega”; no podemos enjuagarnos y salir de él. El cambio climático nos atraviesa, se adhiere a nuestra piel o a nuestros pulmones. Lo cual destruye la fantasía del sujeto liberal que observa el mundo desde una distancia segura. En la época de los hiperobjetos, ya no existe distancia irónica. Estamos, pretendiendo o no, entrelazados en una realidad viscosa que nos reclama una respuesta ética inmediata porque nos está tocando físicamente.

El diálogo con Masatake Shinohara se vuelve iluminador dentro de esa tensión. Traductor y especialista en la obra de Morton en Japón, Masatake ha descubierto resonancias profundas entre los hiperobjetos y la estética contemporánea japonesa ante la catástrofe. Para él, la crisis ecológica nos muestra que el medio ambiente no puede ser ya pensado como un fondo pasivo, sino como una cosa *extraña* y aplastante que, al igual que la *Malla* de Morton, desdibuja las fronteras entre lo humano y lo natural. La *Malla* de Morton es, en efecto, una descripción topológica del *Fūdo* tecnificado y globalizado.

Sin embargo, Shinohara introduce un matiz que complementa la visión a veces sombría de Morton. Si los hiperobjetos son cosas reales que subyacen al espacio de la relación interobjetiva, estos pueden inducir el terror lovecraftiano ante lo inmenso, aquí, la mirada del *Aidagara* japonés nos permite habitar lo inmenso de otra manera. Si somos *Aidagara*, no somos “aplastados” por el hiperobjeto, somos la relación que lo determina. No estamos prisioneros en la *Malla*, somos el tejido de la *Malla* volviéndose consciente de sí mismo. La tecnología y el clima no son monstruos externos, son la escala ampliada de nuestro cuerpo social.

Los límites que rodean el mundo humano se han difuminado hasta tal punto que se han vuelto frágiles y permeables al exterior. Por delante del pensamiento filosófico, diversos artistas lo captan en forma de figuraciones visuales o acústicas que revelan la sutil realidad del mundo natural. Partiendo de los sentimientos de fragilidad y contingencia, podemos rediseñar el mundo humano como la condición viable sobre la que cobra vida la existencia humana. Es el oscuro reino sensual de la indiferenciación en el que puede abrirse un futuro radicalmente diferente para los seres humanos. (Shinohara 2020a)

Esta confluencia entre la ontología orientada a objetos y la filosofía de Kioto garantiza nuestra propuesta política. La *Malla* es la composición occidental para la estructura espacial del *Aidagara*; los *Hiperobjetos* son la manifestación contemporánea del *Fūdo*. La agencia política no es salir de la *Malla* ni querer dominar los hiperobjetos, sino aprender a relacionarse con ellos. La política del futuro es la diplomacia ontológica que se establece con estas fuerzas masivas.

A modo de cierre de esta sección política, podemos concluir diciendo que el sujeto poroso que hemos esbozado es el único que puede sobrevivir éticamente en la era de los hiperobjetos. El sujeto cerrado se fractura ante la magnitud de la crisis, pues intenta salvaguardar intactas sus fronteras frente a la acometida de un tsunami de realidad. Mientras que el sujeto poroso-nómada acepta la viscosidad, acoge al *extraño extraño* y se deja llevar por la *Malla*. Y la justicia social, como ya hemos indicado, se expande: ya no es sólo la disposición de bienes entre humanos, sino la cuidadosa atención de nuestra relación viscosa con la atmósfera, la técnica y la vida no humana.

4. Los riesgos de la porosidad y la defensa materialista

La operación filosófica que hemos desplegado hasta este momento, esto es, toda la disolución del sujeto cartesiano por el camino de una porosidad ontológica, no es inocente ni está libre de peligros teóricos. Una vez que decimos que el individuo tiene que negarse para integrarse en el *Fūdo*, o en la *Malla*, entramos en un terreno de difícil consistencia que ya ha sido transitado históricamente con consecuencias nefastas. Cualquiera de las propuestas que busquen la fusión del “Yo” en la “Totalidad” se ve, en primer lugar, inmediatamente acechada por los dos fantasmas: el de una deriva totalitaria en donde el “Yo” se sacrifica ciegamente ante el Estado, la “Comunidad”, la Nación, y, por otra parte, el de una espiritualidad inoperante que encuentra su consuelo en la “unidad cósmica”, la “comunidad de todo lo vivo”, en la que las estructuras de explotación capitalista permanecen tan inalteradas como antes. En suma, nos vemos en la necesidad de someter nuestra tesis a la crítica de las distintas objeciones que pueden aducirse en perjuicio de su pertinencia socioambiental.

El primer reto nos lo ofrece la propia historia de la Escuela de Kioto. Críticos contemporáneos como Naoki Sakai (1991) han evidenciado forma aguda cómo la ontología de Watsuji Tetsurō, precisamente por su rechazo del individuo y la primacía de la totalidad, se convirtió en una justificación filosófica del imperialismo japonés y del totalitarismo de guerra. Bajo dicha lectura crítica, el *Aidagara* dejó de ser un espacio de convivencia ético-cívica para convertirse en un instrumento de coerción: “el sujeto debía olvidarse de sí” en el sentido de someterse al “Cuerpo del Estado” (*Kokutai*). Si la porosidad implica tan sólo eliminar las fronteras que nos hacen permanecer a salvo, ¿no quedamos indefensos frente a cualquier poder hegemónico que intente apoderarse del sujeto?

Frente a esta objeción muy válida, nuestra entrada de Rosi Braidotti y del post-humanismo crítico ejerce de contrafuego. La diferencia drástica que media entre el “sujeto totalitario” del pasado y el “sujeto poroso/nómada” que nosotros proponemos

aquí es el carácter de totalidad al que se abren. La totalidad del totalitarismo se anuda a una disolución de la individualidad por una identidad que es cerrada y vertical (la Nación, la Raza); el nomadismo se anuda, por el contrario, a una apertura a la multiplicidad horizontal y heterogénea, como la *Malla* multiespecie. El sujeto poroso contemporáneo no se da, de igual manera, en una unidad homogénea, sino más bien se segregan los distintos elementos en una red de diferencias irreductibles. Lejos de ser un soldado obediente, el sujeto nómada es, antes bien, un sujeto de resistencia que impide que ninguna identidad fija, incluida la nacional, se apodere de él; la porosidad, filtrada por Braidotti, es por principio anti-fascista, porque repudia la pureza y abraza la contaminación vital (*Zoë*).

Sustentado el obstáculo político-social, aquí emerge la segunda objeción, esta vez de carácter económico o materialista-marxista: ¿De qué sirve ponernos en sintonía con el medio si las mismas leyes de acumulación de capital continúan convirtiendo a escala planetaria la naturaleza en mercancía para la lógica del capital? Autores como Slavoj Žižek (2001) han atacado un cierto “taoísmo occidental” que permite a los seres humanos sentirse espiritualmente bien sin variar su realidad material. Para que nuestro propio concepto de *Aidagara* no acuíe una mera “estética de la reconciliación”, debemos necesariamente anclarlo a la economía política. En este sentido, la relectura ecológica-materialista de Marx es vital para darle cuerpo a nuestra propuesta.

Para que la noción de entredad (*Aidagara*) no corra el riesgo de convertirse en una postura contemplativa e inoperante, resulta indispensable anclarla en sus condiciones históricas y económicas. Aquí, la perspectiva de Jason W. Moore aporta un realismo necesario mediante su concepto de *Oikeios*, “la relación creativa, generadora, histórica y multidimensional a través de la cual las especies y sus entornos se coproducen mutuamente” (Moore, 2020, pp. 53-54). *Oikeios* debe ser entendido no como un escenario natural externo a lo humano, sino como la matriz creativa y dialéctica a través de la cual se teje la trama de la vida (Moore, 2020, p. 53). Si cruzamos esta idea con nuestra propuesta, observamos que el *Aidagara* no ocurre en un vacío neutral; ocurre dentro de un *Oikeios* que el capitalismo ha organizado jerárquicamente. El sistema no actúa “sobre” el sujeto poroso desde fuera, sino que opera directamente a través de su porosidad, instrumentalizando nuestra radical interdependencia para apropiarse de lo que Moore denomina *Naturaleza Barata* (trabajo, alimentos, energía y materias primas) (Moore, 2020, p. 73-74). Reconocer esto dota a nuestra tesis de una rigurosa materialidad: asume que la porosidad no se experimenta igual desde los centros urbanos de privilegio que desde los territorios precarizados del Sur Global, evidenciando que nuestra constitución relacional está atravesada por profundas desigualdades fácticas de clase, raza y género que sostienen la acumulación de la riqueza.

Comprender que nuestra entredad es capitalizada y explotada nos permite darle un peso físico y observable a la crisis socioambiental. A esto apunta Kohei Saito al recuperar el concepto marxiano de “fractura metabólica” (*Stoffwechsel*)¹. Sin embargo, al integrarlo con el marco de interrelación que proponemos, resulta evidente que esta

¹ Históricamente, la ruptura del metabolismo social analizada por Marx se hizo palpable en la separación física entre el campo y la ciudad; la agricultura capitalista agotaba los constituyentes del

fractura no es una “desconexión espiritual” o mental del sujeto moderno frente a la naturaleza, esto es, no hay una separación formal entre Sociedad y Naturaleza, sino una reorganización sistémica y violenta de los flujos biológicos y energéticos dentro del *Oikeios*. El metabolismo del capital exige extraer materia a una velocidad que resulta incompatible con los tiempos de regeneración de la *Zoë*, esa vitalidad impersonal y transversal que teoriza Braidotti. En consecuencia, la herida del sujeto poroso no es una metáfora filosófica, sino el daño material de un modo de producción que quiebra la red de soporte biofísico, empujando tanto a los cuerpos como a los ecosistemas hacia el límite de su agotamiento.

Es en este punto donde la crisis del *Fūdo* (el clima y el entorno técnico-natural) se revela inseparable de la desigualdad material. La máquina de acumulación que produce esta fractura metabólica ha sostenido su desarrollo drenando la vitalidad de las zonas periféricas para concentrarla en los centros de poder (Foster, 2004, pp. 252-253). Al exponer esta asimetría, nuestra argumentación demuestra que la enajenación del sujeto moderno frente a su medio no es una simple actitud intelectual que pueda solucionarse con un despertar de conciencia cósmica. Si la porosidad del sujeto implica que el deterioro del entorno es, literalmente, el deterioro del propio ser, entonces habitar el colapso exige confrontar las condiciones reales que precarizan de forma diferencial nuestros territorios. Defender la *entredad*, bajo esta luz, requiere transitar ineludiblemente de la ontología a la acción política.

Haber establecido el fondo fáctico y material de nuestra *entredad* nos obliga a plantear una pregunta política ineludible: ¿cómo actúa concretamente un sujeto poroso frente a dicha fractura sistémica? Si la crisis no es un mero error de percepción, la respuesta no puede limitarse a un cambio de actitud intelectual. Es aquí donde la perspectiva materialista exige transitar hacia la *praxis*. Stefania Barca (2020) resulta fundamental para este propósito al advertirnos sobre los peligros de la “Narrativa del Amo” (*Master’s Narrative*) inherente a los discursos hegemónicos del Antropoceno. Esta narrativa asume la existencia de un sujeto humano universal e indiferenciado, ocultando que el peso del colapso metabólico recae desproporcionadamente sobre poblaciones históricamente precarizadas y racializadas (Barca, 2020, pp. 19-23). Para estos sujetos, asumir su porosidad no es un ejercicio teórico, sino una inmanencia impuesta por la vulnerabilidad de sus entornos. Frente a la máquina de acumulación, la praxis política de la *entredad* se manifiesta en lo que los feminismos decoloniales denominan la defensa del *cuerpo-territorio*. Entender el territorio como una extensión del propio cuerpo significa que, si el capital opera a través de nuestra porosidad para extraer valor, entonces defender los ecosistemas de la extracción es, en el sentido más estricto y físico, defender el propio cuerpo. Esta militancia de la inmanencia, que Barca agrupa bajo el concepto de *earthcare* (el cuidado de la tierra) (Barca, 2020, pp.

suelo al transferir los alimentos y fibras a grandes distancias hacia las metrópolis, impidiendo que los nutrientes regresen a la tierra. A escala global, esta dinámica reproduce un modelo de imperialismo ecológico. Para esta perspectiva desde una crítica socioambiental sería, la lectura de John Bellamy Foster (2004) sobre la ecología de Marx ilustra cómo la fractura metabólica opera como un despojo territorial sistemático.

33-39), transforma al sujeto poroso en un agente histórico cuyas prácticas reproductivas y de subsistencia sostienen la red de la vida frente a la devastación del capital.

Es precisamente esta praxis materialista del cuidado y la reproducción la que le otorga viabilidad política a la propuesta ecosocialista y al “comunismo de decrecimiento” que postula Kohei Saito. El decrecimiento no debe entenderse aquí como una reducción cuantitativa del consumo dictada desde los privilegios del Norte Global, sino como una interrupción cualitativa de la lógica de valorización para priorizar, en su lugar, las fuerzas de la reproducción. El sujeto poroso, consciente de que su metabolismo biológico es indisociable del metabolismo planetario, no busca “salvar la naturaleza” como un acto de caridad externa o conservacionismo estético. Por el contrario, asume que reparar la fractura metabólica es una lucha de clases ecológica; es la disputa por recuperar el control sobre las condiciones materiales de subsistencia que hacen posible nuestra *entredad*. Interrumpir la máquina de acumulación es, bajo esta luz, el prerequisite fáctico para sanar el *Aidagara*.

En definitiva, este anclaje en la economía política y en las fuerzas de la reproducción blinda a nuestra ontología contra las objeciones planteadas al inicio de esta sección. El sujeto poroso que hemos delineado no corre el riesgo de disolverse pasivamente en el “Cuerpo del Estado” totalitario, precisamente porque el nomadismo diferencial de Braidotti repudia las totalidades homogéneas. Tampoco corre el riesgo del idealismo inoperante; no es el “alma bella” hegeliana que contempla su conexión mística con el cosmos mientras se mantiene desvinculada de la economía y la explotación. El sujeto que emerge de esta encrucijada teórica es un agente político situado materialmente. Al moverse en la fecunda brecha entre la vitalidad impersonal de la *Zoë* y la existencia cualificada del *bios*, este sujeto poroso reconoce que habitar la crisis socioambiental exige, inevitablemente, revolucionar las formas materiales de producción que han desgarrado la malla de la vida

5. Conclusión: La ética del Nagara y el habitar en el flujo

El recorrido descrito en estas páginas nos ha servido para pasar progresivamente de un diagnóstico de una patología ontológica a un esbozo de una subjetividad alternativa. Para ello hemos argumentado que la crisis socioambiental no es un mero desajuste técnico susceptible de ser corregido por medio de la ingeniería, sino el síntoma terminal de una forma de habitar el mundo que tiene por base la clausura del ego. En contraposición con el *sujeto cartesiano*, amurallado y escindido de la materia, hemos expuesto el *sujeto poroso*: una existencia configurada en términos de *Aidagara* (*entredad*), dispuesta a la intemperie del *Fūdo* tecnológico y movilizadora políticamente por la fuerza nómada de la *Zoë*.

No obstante, una ontología nunca se puede considerar suficiente si no da paso a una ética. No basta con saber lo que somos (nodos porosos en una red sin centro); es vital esclarecer cómo hay que vivir en el seno de las catástrofes. En ocasiones, la retórica ecológica oscila entre la esperanza de la técnica utópica y entre la parálisis apocalíptica, ambas posiciones conllevan una temporalidad lineal y un *telos*. Para

superar esta dicotomía que caracteriza, por ejemplo, el discurso del “rendimiento”, lo que proponemos es rescatar una última idea de la estética y la praxis de la cultura japonesa que encuentra una extraordinaria consonancia con el *seguir con el problema* (*staying with the trouble*) de Donna Haraway: la lógica del *nagara*.

Formulando el término *nagara* en términos estrictamente gramaticales, se refiere a una acción simultánea, un “mientras” o un “al mismo tiempo que”. Filosóficamente, hace referencia a la continuidad dinámica de la existencia. Vivir en el modo del *nagara* significa habitar en el flujo sin detenerlo para objetivarlo. En el marco de una crisis planetaria, esto implica un profundo cambio de mentalidad: no se hace para un futuro utópico en donde la crisis haya sido resuelta, sino de que necesitamos aprender a convivir éticamente en un mundo dañado. La ética del *nagara* es la ética de la simultaneidad: necesitamos construir justicia social mientras los ecosistemas colapsan; necesitamos generar comunidad mientras habitamos la precariedad.

Seguir con el problema requiere de este tipo de relación con los tiempos llamados futuro. De hecho, seguir con el problema requiere aprender a estar verdaderamente presentes, no como un eje que se esfuma entre pasados horribles o edénicos y futuros apocalípticos o de salvación, sino como bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados. (Haraway 2016, p. 20)

Esta disposición del “mientras” desactivará la ansiedad por la “solución final” y nos reconducirá a la responsabilidad del presente. Si somos sujetos porosos, nuestra tarea no será “limpiar” el medio ambiente en el que estamos como si de una habitación ajena se tratara, sino la de sanar el tejido relacional al que pertenecemos. Ahí es donde podemos seguir una política de la *Simpoiesis* (*hacer-con*). Así como el *nagara* lleva consigo acciones entrelazadas, la *simpoiesis* nos recuerda que nada se hace por sí mismo. En un *Fūdo* contaminado, la pureza es una imposibilidad. La ética que emerge es la “ética impura”, que asume la mezcla, la contaminación y la codependencia con la tecnología y con la materia vibrante como punto de partida ineludible.

De acuerdo con estas premisas, la interdisciplina que propone este monográfico no queda situada como mera metodología académica, sino que, por el contrario, deja de ser un medio y se convierte en una misma exigencia de vida. La filosofía, la ecología, la política, la tecnología habrán de entrar en un estado de *nagara*, es decir, operar de forma conjunta y simultánea para contaminarse mutuamente, ya que la realidad del hiperobjeto climático no conoce divisiones disciplinarias. El sujeto poroso es, por antonomasia, un sujeto interdisciplinario: piensa sintiendo el clima, actúa politizando la biología y habita tecnificando la naturaleza.

Finalmente, reconocer nuestra condición como *Aidagara* y abrazar el devenir nómada es un acto de transformación y reconciliación con nuestra propia finitud y vulnerabilidad. La crisis socioambiental nos ha despojado de la ilusión de soberanía, pero a cambio nos ofrece la posibilidad de una pertenencia más profunda: ya no somos los propietarios de la Tierra sino sus compañeros de viaje en una malla extensa y extraña.

Concluimos, por lo tanto, que la salida del laberinto del Antropoceno no se encuentra en escapar hacia Marte ni en volver a una Arcadia pura, sino en profundizar en nuestra porosidad. Habitar la crisis es dismantelar las murallas del «yo» para dejar que el mundo, con sus propias heridas y su potencia, nos atraviese. Tan sólo un sujeto que pueda decir «yo soy el daño que veo fuera» es capaz de engendrar la solidaridad radical necesaria para sostener la vida que persiste en medio de la tempestad.

6. Referencias

- Barca, S., (2020), *Forces of Reproduction: Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Berque, A., (2009), *El pensamiento paisajero*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Braidotti, R., (2000), *Sujetos nómades: Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Paidós, Buenos Aires.
- , (2015), *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona.
- , (2018), *Por una política afirmativa*, Gedisa, Barcelona.
- Foster, J. B., (2004), *La ecología de Marx: Materialismo y naturaleza*, El Viejo Topo, Barcelona.
- Haraway, D., (2019), *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*, Consonni, Bilbao.
- Heidegger, M., (2003), *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblios, Buenos Aires.
- Moore, J. W., (2020), *El capitalismo en la trama de la vida: Ecología y acumulación de capital*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Morton, T., (2018), *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Harvard University Press, Massachusetts.
- , (2018), *El pensamiento ecológico*, Paidós, Buenos Aires.
- , (2021), *Hiperobjetos: Filosofía y ecología después del fin del mundo*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Saito, K., (2017), *Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, New York University Press, Nueva York.
- , (2023), *Marx in the Anthropocene: Towards the idea of Degrowth Communism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sakai, N., (1991), *Translation and Subjectivity: On Japan and Cultural Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Shinohara, M., (2020a), "To be alive in a disrupted world", Disponible en: <https://www.eurozine.com/to-be-alive-in-a-disrupted-world/>.
- , (2020b), "Rethinking the Human Condition in the Ecological Collapse", *CR: The New Centennial Review*, vol. 20, pp. 177-204.
- Shinohara, S., (2018), "Rethinking Fudo: Watsuji Tetsuro and the Technical Milieu", *Journal of Japanese Philosophy*, vol. 5, pp. 69-92.

Watsuji, T., (1996), *Rinrigaku: Ethics in Japan*, State University of New York Press, Nueva York.

—, (2006), *Antropología del paisaje: Climas, culturas y religiones*, Sígueme, Salamanca.

Žižek, S., (2001), *Sobre la creencia*, Paidós, Buenos Aires.