

Fraternidades post-humanas. Pasiones políticas del Antropoceno.

Juan Manuel Zaragoza*
Universidad de Murcia (UMU)

Recibido: 01/04/2021
Aceptado: 15/05/2021

Resumen: Si entendemos la «Fraternidad» como un valor intrínsecamente moderno, entonces es posible pensar que la crisis de la modernidad ha debido tener algún efecto en las formas en que aquella se piensa y experimenta. En este artículo analizamos la crisis de la fraternidad vinculándola a la crisis del humanismo, cuya genealogía trazamos a partir de las críticas que el proyecto moderno recibe en las décadas de 1980 y 1990, tomando como ejemplo paradigmático al pensador francés Bruno Latour. Basándonos en su propuesta de *ontología relacional*, buscamos una respuesta política capaz de extender las prácticas fraternas y solidarias a los no-humanos como base para una cosmopolítica, que dé respuesta a los problemas planteados por el Antropoceno.

Palabras clave: Fraternidad. Modernidad. Bruno Latour. Ontología relacional. Cosmopolítica. Antropoceno.

Posthuman Fraternities. Political Passions for the Anthropocene.

Abstract: As long as «fraternity» is considered a modern value, we should conclude that the crisis of modernity in the late 20th century would have some impact in how «fraternity» is conceptualized and experienced in the present. In this article, we link the crisis of fraternity with the crisis of humanism and the critiques to the modern project made in the 1980's and the 1990's. We choose Bruno Latour's proposal of a *relational ontology* as the cornerstone of a political response widening fraternal practices and solidarity to the non-humans. This response should be the first step in the development of a brand, new *cosmopolitics* for the Anthropocene.

Keywords: Fraternity. Modernity. Bruno Latour. Relational Ontology. Cosmopolitics. Anthropocene.

Sumario: 1. Introducción. 2. Escenas modernas. 3. Una nueva República. 4. El papel de la fraternidad política. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

* jm.zaragozabernal@um.es

Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación del Plan Nacional de I+D+i «Improvisación y contagio emocional. Historia y teoría de experiencias emocionales» (PID2019-108988GB-I00) del Ministerio de Ciencia e Innovación y del Programa Renovación Generacional para el Fomento de la Investigación «La naturaleza como horizonte ético. Modernidad, crisis ecológica y experiencia del orden» (RG2020-004UM) de la Universidad de Murcia.

*I viandanti vanno in cerca di ospitalità
nei villaggi assolati
e nei bassifondi dell'immensità
e si addormentano sopra i guanciali della terra
forestiero che cerchi la dimensione insondabile.
Franco Battiato, Nomadi.*

1. Introducción

En 1991, apenas algo más de un año tras la caída del Muro de Berlín, Bruno Latour publicaba el que posiblemente sea su libro más famoso: *Nunca fuimos modernos* (Latour, 2007). En este libro, Latour pretende dar cuenta de la *excepcionalidad* de Occidente, esto es: entender aquellas cualidades que han hecho que la cultura occidental se convirtiese en la *dominante*. Es por eso que subtitula su libro *Ensayo de antropología simétrica*, puesto que lo que pretende es aplicar sobre Occidente las mismas herramientas que nosotros desarrollamos para *entender* las culturas que nos eran ajenas. Esta mirada antropológica se emplea, principalmente, para intentar explicar cómo el éxito de Occidente ha terminado creando un mundo en el que debemos lidiar constantemente con una serie de problemas, algunos de ellos gravísimos, en los que aparecen profundamente entrelazados la ciencia y la política, la técnica y la ética. La hipótesis de Latour en este libro es la siguiente:

[...] la palabra «moderno» designa dos conjuntos de prácticas totalmente diferentes que, para seguir siendo eficaces, deben permanecer distintas aunque hace poco dejaron de serlo. El primer conjunto de prácticas crea, por traducción, mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y de cultura. El segundo, por «purificación», crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por otro. Sin el primer conjunto, las prácticas de purificación serían huecas y ociosas. Sin el segundo, el trabajo de traducción sería aminorado, limitado y hasta prohibido (Latour, 2007, p. 28).

Latour emplea gran parte del libro en explicar cómo se crean y funcionan ambos tipos: si con las prácticas de traducción creamos *híbridos* que permiten que nuestro mundo *funcione*, las prácticas de depuración nos permiten mantener separados aquellos elementos que consideramos que pertenecen a la *naturaleza* de los que consideramos pertenecen a la *cultura*. Es esta última práctica la que nos permite mantener la ilusión, por ejemplo, de que el trazado de un tren depende de criterios *técnicos* (las pendientes máximas del trazado) y no de criterios *políticos*. El problema, nos dice Latour, es que los *híbridos* empiezan a ser cada vez más grandes y, además, se rebelan, por lo que cada vez es más difícil mantenerlos escondidos. La *constitución moderna* empieza a romperse por las costuras y deberíamos encontrar otra forma de enfrentar esta situación.

Para ello, Latour nos propone emplear dos nuevos términos, dos nuevos conceptos. El primero de ellos, cuasi-objeto, hace referencia a seres con una *ontología variable*. No debemos pensarlos, en ningún caso, como «substancias + (o menos) algo» (substancia + accidentes), una idea totalmente ajena al pensamiento de Latour (Harman, 2009, p. 72). Los cuasi-objetos son dependientes de aquello que les ha ocurrido, de las diversas traducciones o mediaciones en las que se han visto inmersos y que hacen que se conviertan en seres *diferentes*: un ser atrapado y definido por las nuevas redes que se han creado y de las que forma parte.

El segundo término que emplea Latour es el de *cuasi-sujetos*. Latour emplea el término para reconocer el papel que los no-humanos desempeñan en la constitución de

los cuasi-sujetos. No podemos entender quiénes son los humanos si no tomamos en consideración a los no-humanos, a los cuasi-objetos. Porque forman parte de manera destacada de las redes que nos constituyen como sujetos, que son nuestra ontología variable.

La existencia, por tanto, sería algo *relativo*, relacional: para registrar cómo los seres (humanos y no-humanos) existen, debemos prestar atención a sus relaciones, mediadas por instrumentos, experimentos, otros humanos y no-humanos... o, dicho de otra forma: detectar qué les ha pasado, cuál ha sido su historia. Una de las consecuencias fundamentales de esta nueva ontología relacional, de la existencia de cuasi-sujetos y de cuasi-objetos, es que nunca sabremos si estamos ante uno u otro hasta que hayamos terminado la *descripción* de las mediaciones que ha atravesado. Como recogía Latour en un famoso aforismo: la naturaleza es siempre el resultado del cierre de las controversias, no su causa (Latour, 1992). Es decir: nunca sabremos ante qué tipo de ser estamos hasta que *cerremos* la controversia, hasta que conozcamos su historia. No será hasta entonces que podamos calificarlo como *humano* o *no-humano*, si es que esto nos resultara interesante (Barron, 2003).

La propuesta de Latour, como muchas otras que aparecieron en el periodo (Zaragoza, 2022), buscaba responder, por una parte, a lo que ya se empezaba a reconocerse como *fallos de la modernidad* (Beck, 1998). Para ello, Latour, al contrario que otros autores, plantea una enmienda a la totalidad, pero sin renunciar con ello, como veremos luego, a aquellos valores ilustrados que considera pueden ser útiles para el futuro. En segundo lugar, pretende hacerlo sin dejarse enredar en la impotencia de la *postmodernidad*, en los peligros del relativismo (Latour, 2004a). Latour entiende que estamos en un mundo post-postmoderno y que es necesario avanzar en una nueva dirección.

En este artículo nos planteamos cómo sería posible, en este mundo de cuasi-objetos y cuasi-sujetos que nos presenta Latour, pensar la fraternidad. ¿Es posible establecer relaciones fraternales entre seres híbridos que lo único que tienen en común es, precisamente, la inestabilidad de ser *relativos*? Creemos que sí, siempre que entendamos que la fraternidad es un *vínculo*, esto es: una forma más de *relación*. Para intentar analizar el papel de la fraternidad en un mundo como el que propone Latour empezaremos presentando lo que hemos llamado *escenas modernas*, y que no son otra cosa que la descripción de tres grandes *cuasi-objetos*, de tres grandes híbridos, a partir del cual enfrentaremos una serie de problemas y desafíos para la convivencia.

A continuación, analizaremos la propuesta política de Latour, tal y como se recoge en *Políticas de la naturaleza* (Latour, 2013), en la que propone sustituir la vieja distinción entre naturaleza y cultura por una nueva compuesta por cuatro esferas o *cámaras*, con las que buscaría tratar a los cuasi-objetos y sus reclamaciones de forma justa. Sin embargo, entendemos que algo falla en la propuesta de Latour, ya que no consigue explicar con claridad por qué sería necesario incluir a todos estos nuevos seres en nuestra comunidad. Por qué deberíamos escuchar sus peticiones. Es aquí cuando acudimos al análisis de la fraternidad política, en su expresión *revolucionaria*, entendida como el vínculo primero entre los ciudadanos de la República, después entre todos los miembros de la especie humana, y que permitía extender la igualdad y la libertad *universalmente*.

En las conclusiones, propondremos cómo un mundo en el que los *híbridos* ya no se esconden bajo las alfombras, sino en el que avanzan junto a nosotros, compartiendo dirección y destino, precisa de nuevas formas de comunidad que alumbrén nuevas fraternidades, nuevos vínculos que nos ayuden a resistir y a sobrevivir.

2. Escenas modernas

Escena primera: El 29 de junio de 2019, aprovechando que por la noche no había trabajadores en el puerto de Lampedusa, la capitana Carola Rackete levó anclas y dirigió su barco a la bocana del puerto. Culminaba así un proceso que se había iniciado el 12 de junio, cuando el barco Sea Watch 3, propiedad de la ONG alemana Sea Watch, recogía a 52 migrantes de un naufragio en el mar Mediterráneo. Durante 14 días, la capitana Rackete había estado esperando sin éxito en aguas internacionales permiso para atracar y desembarcar a los naufragos, necesitados de atención médica y humanitaria, por lo que el miércoles 26 decidió entrar en aguas italianas. El entonces ministro de Interior de Italia, Matteo Salvini, líder del partido de extrema derecha *Lega*, declaró ese mismo día que en Italia: «No desembarca nadie, a menos que alguien se haga cargo inmediatamente de quienes desembarcan» (Europa Press, 2019).

Cuando tres días más tarde el Sea Watch 3 atracaba en el puerto de Lampedusa, la respuesta del Gobierno de la República Italiana fue contundente: la capitana, Carola Rackete, era detenida y acusada de «resistencia o violencia contra un buque de guerra» (EC/Agencias, 2019), una acusación que pronto sería desestimada, pasando a ser acusada de «favorecer la inmigración ilegal» (Melguizo, 2019). Lo que no cambió fue la visceralidad con la que el acto de la capitana alemana fue recibido por parte de la derecha italiana: ya fuera el propio Matteo Salvini —que la llamó «pirata», «asesina potencial» o «niña de papá» (Buj, 2019)—; los grupos filofascistas de extrema derecha que la saludaron en el puerto al grito de «gitana» y «espero que te violen cuatro negros» (EC/Agencias, 2019); o intelectuales como Diego Fusaro, colaborador de la neofascista *Casa Pound*, que acusó a Rackete de «odiar al pueblo» y representar una «juventud sin esperanza» (Flores, 2019; Rico, 2019).

La figura de Rackete nos permite visualizar, de forma clara y vívida, la existencia de dos redes extensas, que traspasan las fronteras nacionales, organizadas alrededor de un problema: el de la migración en las aguas del Mediterráneo. La primera, agrupada alrededor de Rackete, estaría compuesta por ONGs internacionales, partidos de «izquierdas», periodistas progresistas, barcos que patrullaban las aguas del Mediterráneo en busca de naufragios y pateras, etc. Lo que todos estos actores tienen en común es que entienden que en la llamada «frontera sur de la Unión Europea» estábamos asistiendo a una crisis humanitaria de gran escala, y que nuestra misión primera y fundamental era dar respuesta a esa crisis (Pinyol-Jiménez & Ferrero Turrión, 2015). El grupo del que formaban parte Salvini, Fusaro y los miembros de Casa Pound —a los que se unían otros grupos internacionales, como VOX (Ibáñez, 2019)—, entienden, sin embargo, que se trataba de una cuestión de soberanía nacional, control del territorio y seguridad.

Pero lo que más debería preocuparnos de este problema no está tanto la posición de un grupo u otro, sino la respuesta mayoritaria de la sociedad italiana. En agosto de 2019, Matteo Salvini lograba que se aprobase en el Parlamento italiano un decreto que la prensa calificaba como «monstruosidad» (Soumahoro, 2019), y que el ministro de interior resumía como sigue: «más poder a las fuerzas del orden, más controles en las fronteras, más hombres para arrestar a mafiosos y camorristas» (RTVE.es/AGENCIAS, 2019). La aprobación de este decreto, entendida como una victoria sobre su socio (mayoritario) de gobierno (el *Movimento 5 Stelle*), coincidía con el máximo de intención de voto de Salvini en las encuestas electorales, que pasaba del 17% obtenido en las elecciones legislativas de 2018, a cerca del 36%, superando así el 34% obtenido en las Elecciones Europeas del mes de mayo. El pueblo italiano valoraba especialmente la política de mano dura del ministro de interior con los migrantes, de la que Carola Rackete y el Sea Watch 3 eran un buen ejemplo (del Palacio, 2019). Podríamos despachar esta elevadísima intención de

voto señalando que, a fin de cuentas, la gente vota por muchos motivos, algunos de ellos contradictorios, y que no debemos darle más importancia de la que tiene.

Siendo esto cierto, entendemos, sin embargo, que la política antimigratoria de Matteo Salvini y la aceptación de esta por parte del pueblo italiano son indicios que señalan hacia un problema mayor, que tiene que ver con los límites de aquello que consideramos humano y que se muestran, de primera mano, en esta crisis del humanitarismo, que no podemos limitar únicamente a la cuestión migratoria (Perkowski, 2016; Zaviršek, 2017), y que, entendemos, es el reflejo de la crisis de «lo humano» (Braidotti, 2015). Al final, desde las filas de Salvini lo que se propone es negar la humanidad de los cuerpos migrantes (Butler, 2002), que pasan a ser *nadies sin tierra* (Campillo, 2015), expulsados más allá de los muros de la *polis*. Si «ser humano» ya no es suficiente para que se garantice el derecho de ser salvado de un naufragio o el estatus de refugiado en una guerra, las formas de solidaridad que se sustentaban en esta condición se encuentran en entredicho¹.

Escena segunda: El 12 de octubre de 2019, Día de la Hispanidad, Fiesta Nacional en España, la playa de Villananitos, en la localidad murciana de Lo Pagán, a las orillas del Mar Menor, apareció cubierta por un manto de cadáveres que ocupaban la arena y se amontonaban en el primer metro de mar, como si fuera una suerte de chapapote. Caballitos de mar, crustáceos, doradas, chirretes, agujas, dragoncillos de arena, lubinas o llobarros, chapas, sargos, gobios, zorros, magres, mújoles, salmonetes, lagartinas, soldados, serranos... los cuerpos plateados boqueaban y se retorcían, peleando por respirar. Muertos a las pocas horas, se retiraron hasta tres toneladas de cadáveres (Moraleta, 2019). La imagen, dantesca, recorrió España produciendo un profundo impacto en la opinión pública. ¿Cómo se había producido esta masacre?

Las primeras noticias señalaban una posible causa: la DANA que, a mediados del mes de septiembre había arrojado miles de hectómetros cúbicos de agua dulce al mar (Agencia EFE, 2019; El Confidencial, D), alterando el delicado equilibrio de la laguna salada. El profesor de ecología de la Universidad Politécnica de Cartagena, Francisco Gilabert, apuntaba a esta posibilidad el mismo 12 de octubre:

Según explica en una conversación telefónica con este diario, las lluvias torrenciales provocadas por la DANA provocaron la entrada de una importante cantidad de agua dulce en la albufera, que además arrastraba fangos y materia orgánica. Esta entrada, que hizo subir sobre el medio metro el nivel del agua, al mezclarse con el agua del Mar Menor, provocó la formación de dos capas diferenciadas de agua debido a la diferencia de salinidad existente entre ambas, desplazándose hacia abajo aquella con mayor cantidad de sal, lo que conllevó una importante reducción de oxígeno en el fondo marino, situación que se agravó con la ingente proliferación de fitoplacton ocurrida los días posteriores a la tormenta (López Olmos, 2019).

Esta explicación, sin embargo, fue pronto abandonada. La DANA había influido, por supuesto, pero no era la causa última sino el desencadenante de la tragedia. El Mar Menor, un espacio ecológico frágil asediado por la especulación urbanística y la agricultura intensiva, estaba en una situación insostenible desde hacía tiempo. La DANA fue únicamente el golpe que propició su ruptura definitiva. La gran culpable, señalaban los grupos ecologistas, eran las empresas de agricultura intensiva que explotaban el llamado Campo de Cartagena, adyacente a la laguna, y que, con la connivencia y complicidad del

¹ Para una fundamentación alternativa de la «solidaridad» véase, en este mismo número, el texto de Fernando Broncano (Broncano, 2021).

Gobierno Regional, desarrollaban prácticas extractivas y poco respetuosas con el medio ambiente las cuales habían terminado afectando profundamente a un espacio tan delicado como el Mar Menor, generando, debido al uso masivo de fertilizantes y las malas prácticas agrícolas –roturar a favor de la pendiente, impermeabilización de los suelos, desaladoras ilegales, vertidos de salmuera a las ramblas, etc.–, un proceso de eutrofización² que ya había causado dos episodios de la llamada «sopa verde», en 2016 y el verano de 2019 (Gil, 2019). Esta sería, en última instancia, la auténtica causante de esta muerte masiva. Pero seguíamos sin responder a una pregunta: ¿cómo se había alcanzado este punto?

La eutrofización de un espacio tan extenso como el Mar Menor no se produce en un día. El proceso de acumulación puede demorarse años, hasta que llega un momento en que estalla. ¿Cómo había podido pasar desapercibido? Obviamente, el deterioro medioambiental de la laguna había sido objeto de denuncias por parte de los diversos colectivos ecologistas de la región desde, como mínimo, la década de los 1970 (Costa Morata, 2007), pero faltaba una imagen global del problema. No se trataba, en esta ocasión, de un problema concreto, ya fuera solicitar medidas de protección para unas salinas o demandas para detener la construcción de un canal. No, necesitábamos *convocar* a todos los agentes implicados para obtener una imagen cabal del problema que enfrentábamos. Ese mismo mes de octubre 2019 obteníamos esa imagen, gracias al trabajo de años de dos periodistas, Antonio Delgado y Ana Tudela, que publicaban el reportaje *Mar Menor: historia profunda de un desastre* (Delgado & Tudela, 2019).

Gracias a este trabajo éramos capaces de proponer una fecha: 1979. Es en ese año cuando se inaugura la que es una de las mayores obras de ingeniería desarrolladas en nuestro país: el trasvase Tajo – Segura. Un inmenso canal de hormigón que toma sus aguas en el embalse de Bolarque, entre Cuenca y Guadalajara, y recorre 292 kilómetros hasta llegar al embalse de Talave, en el Río Mundo, afluente del Segura, en la provincia de Albacete. A partir de ahí se produce lo que se conoce como *postrasvase*, toda una serie de canales y presas destinadas a distribuir el agua a toda la cuenca del Segura, entre las que se incluyen el llamado Canal del Campo de Cartagena, que proporciona agua de regadío a unos campos tradicionalmente dedicados al secano. El trabajo de estos periodistas nos permitía asistir al impacto que esta obra inmensa había tenido no sólo en la vida de los habitantes (humanos) de la Región de Murcia, sino sobre todo en los no-humanos: el cambio de la organización del territorio, la explotación del acuífero, la sustitución de cultivos tradicionales por otros más rentables, la pérdida de biodiversidad, la destrucción de los cauces tradicionales de desagües, la introducción de nuevas técnicas de cultivo y nuevos fertilizantes, el aumento de residuos en las ramblas que terminan vertiendo en el mar... todo ello acabó convertido en tres toneladas de peces muertos³.

Escena tercera: Esta historia la conocemos bien. El 31 de diciembre de 2019, la comisión de salud del municipio de Wuhan, en la provincia de Hubei, China, anunciaban la aparición de un grupo de casos de neumonía. El 5 de enero de 2020 la OMS publicada en su página web la primera noticia sobre este caso (World Health Organization, 2020b). Ya sabemos todo lo que sucedió después. Pero esta vez me gustaría dar otro enfoque. Nuevamente, la pregunta sería: ¿cómo contamos toda la historia? ¿Qué elementos deberíamos tomar en cuenta para explicar esa toma de contacto entre el coronavirus y el

² Contaminación química de las aguas, que se produce cuando hay un aporte excesivo de nutrientes. Los principales causantes de los procesos eutróficos son el fósforo y el nitrógeno, componentes, junto al potasio, ampliamente utilizados en fertilizantes industriales (Aparicio Torinos, 2012; Conley et al., 2009).

³ Y sigue siendo una historia incompleta, en tanto que no hablamos de los vertidos procedentes de las minas abandonadas en la Sierra de la Unión, situada al sur de la laguna. Se encontrará una buena síntesis del problema del Mar Menor en el primer capítulo de Rodríguez Ros 2020.

ser humano que se produjo en aquel mercado de Wuhan? ¿Hay más elementos que tomar en cuenta, además de la estructura socioeconómica china –que favorece la aparición de mercados al aire libre con escasa regulación sanitaria–, y su cultura gastronómica –que explica la venta de animales salvajes para el consumo humano?

En el año 2015, la *Fundación Rockefeller* y *The Lancet* formaban una comisión conjunta con el nombre *Commission on Planetary-Health*. La misión de esta comisión, tal y como expresaba su informe inicial, era analizar los riesgos para la salud que los cambios medioambientales, producto del Antropoceno, estaban originando (Whitmee et al., 2015). La comisión acuñaría el concepto de *salud planetaria* para hacer referencia a la necesaria relación entre la salud de las sociedades humanas y la salud de los ecosistemas que las acogen. Se proponía así un cambio radical en nuestra comprensión de la salud, así como una revisión profunda de la forma en que pensamos nuestro planeta y de la relación que mantenemos con él. En el informe se consignaron una serie de presiones sobre el ecosistema que podían suponer un riesgo para la salud en el futuro cercano. Estas fuentes de riesgo son:

- El cambio climático.
- La acidificación de los océanos.
- La escasez de agua potable.
- Los cambios en el uso de la tierra.
- El aumento de la polución por nitrógeno y fósforo, a través del uso de fertilizantes.
- La exposición a tóxicos peligrosos de origen químico, como los metales pesados asociados a la producción del cemento.
- El incremento de la población, que se espera alcance los 9,6 billones en 2050.
- El proceso de urbanización del planeta.

Es importante señalar que estos factores no sólo son potenciales factores de riesgo para la salud por sí mismos, sino que además interactúan con los ya existentes (pobreza, desnutrición, etc.) aumentando su impacto. En cuanto a las consecuencias, las más evidentes tienen que ver con la seguridad alimenticia y la desnutrición. La pérdida de polinizadores (pérdida de biodiversidad), la insostenibilidad de la pesca (calentamiento global, acidificación de los océanos) y la escasez de agua potable auguran un horizonte difícil en este aspecto. Además, la escasez de agua tendrá también consecuencias relacionadas con la higiene, por lo que el informe apunta a un aumento de enfermedades diarreicas (gastroenteritis) y de la esquistosomiasis⁴.

En segundo lugar, el informe menciona las enfermedades zoonóticas y vectoriales. Como ha probado la crisis de la COVID-19, el riesgo de pandemias de rápido desarrollo es una de las grandes amenazas sanitarias que deberemos enfrentar en nuestro mundo globalizado. Lo que el informe de la comisión señala es que la frecuencia de estos sucesos puede incrementarse en el futuro (Whitmee et al., 2015, p. 1991). El problema de fondo es el cambio en las relaciones entre humanos y naturaleza acaecido en los últimos doscientos años: cambios en el uso de la tierra, en las prácticas agrícolas o de producción alimenticia. El informe resulta taxativo en este punto: no poseemos la capacidad predictiva necesaria para hacer frente a las posibles enfermedades en humanos resultado del cambio climático.

⁴ «[...] una enfermedad parasitaria aguda y crónica causada por duelas sanguíneas (trematodos) del género *Schistosoma*. Se estima que al menos 206,5 millones de personas necesitaron tratamiento en 2016» (World Health Organization, 2020a).

En tercer y cuarto lugar, el informe incluye la polución atmosférica y la exposición a tóxicos de origen químico. En quinto lugar, se señala la mayor frecuencia de eventos climáticos extremos (inundaciones, tormentas, ciclones, fuegos...) y, en sexto lugar, el aumento de los conflictos asociados al clima y de los desplazamientos forzados de población por causas climáticas: los ya conocidos como *refugiados climáticos*. El séptimo aspecto que menciona el informe es el impacto del cambio climático en la salud mental. Estos aspectos, riesgos o vulnerabilidades están también recogidos en el informe anual que, desde 2018 y hasta 2030, publica *The Lancet Countdown on Health and Climate Change* (Watts et al., 2018). Los resultados de este informe, del que ya contamos con dos ediciones (Watts et al., 2019), no son precisamente esperanzadores. Los impactos para la salud del aumento de la temperatura son cada vez más evidentes, y el fracaso en reducir el calentamiento global no augura nada bueno de cara al futuro⁵.

Nuevamente, cuando abrimos la caja negra del virus encontramos una multiplicidad de actores, de híbridos, que no éramos capaces de percibir a primera vista. El drama de los migrantes secuestrados a bordo de Sea Watch 3 y el sainete orquestado por Salvini en contra de su capitana, nos oculta las profundas cicatrices producidas por el neocolonismo extractivista de Occidente que arrasa las tierras del continente africano en busca de maderas preciosas (Habel et al., 2017) o minerales como el coltán o el litio. Estos son necesarios para construir los móviles y las baterías de los coches eléctricos que, nos dicen, garantizarán un futuro «más verde» (Ryan, 2017).

Atrapados por la visión hipnótica de los cadáveres plateados de miles de peces, no nos percatábamos de la política de infraestructuras que el franquismo hereda de los gobiernos de la República, a través del Plan Nacional de Obras Hidráulicas de 1933. Este, a su vez, era la continuación del Plan General de Canales de Riego y Pantanos de 1902 (Gil Olcina, 2001), un capítulo más en la larga historia de las políticas hídricas que son una herramienta en la configuración del Estado nacional durante el siglo XIX (Calatayud, 2013; Santos, 2012). Como tampoco de los intereses económicos que la reconversión de los terrenos de secano a regadío había generado, dando lugar a una inmensa compraventa de terrenos que termina con la actual concentración de la explotación en manos de grandes operadores globales (Delgado & Tudela, 2019).

Y ocupados en vislumbrar cuándo tendríamos una nueva vacuna, no nos percatamos de cómo el SARS-CoV-2 no es más que uno de los muchos coronavirus con potencial pandémico a los que nuestra acción predatora nos expone. Acción predatora que tiene como resultado directo la aparición de refugiados climáticos y migraciones forzadas, lo que lo relaciona con el Sea Watch 3 y nuestra primera escena; pero también con el incremento de fertilizantes, que generan riesgo de polución por fósforo y nitrógeno, exactamente como en el Mar Menor. Porque esta ha sido, siempre, la manera en que ha funcionado la modernidad: multiplicando sin control los híbridos (estas cadenas de acontecimientos participados por diversos actores) hasta que, de repente, estalla una crisis. Migratoria, ecológica o sanitaria, da igual. Y, entonces, siempre la misma pregunta: ¿cómo ha podido pasar esto? Por no prestar atención, por ignorar y ocultar bajo la mesa las vinculaciones que se establecen entre los diversos agentes, entre la esfera de «lo humano» y la de la «naturaleza». Unas relaciones asimétricas, basadas en la explotación y la presión extrema sobre los ecosistemas (Moore, 2020).

En este artículo queremos plantearnos cómo podemos dar una salida a esta situación que no sea *inhumana* (Braidotti, 2015; Stengers, 2017; Zaragoza, 2021). Entenderemos que todos estos *híbridos*, todos estos *actantes*, no son sino peticionarios que llaman a la puerta de nuestra comunidad con una única solicitud: formar parte de ella. De lo que se

⁵ Una versión de este análisis similar a la aquí expuesta aparece en una publicación previa, de carácter divulgativo (Zaragoza, 2020).

trata, por tanto, es de crear los mecanismos y garantías necesarias para que esa petición sea tomada en cuenta y que, como el caso del Sea Watch ponía de manifiesto, ya no pueden reposar en la supuesta *humanidad* o *inhumanidad* de los solicitantes. El resultado será una nueva forma de *comunidad* que limita un nuevo adentro y un nuevo afuera. Pero también una nueva definición de *ciudadano* y de los vínculos existentes entre sus miembros. En lo que resta de artículo expondré la teoría de Latour, tal y como se recoge en su libro *Políticas de Naturaleza* (1999/2013), para, a partir de ella, hacer una propuesta acerca del papel que debe desempeñar la *fraternidad política* dentro de esta nueva comunidad. Concluiré señalando cómo los últimos trabajos de Latour plantean nuevas formas de pertenencia no excluyentes que pueden favorecer la aparición de nuevas formas de fraternidad.

3. Una nueva república.

En *Políticas de la Naturaleza* Latour busca responder a la siguiente pregunta: ¿qué tipo de mundo en común, que tipo de *cosmos*, podemos construir? (Latour, 2001). La respuesta, nos dice, la encontraremos si prestamos atención a una práctica política concreta: la de la ecología. Para ello, parte de una paradoja a primera vista insoluble: es imposible hacer ecología política, nos dice, y, sin embargo, tenemos la *necesidad* de practicarla. No hay otra alternativa: «lo único que podemos hacer es practicarla subrepticamente, *distinguiendo* las cuestiones de la naturaleza de las de la política, o tratándolas *explícitamente* como una sola cuestión que se plantea a todos los *colectivos*» (Latour, 2013, p. 17). No se trata, dice Latour, de lograr que la naturaleza sea tomada en cuenta por la política, que pase a formar parte de las preocupaciones de los políticos, que *irrumpe* en el espacio y en el quehacer de la política, sino empezar a ser conscientes de que *siempre estuvo ahí...* y romper con ello. Como nos mostró en *Nunca fuimos modernos*, la naturaleza y la política se crean para ser mutuamente excluyentes... ¡pero se trata de una ficción!

Estamos ante dos esferas creadas para excluirse y controlarse mutuamente, pero cuyos componentes, los no-humanos de la primera y los humanos de la segunda, nunca han dejado de mezclarse, dando lugar a nuestros peces muertos en el Mar Menor, pero también a nuestro coronavirus pandémico y a nuestros migrantes retenidos en el Sea Watch 3. Es por eso que no podemos superar la dicotomía, no podemos «reconciliar» al *hombre* con la *naturaleza*. El objetivo, nos dice Latour, es cambiar el terreno de juego, y para ello debemos ralentizar el paso. Frente a la urgencia de una crisis climática que demanda soluciones inmediatas, Latour nos pedía, en 1999, una pausa. Disminuir la velocidad para crear un nuevo espacio que nos permita acelerar luego, pero sobre un nuevo terreno y una vez cambiados los neumáticos.

La palabra clave de este libro es, sin lugar dudas, ecología política. Pero no debemos confundirla con la ideología de los diversos movimientos medioambientales existentes o con la de los partidos políticos «verdes». Esta ideología, nos dice Latour, sigue compartiendo el dualismo modernista naturaleza/cultura, que es precisamente con el que quiere acabar. Ecología, para Latour, quiere decir exactamente lo contrario que «modernismo». Sería, en realidad, su opuesto. «Ecologizar» no significaría, por tanto, apartar las sucias manos de los humanos de la prístina y virginal naturaleza, sino componer un mundo en común capaz de aglutinar a los actores naturales, culturales, reales, imaginarios, animados, inanimados, y todos los que podamos imaginar, siempre que se haga «de la forma correcta», esto es: no asumiendo que conocemos por adelantado lo que los actores son (¿Son humanos o no humanos? ¿Existen o son el producto de

nuestra imaginación?), en esta suerte de ignorancia metodológica (y socrática) tan importante en Latour.

Esta ignorancia, además, hace que la ecología política se diferencie de la modernidad en que desvía su atención desde la certidumbre de la producción de objetos «libres de riesgo» (con su clara distinción entre humanos y no-humanos), hacia la incertidumbre de establecer relaciones cuyas consecuencias inesperadas amenazan con perturbar todos los programas, todos los planes. Y es ahí, en esas relaciones, que la sorpresa es posible, que los actores son capaces de sorprendernos al conjugarse en nuevas e inesperadas combinaciones. Y en esto, precisamente, consiste la política según Latour, en la composición progresiva del mundo en común. En el ensamblaje de nuevas conexiones, las más de las veces inesperadas, entre actores desconocidos. Su preocupación, por tanto, se centra en cómo podemos sostener, acompañar y participar de la frágil composición de un espacio común para todos. De ahí que, para Latour, la política sea siempre un *experimento*. La sorpresa, que deriva de la ignorancia como método, es lo que convierte a la política en experimental, de una forma en que jamás lo serán ni la política de la verdad ni la del poder (Latour, 2007, p. 55).

La propuesta de Latour, de forma resumida, consiste en abandonar lo que llama la «estructura bicameral», en la que tendríamos a un lado la sociedad (entendida como el conjunto de los humanos) y al otro la naturaleza (entendida como el conjunto de los no-humanos), para empezar a pensarnos como un colectivo inmanente (es decir, sin posibilidad de recurrir a un «exterior» para cerrar las disputas), en un continuo proceso de exploración. Esto es, exactamente, lo que nuestras escenas modernas nos han presentado: disputas donde la diferencia humano/inhumano, naturaleza/sociedad no son el argumento que las resuelve, sino el resultado de las mismas. A partir de aquí, la tarea consiste en repensar la política de forma que los no-humanos también puedan hablar en nuestra República a través de sus portavoces (Latour, 1983, 1992). Lo que nos queda por componer, por tanto, es la institución que otorgue un papel político a los no-humanos. Una institución que todavía no existe y que necesitamos urgentemente.

¿Cómo sería la constitución de esta nueva República? Debe afirmar, en primer lugar, que el único modo de componer un mundo un común consiste en *no* dividir de entrada y fuera de todo procedimiento lo que es común de lo que es particular. La cuestión sobre *el bien común* se encontraba separada de la cuestión física y epistemológica sobre *el mundo común*, pero Latour afirma que es preciso reunir las para retomar de nuevo la que concierne al *buen mundo común*, al *mejor* de los mundos posibles, al *cosmos*. Para ello, una de las primeras tareas a emprender es cuestionar la diferencia *hecho/valor*. No podemos desprendernos de ella totalmente, nos dice, ya que contiene elementos valiosos que nos permiten protegernos de los peligros del relativismo, pero sí podemos cambiarla por otra que, cumpliendo sus funciones y manteniendo algunos de estos elementos, no cargue con sus servidumbres (Latour, 2013, p. 131).

¿Cómo podemos abandonar la confusa distinción entre hechos y valores conservando el núcleo de verdad que parece contener la exigencia de una distinción capaz de evitar que el colectivo mezcle todas las proposiciones? Reorganizando sus propiedades, de forma que, en vez de distinguir entre hecho y valor, aparezcan dos nuevos «poderes»: el *poder de consideración* y el *poder de planificación*. Ambos se reparten las funciones que antes contenía la división hecho/valor pero sin heredar sus fallos:

En lugar de la antigua partición entre hechos y valores, pretendemos que este nuevo reagrupamiento, mucho más lógico, permita hacer emerger dos poderes nuevos. El primero responde a la pregunta «¿Cuántos somos?», y el segundo, a «¿Podemos vivir juntos?» (Latour 2013, 170).

El poder de consideración parte de una pregunta implícita: ¿cuántos somos? Su función es detectar las entidades que están excluidas del colectivo para incluirlas en él. Un buen ejemplo de esta función es la ciencia, que está constantemente trayendo nuevos «seres» a la luz. El poder de consideración viene acompañado por dos exigencias. La primera, correspondiente con la antigua división de los hechos, es la de perplejidad. La segunda, correspondiente con la de los valores, es la de consulta.

Algo similar ocurre con el segundo poder, que responde a la pregunta, ¿podemos vivir juntos? Su primera exigencia es la de jerarquización. La segunda, la de institución. De esta forma, lo que logramos es una nueva estructura bicameral que sustituye a la anterior, al tiempo que identificamos una nueva exterioridad que no sirve para cerrar disputas. ¡Todo lo contrario! Interpela constantemente al colectivo, ya sea porque algunas entidades quieren entrar, o porque otras son expulsadas del mismo. Latour resume estos *poderes* y las exigencias que le acompañan de la siguiente forma:

PODER DE CONSIDERACIÓN: ¿CUÁNTOS SOMOS?

Primera exigencia (antiguamente en la noción de hecho): no simplificarás el número de proposiciones a considerar en la discusión. *Perplejidad.*

Segunda exigencia (antiguamente en la noción de valor): te asegurarás de que no se haya desoído arbitrariamente el número de voces que participan en la articulación de las proposiciones. *Consulta.*

PODER DE PLANIFICACIÓN: ¿PODEMOS VIVIR JUNTOS?

Tercera exigencia (antiguamente en la noción de valor): discutirás la compatibilidad de las nuevas proposiciones con las que ya están instituidas, de manera que se puedan mantener todas en un mismo mundo común que les proporcionará su lugar legítimo. *Jerarquización.*

Cuarta exigencia (antiguamente en la noción de hecho): una vez que las proposiciones se hayan instituido, no discutirás su presencia legítima en el seno de la vida colectiva. *Institución.* (Latour, 2013, p. 169)

Como vemos, en ningún momento del proceso se garantiza que el *afuera* que nos interpela termine formando parte de la comunidad. Lo único que garantiza el poder de consideración es que vamos a escuchar (siempre) a todos los peticionarios que acudan a nuestra puerta y que lo haremos, además, respetando una serie de «garantías», consistentes básicamente, en concederles *voz*, sea de forma directa o mediante sus portavoces. Latour continúa identificando las «habilidades» que son necesarias para el mantenimiento del colectivo, algo que no nos interesa explorar en este momento. Lo que sí resulta interesante, pues tiene consecuencias para el tipo de relaciones que podemos establecer con ese «afuera» en constante construcción (conforme definimos los nuevos límites de nuestra comunidad), es el tratamiento que Latour ofrece a los «enemigos».

La modernidad siempre ha intentado eliminar lo que no era capaz de asimilar: brujas, piratas, esclavos, sanguijuelas... todo debe ser arrojado a la papelera de la historia, a la oscuridad del no-ser. En parte esto es normal, ya que una de las funciones de los colectivos es negar la realidad de algunos agentes, es decir, negarles un lugar en el colectivo. Pero la diferencia entre la propuesta de Latour y la narrativa modernista del progreso lineal es que Latour no «tira» nada. Los agentes pueden volver una y otra vez a reclamar un

espacio. Esto es así porque simplemente los hemos excluido del colectivo. No los hemos humillado o borrado su existencia. Pueden volver una y otra vez, en un bucle.

Esta idea nos conduce a otro lugar: a la necesidad del colectivo de estar en continuo movimiento. En tanto que toda República es un «apaño» inestable siempre amenazado por el exterior, el político debe estar en todo momento intentando organizar ese conjunto, aceptando nuevas demandas y abandonado las viejas. [...] a partir de ahora, es el colectivo entero quien se define como una experimentación colectiva. Pero, ¿experimentación sobre qué? Sobre las vinculaciones y las desvinculaciones que le permitirán, en un momento dado, localizar a los candidatos a la existencia común y decidir si pueden situarse en el interior del colectivo o si deben, en el transcurso de un procedimiento bien formado, pasar a ser enemigos provisionales (Latour 2013, 280-281)⁶.

Ahora sí estamos en condiciones de atender las peticiones de los que llamaban a nuestra puerta. Las de los inmigrantes recogidos en el Mediterráneo, las de los peces muertos en el Mar Menor, las del virus global que nos golpea, exigiendo ser considerados para formar parte del *oikos*, parte de la casa común. Y es en ese momento cuando las cámaras entran en funcionamiento, cuando, a través de la perplejidad, los dotamos de palabra; cuando consultamos la composición más adecuada del jurado que tomará en consideración su requerimiento; cuando podremos crear una jerarquía óptima que los incluya; y, finalmente, cuando institucionalicemos el resultado, creando un nuevo interior y un nuevo exterior del colectivo. Pero antes, debemos plantearnos una pregunta: ¿por qué deberíamos hacerlo?

4. El papel de la fraternidad política

Latour nos dice: porque ya no podemos ignorarlos. Porque no hay forma de cerrar los ojos a los miles de migrantes. A la extinción de las especies. A la multiplicación de enfermedades. Porque el pacto que mantenía a las grandes cadenas de híbridos escondidas, fuera de nuestra vista, pero sosteniendo nuestra vida, se ha roto. Porque hemos multiplicado hasta tal punto su producción que ya no es posible no verlas. Y si las vemos, debemos darle una respuesta.

Esto es, desde luego, cierto. Una de los grandes cambios de la segunda década del siglo XXI ha sido la aceptación, por una mayoría de la población del planeta, de encontrarnos ante una emergencia ecosocial potencialmente devastadora causada por la acción del hombre. Sin embargo, este reconocimiento no conduce en la dirección que Latour parecía esperar cuando oponía «ecologismo» a «modernidad». Más bien al contrario: los intentos por enfrentar la crisis ecosocial sin abandonar el marco de la modernidad son, a día de hoy, el fundamento de la mayoría de propuestas (pero no todas) que se recogen bajo la etiqueta del Green New Deal. Por no hablar de que es el núcleo del *Manifiesto Ecomodernista* (VV.AA., 2015), un escrito firmado en 2015, que basa sus propuestas en el optimismo tecnológico, y que tiene una gran influencia en ciertos sectores cercanos o, al menos, interesados en el ecologismo⁷. En todo caso, y más allá de

⁶ La influencia de Carl Schmitt en la propuesta de Bruno Latour ha sido ampliamente comentada, y parte de la convicción compartida de que no existe una trascendencia moral *previa* que permita calificar al *enemigo* como seres demoníacos a los que es preciso aniquilar (Harman, 2014, p. 3), sino simplemente como contrincantes a los que es necesario *vencer* (Schmitt, 2014) y que, añade Latour, pueden convertirse en aliados mañana, cuando en una nueva iteración del colectivo vuelvan a ser considerados para su incorporación.

⁷ En España, el libro de Zamora Bonilla, *Contra apocalípticos*, podría ser un buen ejemplo de esta corriente de pensamiento (Zamora Bonilla, 2021).

las consideraciones estratégicas que pueden aconsejar una aproximación gradual a objetivos más audaces (relacionados, o no, con planteamientos decrecentistas), lo cierto es que parece difícil lograr un cambio de dinámica sin abandonar la distinción de naturaleza y sociedad como esferas estancas.

Y no, no es que la propuesta latouriana fuese marginal. El ecofeminismo, que defiende una imbricación de las diversas opresiones (desde una perspectiva interseccional) y que incluye la dupla cultura/naturaleza, se ha movido en posiciones similares. Así, en un conocido texto de 1997, Greta Gaard, siguiendo a Val Plumwood, señalaba:

Western culture's oppression of nature can be traced back to the construction of the dominant human male as a self fundamentally defined by its property of reason, and the construction of reason as definitionally opposed to nature and all that is associated with nature, including women, the body, emotions, and reproduction (Gaard, 1997, p. 118).

Desentrañar esta opresión de la naturaleza implica, por tanto, un proceso de desmontaje de diversas *opresiones*, incluyendo aquella que implica definir algo como *humano*. Sin embargo, y pese al creciente peso del ecofeminismo en el influyente movimiento feminista, nada de esto ha sido suficiente. En parte porque la propuesta interseccional (Crenshaw, 1990; Carbado et al., 2013), que había generado cierto consenso durante las décadas anteriores, empieza a ser puesta en cuestión a raíz de la disputa sobre el papel de las mujeres *trans* dentro del feminismo (Morrison, 2020), en un movimiento de confrontación que se venía gestando desde hace, como mínimo, una década (Núñez Puente, 2016) pero que explota en los últimos años. Así, una parte del feminismo, que rechaza la inclusión de *los trans* en sus filas, se refugia en una definición biologicista de mujer que niega *de facto* la propuesta de Gaard y hace muy difícil cualquier desarrollo interseccional. El feminismo, como antes el ecologismo, se ve atravesado por las controversias sin que en ningún caso se vislumbre un *cierre*.

Vemos por tanto que la proliferación de *híbridos* no nos conduce a su reconocimiento, sino a un terreno *en disputa*, donde la cuestión no es cómo podemos valorar de forma justa la petición que recibimos, sino si de hecho la hemos recibido, de parte de quién y con qué derecho. Es aquí cuando las palabras de Marat resuenan con más fuerza:

Ya vemos perfectamente, a través de vuestras falsas máxima de libertad y de vuestras grandes palabras de igualdad, que, a vuestros ojos, no somos sino la canalla⁸.

Porque el problema fue, siempre, qué hacemos con la masa. Qué hacemos con *la canalla* que, más allá de toda razón, reclama *derechos*. Que reclama ser *ciudadanos* de la nueva república. Qué hacer con ellos, con los que comen con las manos, se suenan la nariz en público, escupen en las calles, se rascan el culo, se despiojan y se ventosean y eructan. Con aquellos que, de tan distintos, casi no merecen ser calificados como *humanos*. Qué hacemos, en definitiva, con la *muchedumbre* (Macsoy, 2021). Y es en este momento, nos dice Toni Domènech, que aparece la *fraternidad* como respuesta:

Y esa pretensión de universalizar la libertad republicana [...] esa pretensión de elevar también a la «canalla» a la plena condición de ciudadanos, es lo que desde 1790 se expresó en Europa y en la América que había heredado el tipo

⁸ Discurso de Marat, 1790. Citado en Domènech, 2019, p. 19.

de sociedad viejoeuropea de la colonización española y portuguesa con la metáfora de la «fraternidad» (Domènech, 2019, p. 19).

Así, señala Domènech, la *fraternidad* no es otra cosa que la necesaria extensión de los principios de libertad e igualdad a todos aquellos que lo reclamen, porque en tanto que lo reclaman, en tanto que quieren *emanciparse* (nuevamente una metáfora *familiar*), son nuestros *hermanos*. Se impone así la fraternidad no como una *emoción*, no como un *sentimiento*, sino como «núcleo del programa emancipatorio ilustrado» (Domènech, 2019, p. 21) o, tal vez, más que un «núcleo», más que un nodo, la fraternidad sea un *vínculo*, una *conexión*:

[...] the public idea of fraternity is defined as a specific *bond* and *relationship* between the members of a community that compels them to live as *equals* and to provide *mutual aid* in case of need. The ideal of fraternity became political when it has political implications, that is, when it becomes something that directs and guides different political institutions, laws and practices (Puyol, 2019, p. 59)

Angel Puyol identifica tres elementos constitutivos de la *fraternidad*. El primero, el de ser un vínculo relacional. El segundo, que contiene el valor de la igualdad. Y el tercero, y último, la práctica de la ayuda mutua (Puyol, 2018). Estos tres factores sirven a Puyol para definir la fraternidad no cómo un sentimiento o virtud moral de los miembros que componen una sociedad, sino como un principio político. A nosotros nos interesa, sobre todo, el primero de ellos: la fraternidad como un vínculo relacional entre los miembros de una comunidad. En este sentido, lo que se recogía en la forma ilustrada, revolucionaria, de la fraternidad era que el vínculo que nos unía a todos, lo que nos permitía entendernos como parte de una misma comunidad, era «their common humanity, which by its very nature makes them all equal» (Puyol, 2019, p. 61). Por eso podíamos incluir a *la canalla* entre los ciudadanos de la República, porque eran *seres humanos*. Esta es la forma *moderna* de la fraternidad, aquella que daba sentido a la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros (United Nations, 1948).

Pero esta formulación es estéril. La historia del Sea Watch 3 (y otras tantas que podríamos contar ocurridas en el Mediterráneo) nos muestra que *pertenecer a la comunidad de lo humano* no nos obliga a ningún tipo de comportamiento fraternal. De hecho, lo que hemos visto es cómo lo que se cuestiona es la *definición misma de humanidad*. Si, como señalaba Puyol, el ideal de la fraternidad se convierte en principio político cuando impregna las instituciones políticas, las leyes y las prácticas, a lo que asistimos es al vaciamiento de una idea de fraternidad basada en la humanidad de los miembros de la comunidad ¿O alguien es capaz de sostener sin sonrojarse que *Frontex* (la Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas) es una institución *conformada* de acuerdo a los principios de *fraternidad universal*? (Abolish Frontex, 2021).

En conclusión, no podemos ser fraternales porque, en realidad, ya no nos creemos parte de una misma comunidad: la humana. La crisis del humanitarismo, a la que hacíamos mención, no es más que otra muestra de la *crisis de la modernidad*. Pero esto, que vivimos como problema, ofrece, también, una oportunidad:

[...] what makes a society truly fraternal, however, is not whether its origin is natural, mythical or voluntary, but freely recognizing and accepting the common fundamental feature that make us equal as if we were sisters and brothers [...] *one of the characteristics of fraternity as a political idea is that fraternal bonds can be chosen* (Puyol, 2019, p. 62. Énfasis nuestro).

Y este es el aspecto fundamental. Porque si, como señala Puyol, la fraternidad es aquello que nos une, aquello que nos hace ser una *comunidad*, lo que está en juego no es si la filosofía política ha tomado en consideración de forma suficiente a la fraternidad o no. Tampoco es qué tipo de encaje encontramos en las democracias liberales al tercio excluido de la tríada revolucionaria (Puyol, 2018). No. Lo que está en juego es qué tipo de comunidad vamos a ser una vez que hemos dicho, de forma clara, que el ser humano no «nace» sujeto de derechos, como proclamamos en 1948, sino que somos *nosotros*, desde nuestra posición de poder, los que decidimos si los cuerpos migrantes, los cuerpos transexuales, las lagunas saladas, los virus, los animales o cualquier otro que llame a nuestra puerta es digno de ser escuchado. ¿Qué nuevos vínculos fraternales vamos a *escoger* una vez que hemos desechado los antiguos?

O, dicho de otra forma, qué vamos a hacer con nuestra «canalla» una vez que hemos descubierto que *ya no somos modernos*, si es que acaso lo fuimos alguna vez. ¿Seremos capaces de crear nuevos vínculos fraternos? ¿Seremos capaces de crear comunidades nuevas? ¿Y cómo serán? Profundizar un poco más en el análisis de la *fraternidad* política llevado a cabo por Ángel Puyol puede ayudarnos a responder estas preguntas.

Si, como señalábamos anteriormente, la fraternidad no es —necesariamente—, una emoción que «surja de nuestros corazones», ¿qué es lo que hace que exista la fraternidad? ¿Cuál es el elemento mínimo necesario que puede hacer aparecer la fraternidad política? Puyol lo tiene claro:

For fraternity to exist, the individuals must be conscious of sharing an indivisible end, and of the fact that such a shared common end binds together in a very special way, to the point that they identify with it (Puyol, 2019, p. 63)

Necesitamos una nueva comunidad y, para lograrla, necesitamos un objetivo compartido. Esa es la respuesta que la fraternidad escondía para nosotros. No seremos fraternos sin comunidad, y no seremos comunidad sin un objetivo común. Será entonces cuando podamos empezar a tejer otros vínculos (fraternos) entre nosotros, cuando creemos nuevas instituciones, nuevas leyes y nuevas prácticas basadas en este renovado sentido de fraternidad. La pregunta que queda por responder es: ¿qué tipo de objetivo podemos compartir con los migrantes del Mediterráneo, la laguna salada del Mar Menor y el virus SARS-CoV-2?

5. Conclusiones

La modernidad lo tenía claro. ¿Cuál era la misión compartida por la comunidad que conformaba la humanidad? «[...] el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo» (Kant, 2013, p. 87). Ese era el objetivo del hombre moderno, emanciparse de todo aquello que lo constreñía: del pasado, de la naturaleza, del rey, de Dios. Y gracias a esta tarea emancipadora era capaz de generar vínculos de fraternidad entre aquellos a los que consideraba embarcados en la consecución de ese mismo objetivo. Pero la búsqueda de este ideal ha producido resultados dramáticos.

Por un lado, nos ha conducido al actual estado de crisis ecosocial, entendido como la conjunción del proceso de desregularización globalizado, que produce un aumento vertiginoso de las desigualdades y todo ello en el contexto de una «mutación climática» (Latour, 2019, p. 11). Si a estos tres elementos unimos el desarrollo tecnológico nos encontramos en medio de lo que Braidotti llama *la confluencia posthumana* (Braidotti, 2019, pp. 6-40). Por otro, el abandono (si es que alguna vez fue adoptada) de la idea de comunidad *moderna* entendida como *el conjunto de todos los seres humanos* nos ha dejado inermes ante el desafío al que debemos enfrentarnos como consecuencia de la producción descontrolada de *híbridos* que caracteriza a la modernidad. Ya no se trata de que seamos incapaces de pensar al Mar Menor como sujeto de derechos, es que somos incapaces de reconocer como miembros de nuestra comunidad —esto es, *como humanos*—, a los migrantes que se hacían en el Sea Watch 3, por lo que únicamente somos capaces de ofrecer respuestas *inhumanas* a la crisis migratoria (Braidotti, 2015, p. 131).

Es aquí, en este espacio en disputa, donde localizamos la aparición de una «nueva economía política de los afectos» resultado de una serie de procesos históricos que han «embrutecido nuestros sés morales, en un aumento del cinismo moral entre los humanos» (Braidotti, 2015, p. 132). Este endurecimiento es el que encontramos entre aquellos que aprobaban la acción de gobierno de Salvini, un endurecimiento que la apelación a «lo humano» no consigue ablandar, pero que tampoco debemos considerar como algo inmutable. Como el resto de *híbridos*, este también depende de la resistencia de las redes en que se insertan. La disputa por el sentido está, por tanto, abierta y la tarea a realizar se despliega con claridad meridiana: «redefinir, en este nuevo contexto, la empatía y el cuidado hacia los otros humanos y no-humanos, es decir, una nueva democracia eco-igualitaria» (Braidotti, 2015, p. 133). Definir, en otras palabras, una nueva *propuesta cosmopolítica* que nos permita reintegrar de forma novedosa lo que la constitución moderna había separado (Latour, 2004b; Stengers, 2010).

Para ello, debemos reconocer cuál es la experiencia que *compartimos*: la angustia que produce el sentir que nos estamos *quedando sin suelo* que nos sostenga. Ese debe ser nuestro punto de partida. Porque hasta hace relativamente poco esta experiencia pertenecía únicamente a aquellos que habíamos considerado «víctimas de la modernidad». Pero ahora, en este mundo post-postmoderno, en la sociedad que Beck llamó *del riesgo* (Beck, 1992), ha pasado a ser la experiencia que *todos* compartimos. Lo que todos (migrantes, Rackete, Salvini, Mar Menor, peces, crustáceos, murciélagos, coronavirus, comunidades humanas, especies compañeras, etc.), tenemos *en común*. Y en esta situación en la que *ya no hacemos pie* sólo hay una tarea posible, un objetivo *compartido*: «descubrir entre todos qué territorio es habitable y con quién compartirlo» (Latour, 2019, p. 23). Tal vez en este proceso de búsqueda seamos capaces de generar nuevos vínculos fraternos que nos ayuden a resistir y a sobrevivir.

6. Bibliografía

- Abolish Frontex. (2021, junio 16). Acabemos con Frontex, pongamos fin al régimen de fronteras de la UE. *ctxt.es | Contexto y Acción*.
- Agencia EFE. (2019, septiembre 13). La DANA se ceba con Murcia que anota las mayores acumulaciones de lluvias de España. *Última Hora*.
- Aparicio Torinos, R. (2012, septiembre 27). Eutrofización: Causas y efectos. *TRIPLENLACE*.
- Barron, C. (2003). A Strong Distinction between Humans and Non-Humans is no Longer Required for Research Purposes: A Debate Between Bruno Latour and

- Steve Fuller. *History of the Human Sciences*, 16(2), 77-99.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. Sage.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Grupo Planeta (GBS).
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano* (J. C. G. Vitale, Trad.; 1.ª ed.). Gedisa Editorial.
- Braidotti, R. (2019). *Posthuman Knowledge*. Polity Press.
- Broncano, F. (2021). Fraternidad/sororidad y hegemonía. *Pensamiento al Margen*, 14.
- Buj, A. (2019, julio 12). Carola Rackete denuncia a Salvini por su campaña de difamación. *La Vanguardia*.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós.
- Calatayud, S. (2013). *Antes de la política hidráulica. La gestión del agua bajo el Estado liberal en España (1833-1866)*. <http://repositori.uji.es/xmlui/handle/10234/73326>
- Campillo, A. (2015). *Tierra De Nadie. Cómo Pensar (En) La Sociedad Global*. Herder Editorial.
- Carbado, D. W., Crenshaw, K. W., Mays, V. M., & Tomlinson, B. (2013). INTERSECTIONALITY: Mapping the Movements of a Theory. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 10(2), 303-312.
- Conley, D. J., Paerl, H. W., Howarth, R. W., Boesch, D. F., et al. (2009). Controlling eutrophication: Nitrogen and phosphorus. *Science*, 323(5917), 1014-1015.
- Costa Morata, P. (2007, diciembre 8). El Mar Menor y el «crimen del Estacio». *La Verdad*, Costa.
- Crenshaw, K. (1990). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43, 1241.
- del Palacio, J. (2019, agosto 10). El momento de Matteo Salvini. *ELMUNDO*.
- Delgado, A., & Tudela, A. (2019, octubre). Mar Menor: Historia profunda de un desastre. *eldiario.es*.
- Domènech, A. (2019). *El eclipse de la fraternidad: Una revisión republicana de la tradición socialista*. Akal.
- EC/Agencias. (2019, junio 29). Detienen a la capitana del Sea Watch tras entrar en el puerto italiano de Lampedusa. *El Confidencial*.
- El Confidencial. (D). La DANA activa en Murcia el nivel 1 de emergencia: Aviso especial de la AEMET. *El Confidencial*.
- Europa Press. (2019, junio 26). Salvini advierte a Sea-Watch de que en Italia «no desembarcará nadie». *Europa Press*.
- Flores, F. (2019, octubre 11). El rojipardismo tiene nuevo filósofo. *La Vanguardia*.
- Gaard, G. (1997). Toward a Queer Ecofeminism. *Hypatia*, 12(1), 114-137.
- Gil, M. J. (2019, agosto 23). La “sopa verde” reaparece en el Mar Menor. *La Opinión de Murcia*.
- Gil Olcina, A. (2001). Del Plan General de 1902 a la planificación hidrológica. *Anales de la Universidad de Alicante*, 52.
- Habel, J. C., Casanova, I. C. C., Zamora, C., et al. (2017). East African coastal forest under pressure. *Biodiversity and Conservation*, 26(11), 2751-2758.
- Harman, G. (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. re.press.
- Harman, G. (2014). *Bruno Latour. Reassembling the political*. Pluto Press.
- Ibáñez, S. S. (2019, junio 29). VOX celebra que Italia haya detenido a la capitán del Sea Watch 3 por llevar inmigrantes ilegales. *Diario Patriota*.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?: Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Alianza Editorial.

- Latour, B. (1983). Give me a laboratory and I will move the world. En K. D. Knorr-Cetina & M. Mulkay (Eds.), *Science Observed* (pp. 141-170). SAGE.
- Latour, B. (1992). *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Labor.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora*. Gedisa.
- Latour, B. (2004a). Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, 30, 225-248.
- Latour, B. (2004b). Whose Cosmos, Which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. *Common Knowledge*, 10(3), 450-462.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.
- Latour, B. (2013). *Políticas de la naturaleza: Por una democracia de las ciencias*. RBA.
- Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar*. Taurus.
- López Olmos, F. (2019, octubre 12). Aparecen miles de peces muertos a orillas del Mar Menor en Lo Pagán. *La Opinión de Murcia*.
- Macsotay, T. (2021, junio 16). *La muchedumbre*. <https://www.youtube.com/watch?v=W4IHewEsfHc>
- Melguizo, S. (2019, julio 2). La capitana del Sea Watch, Carola Rackete, queda en libertad. *ELMUNDO*.
- Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida*. Traficantes de Sueños.
- Moraleda, A. (2019, octubre 18). La tragedia evitable del Mar Menor: Los tres millones de peces no murieron por la DANA. *El Español*.
- Morrison, J. (2020). Invoking intersectionality: Discursive mobilisations in feminism of the radical left. *Social Movement Studies*, 0(0), 1-17.
- Núñez Puente, S. (2016). Activism Trouble: Transfeminism and Institutional Feminism in Spain. *Feminist Formations*, 28(2), 73-93.
- Perkowski, N. (2016). Deaths, Interventions, Humanitarianism and Human Rights in the Mediterranean 'Migration Crisis'. *Mediterranean Politics*, 21(2), 331-335.
- Pinyol-Jiménez, G., & Ferrero Turrión, R. (2015, mayo 5). Crisis humanitaria en el Mediterráneo: Voluntad política y más Europa como solución. *eldiario.es*.
- Puyol, A. (2018). Sobre el concepto de fraternidad política. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 91-106
- Puyol, A. (2018). Libertad, Igualdad, ¿y Fraternidad? (Presentación del suplemento 7 (2018) de Daimon-Revista Internacional de Filosofía). *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 5-9.
- Puyol, A. (2019). *Political Fraternity. Democracy beyond Freedom and Equality*. Routledge.
- Rico, S. A. (2019, julio 1). Carola Rackete y la defensa de la tradición. *ctxt.es | Contexto y Acción*.
- RTVE.es/AGENCIAS. (2019, agosto 6). *ITALIA: Decreto antiinmigración consolida el poder de Salvini*. RTVE.es.
- Rodríguez Ros, Pablo (2020). *Argonauta. Peripecias modernas entre el océano y el cambio climático*. Raspabook.
- Ryan, K. (2017). Environmental change: The rainforests of Africa, coltan and gorillas. *Interaction*, 45(2), 27.
- Santos, A. O. (2012). De aguas, tierras y políticas hidráulicas en la España contemporánea. *Vínculos de Historia*, 0(1), Article 1.
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político: Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Alianza Editorial.

- Soumahoro, A. (2019, octubre 7). I decreti sicurezza di Matteo Salvini sono una mostruosità che crea fame e sfruttamento. *l'Espresso*.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes: Cómo resistir a la barbarie que viene*. Ned Ediciones.
- United Nations. (1948). *La Declaración Universal de Derechos Humanos | Naciones Unidas*. United Nations; United Nations.
- VV.AA. (2015). *Un manifiesto Ecomodernista*. An ECOMODERNIST MANIFESTO. <http://www.ecomodernism.org/espanol>
- Watts, N., Amann, M., Arnell, N., et al. (2018). The 2018 report of the Lancet Countdown on health and climate change: Shaping the health of nations for centuries to come. *The Lancet*, 392(10163), 2479-2514.
- Watts, N., Amann, M., Arnell, N., et al. (2019). The 2019 report of The Lancet Countdown on health and climate change: Ensuring that the health of a child born today is not defined by a changing climate. *The Lancet*, 394(10211), 1836-1878.
- Whitmee, S., Haines, A., Beyrer, C., et al. (2015). Safeguarding human health in the Anthropocene epoch: Report of The Rockefeller Foundation-Lancet Commission on planetary health. *Lancet (London, England)*, 386(10007), 1973-2028.
- World Health Organization. (2020a). *Esquistosomiasis*. Organización Mundial de la Salud. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/schistosomiasis>
- World Health Organization. (2020b, enero 5). *WHO | Pneumonia of unknown cause – China*. WHO; World Health Organization. <http://www.who.int/csr/don/05-january-2020-pneumonia-of-unknown-cause-china/en/>
- Zamora Bonilla, J. (2021). *Contra apocalípticos. Ecologismo, animalismo, posthumanismo*. Shackleton.
- Zaragoza, J. M. (2020). El cambio climático y su incidencia en la salud: Un reto que no podemos obviar. *Actuarios*, 46, 28-32.
- Zaragoza, J. M. (2021). Refugio o trinchera: Reflexiones sobre el hogar durante la pandemia. *Eikasía. Revista de filosofía*, 98, 139-162.
- Zaragoza, J. M. (2022). Porque nunca fuimos modernos. La ontología relacional de Bruno Latour. *ALPHA. Revista de artes, letras y filosofía*, 55.
- Zaviršek, D. (2017). The humanitarian crisis of migration versus the crisis of humanitarianism: Current dimensions and challenges for social work practice. *Social Work Education*, 36(3), 231-244.