

Voces del pensamiento ambiental

Tensiones críticas entre
desarrollo y *abya yala* ◀

Ana Patricia Noguera de Echeverri
Editora



Voces del pensamiento
ambiental
Tensiones críticas entre
desarrollo y *abya yala* ◀

Voces del pensamiento ambiental

Tensiones críticas entre desarrollo y *abya yala* ◀

Ana Patricia Noguera de Echeverri
Compiladora



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE MANIZALES
FACULTAD DE ADMINISTRACIÓN
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HUMANAS

Bogotá, D. C., 2016

- © Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales
Facultad de Administración, Departamento de Ciencias Humanas
- © Ana Patricia Noguera de Echeverri
Compiladora
- © Jaime Alberto Pineda Muñoz
Giovannie Soto-Torres
Carlos Alberto Chacón Ramírez
Andrés Arias Pineda
Samuel López
Autores

Primera edición, agosto de 2016

ISBN: 978-958-775-811-5 (papel)
ISBN: 978-958-775-812-2 (e-book)
ISBN: 978-958-775-813-9 (IBD)

Colección Ciencias de Gestión

Edición
Editorial Universidad Nacional de Colombia
direditorial@unal.edu.co
www.editorial.unal.edu.co

Henry Ramírez Fajardo: *diseño de la colección*
Olga Lucía Cardozo Herreño: *diagramación*

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en Bogotá, D. C., Colombia

▶ Contenido

Preludio	11
Primer movimiento	
Paisajes del desarrollo: desilusión, disolución, devastación y desolación	15
<i>Jaime Alberto Pineda Muñoz</i>	
Obertura	15
I Los paisajes de la desilusión	24
II Los paisajes de la disolución	31
III Los paisajes de la devastación	39
IV Los paisajes de la desolación	50
Referencias	65
Segundo movimiento	
Paisajes del desarrollo: evocación, rememoración, conmemoración y reencantamiento	69
<i>Ana Patricia Noguera de Echeverri</i>	
Obertura. Crisis ambiental: pérdida del cuerpo y de la tierra	69
Primer paisaje. Evocación de <i>abya yala</i> : “La danza del trigo” y “Los trabajadores agrícolas”	78
Segundo paisaje. Rememoración de <i>suma amuyaña-suma ikiña-suma qamaña</i> : <i>Lo negro en lo blanco</i>	85
Tercer paisaje. Conmemoración de <i>Amerrique-Btsanamama</i> . Paisajes de la nostalgia y la melancolía: <i>Las cuatro estaciones</i>	98
Cuarto paisaje. Reencantamiento de <i>sumak kawsai- kaklavetzá-Amerrique</i> : “Noche de encantamiento”	103
Oclusión. La vida, si no florece en poesía, no vale la pena: “Oblivion” y “Sur: regreso al amor”	119
Referencias	120

Tercer movimiento

Relación ser humano-naturaleza: del ecocidio a la convivencialidad	123
--	-----

Giovannie Soto-Torres

Introducción	124
I Sobre el conocer en relación con la naturaleza	124
II Sobre el ser en relación con la naturaleza	130
III Sobre el hacer en relación con la naturaleza	142
IV Conclusiones	154
Referencias	155

Cuarto movimiento

Entre el modelo de la eficacia del desarrollo y el devenir pensamiento educativo ambiental	159
--	-----

Carlos Alberto Chacón Ramírez

Primera meseta del paisaje: el deber ser y la eficacia como imperativos	159
Segunda meseta del paisaje: educación ambiental en el juego de las extravagancias del desarrollo	162
Tercera meseta del paisaje: maestro sitiado por su desgarramiento, por su agotamiento	164
Cuarta meseta del paisaje: ambientalización de la educación; entramado de sentidos de la tierra y de la vida	165
Quinta meseta del paisaje: alternativa de pensamiento abyayalense	170
Sexta meseta del paisaje: re-clamor, educación para la vida	175
Referencias	176

Quinto movimiento

Paisajes del desarrollo: la organización empresarial en tiempos de crisis ambiental	179
---	-----

Andrés Arias Pineda

Trayecto de relaciones I. Industrialización y crisis ambiental: las monstruosas relaciones entre las teorías del desarrollo y el pensamiento administrativo clásico	181
Trayecto de relaciones II. Paisajes alternativos para el desarrollo: aproximaciones a una ambientalización del pensamiento administrativo	203
Referencias	223

Sexto movimiento

La epistemología en la comprensión de las relaciones entre administración y desarrollo	227
--	-----

Samuel López

Introducción	228
Administración como práctica social para el desarrollo	229
Administración y Modernidad	231
Anomalías de la práctica administrativa	233
Paradigma emergente: caos y complejidad	235
Implicaciones éticas	237
Las organizaciones y el mundo de la vida	238
Relación entre la racionalidad, el desarrollo y un nuevo concepto de <i>administración</i>	240
Romper el círculo administración-racionalidad-desarrollo	241
Tránsito de la racionalidad a las racionalidades	242
¿Qué es entonces la administración?	243
Referencias	244

Índice onomástico y analítico	245
-------------------------------	-----

► Preludio

En los albores del siglo *xxi* la pregunta por el sentido de la crisis ambiental se hace cada vez más urgente y profunda. El *desarrollo* ha sido el telón de fondo de esta crisis que se refleja en las prácticas discursivas de la Modernidad y acontece en la experiencia del habitar.

Pensado como el último peldaño en el proceso que llevaría al cenit de Occidente, el *desarrollo* se convirtió en una palabra exenta de toda crítica radical. Asumido como la realización de una manera de la racionalidad occidental, ha sido el modo como la Modernidad ha concebido la razón de ser y estar del hombre. Esta racionalidad, situada en el sujeto, tiene su lugar de enunciación en el *desarrollo*; efectuada histórica cuyos signos ineludibles son el crecimiento, la acumulación y el despilfarro.

Este libro es un esfuerzo por entretener voces críticas en torno al *desarrollo*. El tono que las abriga deriva de las variaciones que hemos encontrado en el *pensamiento ambiental* y de las necesidades no solo de pensar alternativas al desarrollo, sino también de concebir otras maneras de habitar la tierra.

El libro nos abre a la comprensión de las tensiones que se revelan entre el *desarrollo*, la tierra, la naturaleza y la vida.

En un primer movimiento partimos de la inquietud en torno a los paisajes de la crisis ambiental. Desilusión, disolución, devastación y desolación son las marcas que mediante una escritura poética despliega Jaime Pineda como expresiones del *desarrollo*.

Yo misma he construido el segundo movimiento como una especie de partitura de *Amerrique*, que en lengua *lença-maya* significa *tierra donde sopla el viento*. La tierra no es solamente un punto en el espacio, es geografía pletórica de saberes secretos, enigmas inacabados, maneras-otras de habitar, de las que emergen las voces de *Abya Yala*, *sumak kawsay*, *sumak iquiña*, *sumak samqasiña*, aperturas a mundos desconocidos —para nosotros, occidentales—, mundos

donde el habitar como *buen vivir* tiene una compleja significación que puede entenderse como habitar la tierra danzándola, poetizándola, pensando en ella como guitarra, flauta, poema de amor en florecimiento permanente.

Los paisajes del *buen vivir* también existen: en las palabras cargadas de rituales; en las músicas telúricas; en las manos de los labradores de la tierra, que han transfigurado su labor en arte; en aquellos seres vivos que cuidan la tierra; en aquellas maneras de habitar que celebran el florecimiento de la vida. Me he enamorado de esos paisajes esperanzadores, de esas maneras de reencantar el mundo a partir de la rememoración, la conmemoración, la invocación y la advocación; a través de ellos he aprendido a sentir.

El tercer movimiento de esta obra lo construye Giovannie Soto-Torres. Su propuesta ética nos invita a pensar de nuevo en el *desarrollo*, esta vez para comprender cómo va en sentido opuesto al florecimiento de la vida. Según Giovannie, el *ethos* ambiental tendría que deconstruir y criticar la ética centrada en el hombre, para dar paso a una ética sin centro, a una ética-entramado de vida, en la cual la vida es sentido de sentidos del *ethos* en tanto habitar.

Un cuarto movimiento, como en la sinfonía clásica, recrea, en la escritura de Carlos Chacón, la comparecencia de la educación ante la crisis ambiental. Anunciando fisuras en el lenguaje, Chacón devela cómo surge el desprecio que la escuela siente por la vida. Entre mesetas que afloran, desgarramientos y entramados de tierra y *paideia*, el autor esboza las alternativas del pensamiento ambiental en Abya Yala.

Los últimos movimientos se inscriben en el giro epistemológico de los saberes organizacionales. Situado en el umbral de la crisis de las formas de organización de la Modernidad, Andrés Arias retoma a los autores de la *complejidad* para distanciarse de las estructuras burocráticas y lineales, y recrear una comprensión distinta de las organizaciones como sistemas vivos. En este mismo sentido, Samuel López, en el movimiento final, problematiza, en la dimensión epistemológica, la relación entre administración y desarrollo.

Cada uno de los movimientos que componen este libro busca develar en el *desarrollo* los conceptos, las imágenes y los imaginarios de un tiempo de crisis. En sus resonancias hallamos las alternativas que nombran la emergencia de un habitar poético, esa otra manera de estar sobre la tierra, ese otro gesto que acontece sin devorarse el mundo.

Ana Patricia Noguera de Echeverri
Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental
Departamento de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales

Primer movimiento

Paisajes del desarrollo: desilusión, disolución, devastación y desolación

Jaime Alberto Pineda Muñoz*

Si algo sabemos los escritores es que las palabras pueden llegar a cansarse y a enfermarse, como se cansan y se enferman los hombres o los caballos. Hay palabras que a fuerza de ser repetidas, y muchas veces mal empleadas, terminan por agotarse, por perder poco a poco su vitalidad. En vez de brotar de las bocas o de la escritura como lo que fueron alguna vez, flechas de la comunicación, pájaros del pensamiento y de la sensibilidad, las vemos o las oímos caer como piedras opacas, empezamos a no recibir de lleno su mensaje, o a percibir solamente una faceta de su contenido, a sentir las como monedas gastadas, a perderlas cada vez más como signos vivos y a servirnos de ellas como pañuelos de bolsillo, como zapatos usados.

Julio Cortázar, "Conferencia sobre las palabras"

► Obertura

Estas palabras preliminares son un esfuerzo por pensar lo que somos en una época demarcada por la *escasa alteridad* y la *pérdida del lugar natal*; palabras que aún se empeñan en arrebatarse

* Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la alianza Cinde/Universidad de Manizales. Magíster en Filosofía y licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. Integrante del Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales. Coordinador del Seminario Permanente de Pensamiento Ambiental *Augusto Ángel Maya*. Docente-investigador del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud. Docente del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas.

un gesto poético al nihilismo consumado de nuestro tiempo. Son tan solo una limitada insinuación para comprender la crisis del presente histórico desde la perspectiva del *pensamiento ambiental*, y lo único que auguran es la deconstrucción teórica de los imaginarios del desarrollo y la afirmación estética de los despliegues de la vida.

Estas palabras buscan potenciar la comprensión de la crisis ambiental como expresión de la crisis civilizatoria y anuncian en cada realización un plano de inmanencia que soporta los afectos y los conceptos de varios años de indagación en torno al giro ambiental de la civilización occidental. Es por ello que pretendemos comparecer en la esfera pública en un momento en que se cuestionan, desde el pensamiento ambiental, las prácticas del habitar humano. Porque los fundamentos que nos anteceden y sobre los cuales se ha edificado este habitar se desmoronan, no por el peso de sus conquistas teóricas en el plano de la ciencia, ni por la utilidad de sus realizaciones prácticas en el plano de la técnica, sino por sus efectos en el mundo de la vida al considerar la conquista de la naturaleza como el único horizonte posible en el devenir histórico del hombre occidental.

Ahí emergen estos trayectos filosóficos que nombran el pensamiento ambiental, que dicen algo en torno a su potencia y su fuerza discursiva, que atienden a la necesidad de cambiar de rumbo y que buscan reconocer las huellas del desarrollo en los paisajes habitados de la era contemporánea.

Estas palabras se estructuran en la forma de *paisajes*, como composición de imágenes y conceptos que nos permiten develar los horizontes de sentido del pensamiento ambiental en tiempos de crisis.

Motivos

Rastrear las palabras, perseguir los conceptos, anunciar las derivas, recomponer, si es posible, *los horizontes de sentido y los paisajes de significado*; todo esto configura el esfuerzo del pensamiento cuando pretende atender a esa impronta del presente histórico que llamamos *desarrollo*. Palabra, concepto, deriva común, bajo la cual se ocultan y se expresan las relaciones de poder de esta época.

Los motivos que alientan esta escritura no son más que incitaciones del pensamiento que actúa sobre el lenguaje; operaciones discursivas, transformaciones de la realidad (*quid rei*) a partir de consideraciones en la palabra que la nombra (*quid nominis*). “¿Qué nombra el desarrollo?” es entonces la pregunta fundamental de estos trayectos.

En la doble tensión *quid rei/quid nominis*, primero indagamos por los paisajes del desarrollo en el ámbito de sus significados y luego nos preguntamos por los horizontes de sentido.

¿Qué significa el desarrollo?, y ¿hacia dónde se dirige el desarrollo? Estas son las inquietudes que nos acompañan hace algún tiempo y adquieren la forma de una solicitud, un reclamo, una demanda, un desafío para el pensamiento ambiental. Hoy estas inquietudes toman fuerza en nuestra aventura y nos obligan a comparecer de inmediato sin posponer el arribo a los discursos que las configuran. ¿Qué conceptos, imágenes e imaginarios tenemos del desarrollo? ¿Cómo puede esclarecerse el pliegue entre *pensamiento ambiental* y *discursos del desarrollo*?

Además de ser causa o razón de algo que nos mueve (que se comporta como una motivación), motivo es también un rasgo característico, algo que se repite en las composiciones artísticas o que, siendo fragmento, permite armonías, melodías y ritmos.

Un conjunto de motivos en una obra constituye su sentido o sus códigos comprensivos, sensitivos y singulares. El motivo puede ser una ruta posible para connotar el estilo. Esta acepción de la palabra *motivo* como rasgo común nos permite aproximarnos al pedido, a la solicitud hecha de antemano: *pensar el desarrollo desde la perspectiva ambiental*.

El motivo como rasgo común nos acompaña vitalmente. Los que en esta escritura reclamamos un nuevo *agenciamiento colectivo contra el desarrollo* pensamos al mismo tiempo que se trata de un profundo interés por los rizomas, los bucles y las redes, por las relaciones y las multiplicidades, más que por los sistemas o los dispositivos de enunciación cerrados y clausurados.

Si se entienden los *motivos* como prolegómenos de cualquier escritura, es precisa una provocación para suscitar el interés de quien nos lee y además nos escucha. De la palabra *desarrollo* podemos decir: *es una firma del presente histórico*. Quizás esa marca sea la que nos impulsa a perseguir sus huellas, sus efectos, sus consecuencias en el mundo de la vida.

No todos aceptamos esta firma, pero tal vez todos participamos de ella. Nos sentimos alentados a desdibujarla, impugnarla, no reconocerla como inevitable en el curso de la historia. Y de cara al futuro, próximo y lejano, aspiramos a olvidar que este tiempo presente firmó con el desarrollo su despliegue civilizatorio. Es por ello que encarnamos una angustia al momento de escribir lo pensado y pensar lo escrito: ¿Desde dónde abordar el desarrollo, esa firma que antecede el acontecimiento del presente y que se manifiesta en el lenguaje, en la palabra que nombra la realidad?

El límite no está fuera del lenguaje, sino que es su afuera: se compone de visiones y de audiciones no lingüísticas, pero que solo el lenguaje hace posibles. También existen una pintura y una música propias de la escritura, como existen efectos de colores y de sonoridades que se elevan por encima de las palabras. Beckett hablaba de “horadar agujeros” en el lenguaje para ver u oír “lo que se oculta detrás”. De todos los escritores hay que decir: es un vidente, es un oyente, “mal visto mal dicho”, es un colorista, un músico. (Deleuze, 1996, p. 9)

Horadar agujeros en el lenguaje, horadar la palabra *desarrollo*, abrir agujeros en la trama de discursos que de allí se desprende. Este es el motivo, el rasgo, el estilo de esta indagación; la promesa de una posible *sociedad ambiental* o el deseo de una firma humana en la naturaleza, distinta a la del desarrollo.

Esta motivación es el resultado de una búsqueda y un hallazgo. A la manera del pretendiente, buscamos las *huellas* del *discurso del desarrollo* inscritas en el cuerpo social; a la manera del arqueólogo, hallamos los *paisajes* donde el *discurso del desarrollo* prescribe el orden social. Tanto la búsqueda como el hallazgo, tanto las huellas como los paisajes, develan las maneras de un discurso que se sirve de una palabra cuya historia está sujeta a la modernidad técnico-científica.

Quisiéramos entonces, en un primer momento, atender un poco al sentido y significación de la palabra *desarrollo*.

- Atender al porvenir de la palabra *desarrollo* y decir algo de ella: esta palabra se torna peligrosa, es bifronte, se re-crea como ejercicio de poder.
- Atender al devenir de la palabra *desarrollo* y ver algo en ella: la palabra se torna cuerpo y paisaje. Se deja retratar en los lugares del mundo habitado.

Esta doble atención inscribe la palabra *desarrollo* en un cierto orden discursivo. Desplegada en la forma de discurso, la palabra *desarrollo* se deriva del sistema de la racionalidad instrumental; es una de sus palabras eminentes, la que apuntala y sedimenta la noción misma de progreso y la fuente de confianza en las fuerzas productivas.

Anunciamos otro modo de estar a bordo de la palabra *desarrollo*. Hablamos de ella sin decir que es *sostenible* o *sustentable*. Hablamos de ella como un discurso. Aún no sabemos qué puede significar la expresión *sostenible-sustentable*, no sabemos qué arrastra tras de sí, si aún es un eco de

la Cumbre de la Tierra y la preocupación por el futuro, un mal decir de los gobiernos de turno, una cómica caricatura de corporaciones y transnacionales para evadir su responsabilidad política en la crisis ambiental o una agotada consigna en la aldea global.

Quizá no sea suficiente apelar al informe Brundtland (1987) o evocar la declaración de la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro (1992) para aproximarse a las tensiones (huellas y paisajes) del *desarrollo*. Por ahora, lo único que aceptamos es la inquietud que desata una palabra. ¿A qué más nos podría sonar hoy este histórico pasaje de la declaración de Río cuando habla del desarrollo sostenible en la clave de satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades de las del futuro para atender a sus propias necesidades? ¿Acaso a monedas gastadas, a piedras opacas, como escribía Cortázar?

El futuro ya no es lo que pensaba el poeta Borges, ese lugar que nos garantiza que somos mortales y finitos, ese lugar que aún podemos imaginar en nuestra propia ausencia. Desde que Harlem Brundtland habló de nuestro futuro como algo común, nos empezamos a preguntar: ¿Común a qué?, ¿común a quiénes?, ¿común a cuántos? Y esta expresión, *futuro común*, ¿acaso no resuena hoy en los discursos que configuran la opinión pública en torno a la crisis ambiental?

Nosotros atendemos a las dos caras de la palabra *desarrollo*: su porvenir y su devenir, sus huellas y sus paisajes, sin decir de ella que sea sostenible. Por el momento solo cuidaremos un enunciado: *Hay que deconstruir el discurso del desarrollo*. En esta deconstrucción lo primero que podríamos afirmar es que el *desarrollo* es una consigna.

Consigna

En nuestra lengua, la palabra *consigna* tiene una doble acepción: designa, por un lado, las voces o entradas de un discurso y, por el otro, los lemas que eventualmente pueden presidir una acción. La consigna tiene esta doble pretensión: es la voz que marca la entrada de la deconstrucción y es el lema que preside el acto de pensar. Toda consigna es, en consecuencia, un trance que marca la partida y advierte la llegada.

Hay que deconstruir el discurso del desarrollo. Esta es la manera como el pensamiento ambiental se aproxima al *telos* (horizonte) del desarrollo. Pérdida absoluta de la confianza en la cultura moderna y tomar en consideración su desplome geopolítico (Derrida, 1997).

Deconstrucción, un bello vocablo utilizado por Derrida para poner en marcha su fábrica conceptual, para distorsionar las reglas de interpretación, representación y construcción de la realidad que se traduce en texto, que se expresa como discurso; una estrategia del pensamiento que opera sobre los ejercicios de lectura y escritura, que se torna dislocamiento y transgresión de lo dicho y de lo visto. Es una vía singular y concreta que acontece en un espacio-tiempo textual. Toda deconstrucción implica un desmontaje que evidencia las estructuras, los significados, las nervaduras, la precariedad de lo dicho. Nosotros pensamos que lo más precario de nuestro tiempo se enuncia en la palabra *desarrollo*.

“La deconstrucción no solo actúa sobre los enunciados, sobre los contenidos de sentido, sobre las expresiones formales, sino que se ejerce sobre las relaciones y estructuras institucionales, sobre las formas históricas de su configuración” (Derrida, 1997, p. 8). Deconstruir el desarrollo es hallar estas configuraciones, estas formaciones que pretendemos leer como huellas y exponer como paisajes.

En el *Diccionario de la lengua española*, la palabra *desarrollo* se asocia a una continua extensión de lo que está arrollado. Su significado es próximo a las palabras *crecimiento*, *aumento*, *mejoramiento*, *progreso*, *adelanto*, *ampliación* y *reproducción*. En su contorno, el desarrollo deviene forma perfectible en tanto *telos* y forma ideal en tanto *eidos*.

Desenvolver algo enrollado extendiéndolo en un mismo sentido para fijarlo sobre un plano, extensión continuada y progresiva de un modelo, repetición lineal de lo mismo, es esto lo que implica el desarrollo. No como exuberancia del ser que se contorsiona en su desenvolvimiento, sino como desdoblamiento del ser que se fija en lo liso. El desarrollo como una urdimbre del orden y no como una trama de la vida se despliega como un modo de ser orientado hacia un futuro común, una promesa del *logos*.

En esta urdimbre del orden el desarrollo se presenta como una utopía. Algo que aún no tiene lugar pero hacia lo cual el ser debe avanzar. Utopía como anhelo, como esperanza de lo porvenir, aquello a lo que se accede después de un trayecto de modelaciones y planeaciones. Modelo que se reproduce indefinidamente como proceso en realización. En el mundo inteligible del *logos* y la racionalidad pura, conducir a los hombres hacia una no-caverna, hacia la luz que emancipa las sombras y procura lo bueno, lo verdadero y lo bello.

Lejos de las sombras y de las apariencias, los cuerpos distorsionados acceden a las ideas claras y distintas. La virtud del ideal de *La república*

de Platón, la libertad del ideal del contrato de Rousseau, la seguridad del ideal del Estado de bienestar. En esta urdimbre del desarrollo como utopía los cuerpos son disciplinados y controlados de acuerdo con el modelo. No hay urdimbre sin trama. ¿Cuál es la trama del desarrollo? Las huellas inscritas, aquellas que marcan y registran tanto el acontecimiento del desarrollo como su desvanecimiento; la descripción de las implicaciones de los modelos de desarrollo; el poder que estas ejercen; la inscripción de las relaciones de desarrollo.

Toda huella es la presencia de una ausencia, algo o alguien que pasó y dejó la marca. La huella requiere que quien la inscriba, quien la deje, ya no esté. Para ser huella y poder ser vista se requiere haber tocado, sutil o violentamente. Las tramas del desarrollo son configuraciones que tienen lugar en la vida, plétora de huellas disponibles, marcas que se dejan leer, afloramientos de la implementación de modelos pensados siempre desde el momento en que quien toca y quien es tocado se distancian para tocarse de nuevo. *Los pueblos esperan los modelos de desarrollo, la aplicación de las políticas de desarrollo.* A esto lo llamamos “huella disponible del desarrollo”, una disposición efectiva en un paisaje. De ahí que hayamos decidido pensar el desarrollo no tanto como promesa o proeza del *logos*, sino más bien como huella o marca de la vida. Pensarlo no tanto como aquello que aún no tiene lugar, una utopía, sino como aquello que se desenvuelve y deja marcas en un lugar, una distopía.

Como utopía, el desarrollo implica salir de la caverna, desplegar el ser en el mundo inteligible (así como el contrato social implica superar el estado de naturaleza mediante la constitución de un Estado civil); en tanto distopía, el desarrollo implica las huellas inscritas en la superficie de los cuerpos y la de la caverna.

Nos interesa el momento en que nos tocaron para luego prometernos nuevos roces, nuevos contagios. Lo preocupante no es tanto lo que se espera del desarrollo, las promesas amenazadoras de sus utopías, sino aquello que ya tiene lugar o que, mejor aún, ya se torna huella, inscripción, registro, marca. Como afirmaba Foucault (2007), lo que nos ocupa es el lugar en el que las palabras tejen vecindades.

La vecindad de la utopía del desarrollo con la sostenibilidad no nos preocupa tanto como el lugar en el que deja sus huellas; la distopía del desarrollo, aquel contacto que viene teniendo lugar en la actualidad, en la ontología del presente histórico.

“Las utopías consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas,

jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es quimérico” (Foucault, 2007, p. 3). Las distopías aterran: al ser el lugar real, se desarrollan en el contacto, en el contagio, se despliegan en un espacio estriado, en tramas de la vida controlada, en contorsiones inhibidas, en expansiones prohibidas. A diferencia del desarrollo, que es tanto una utopía que consuela como una distopía que nos aterra, la exuberancia del ser, no su despliegue planificado y ordenado, es una heterotopía: “Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la ‘sintaxis’ y las geometrías de la lengua” (Foucault, 2007, p. 3).

Al pensar el desarrollo como un *nomos*, como un *modus* y como un *telos*, intuimos la anomia que subyace a su discurso. La palabra *anomia* tiene dos acepciones: *ausencia de ley, conjunto de situaciones que derivan de la carencia de normas sociales o de su degradación, o trastorno del lenguaje que impide llamar a las cosas por su nombre*.

Al momento de interrogar el discurso del desarrollo es preciso detenerse a pensar en sus nombres y en sus ausencias. ¿Cuál es el nombre ausente del desarrollo? ¿Dónde se instala un modelo de desarrollo? ¿Desde dónde decimos *desarrollo*? La procedencia es también la pertinencia. ¿Quién habla de desarrollo? ¿Con qué lengua? ¿Entre cuántos? ¿Qué agenciaron al hablar?

En la declaración de la cumbre del Grupo de Río reunida en Cartagena de Indias el 14 de junio de 2000, se habla de un compromiso con la dimensión humana del desarrollo:

7. Para atender las necesidades sociales y asegurar la igualdad de oportunidades requerimos elevar el ritmo del crecimiento económico sostenible y aumentar la productividad de nuestras economías, en un entorno externo favorable. Reconocemos la necesidad de financiar simultáneamente tanto redes de protección social, como de inversión en capital humano e infraestructura, y para ello, requerimos de mayores volúmenes de cooperación internacional. 8. Estimamos fundamental el aumento de los flujos de comercio internacional y rechazamos las medidas proteccionistas de los países industrializados, particularmente en el sector agrícola, que no guardan relación con la apertura comercial aplicada por los países de nuestra región. Es necesario, por tanto, asegurar el acceso a los mercados y erradicar las ayudas internas y los subsidios otorgados por los países desarrollados, a fin de posibilitar el incremento de las exportaciones latinoamericanas, contribuyendo así a la generación de empleo y al desarrollo de mejores condiciones sociales. 9. Así mismo, abogamos por una solución justa y du-

radera al problema del endeudamiento externo de nuestras economías, con particular atención a los países altamente endeudados de la región, a fin de que deje de constituir un obstáculo para su desarrollo económico y social, y se puedan atender las apremiantes necesidades de su población. 10. Consideramos el acceso universal a la educación básica y la mejora sustancial de su calidad, como pilares de nuestro compromiso con lo social y base fundamental para el desarrollo humano productivo y de la democracia. Así mismo, consideramos importante fortalecer los programas de formación profesional y promover la capacitación de recursos humanos para el uso de los adelantos científicos y tecnológicos. Esta tarea, complementada con la creación de mayores oportunidades de empleo productivo, será la base para una mayor participación social y cultural de nuestros jóvenes. (Grupo de Río, 2000)

El desarrollo es el modelo de una lengua globalizada. Enunciación corporativa, estatal e institucional. En perspectiva local, el discurso es sub-desarrollo; es al mismo tiempo una pregunta por la *aldea global* con efectos sobre los Estado-nación. Nosotros nos preguntamos: ¿Cuál es el territorio del desarrollo? ¿Con arreglo a qué fines se establece el modelo?

En un fragmento del Plan de Desarrollo de Manizales 2003-2005, se afirma lo siguiente:

El presente Plan de Desarrollo tiene como propósito general, la promoción del desarrollo social y económico del municipio de Manizales, a partir de una significativa inversión en la generación de capacidades colectivas y la creación de las condiciones necesarias y suficientes para contribuir con el desafío de impulsar una ciudad más competitiva y más equitativa, todo ello en condiciones crecientes de sustentabilidad ambiental y ecológica, confianza colectiva y seguridad ciudadana. (Concejo de Manizales, 2003)

Los modelos de desarrollo van haciendo visibles sus máquinas de enunciación y de producción simbólica. El camino seguro de los Estados-nación en la aldea global es el progreso y el bienestar que procura el desarrollo. Una economía única, un pensamiento único, pero ¿esto implica un futuro común? ¿Cuál sería el pronombre de este?

En el primer periodo presidencial de Álvaro Uribe Vélez el ministro de la Protección Social, Juan Luis Londoño, afirmó para un diario de circulación nacional lo siguiente:

La política social es la política de dar oportunidades a la gente para que manifieste sus capacidades, por lo tanto, no hay que hacer un esfuerzo explícito. La salud, la educación, la vivienda, el agua potable son negocios

como cualquier otro y hay que procurar las condiciones para que esos negocios se puedan realizar; no vale la pena hacer un esfuerzo propiamente de Estado, el Estado por el contrario debería retirarse. (Citado en Castaño, 2000, p. 126)

Retirado el Estado, ¿quién ocupa el lugar de las políticas de desarrollo? ¿Quién orienta el desarrollo? Aquí el desarrollo se torna *eidos* del modelo y *telos* del progreso; pero el destinatario del desarrollo es quien aún no se convierte en el modelo, quien aún no pasa por el molde, el modo, la medida del ser humano y también de la naturaleza.

Un modelo es un simulacro instaurado que se pretende original capaz de replicarse, capaz de copiarse indefinidamente, en una sempiterna ausencia del nosotros. En la sofística moderna se diría: si el hombre es la medida de las cosas, el desarrollo es la medida de los pueblos. Entendido como aquello a lo que es preciso adecuarse, que se debe imitar, reproducir, y que sirve como medida en tanto representación, el modelo desarrollista es ante todo un *eidos* deificado por la economía crematística; *auris sacra fames*, diría Marx (2005), *maldita sed de oro*.

► I Los paisajes de la desilusión

Septiembre de 1981. El desarrollo es la destrucción permanente de la tierra removida

¿Cómo establecer un diálogo con el presente histórico, con las manifestaciones de la vida contemporánea, con las prácticas del habitar humano? ¿Cómo aproximarnos a la situación actual de la civilización occidental sin evadir la impronta de la crisis? ¿Cómo reconstruir los conceptos, las imágenes y los imaginarios del desarrollo en la sociedad contemporánea? ¿Qué discursos pueden alentar esta aventura crítica que se sitúa en las conquistas teóricas del pensamiento ambiental?

En el inconmensurable firmamento de lo pensado y en el abismal precipicio de lo escrito tenemos la intención de recurrir a pensadores y escritores menores, a las palabras marginales en las que se expresan maneras alternativas del habitar humano, a discursos situados que emergen de otras consideraciones en torno a la vida y a la tierra, a las acciones singulares que enseñan a dejar de lado la hegemonía del pensamiento único, la universalidad del estilo de vida moderno y la violencia de una pesadilla que circula

entre nosotros desde aquel momento en que fuimos remarcados por la historia de Occidente, la pesadilla del desarrollo.

De esta marginalidad brota la palabra serena de un poblador originario de la comunidad de los lakotas, cuyo hábitat y cultura se extienden a lo largo del río Misuri, en el norte de América. Su palabra se materializó en la Conferencia de Ginebra de 1981, convocada bajo el urgente llamado *El indígena y la tierra*. En dicha conferencia se pretendió describir la situación de los pueblos originarios en relación con sus tierras en distintas regiones del mundo, así como evidenciar las amenazas que se ciernen sobre estos pueblos frente a la agresiva ocupación de sus territorios por parte del mundo occidental.

Los lakotas hablaron a través del International Indian Treaty Council, y acusaron a la sociedad industrial de la crisis ambiental. Su acusación se fundamentó en una profunda crítica al modelo de la civilización occidental, basado en las teleologías del desarrollo, y cuestionó la manera como el hombre occidental habita la tierra, comprende el ser humano y se representa la naturaleza.

El indio lakota, que es tanto un *santee* (agricultor) como un *nakota* (guerrero), advirtió la necesidad de detener el fenómeno de la occidentalización para superar la crisis ambiental que desgarró la superficie de la tierra; exhortó a su pueblo y a cada poblador originario de *Abya Yala* a resistir al genocidio cultural que el absolutismo de la racionalidad instrumental generaba en sus prácticas culturales y al *ecocidio* que desataba en sus territorios. Sus palabras buscaban persuadir al hombre originario frente a las huellas dejadas por el hombre occidental.

Una cultura como la lakota, que ha privilegiado la tradición oral y que siente la escritura como algo muerto que anida en hojas secas, definió el *desarrollo* como la *destrucción permanente de la tierra removida*; producto de la demencia colectiva del hombre occidental, cuyas filosofías han des-espiritualizado la realidad o simplemente, desencantado el mundo, des-poblándolo no solo de dioses protectores y benefactores, sino también de rituales y de cultos, despoetizando la tierra habitada, desconociendo que este instante de permanencia y estadía sobre la faz de la tierra es extraordinario y que los méritos del habitar participan del enigma de la vida y no de las conquistas de una racionalidad instrumental.

Convocamos su palabra como un poderoso *wakanl*, expresión con la que un lakota reconoce la fuerza que lo impregna todo y se refleja en el azul del cielo, para asumir su acusación como el testimonio de la tierra,

que habla a través del espesor de su voz serena. A no occidentalizarnos nos llama el anciano lakota, pues más valdría arrojarse al *wakan-tanka*, al gran misterio de la creación, donde el ser humano es tan solo una expresión de la complejidad entramada de la vida en la tierra.

¿Qué placer obtiene un hombre blanco de una montaña, un río, un árbol, la noche estrellada o el cielo iluminado? ¿Qué placer obtiene un hombre blanco del otro, de su mirada y de su palabra, de su silencio y de sus símbolos, de su morada y de sus obras, de sus gestos, de sus rituales?

El anciano lakota se pregunta si existe placer cuando todo (la montaña, el otro, el acantilado, el rostro) se mide en las lógicas del mercado y se reconoce apelando al principio de la rentabilidad: “Así, la montaña se transforma en grava, el lago en un agente de refrigeración para una fábrica, y las personas se recogen como ganado para hacerlos pasar por los molinos adoctrinadores que los europeos llaman escuelas” (*El indígena y la tierra*, 1992, p. 63).

El modelo civilizatorio occidental arrastra el signo de una carencia, una falta, una radical escasez: *el hombre blanco* —escribe el anciano lakota— *no siente la pérdida de la tierra natal*; le falta sabiduría, sensibilidad, disposición poética para comprender el sentido del territorio, la inexorable condición de pertenencia y arraigo a la porción de tierra que ha cultivado. Nada de esto podrá jamás equipararse al sentimiento de nación, abstracción racional que el hombre moderno deriva de su ejercicio de dominación y su experiencia de reducción del lugar habitado.

El anciano lakota piensa que el hombre occidental es incapaz de experimentar un sentimiento de pérdida porque la relación que establece entre cultura y naturaleza continúa mediada por la idea de desarrollo. Lo que nombra como territorio es el producto de las relaciones de dominación y sus huellas no son más que el rastro de la escisión con la naturaleza: “Toda revolución en la historia de Occidente ha servido para reforzar la destrucción hacia otros pueblos, hacia otras culturas y hacia el medio ambiente en sí” (*El indígena y la tierra*, 1992, p. 65).

Noviembre de 2003. De nuevo la palabra clave es *desarrollo*

A diferencia de las consideraciones mítico-poéticas del anciano lakota, los intelectuales occidentales piensan que el desarrollo es la única vía posible para garantizar la aventura civilizatoria. Destruir la tierra removida se convierte en el camino a seguir por todos los pueblos y naciones.

El 7 de noviembre de 2003 en el hotel La Fontana de Bogotá el escritor peruano Mario Vargas Llosa se prepara para clausurar un evento ante un elegante auditorio. Entre la mesa principal estarán Álvaro Uribe Vélez y José María Aznar; entre el auditorio, algunos presidentes latinoamericanos, inversionistas extranjeros y asesores norteamericanos. En la pared del fondo cuelga un enorme pendón que anuncia el acto. En los muros laterales, sendos afiches contienen el ícono publicitario de la organización convocante (figura 1).



Figura 1. Logo Fundación Internacional para la Libertad.

Fuente: FIL, 2013-2016.

En un contraste de azul y blanco se dejan ver la península Ibérica y el continente americano. Los contornos escapan del fondo azul hacia el fondo blanco. Abajo, en letras azules se lee: *Fundación Internacional para la Libertad*.

El ícono aún no devela la inclinación ideológica, pues de la palabra *libertad* se sirven todas las ideologías que Occidente ha conocido. La libertad es tanto una mujer con el torso desnudo que guía al pueblo en medio de la mirada atenta de un hombre moribundo, acompañada por obreros, campesinos y burgueses (“La libertad guiando al pueblo”, Eugene Delacroix, 1830), como una estatua que sostiene una antorcha, guarda con celo una tabla y observa fijamente el océano (“La libertad iluminando el mundo”, Frédéric-Auguste Bartholdi, 1886).

Mario Vargas Llosa camina por los pasillos y salones del hotel. Piensa en las palabras de clausura. Quizás intenta evocar una expresión, un gesto de alguno de sus personajes, o un pasaje de alguna de sus obras, que le permita hacerse a una metáfora. Husmea en su laberinto literario, se encuentra

con Alberto Fernández, con el *Jaguar*, con Pantaleón Pantoja y con Antonio Conselheiro; rastrea en sus páginas, aún vivas, y se adentra en el mundo de su narrativa para buscar palabras que se conviertan en epígrafes o exergos. Sin embargo, recuerda que su obra literaria jamás será el correlato de su utopía política.

Vargas Llosa decide exponerse, no desde el espacio literario, sino desde el espacio político. Habla basado en los principios y objetivos de la Fundación Internacional para la Libertad. Pierde la máscara y devela en su compromiso político el sujeto de enunciación que subyace al *telos* del desarrollo:

La Fundación Internacional para la Libertad [...] tiene [...] como principales objetivos la defensa y promoción de los principios de la libertad, la democracia y el Estado de derecho. [...] FIL constituye una respuesta a la ola neopopulista cuyo triunfo constituiría un grave retroceso en el proceso de modernización de Iberoamérica y cuya propagación es el resultado de la falta de implantación de los ideales de la democracia liberal en esa región. FIL considera que se está produciendo en el mundo una reacción contra la sociedad abierta. La resurrección del populismo y del estatismo, y las crecientes presiones proteccionistas son las peores recetas para los problemas a los que se enfrenta la comunidad internacional. En este contexto, FIL apuesta por todo lo contrario, por aquellos principios cuya instauración constituye las bases de la democracia, la libertad y la prosperidad y que no se traduce solo ni principalmente en la aplicación de recetas económicas concretas, sino en un proyecto global de modernización que hace de los individuos y no de las clases, de la raza o de la burocracia los protagonistas de la historia. (“Fundación Internacional para la Libertad”, 2005)

El escritor peruano es el coordinador de la FIL para América Latina. El compromiso con la *modernización socioeconómica* se convierte en consigna del progreso en tiempos de la globalización. Integrar a América Latina en la aldea global, descubrir riesgos y amenazas, evidenciar las nuevas configuraciones del enemigo interno, reposicionar el discurso de la economía de mercado, estas son sus apuestas de futuro.

Vargas Llosa llega al auditorio de La Fontana. En el pendón que cuelga en la pared del fondo se lee: *Bienvenidos al Seminario Internacional: “Las amenazas a la democracia en América Latina: terrorismo, neopopulismo y debilidad del Estado de derecho”*. El escritor peruano sabe que su discurso se moviliza en los linderos del neoliberalismo. Sin embargo, se ha sabido ocultar en el ágora latinoamericana. En el pasado se opuso a las políticas de Alan García y Alberto Fujimori; en el presente alienta las políticas del Partido Popular de España y los republicanos en Estados Unidos. Condenó todas

las dictaduras del cono sur, pero aplaudió los resultados de las reformas económicas que Pinochet puso en marcha en tiempos de la dictadura. Es incondicional su compromiso con la integración económica al libre mercado y con el *telos* del desarrollo configurado por el capitalismo contemporáneo. Las visitadoras han llegado y Vargas Llosa empieza su discurso de apertura: “La Fundación Internacional para la Libertad nació con la idea de unir y coordinar las actividades de institutos y centros que promueven la democracia, la libertad, los derechos humanos, la economía de mercado” (Vargas Llosa, 2004, p. 9).

Nadie pone en duda sus palabras. Cae bien al auditorio acuartelado en el hotel este juego de lenguaje. *Democracia, libertad y derechos humanos* resuenan en las academias, en los batallones, en los palacios de gobierno o en la sociedad civil. Lo nuevo es *economía de mercado*, expresión del capitalismo global; la nueva dictadura de las mercancías, de las transnacionales, de las corporaciones. De cómo la tribu planetaria, como la llamara Marshall McLuhan, asiste al ritual del consumo desenfrenado, se diluye en el universo de las nuevas tecnologías, se transforma en mano de obra flotante, se asegura un lugar en los ejércitos de reserva. Algo más de lo que pudo advertir aquella bella expresión de Marx y Engels: “Esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros” (Marx y Engels, 1972, p. 143).

Ese mago es el doctor Fausto, y su gran obra, la tragedia del desarrollo. Vargas Llosa revive las potencias infernales correspondientes:

Quizás la palabra clave es desarrollo [...] Quienes han intentado otras alternativas han fracasado sistemáticamente, desde luego fracasaron los países totalitarios con el estatismo, el verticalismo, la planificación, pues nos han dejado esos países destrozados que vemos en Europa Central, en Rusia y por supuesto nosotros tenemos muy cercano el ejemplo de Cuba. ¿El socialismo estatista, el socialismo de Estado empresario e interventor, el socialismo distribuidor ha acertado en algún país del mundo? La verdad es que no hay hoy en día otro modelo de desarrollo que el modelo que hizo próspera a España, a Europa Occidental, que el modelo que hizo próspero a los Estados Unidos, Canadá y el que está haciendo prósperos y desarrollados a países en Asia y pequeñas islas en el Caribe, y ese modelo es uno solo y es el que nosotros debemos adoptar en América Latina y ponerlo en práctica si queremos desarrollarnos. (2004, pp. 124-125)

No siendo más, Vargas Llosa debió despedirse del auditorio, salir con las visitadoras, esperar al *Jaguar* a las afueras del Liceo Militar, volver a Lima, recoger sus manuscritos y partir hacia Londres para pensar en el desarrollo local-global, susurrar al oído de la *Dama de Hierro* y crear una crítica de la razón individual. El desarrollo, cualquiera que sea su acento, cualquiera que sea su matiz, es el único *telos* posible, dice el escritor de la *Guerra del fin del mundo*. Sin embargo, Vargas Llosa no se despide. Todavía conserva más palabras para enfrentarse al anciano lakota:

El desarrollo y la civilización son incompatibles con ciertos fenómenos sociales y el principal de ellos es el colectivismo. Ninguna sociedad colectivista, ninguna sociedad impregnada de una cultura colectivista es una sociedad que desarrolla, se moderniza y alcanza la civilización. El colectivismo tiene muchas caras y manifestaciones: el socialismo, el nazismo, el fascismo fueron en el pasado sus caras más visibles. Hoy en día el colectivismo se expresa fundamentalmente a través del nacionalismo, de los integrismos religiosos. Pero el colectivismo es una sola cosa es la desaparición del individuo dentro de un colectivo que se supone es lo que representa el valor supremo. Ese fenómeno por desgracia está brotando en América Latina de una manera muy sinuosa y revistiéndose con un ropaje que no solamente parece muy inofensivo sino incluso prestigioso: el indigenismo por ejemplo. [...] Un rebrote del indigenismo de los años veinte que parecía haber quedado completamente rezagado es hoy día lo que está detrás de fenómenos como el del señor Evo Morales en Bolivia, en Ecuador lo hemos visto operando y además creando un verdadero desorden político y social... Esa actitud es absolutamente incompatible con la civilización y con el desarrollo, esa actitud irremediamente nos arrastra a la barbarie. De tal manera si queremos alcanzar el desarrollo y si queremos elegir la civilización y la Modernidad tiene [sic] que combatir resueltamente esos brotes de colectivismo. Podemos derrocarlos desde luego, pero la única manera de hacerlo es con ideas que terminen por imponerse y vencer. (2004: pp. 126-127)

Vargas Llosa levanta la mirada. El auditorio lo escucha atentamente. Pasados algunos segundos recibe aplausos. Los invitados de honor, Álvaro Uribe y José María Aznar, se levantan y hacen una venia al escritor peruano. En la sala contigua al elegante auditorio los representantes de las corporaciones planifican un nuevo movimiento del desarrollo, mientras los asesores norteamericanos toman café y comparten el éxito de la Iniciativa Regional Andina como corolario del Plan Colombia. Entre la algarabía que suscita el discurso de clausura del escritor peruano se escucha una voz que parece decir “Bienvenido a la fiesta del Chivo en ciudad Vargas Llosa”.

► II Los paisajes de la disolución

1893. Grita, el sol se pone¹

Caminaba yo con dos amigos por la carretera. Entonces se puso el sol; de repente el cielo se volvió rojo como la sangre. Me detuve, me apoyé en la valla, indeciblemente cansado. Lenguas de fuego y sangre se extendían sobre el fiordo negro azulado. Mis amigos siguieron caminando, mientras yo me quedaba atrás temblando de miedo, y sentí el grito enorme, infinito, de la naturaleza.

Edvard Munch, *Diario*.

El grito acontece como una manera de pensar la disolución hombre-naturaleza. En esta resignificación quizá se logre evidenciar el lugar del arte en el abordaje de la condición ambiental de nuestra cultura para potenciar las prácticas del pensamiento ambiental.

A finales del siglo XIX la pintura de Edvard Munch agita las líneas del horizonte y desfigura el cuerpo de un hombre estremecido por las intensidades expresivas del ocaso. La puesta de sol hace temblar al hombre. Del fondo de la pintura estos trazos desembocan en una figura cuyo asombro deviene miedo. Los ojos desorbitados y las manos apretadas contra las mejillas envuelven un grito que no escuchamos pero inevitablemente vemos. Sin el pasaje escrito en el diario de Munch seríamos incapaces de comprender lo que allí acontece.

Todavía estaríamos meditando si “El grito” expresa el dolor humano frente a lo desconocido; imaginando algo por fuera de los límites de la pintura; pensando qué terrible acontecimiento irrumpe en la carretera y detiene al caminante; indagando por qué los dos personajes, que al fondo de la pintura se alejan, permanecen indiferentes y ajenos a lo que a sus espaldas se desfigura. ¿Es tan solo el asombro ante el ocaso lo que arrebató el grito al caminante?

La descripción que Munch hace de su pintura constituye una pista para aventurar una interpretación. Lo que sucede con “El grito” no puede explicarse apelando tan solo a la conmoción interior del caminante; el delirio del personaje principal no es la expresión de una subjetividad alterada por lo desconocido. “El grito” es ante todo una sensación en torno a una naturaleza

¹ Esta parte fue publicada originalmente como ensayo en la revista *Decisio*, n.º 34, enero-abril de 2013, pp. 37-40.

viva, dinámica, agitada en sus formas, convulsionada en sus manifestaciones, en la que convergen el caminante, el camino y la puesta de sol.

Siguiendo el pasaje del diario de Munch, se trata del grito enorme, infinito, de la naturaleza, y en esta pintura, la naturaleza es todo lo que emerge, se sumerge, aflora, cae, se desplaza, se emplaza. Allí se encuentran y se fusionan los caminantes, la carretera, el ocaso, el golfo estrecho y profundo, el pequeño punto de luz que pronto se ocultará en la línea del mar, las canoas, la valla, las manos, los cuerpos estirados que, como manchas negras, continúan su andar para disolverse en el escorzo temeroso de la obra.

Quien grita es la naturaleza y lo hace a través del hombre. Mientras los caminantes van por la carretera se pone el sol. De repente, lo que sería un evento cotidiano, ante el cual ya no nos detenemos, que por fuerza de repetición ha perdido su singularidad, se convierte en un acontecimiento que trastorna la serenidad de uno de ellos y lo expone a la disolución del cuerpo en el fiordo negro azulado; disolución animada por las lenguas de fuego y sangre que de repente vivifican el ocaso.

Munch se despide del siglo XIX con una pintura que no solo representa su estado de ánimo, afectado por la angustia, la muerte y el dolor explorado en el lenguaje estético de los expresionistas, sino también sus sensaciones ante una naturaleza excitada que desborda la medida, el juicio y la medida humanas. Una naturaleza que se resiste a la reducción de la razón y se revela como una fuerza que conmociona al caminante y lo obliga a participar en la metamorfosis del ocaso, único acontecimiento que aquí es posible narrar.

Quizás el abatimiento de Munch ante las pretensiones de la racionalidad de su tiempo lo lleva a distanciarse de la euforia del hombre que ha creído poder conquistar y dominar la naturaleza, y lo expone más bien como un cuerpo desfigurado que no se puede separar de la totalidad del paisaje convulsionado.

En “El grito” un hombre es llevado hasta el paroxismo, a tal punto que parece que asistimos a la composición pictórica de un *homo demens* que se torna falible ante la puesta de sol, extenuado en su caminar, aquietado para luego ser consumido por la fuerza devoradora de los colores que anuncian que este no será un atardecer cualquiera.

No es el hombre que ha pretendido convertirse en la medida de la naturaleza lo que emerge de la obra de Edvard Munch. Es más bien la naturaleza la que aparece como medida del hombre, habla a través de él y lo desgarrar con un grito que resuena desde la puesta de sol, desde el fondo de la pintura, atravesando sus ojos, desorbitando su mirada, retorciendo su cuerpo.

Es urgente pensar que en esta pintura cuerpo y lugar se disuelven en un mismo paisaje, demarcado por la angustia que brota del afuera hasta penetrar la interioridad humana para luego exteriorizarla en la forma de un grito que se diluye en la sinuosidad del horizonte.

Alguien que camina por la carretera y que se siente indeciblemente cansado experimenta en su soledad la presencia de la naturaleza. La puesta de sol habita la soledad del caminante.

El artista trastorna el paisaje agitando las líneas del horizonte. El cielo y la tierra se disuelven en colores cargados de fuerza y expresión. Intensidades azules, anaranjadas y rojas contorsionan el rostro del caminante. Una extraña armonía recrea la tensión trágica entre la soledad del hombre y el ocaso de la naturaleza, aun cuando Gombrich nos recuerda que nunca sabremos qué significa ese grito:

Todas las líneas parecen converger hacia el punto de fuga de la pintura: la cabeza que grita. Parece como si todo el panorama participase de la angustia e inquietud de este grito. El rostro de la figura que está gritando se halla falseado como el de una caricatura. Los ojos desorbitados y las mejillas hundidas recuerdan la calavera que somos. Algo terrible debe haberle ocurrido, y la pintura es de lo más inquietante porque nunca sabremos qué significa ese grito. (2008, p. 564)

¿Qué nos recuerda “El grito” de Munch? Siguiendo a Gombrich, “la calavera que somos”, la mínima expresión del cuerpo y la consumación de la carne. La cabeza que grita advierte una participación del hombre en la angustia del ocaso. Y, pese a lo dicho, el significado del grito permanece indescifrable para nosotros, que padecemos esta pintura sin más posibilidades que develar el sentido de la disolución en el paisaje, ese punto de fuga donde se recrean el cansancio y el abandono del caminante.

La intensidad del grito se manifiesta en el gesto expresionista de Munch, pero su sentido parece escapar a los límites mismos de la pintura. ¿A quién se dirige este grito? En el latín antiguo la voz *quiritare*, *gritar*, derivada del vocablo *quirites*, se usaba para pedir auxilio. El grito es entonces un llamado de auxilio del caminante y exige la concurrencia de los ciudadanos. Según este rastro etimológico gritar no es otra cosa que reclamar la presencia de algo o de alguien: un ciudadano romano, dos compañeros de viaje, un espectador en Oslo, un atento escucha en Pátzcuaro. ¿A quién llama este caminante que grita en medio de la carretera cuando el sol se pone? ¿Acaso a los amigos que lo han abandonado? Al retomar el pasaje de Munch la pregunta adquiere la

fuerza de un clamor que la naturaleza hace al hombre. ¿Pero qué clamor es este? ¿De qué manera atendemos a este llamado de auxilio?

Para expresar, en el ocaso del día, el grito de la naturaleza, Edvard Munch pinta un caminante que ha sido abandonado. La pintura exige que sus compañeros se alejen, que en medio de la carretera no quede más compañía que aquello que acontece entre el cielo rojo como la sangre y el golfo negro azulado. Esta soledad se nos presenta como condición esencial de la disolución. Por un instante escuchar el clamor de la naturaleza nos enfrenta al cansancio, la soledad, el desaliento del caminante, y nos obliga a responder a su grito.

Al habitar “El grito” se descubre el fatal sentido de la soledad esencial de la obra. Pareciera que nadie responde a este llamado de auxilio. Quizás sea porque aún no logramos comprenderlo o no sentimos lo que acontece por fuera de la obra. El caminante nos mira atemorizado, y sin embargo nosotros permanecemos impasibles ante él. Seguimos siendo las dos manchas negras que se alejan en la profundidad ondulante de la pintura. Continuamos de espaldas a la puesta de sol, de espaldas a la expresión de la naturaleza. Nunca podremos entender este grito si no nos arriesgamos a pensar que lo indescifrable en esta pintura no es tanto el miedo del caminante como la angustia del paisaje, el desasosiego que procura esta disolución.

En esta soledad esencial los ojos desorbitados y las manos apretadas contra las mejillas nos recuerdan que somos signos indescifrables ante el inminente encuentro con la lengua de la naturaleza, porque nuestros cuerpos contorsionados tal vez continúan anestesiados ante la puesta de sol.

1818. Mira, el sol nace

*Somos un signo indescifrable; sin dolor estamos,
y en tierra extraña casi perdemos el habla.*

Friedrich Hölderlin

¿Por qué no renunciar al deseo de pensar, si los *surcos son apenas visibles* y los *signos son indescifrables*? ¿Acaso queda algo por decir, un surco por trazar, un signo por descifrar? ¿Existe algo que todavía dé qué pensar?

Un instante antes de la locura y el delirio, del silencio y el encierro, el poeta Hölderlin esbozó su himno tardío a *Mnemosine*. En el misterioso espesor de sus palabras el hombre aparece como un signo indescifrable.



Figura 2. "Mujer ante el sol poniente"

Fuente: Friedrich, 1818.

Pero, ¿qué es aquello que nombra el poeta como *signo indescifrable*? En el camino de una antigua pregunta Hölderlin traza un surco, deja una marca, se duplica en ella: ¿Quiénes somos? *Somos un signo indescifrable*. La pregunta por el hombre es la pregunta por el signo; el hombre es un signo, pero no de cualquier tipo, es el signo que no se puede descifrar. Animal oscuro, hermético, desconocido, ¿en qué clave aventurar su comprensión? Del hombre se dice que es un signo, pero del signo se dice que es indescifrable. Hölderlin abre una grieta en la tradición del pensamiento occidental.

En el verso del poeta romántico se desvanece la máxima socrática *Conócete a ti mismo*. En su doblez poético Hölderlin haría a Sócrates decir: *Conócete a ti mismo, signo indescifrable*. En sus palabras también se desvanece la búsqueda de la verdad interior advertida por San Agustín: "No quieras derramarte fuera, entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad" (2000, p. 72). En la fisura poética que se abre, San Agustín tendría que enfrentar, dentro del hombre, la revelación del signo como algo indescifrable. ¿Confiaba Sócrates en que uno se puede *conocer a sí mis-*

mo y confiaba San Agustín en ese interior donde *reside la verdad*? Después de varios siglos insistiendo en esta búsqueda Fichte hace un esfuerzo más por conducir la pregunta por las sendas de la interioridad:

Repara en ti mismo, aparta tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela hacia tu interior. Esa es la primera exigencia que la filosofía hace al principiante. No se habla de nada que esté fuera de ti, sino únicamente de ti mismo. (1984, p. 29)

Hölderlin toma distancia de esta trama de la interioridad que orientaba el significado del hombre en el encuentro con el *sí mismo*. Al apartarse de la serie del *conócete a ti mismo*, *entra en ti mismo* y *repara en ti mismo* tan solo queda un *yo a la deriva*, fisurado, roto, incapaz de saberse a sí mismo, indescifrable bajo el imperio de las formas de la interioridad.

Los versos del poeta romántico no perecen ante la angustia de un individuo solitario que no encuentra cómo descifrarse, que no puede conocerse, ni recorrerse, ni mucho menos repararse. En los versos del poeta, el hombre, signo indescifrable, no sufre el peregrinaje hacia un yo interior. El signo indescifrable de Hölderlin no se agota en el espacio del *conócete a ti mismo*. Lo indescifrable no espera ser desocultado, develado, descubierto o descifrado. El signo que habita en los versos del poeta no recorre un camino hacia la verdad, hacia el hallazgo de una clave que desnude la esencialidad del ser del hombre. El signo indescifrable descrito por Hölderlin solamente aspira a un decir poético.

Pero, ¿qué sigue a lo indescifrable? La ausencia del dolor. Hölderlin escribe: *somos un signo indescifrable, sin dolor estamos*. ¿A quién habla Hölderlin? ¿Qué tipo de signo es el hombre que puede afirmarse sin dolor? ¿No es acaso el dolor esa determinación profunda de la existencia humana? ¿El único sentido que, al hacerla posible, le revela la pregunta por el *ser*? Heidegger pensaba que Hölderlin nombraba un *nosotros presente*:

¿Quiénes nosotros? Nosotros, los hombres de hoy; los hombres de un hoy que va perdurando y seguirá perdurando por una extensión para la cual no hay medida en ninguna cronología histórica. En el mismo himno “Mnemosine” se dice así: “Largo es, el tiempo”, a saber, aquel en que somos signos indescifrables. ¿No da bastante que pensar el que somos un signo, y esto indescifrable? Lo que dice el poeta en estas y las palabras siguientes, tal vez sea parte de aquello en que se nos manifiesta lo más grave de nuestro tiempo. Tal vez esta afirmación, con solo discutirla lo suficiente, proyecte alguna luz sobre la palabra del poeta; tal vez la palabra de Hölderlin, por

ser poética, nos llame con poder solitario al camino de un pensar que va en procura de lo más preocupante de nuestra época. (Heidegger, 1978, p. 17)

Signo indescifrable, signo sin dolor, signo de la época; de lo más grave de este tiempo, de lo que preocupa al hombre indagado en esta conferencia, el que existe y se realiza en medio de la crisis ambiental como signo ineludible del presente: *Somos un signo indescifrable porque somos signos de una crisis.*

Sin embargo, Hölderlin también afirma que *en tierra extraña casi perdemos el habla*. De nuevo aparecen las preguntas: ¿Nosotros, signos indescifrables, sin dolor, en tierra extraña y casi mudos? ¿Qué queda del *nosotros* cuando en tierra extraña casi perdemos el habla?

El ser humano seguirá siendo un *signo indescifrable* si persiste en buscarse en las formas de la interioridad, separado del mundo, escindido de la naturaleza, clausurado en el yo; estará *sin dolor* en la medida en que se niegue a la inmanencia de la vida, al desgarramiento propio de la existencia; *perderá el habla* en un tierra extraña si insiste en diferenciarse de todo lo que lo rodea, aislarse del afuera, asilarse en su interior seguro.

¿Qué tendrá para decir sobre el mundo aquel hombre que no puede buscarse en el afuera, en las formas de la exterioridad, en las superficies de otras pieles, en las miradas de otros rostros, en los afloramientos rocosos, en las cimas de las montañas, en el abrazo de los árboles? ¿Cómo no perder el habla si, al decir de San Agustín y Fichte, el hombre solamente puede aspirar a un decir de sí mismo, un eco que retumba en las murallas de su yo interior?

Casi perdemos el habla, escribe el poeta, y esto tal vez significa que ya no queda nada que decir de la tierra habitada. La tierra extraña es el lugar de un yo clausurado en sí mismo, de un sujeto indivisible.

En la fortaleza de un yo *escindido* de la naturaleza, el *ser* no es más que un signo indescifrable. Arrojado en el afuera, desplegado en la exterioridad, tendido sobre la superficie de la tierra habitada, del *ser* solamente queda un signo del *habitar*: *Somos un signo indescifrable, salvo que el signo sea el habitar*. Al *habitar*, el *ser* no se torna indescifrable. Solamente ahí puede el hombre descifrarse. En el ámbito del *habitar*, desde un pensamiento del afuera, en las formas de la exterioridad, somos un signo del habitar. De este modo comprendió Heidegger esta profunda relación entre el hombre y la tierra: “El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Buan*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar” (Heidegger, 1994, p. 129).

Para lo que interesa a esta conferencia de apertura, es la *geopoética* un saber posible para descifrar e interpretar el signo del habitar, y más aún cuando en la voz del filósofo de la Selva Negra, “el poetizar es la capacidad fundamental del habitar humano” (1994, p. 177).

¿No es el habitar la tierra un fenómeno *geopoético*, un signo del *nosotros* en la tierra? ¿No es en el habitar donde el hombre se encuentra en la exterioridad, se descubre en el afuera? En el signo del habitar el hombre recupera el habla porque suspende la extrañeza con la tierra. Para el hombre *la extrañeza en la tierra* y para la tierra *la extrañeza del hombre* se revelan en el momento en que, al volver sobre sí mismo, este se refugia en la interioridad. Es de nuevo Hölderlin quien comprende esta extrañeza:

¡Pero tú brillas todavía, sol del cielo! ¡Tú verdeas aún, sagrada tierra! Todavía van los ríos a dar en la mar y los árboles umbrosos susurran al mediodía. El placentero canto de la primavera acuna mis mortales pensamientos. La plenitud del mundo infinitamente vivo nutre y sacia con embriaguez mi indigente ser. ¡Feliz naturaleza! No sé lo que me pasa cuando alzo los ojos ante tu belleza, pero en las lágrimas que lloro ante ti, la bienamada de las bienamadas, hay toda la alegría del cielo. Todo mi ser calla y escucha cuando las dulces ondas del aire juegan en torno de mi pecho. Perdido en el inmenso azul, levanto a menudo los ojos al Éter y los inclino hacia el sagrado mar, y es como si un espíritu familiar me abriera los brazos, como si se disolviera el dolor de la soledad en la vida de la divinidad. Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, esta es la cima de los pensamiento y alegrías, esta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes. ¡Ser uno con todo lo viviente! Con esta consigna, la virtud abandona su airada armadura y el espíritu del hombre su cetro, y todos los pensamientos desaparecen ante la imagen del mundo enteramente uno [...]. A menudo alcanzo esa cumbre pero un momento de reflexión basta para despeñarme de ella. Medito, y me encuentro como estaba antes, solo, con todos los dolores propios de la condición mortal, y el asilo de mi corazón, el mundo enteramente uno desaparece; la naturaleza se cruza de brazos, y yo me encuentro ante ella como un extraño, y no la comprendo. ¡Ojalá no hubiera ido nunca a vuestras escuelas! La ciencia, a la que perseguí a través de las sombras, de la que esperaba, con la insensatez de la juventud, la confirmación de mis alegrías más puras, es la que ha estropeado todo. En vuestras escuelas es donde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido así expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol del mediodía. (2007, pp. 26-27)

El *nosotros* de esta época se afirma en la evocación permanente del *sí mismo*. Ante una naturaleza que se cruza de brazos, y un hombre que se encuentra extraño en ella, solamente queda un signo indescifrable. Un momento de reflexión (escribe Hölderlin) basta para despojarse del afuera, para escindirse de la naturaleza, para volverse indescifrable. Así pues, el descifrarse del hombre en el habitar implica lo contrario, conservarse en la tierra, permanecer en ella, cuidarla, incluso salvarla. El mismo Heidegger entendía el salvar la tierra en su acepción originaria:

Los mortales habitan en la medida en que salvan la tierra —*retten* (salvar), la palabra tomada en su antiguo sentido, que conocía aún Lessing. La salvación no solo arranca algo de un peligro; salvar significa propiamente: franquearle a algo la entrada a su propia esencia. Salvar la tierra es más que explotarla o incluso estragarla. Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde solamente un paso lleva a la explotación sin límites. (1994, p. 132)

La posibilidad de franquear la entrada de la tierra a su propia esencia reside entonces en el habitar. Como la mujer frente al sol poniente, de Caspar Friedrich, es necesario ofrecer el cuerpo a la naturaleza. Un gesto mítico poético se despliega en sus manos abiertas, asombro ante la aurora o el ocaso, un sentimiento ambiental explorado en el lienzo del romanticismo alemán.

Al habitar, el hombre tiene necesidad de sentir aquello que cuida y al mismo tiempo salva. Un signo del habitar es poetizar la tierra, y una manera de este poetizar aflora en el gesto de quien recrea en pintura la naturaleza que habita.

► III Los paisajes de la devastación

Agosto de 1986. El desarrollo en la era de Damocles

El 6 de agosto de 1986, en Ixtapa, México, Gabriel García Márquez narró los acontecimientos de la devastación. Había que pedirle muy poco a la imaginación literaria del realismo mágico para expresar el horror de la era atómica y las bombas de Hiroshima y Nagasaki. El autor de *Cien años de soledad*, testigo de otras barbaries en el siglo xx, buscaría en una antigua leyenda el título de su memorable discurso: “El cataclismo de Damocles”.

Damocles fue un cortesano del tirano de Siracusa Dionisio I que en alguna ocasión habló sobre la grandeza y alegría que rodea a gobernantes y

soberanos. El tirano, incómodo y al mismo tiempo ofendido por los juicios de su cortesano, lo invitó a un gran banquete donde Damocles sería el rey por un día. Abundancia de placeres rodearon la mesa del nuevo tirano, el cual constató su juicio: grandeza y alegría acompañan el día y la noche de todo soberano.

En medio del fastuoso banquete, Damocles se percató de que sobre él pendía una espada muy afilada sostenida tan solo por una delicada y delgada crin de caballo. Dionisio I observó cómo Damocles entraba en pánico. El juicio del cortesano se desvanecía ante el riesgo de la espada que colgaba sobre su cabeza. Quizás esta artimaña le permitió darse cuenta de que en medio de la grandeza y la alegría de un tirano siempre se cierne un peligro impensable.

De esta historia, y de la expresión que a partir de ella se hizo cotidiana, *la espada de Damocles*, se sirvió García Márquez para inventar con palabras un paisaje de la devastación de nuestro tiempo.

Quienes lo escucharon en Ixtapa de seguro evocaron la demanda que el fabulador de un general en un laberinto hiciera en su discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura:

Todavía no es demasiado tarde para emprender la creación de la utopía contraria, una nueva y arrasadora utopía de la vida donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde sea cierto el amor y sea posible la felicidad y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra. (García Márquez, 1982)

Sobre el cielo de Hiroshima, aquella aciaga mañana del 6 de agosto de 1945, se tendió una indescriptible desilusión sobre dichas estirpes. Cuando las calles de la ciudad fueron arrasadas por la primera bomba atómica, el mundo-técnico-moderno asistió a su más trágica realización histórica.

Niño Pequeño fue el nombre con el que bautizaron aquella creación científica. La memoria de la barbarie nazi ahora tendría por correlato la huella de la bomba atómica.

Ya habían pasado cuatro décadas, y el nobel, con valor literario, imaginó lo que pasaría tras la destrucción de la última de las tantas hiroshimas y nagasakis que dejarán los muchos *niños pequeños* que ha parido el desaforado esfuerzo por alcanzar la cumbre de la carrera armamentista en tiempos del desarrollo; instante de éxtasis y plenitud técnico-científica a disposición de los más desquiciados ejercicios del poder de la sociedad moderna:

Un minuto después de la última explosión, más de la mitad de los seres humanos habrá muerto, el polvo y el humo de los continentes en llamas derroterán a la luz solar, y las tinieblas absolutas volverán a reinar en el mundo. Un invierno de lluvias anaranjadas y huracanes helados invertirá el tiempo de los océanos y volteará el curso de los ríos, cuyos peces habrán muerto de sed en las aguas ardientes, y cuyos pájaros no encontrarán el cielo. Las nieves perpetuas cubrirán el desierto del Sahara, la vasta Amazonía desaparecerá de la faz del planeta destruido por el granizo, y la era del rock y de los corazones trasplantados estará de regreso a su infancia glacial. Los pocos seres humanos que sobrevivan al primer espanto, y los que hubieran tenido el privilegio de un refugio seguro a las tres de la tarde del lunes aciago de la catástrofe magna, solo habrán salvado la vida para morir después por el horror de sus recuerdos. La Creación habrá terminado. En el caos final de la humedad y las noches eternas, el único vestigio de lo que fue la vida serán las cucarachas. (García Márquez, 1987, p. 185)

Definitivamente este no es un pasaje de “El rastro de tu sangre en la nieve”, ni mucho menos un cuento peregrino con el que se andaba el escritor de Aracataca. “El cataclismo de Damocles” es, por el contrario, el relato de una época aún sentada sobre el trono del tirano de Siracusa. Cuando esta época mira hacia arriba ve la espada que amenaza al cortesano; cuando mira hacia abajo, reconoce que su asiento es una ojiva nuclear. A cada instante siente que puede poner en riesgo la vida, incluso la vida de los otros.

García Márquez evoca entonces a un gran novelista de nuestro tiempo que se preguntó si la Tierra no sería el infierno de otros planetas. He aquí la respuesta del nobel:

Tal vez sea mucho menos: una aldea sin memoria, dejada de la mano de sus dioses en el último suburbio de la gran patria universal. Pero la sospecha creciente de que es el único sitio del Sistema Solar donde se ha dado la prodigiosa aventura de la vida nos arrastra sin piedad a una conclusión descorazonadora: la carrera de las armas va en sentido contrario de la inteligencia. Y no solo de la inteligencia humana, sino de la inteligencia misma de la naturaleza, cuya finalidad escapa inclusive a la clarividencia de la poesía. Desde la aparición de la vida visible en la Tierra debieron transcurrir 380 millones de años para que una mariposa aprendiera a volar, otros 180 millones de años para fabricar una rosa sin otro compromiso que el de ser hermosa, y cuatro eras geológicas para que los seres humanos, a diferencia del bisabuelo pitecántropo, fueran capaces de cantar mejor que los pájaros y de morir de amor. No es nada honroso para el talento humano, en la edad de oro de la ciencia [y de la técnica], haber concebido el modo de que un proceso millonario tan dispendioso y colosal, pueda regresar a la nada de donde vino por el arte simple de oprimir un botón. (García Márquez, 1987, p. 186)

Definitivamente Goya no se equivocaba cuando uno de sus disparates lo llevó a concebir el grabado titulado “El sueño de la razón produce monstruos”. En el repliegue, la ensoñación, la necesidad de que la razón permanezca siempre sobria, siempre vigilante; en el despliegue, la atrocidad, la conexión entre esta razón y sus sueños, esos búhos de Minerva que al anochecer aterrorizan al caminante que descansa sobre la mesa.

¿Cuáles son los monstruos de nuestro mundo-técnico-moderno? Esta estirpe condenada a cien años de soledad aún no supera el horror a lo desconocido; todavía nos estremecen las preguntas: ¿Qué pueden el hombre y la técnica? ¿Qué puede el mundo-técnico-moderno? ¿Qué puede el afán del desarrollo? Ya pudo Auschwitz, ya pudo Hiroshima y Nagasaki ¿Qué más nos queda por esperar? Como escribía el poeta Octavio Paz en el apéndice de *El laberinto de la soledad*, solo nos queda cerrar los ojos:

El hombre moderno tiene la pretensión de pensar despierto. Pero este despierto pensamiento nos ha llevado por los corredores de una sinuosa pesadilla, en donde los espejos de la razón multiplican las cámaras de tortura. Al salir, acaso, descubriremos que habíamos soñado con los ojos abiertos y que los sueños de la razón son atroces. Quizá, entonces, empezaremos a soñar otra vez con los ojos cerrados. (2004, p. 231)

De seguro este mundo-técnico-moderno de despierto pensamiento puede emocionarse hasta el delirio con la conquista físico-matemática de la naturaleza y el cosmos, pero, ¿cómo interpretar a *Niño Pequeño* y los paisajes de la devastación que de él nos vienen? ¿No fue acaso una de las inteligencias más connotadas el Fausto de esta devastación?

La nueva Hiroshima es la crónica de otra muerte anunciada. Alguien dijo en 2005 que existían 400.000 bombas similares a las que rasgaron el cielo de Japón en 1945. Alguien nos estremeció con el anuncio, pero ninguno de nosotros espera una verificación empírica para constatar la veracidad de lo dicho. La amenaza de la capacidad armamentista de la aldea global se torna irrefutable; la tribu planetaria podría ser exterminada.

Fue un gobierno de inspiración utilitarista, el de Harry Truman, el que decidió la utilización de la bomba atómica para acelerar la derrota de Japón en la guerra del Pacífico. El 15 de agosto de 1945, el discurso de Truman desató el delirio colectivo en las calles de Nueva York; al otro lado del Pacífico un emperador anunciaba el fin de una era, mientras Hiroshima y Nagasaki, sorprendidas aquella mañana con el último obsequio de Pandora, se refugiaban en lo innombrable.



Figura 3. “El sueño de la razón produce monstruos”.
Grabado n.º 43 de *Los caprichos*
Fuente: Goya, 1999.

Un general que participó de los acontecimientos describió así la decisión del gobierno de Truman:

La idea de usar esas bombas era ganar la guerra. Ganarla lo más pronto posible sin compasión ni arrepentimientos [...] Nunca he tenido una pesadilla sobre este asunto. Todo resultó como se planeó. Pasó lo que pasa cuando hay guerra: destruyó gente. (En Okazaki, 2007)

Los discursos públicos soportaron el peso de la barbarie cometida. Truman desde la trinchera política; Oppenheimer desde la trinchera científica. Encuentro entre los intereses arriesgados en la guerra y la capacidad técnico-científica de la industria militar. No se equivocaba Jean Patocka (1988) cuando afirmaba que el mayor producto de la civilización industrial era la guerra.

El 2 de noviembre de 1945 Oppenheimer se despidió del Proyecto Manhattan, de sus patrocinadores y de sus auxiliares. Parecía un hombre de pocas palabras. No solamente sintetizó la decepción del orador y sus oyentes, como advierte Richard Sennett (2009), también evidenció ese segundo gran momento de la Modernidad: El control y la dominación de la naturaleza se convierten en poder sobre el mundo; incluso el espíritu absoluto de Hegel podría sentirse amenazado por la capacidad armamentista del nuevo imperio. Las palabras de Oppenheimer fueron contundentes: “Es bueno dejar a la humanidad en su conjunto el máximo poder posible para controlar el mundo y convivir con él de acuerdo con sus conocimientos y sus valores” (citado en Sennett, 2009, p. 15).

Pero en este momento, en el que retornar a Hiroshima y Nagasaki es ante todo pensar la relación entre el mundo técnico-científico y el mundo ético-político a la luz del desarrollo, cobra sentido la invitación de García Márquez a imaginar un arca de la memoria.

Las palabras de Truman y de Oppenheimer de seguro se disputan un lugar privilegiado en dicha arca para sobrevivir al diluvio atómico. Los naufragos siderales del realismo mágico, como “Un señor muy viejo con unas alas enormes”, se encargarán de contar aquello que las cucarachas, escribe García Márquez, no podrán contar:

Que aquí existió la vida, que en ella prevaleció el sufrimiento y predominó la injusticia, pero que también conocimos el amor y hasta fuimos capaces de imaginarnos la felicidad. Y que sepa y haga saber para todos los tiempos quiénes fueron los culpables de nuestro desastre, y cuán sordos se hicieron a nuestros clamores de paz para que esta fuera la mejor de las vidas posibles, y con qué inventos tan bárbaros y por qué intereses tan mezquinos la borraron del Universo. (García Márquez, 1987, p. 187)

En el mundo ético-político se podría juzgar el “uso” de los conocimientos aplicados para la fabricación de la bomba y el destino final de esta. Confianza radical en el espacio público, en el mundo político, en la conversación del ágora.

Hannah Arendt pretendía en el ámbito público decidir qué tecnologías habría que estimular y cuáles deberían reprimirse. Sin embargo, el Proyecto Manhattan se mantuvo en silencio. Públicamente circulaba el rumor de una bomba, pero esta se protegía del ágora.

El Proyecto Manhattan era un asunto de la política, pero no de la que tiene que ver con todos. Era más bien un asunto de Estado. Y en los asun-

tos de Estado el contrato social se rompe. Las palabras quedan confinadas. Así, el silencio público se convierte en la condición de posibilidad para desatar los paisajes de la devastación.

Aconteció en otros cielos, distantes de los pintados por Munch o Friedrich. La temperatura de Hiroshima alcanzó los 5.000 °C. Los vientos de la explosión alcanzaron una velocidad de 1.600 km/h. 140.000 personas murieron al instante. Otras 160.000 morirían por efecto de la radiación a partir de 1946. Nadie sobreviviría al horror de este desastre.

Un militar de alto rango que participó en el Proyecto Manhattan afirmó: “Abrimos la caja de Pandora. El genio salió y no se le puede regresar a la lámpara. De ahora en adelante el mundo vivirá con la posibilidad de ataques y guerras nucleares” (En Okazaki, 2007).

El miedo pandórico se apoderó de los hombres. El amargo regalo de los dioses alcanza su esplendor en el siglo XX. ¿Qué es lo desconocido, qué más guarda la caja de Pandora? Richard Sennett encuentra un testimonio de Oppenheimer que se torna desolador. Epimeteo cede su lugar a un profesor de física de la Universidad de California que, obnubilado por el obsequio de los dioses, afirmó: “Cuando ves algo técnicamente atractivo, sigues adelante y lo haces; solo una vez logrado el éxito técnico te pones a pensar qué hacer con ello. Es lo que ocurrió con la bomba atómica” (citado en Sennett, 2009, p. 12).

No es la ausencia de la racionalidad, es su exceso, su grado cero. Hiroshima fue calculado por la racionalidad política y realizado por la racionalidad científica de la época. A diferencia de lo que pensaban algunos filósofos de la primera mitad del siglo XX, la barbarie podía comprenderse como una consecuencia lógica y ontológica de la *praecisio mundi*, cuando *praecisio*, significa literalmente *cortar delante*:

Praecisio designa en un principio, por tanto, una mutilación terrible que hace a los hombres inválidos, estériles, mudos y sin patria. Oído así, el título *praecisio mundi* señala, desde una perspectiva de filosofía de la historia, hacia un acontecimiento del mundo que merece ser cuestionado: ¿No será que la cada vez más descomunal aclaración del mundo desfigura el habitar humano en el mundo? (Janke, 1988, p. 29)

Los pobladores de Hiroshima y Nagasaki fueron mutilados desde el aire. La “Pandora” de Rossetti deja escapar un humo rojo. Su penetrante mirada habla desde la razón. Nada se deja entre penumbras. *Pikadon*, la luz brillante y después el estruendo. Nada volvió a ser como antes.

► 46 | **Voces del pensamiento ambiental**
Tensiones críticas entre desarrollo y *abya yala*



Figura 4. "Pandora"
Fuente: Rossetti, 1869.

En 1955 los Estados Unidos brindaron apoyo estético a las mujeres desfiguradas por la radiación. Ofrecieron cirugías para reconstruir sus rostros. El mundo del espectáculo, que soporta el mundo ético-político en el Imperio, presentó así la situación:

Las últimas de las señoritas de Hiroshima se van a casa luego de un año y medio de cirugías plásticas en Estados Unidos, que redujeron mas no eliminaron las cicatrices causadas por la bomba de Hiroshima. Son testigos del horror causado por la primera bomba usada contra civiles, pero dicen que el sacrificio valdría la pena solamente si la bomba no se vuelve a usar nunca más. (En Okazaki, 2007)

Elías Canetti se ocupó de los horrores de Hiroshima recuperando el diario del médico Michihiko Hachiya, que testimonió lo sucedido entre el 6 de agosto y el 30 de septiembre de 1945.

Canetti intentó enfrentar con su escritura cada uno de los momentos en los que el siglo XX ofreció un sacrificio ritual a la barbarie. Pensaba que solamente quien toma conciencia del mundo puede decir algo sobre él: “No puede ser tarea del escritor dejar a la humanidad en brazos de la muerte” (2001, p. 363).

De casualidad, Canetti se encuentra una nota suelta de un autor anónimo que está fechada el 23 de agosto de 1939, una semana antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial. En ella, unas palabras escritas inquietan al escritor de *Masa y poder*: “Ya no hay nada que hacer. Pero si de verdad fuera escritor, debería poder impedir la guerra” (2001, p. 351).

Un hombre anónimo que se cuestiona su vocación de ser escritor. Lo más extraño, reflexiona Canetti, es que un escritor se sienta interpelado no por el éxito de sus narraciones o el impacto de sus creaciones, sino por su imposibilidad de evitar la guerra. La primera sensación que invade a Canetti es la de que se encuentra frente a un despropósito, algo absurdo, una pretensión alejada de la realidad. Sin embargo, aquellas frases terminaron por abrumarlo:

En los días que siguieron, me di cuenta asombrado de que la frase se negaba a abandonarme y acudía a mi mente todo el tiempo, yo la cogía, la desmembraba, la arrojaba lejos y volvía a recogerla, como si solamente estuviera en mi poder hallarle algún sentido. (2001, p. 352)

Canetti termina por hallar ese sentido, por deshacerse de su primera sensación y tomar en consideración aquellas palabras que trasudaban la

confesión de un fracaso absoluto. Un escritor anónimo se vuelve contra sí mismo. La frase habla de lo inevitable *ya no hay nada que hacer*, y luego cuestiona: *si en verdad fuera escritor*.

¿Pueden un escritor y sus palabras impedir la guerra? ¿Cómo pudo alguien llegar a tan desaforada pretensión, a tan absurda reivindicación? De lo que se trata es de comprender lo que significa ser escritor. Canetti presta atención a este principio de responsabilidad: un escritor debe impedir la guerra. ¿Por qué?

Cabría recordar aquí que también fueron ciertas palabras, una serie de palabras recurrentes empleadas en forma consciente y abusiva, las que causaron esa situación de inevitabilidad de la guerra. Si eso pueden provocar las palabras, ¿por qué no pueden provocar lo contrario? (Canetti, 2001, p. 353)

El desarrollo y sus paisajes de la devastación también están asociados a una serie de palabras recurrentes, empleadas en forma consciente, un conjunto de discursos, unos lugares de enunciación, una semántica, una gramática que ordena los hábitos en la sociedad de masas y prescribe la conducta del hombre unidimensional.

Pese a los emisarios de la nada, esa figura literaria que Elías Canetti usara en su discurso de Múnich en 1976, la responsabilidad de un escritor reside en no dejar a la humanidad en los brazos de la muerte. Ese fantasma que recorre la civilización occidental, se encarna en la experiencia de la guerra y remarca el compás de los tiempos de barbarie; ese acontecimiento atroz que desdibuja la condición humana, desfigura la acción y silencia la palabra.

Fue esa nota suelta, una extraordinaria fatalidad del azar, la que le permitió a Elías Canetti exhortar a los escritores a poner en duda su derecho a serlo.

A mediados de los setenta, cuando la cultura parecía reponerse de los desastres de la guerra, o más bien cuando se libraban nuevas guerras que nos hacían olvidar las pasadas, Canetti interrumpió la aridez discursiva de los pensadores, que ya no se estremecían ante sus propias ruinas. En las páginas de un médico moderno halló el rostro de lo inexplicable. Para él, el diario del doctor Hachiya resume el horizonte literario de la época:

No hay una sola línea falsa en este *Diario*, ninguna vanidad que no esté basada en la vergüenza. Si tuviera algún sentido averiguar qué forma literaria es hoy en día indispensable, indispensable a un hombre que sepa y tenga los ojos bien abiertos, habría que decir: esta. (Canetti, 2001, p. 278)

Cada página es para Canetti transcripción del sufrimiento y la desolación humana. Arrasado el mundo ético-político, en Hiroshima parece cobrar sentido aquella expresión de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*: “Todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso, nos vemos forzados a penetrar con la mirada en los horrores de la existencia individual, y sin embargo, el horror no debe helarnos” (Nietzsche, 2007, p. 132).

Canetti medita ante las primeras páginas del diario del doctor Hachiya. Pero todo sigue siendo absolutamente inexplicable. Cada página es motivo de reflexión. Una duda, una sospecha se extiende sobre la cultura moderna. Es inevitable desconfiar de la condición humana. O más aún, ¿para qué preguntarse por esta? A Canetti solamente le queda una afirmación: “Sobre Hiroshima se abatió una catástrofe que fue cuidadosamente calculada y provocada por seres humanos. La naturaleza se halla excluida del juego” (2001, p. 255).

¿Qué hizo posible la bomba en Hiroshima? Pero también, como pregunta Canetti: ¿Qué significa sobrevivir a una catástrofe de semejante magnitud? Más allá de sus connotaciones científicas y políticas, los acontecimientos de Hiroshima son el resultado de una visión de mundo, un imaginario de la época, una realización histórica de la racionalidad instrumental moderna. La destrucción de Hiroshima y Nagasaki es posible por una reducción (*praecisio*) de la vida y el habitar humano al mundo-técnico-moderno.

Esta época a la que pertenecemos se abrió camino entre los escombros y las ruinas de antiguas barbaries. Definitivamente sigue primando, pese a Arendt, la razón instrumental. Truman guía a Oppenheimer. Sin embargo, el doctor Hachiya nunca descifró el enigma. Buscó entre los muertos. Ni siquiera su saber científico le permitía comprender la situación de los cuerpos expuestos a la radiación.

Aquellos que vieron la explosión de cerca murieron. Poca gente la vio como la vi yo desde una distancia segura. De la nada se formó un círculo rojo de fuego. Un anillo. Se formó una nube blanca que creció mucho y se siguió expandiendo hasta que tocó el anillo y se transformó en una bola de fuego. Todos le dicen la nube de hongo. Pero no era una nube, era una columna de fuego. Una enorme columna de fuego [...] Me desperté y vi a mi alrededor. Vi algo horrible, ojos colgando. Tenían la piel destruida y les colgaba del cuerpo. Auxilio, auxilio, gritaban. Una señora llevaba un bebé. El bebé no tenía cabeza. Yo estaba aterrada. La señora pedía agua, pero yo estaba paralizada. ¿Qué podía hacer? Apenas tenía diez años y tenía que cuidar a mi hermana. Así que dejé a la señora y fui a cuidar a mi hermana. Mi hermana

se había desmayado, así que le sacudí la cabeza y le grité hasta que despertó. Comenzó a llamar a mi mamá a gritos. Nos abrazamos y llamamos a nuestra madre. De pronto vi dos cuerpos quemados, no muy lejos. Uno de los cuerpos tenía huecos en lugar de ojos y un diente de oro. Mi mamá tenía un diente de oro, así que supe que era ella. Estiramos los brazos y dijimos “¡Mami!”. Ante nuestros ojos se desmoronó en cenizas. Eso pasó hace sesenta años. Pero nunca se me olvidará [...] Cuando llegaron los americanos nos asustamos de ver tantos jeeps. Les pregunté por qué mataron a mi familia, por qué merecían morir. Pero, claro, no entendían japonés. Solo me sonreían... Devuélvanmela, les gritaba. (En Okazaki, 2007)

Ante el *pikadon* el grito no es una manera de la disolución ni de la desilusión, sino de la devastación.

No sabíamos nada sobre la radiación. La llamábamos *pikadon*. Era una palabra sucia para referirse a la bomba. Las personas *pikadon* nos volvimos intocables. Nos trataban como a escoria. Pero aún teníamos que comer. Robábamos maíz en plantaciones ajenas. No sabíamos que todo tenía radiación. Hallamos una manera de sobrevivir. (En Okazaki, 2007)

► IV Los paisajes de la desolación

1958. Paisaje final de la crisis

Silencio. Es preciso interrumpir el habla; abandonarse a la fatiga del lenguaje; moverse con sigilo entre las palabras; inscribirse por un momento como ausencia de la lengua. Silencio. Es preciso arrojar al ocaso del ser donde se torna imposible sostener el eco del pensar. Ocaso que es silencio. Dejar-de-ser (dejar-al-ser) o des-hacerse astillando la experiencia interior, evocando la crisis del habitar en el mundo moderno.

Preferir ser nada o nadie; renunciar a ser algo o alguien. Sentida emergencia del doblez de la pregunta: ¿Por qué no existe nada en lugar de algo? (Baudrillard, 1996). Pregunta que florece en el desolador encuentro con esta escritura del desastre:

El desastre lo arruina todo, dejando todo como estaba [...] Estamos al borde del desastre sin poder ubicarlo en el porvenir: más bien es siempre pasado, y no obstante estamos al borde o bajo la amenaza, formulaciones estas que implicarían el porvenir si el desastre no fuese lo que no viene, lo que detuvo cualquier venida [...] Pensar el desastre es ya no tener más porvenir para pensarlo. (Blanchot, 1990, p. 9)

Y ante la inconfesable presencia del porvenir como lo negado y el desastre como lo pasado las palabras pierden todo su sentido. La condición poética del ser arrojado a la nada se agrieta y la palabra se carga de silencio. ¿Qué aprender de este silencio?

Como en la muerte del otro (no es posible pensar la muerte sin hacerla ajena), el silencio nunca se aprende. Nadie puede morir *la muerte del otro* (Jankélévitch, 2004), como nadie puede darse al silencio en el silencio del otro. Este silencio instalado ante el desastre (negación radical de todo porvenir) aplaza sin temor la palabra que brota de la lengua común, así que no es sino una manera del dejar-de-ser.

Silencio. Es preciso renunciar a todo posible inicio. Acallarse por un momento. Escapar a la continuidad de las cosas dichas. Suspender la vida en el lenguaje. *Guardarse-en-el-silencio*. Darse poco a poco a la disolución de la vida: “Lo vivo se derrumba, desaparece, no es ya sino un cadáver. El problema de dejar de ser queda en sí como el más profundo misterio. Es impensable” (Jankélévitch, 2006, p. 34).

Dejar-de-hablar, dejar-de-ser. En la escritura, hacer lo posible por permanecer en silencio; hacer lo posible por permanecer a la espera de que algo o alguien pase sin ser percibido. Como en *Film*, de Beckett:

Suprimida toda percepción extraña, animal, humana, divina, siendo mantenida la autopercepción. Búsqueda del no-ser en fuga de la percepción extraña descomponiéndose en inevitabilidad de autopercepción. Ninguna valoración de verdad en lo anterior, considerado como simple conveniencia estructural y dramática. (2001a, p. 31)

Ni un ruido, nada móvil; nadie viene, nada pasa; es horrible. Como si Godot hubiera llegado sin ser-percibido; como si el deseo de acontecer en un lugar se convirtiera en el deseo de acaecer en el vacío, en la ausencia que posibilita la fluidez de la vida y el paso efímero del otro sin querer huir de la tragedia:

Querríamos a la vez el fervor de la vida y también la eternidad. Pero eso es impensable [...] Habría conocido la vida. Al menos, habría conocido la vida, aun cuando deba perderla, y porque debo perderla, bien, por lo mismo habría vivido. (Jankélévitch, 2006:, p. 37)

Hacer como si en un instante se gozara de una vida efímera y una muerte perpetua. Afirmarse en lo trágico-cotidiano; sentirse en el silencio, asombrarse ante el acallamiento y aplomarse como en un monólogo

beckettiano (1987): “Jamás conocí silencio semejante; como si la tierra estuviese deshabitada”.

Samuel Beckett crea otra figura literaria para la galería de moribundos que componen su invención poética de la condición humana. Primeros años de la primera posguerra europea: cansancio, agotamiento, desolación. La vieja cuna civilizatoria empieza a sacudirse de las ruinas de la Gran Guerra y un personaje llamado Krapp habla desde su refugio. Permanece inmóvil. Exhala el paso de las horas, de estas, que son las últimas dentro de algún tiempo, cualquiera que este sea. Algún tiempo. El tiempo como experiencia existencial; el tiempo que marca el compás de la existencia: su cadencia y su decadencia. Así pasa las últimas horas un viejo de andar penoso ante una mesa saturada de recuerdos. Su propia voz narra las audacias del pasado, cuando aún era joven. Cintas magnetofónicas desordenadas evocan un memorable equinoccio: “Equinoccio, memorable equinoccio. (Levanta la cabeza, mira en vacío hacia adelante. Intrigado.) ¿Memorable equinoccio? (Pausa. Se encoge de hombros, se inclina de nuevo sobre el libro, lee). Adiós al amor” (Beckett, 1987, p. 66).

El viejo Krapp trasuda una pasmosa desesperación. Se desvanece ante la grandilocuencia de sus testimonios pasados:

Treinta y nueve años hoy, fuerte como un roble, aparte de mi viejo punto débil, e intelectualmente tengo mis razones para suponer que... (Vacila)... que he alcanzado la cresta de la ola —o casi—. Celebrada la solemne fecha, como los últimos años, tranquilamente en la taberna. Ni un alma. Sentado al amor de la lumbre, con los ojos cerrados, ocupado en separar el grano de la paja. (Beckett, 1987, p. 67)

Beckett lo envía al fondo del escenario, le ofrece vino y lo pone a cantar: “Rueda la sombra sobre las montañas, ya la luz del sol se marchita, reina el silencio”. En la vida del viejo Krapp reina el silencio. Sus ojos perecederos constatan el desgarrador paso del tiempo. Resigna su esfuerzo por hacer presentes las marcas que tramaron y entretejieron su vida. Krapp se enfrenta a sí mismo narrándose. Insiste: “Jamás conocí silencio semejante. Como si la tierra estuviese deshabitada” (Beckett, 1987, p. 72).

Ahí está, arrojado a un lugar convertido en cuchitril, una habitación estrecha y estéticamente grotesca. Espacio en el cual acontece todo lo que fue la experiencia de la felicidad y lo que viene siendo la experiencia del desasosiego.

El Krapp de Beckett nos recuerda la voz del poeta Hölderlin: “Cierto que es estrechamente limitado nuestro tiempo de vida; como limitadas son las últimas horas de la tarde dentro de algún tiempo. Y el número de nuestros años los vemos y contamos” (citado en Heidegger, 1960, p. 84).

Estos años los narramos, los convertimos en memoria magnetofónica. Y cada nuevo equinoccio Krapp los convierte en una náusea ontológica:

Acabando de escuchar a este pobre cretino que tomé por mí hace treinta años. Difícil de creer que fuese estúpido hasta ese extremo. Gracias a Dios, por lo menos todo eso ya pasó. (Pausa) ¡Qué ojos tenía! (Se ensimisma, se da cuenta de que está grabando el silencio, desconecta el aparato, se ensimisma. Finalmente): Ahí estaba todo, todo lo (Se da cuenta de que el aparato no está conectado, lo conecta) ¡Todo estaba ahí!, toda esa vieja carroña de planeta, toda la luz y la oscuridad y el hambre y las comilonas de los (Vacila) ¡de los siglos! (Pausa. Con un grito) ¡Sí! (Pausa. Amargo) ¡Que desaparezca! (Beckett, 1987, p. 74)

El lugar de Krapp es la última morada, la casa derruida, el refugio sin salida del cual jamás ha de escapar. Beckett se sumerge en lo que la existencia del hombre moderno tiene de árida. Como alguna vez lo dijera Michel Serres: “Uno solamente se muere de existir”, incluso en el tedio, en la penuria. Es la expresión literaria de una vida de posguerra, una existencia abocada al silencio, al ya no tener *nada más que decir*, destinada al ya no tener *nada más que vivir*.

El desgarrador monólogo beckettiano no es más que una consideración poética de los susurros de una época expresada en las últimas voces de la humanidad. Variedad de lo que Karl Kraus (1991) había descrito en *Los últimos días de la humanidad*, trágica pieza teatral escrita en tiempos de la Gran Guerra y cuyo prefacio anuncia que ha sido ideada para su puesta en escena en el planeta Marte, pues

el público de este mundo no sería capaz de soportarla [...] es sangre de su sangre, y el contenido es el de todos estos años irreales, impensables, insensibles para una mente despierta, inaccesibles para la memoria y solo conservados en algún sueño sangriento, años en que personajes de la opereta interpretaron la tragedia de la humanidad. (Kraus, 1991, p. 1)

En Krapp se inscriben las huellas de un pasado en el cual todavía era posible ser feliz. Y si bien Beckett no alude de manera directa a los acontecimientos de la guerra, su narrativa se sumerge en la experiencia de un cuerpo aniquilado.

La escritura beckettiana insiste en el compás decadente del existir: Krapp se desdibuja en el horror de la vida cotidiana. No le quedan más que los recuerdos y, como ya lo inventara Borges (1983) para contar la historia de Ireneo Funes, *recordar* es un verbo sagrado.

El infeliz personaje de *Ficciones* inscribía en su memoria cada una de las grietas que se abrían camino en las paredes de su pobre arrabal sudamericano: “Le era muy difícil dormir. Dormir es distraerse del mundo; Funes, de espaldas en el catre, en la sombra, se figuraba cada grieta y cada moldura de las casas precisas que lo rodeaban” (Borges, 1983, p. 104).

Ireneo recuerda cada cosa como una veta que se inscribe para siempre en la textura de su memoria: “El menos importante de sus recuerdos era más minucioso y más vivo que nuestra percepción de un goce físico o de un tormento físico” (Borges, 1983, p. 104).

Funes tiene derecho a pronunciar el verbo sagrado. En su mundo no existen los objetos, ni los sujetos, ni las cosas. Para él solamente existen sensaciones singulares. Cada acontecer es irrepetible. Todo cuanto sucede existe y merece ser nombrado. Imposible la generalización y la abstracción. Ireneo Funes da nombre a lo efímero, a lo pasajero, a lo fugitivo. Funes encuentra un nombre para cada situación del ser en el devenir de los seres. Las contingencias y los accidentes se imponen sobre las permanencias. Ireneo Funes captura lo fugaz en el nombre propio que da a cada ser en devenir: “Pensé que cada una de mis palabras (que cada uno de mis gestos) perduraría en su implacable memoria; me entorpeció el temor de multiplicar ademanes inútiles” (Borges, 1983, p. 105).

Un personaje literario como Ireneo Funes bien podría declararse incapaz de pensar en el sistema de representaciones de Occidente. Al no poseer la capacidad para construir generalizaciones y abstracciones, el lenguaje de Funes no es más que un caótico (y a la vez poético) sistema de diferencias infinitas: “En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos” (Borges, 1983, p. 104); y en este Occidente que somos es preciso olvidar, negar y aniquilar las diferencias. La memoria de Funes es, por tanto, la memoria de lo otro, de lo diferente, de lo singular.

Krapp comparte con Funes esa disposición de la memoria hacia las sensaciones que emergen del acontecer pasajero de la vida. Krapp tiene que ver con el tiempo y con la memoria que de él tenemos. Es esta persistencia de la memoria lo que coliga el tiempo con el paisaje.

Un esfuerzo surrealista por doblar el tiempo cronométrico y aflorar el espacio topográfico: Dalí cuelga tres relojes sobre distintas superficies,

que dan la apariencia de una posible disolución del tiempo objetivo en un espacio desolado. El monólogo de Beckett, el cuento de Borges y el cuadro de Dalí son maneras de aproximar tiempo, paisaje y memoria.

En la mitología griega la memoria (Μνημοσύνη) es hija del Cielo (Οὐρανός) y la Tierra (Γαῖα), y madre de las musas (Μοῦσαι). ¿Cómo persiste la memoria? Solo como inspiración poética (ποίησις). En este sentido, Heidegger piensa que la memoria es la coligación del pensar. La memoria es la fuente del poetizar, y la esencia de la poesía es el pensar. Pero este es un pensar que no olvida las diferencias: el ser es un evento, es ausencia, es diferencia, es tiempo, es memoria, es también paisaje.

Al escucharse, Krapp evoca sensaciones, lugares, ambientes, paisajes expresivos. Al narrarse, Funes construye una babel de diferencias. Al persistir, Dalí derrite los relojes en un paisaje solitario. Pensar y poetizar aparecen coligados en la expresión de Hölderlin: “Quien ha pensado lo más profundo, ama lo más vivo”. Lo más profundo es un lugar donde acontece lo más vivo; un lugar para el devenir de los cuerpos animados; un τόπος entre el cielo y la tierra donde acontece el amor (ἔρως) por la vida (βίος).

Krapp parece comprender aquello que mantiene unida la memoria al lugar poético que habitamos (entre el cielo y la tierra): “Ahora el día termina, la noche desenvaina su alta noche, sombras del crepúsculo cruzan furtivamente por el cielo” (1987, p. 75). Krapp evoca la profundidad del ἔρως y el βίος.

Las últimas horas de la tarde dentro de algún tiempo convierten a Krapp en el hijo devorado por Cronos/Saturno, tan humano como en la versión de Rubens (1636), tan monstruoso y oscuro como en la versión de Goya (1819).

Antes de cerrar el telón, Beckett fija los ojos de Krapp en el vacío y lo inmoviliza mientras la cinta continúa rodando en silencio... (...silencio...). Es preciso escuchar a Beckett y horadar agujeros en el lenguaje... silencio. Es preciso pensar como Beckett y hacer un esfuerzo más por enfrentar la náusea ontológica que procura la escritura ante el desastre.

A la manera del señor Antoine Roquentin, decir: “Todo está lleno, existencia en todas partes, densa y pesada y dulce [...] Martes: Nada. He existido” (Sartre, 2008, p. 87).



Figura 5. "Saturno devorando a su hijo"
Fuente: Rubens, 1636.



Figura 6. "Saturno devorando a su hijo"
Fuente: Goya, 1819.

Pensar es también silenciar, vaciar-la-palabra; habitar de otra manera la morada del ser; habitar de otra manera en el lenguaje y hablar con cierto aplomo; evocar cierta serenidad atendiendo a la lentitud y evocando la pesadez. Esa experiencia que nos cuesta, que nos duele y nos atormenta; esa experiencia que Milan Kundera retoma para hablar de la vida y de la tierra:

La carga más pesada es, por lo tanto, a la vez, la imagen de la más intensa plenitud de la vida. Cuanto más pesada sea la carga, más a ras de tierra estará nuestra vida, más real y verdadera será. (2002, p. 5)

Sin embargo, no es la ontoteología del sujeto la carga más pesada. Su insoportable levedad, por el contrario, nos mantiene deambulando por las ruinas de la metafísica de la subjetividad. Lo pesado está en la ontología del cuerpo, que se arrastra por la superficie de la tierra, se entreteje en las tramas de la vida, calla y encalla en lo más profundo para amar lo más vivo. Se hace (al) silencio: “La carga más pesada nos destroza, somos derribados por ella, nos aplasta contra la tierra” (Kundera, 2002, p. 5).

Es el cuerpo derribado, destrozado, aplastado contra la tierra, contra el silencio. Es por eso que en un paisaje de la desolación habitar es un asunto del silencio del cuerpo, a la espera de que la efímera sensualidad de la carne nos envuelva, nos capture, nos haga contingentes en los lugares del desastre; a la espera de que la expresión de Heidegger en torno al ser nos aniquile, nos disuelva, nos afecte, nos diferencie.

Es necesario dejar que se pierda el ser como fundamento para saltar a su abismo. Como anunciara Vattimo en *El fin de la Modernidad*, se trata de comprender esta tensión con el nihilismo que nos consume (*nihilismo consumado*); comprender el nihilismo como realización histórica, en tanto disolución del sentido impuesto por el horizonte metafísico del pensar, que al decir de Heidegger es la constatación del proceso en el cual, al final, “del ser como tal, ya no queda nada” (Vattimo, 1995, p. 23).

Con este pensar a cuestras, que poetiza e inventa un lugar profundo, la memoria deviene silencio desgarrado, voz de los tiempos sombríos, testimonio de las disoluciones, de los agotamientos, de la conflagración de los fundamentos que alguna vez definieron el lugar de la metafísica.

Asistimos a las ruinas del mundo, aceptamos la expulsión del edén, nos arrojamos al abismo del ser. En su profundidad encontramos lo más vivo y nos ofrendamos al silencio. Habitamos en las últimas imágenes del naufragio: rostros heridos, caminos borrosos, una atmósfera oscura en la que los cuerpos se desvanecen en las arquitecturas de la desesperación. Los

cuerpos se pasean por los lugares de la tan anunciada frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”. Única salida: disolución del ser en el espacio expresivo de la inmanencia. Instalamos la morada en el perturbador paisaje dejado por el ocaso de los ídolos, en el momento en que Nietzsche (2003, p. 55) convirtió el mundo verdadero (incluso el lugar humano) en una fábula.

Habitamos en las ruinas de un mundo aniquilado, del que trágicamente emergen nuevas moradas literarias que buscan incansablemente hacerse al silencio; esfuerzos mítico-poéticos que buscan reconsiderar el espacio del ser. Quizá en clave de una posontología (Janke, 1988) que preserve el espacio existencial fundado en el silencio poético. A la manera lírica de Wolfgang Janke, pensar en otra determinación ontológica del existir, en otra determinación poética del habitar. Volverse a arrojar al mundo, sabiendo que de este solamente podemos decir que es una fábula.

Janke comprende el ser como un ser-expuesto, tanto a la totalidad como a la nada. Pero dado que la experiencia de la totalidad ha colapsado, se ha hecho fábula (de ella nos tenemos que desembarazar), no queda más opción que exponerse a la nada, arrojarse a la experiencia del lugar vacío.

Es esta exposición del ser la que nos abruma y nos obliga a pensar de nuevo en el silencio como ocaso: ese extraño día que se va, el agotamiento de la luz. Como en *El caballo de Turín*, de Béla Tarr (2009), el final de todo iluminismo, de toda claridad procedente del mundo verdadero, idea que ya no prescribe la manera de habitar esta tierra: “El mundo verdadero se vuelve una idea inútil, no imperativa en absoluto, un lastre por lo tanto, una idea prescindible, una idea refutada; en consecuencia: debemos eliminarla” (Nietzsche, 2003, p. 56).

Asentarse en el ocaso (delante de la puesta del sol), en el lugar del acabamiento; ocuparse del límite dibujado en el horizonte; guardar silencio mientras todo ocurre. No son pocas las palabras que pretenden ser evocadas cuando de silencios parece estar hecho este ocaso del mundo, porque no son pocas las palabras que exigen una enmienda trágica, una cura poética en el ser en tanto habitar:

¿Cuál es el origen y el destino de nuestra época? Lo que sucede en la historia universal es el advenimiento del nihilismo europeo. Para Nietzsche, significa esto un tiempo del ocaso de los dioses. Lo suprasensible y su dios se oscurecen en el crepúsculo, el más allá pierde su fuerza consoladora y redentora. (Janke, 1988, p. 42)

Volvemos a la tierra, a la inmanencia, a la geopoética. Y ante el advenimiento del nihilismo, ¿cómo habita el hombre esta tierra? ¿Cuáles son sus refugios en tiempos de crisis? Nos preguntamos por los refugios humanos. Los últimos paisajes, esos que acogen los cuerpos residuales, la totalidad de la crisis. Refugios que funcionan como vertederos, como residuales ortográficos, restos del pensamiento calculador.

En el lugar político (lugar que la cultura inscribe en la naturaleza) los cuerpos se instalan y construyen su morada, buscan proyectar una imagen simétrica con el lugar fundado (el lugar asignado, como en la historia del pueblo hebreo; el lugar conquistado, como en la historia del pueblo griego).

Como en una pintura de Ródchenko (1923), el ser humano inventa su lugar y su entorno, su ambiente (*ambiens*, lo que rodea o cerca). Al habitar, el hombre hace el lugar a su medida. Modifica la naturaleza de acuerdo con su experiencia cultural; cultiva hábitos, tradiciones y costumbres. Habitamos a la manera de un *cuadrado negro sobre un cuadrado blanco*; inscribimos una segunda naturaleza en la primera. Como afirmaba Cicerón:

La explotación de los montes y las llanuras es obra nuestra, los ríos y los lagos están en nuestro poder, somos nosotros quienes sembramos los cereales, plantamos los árboles, fecundamos las tierras con obras de canalización y de irrigación, detenemos y desviamos el curso de los ríos; finalmente, somos nosotros quienes nos esforzamos por edificar en el interior de la naturaleza una especie de segunda naturaleza. (Citado en Antei, 2000, p. 22)

Y una vez edificada esa segunda naturaleza el mundo-habitado parece estar dispuesto a ser más afable con la existencia humana. Sin embargo, los tiempos modernos excedieron en dominio y domesticación de las fuerzas naturales. La segunda naturaleza ha borrado los vestigios de la tierra natal. La cultura se realizó como contra-natura.

¿Es la tierra un lugar más afable, acogedor y hospitalario en la metamorfosis de la Modernidad? Los lugares en los que habita el hombre moderno trasudan horror y desesperación: cargan el signo inconfundible de la crisis.

En el film *Der Himmel über Berlin*, de Wim Wenders (1987), un cuerpo se arroja al vacío, salta desde un rascacielos donde gira el símbolo de la Mercedes Benz. Un cuerpo sin lugar que termina por arrojarse a la nada. El mundo de nadie, mundo anónimo. Antes del salto, Cassiel (el ángel) escucha los pensamientos del joven suicida:

Lo pensé diez mil veces pero esta vez lo haré. Es raro que esté tan tranquilo. ¿Por qué calcetines rojos y zapatos negros? Brumoso, frío. Me puse un

suéter, para no tener frío. Muy buena chaqueta. Una ganga. El bolsillo está descosido. Ella me la dio. Piedras en el techo. Me pregunto para qué. ¿Para que no se vuele o qué? Me encantaría volar algún día. El avión sobrevuela Berlín, un día se estrellará. Hace mucho frío. Siempre tuve las manos calientes. Es muy buen signo. Chisporrotea el suelo. ¿Qué tan tarde es? El sol se está poniendo. Lógico, es el oeste. Al menos sé dónde queda el oeste. Siempre tomaba el subterráneo hacia el este... Compraba diez boletos, me ahorra un marco. El sol en mi espalda. A la izquierda, la estrella. Está muy bien. El sol y la estrella. ¡Sus piecitos! Ella saltaba de un pie al otro. Su baile era muy tierno. Estábamos solos. ¿Ya habrá recibido mi carta? Espero que no la haya leído. Harvel, ¿es un río o un lago? ¿El este? Está en todos lados. Qué gente rara. Están gritando. La verdad no me importa. Todos estos pensamientos. Prefiero ya no pensar. Lo haré. ¿Por qué? (Wenders, 1987)

Quien se arroja a la nada es un cuerpo filético, político y poético. Primero toma la decisión: *lo haré*; después se cuestiona: *¿Por qué?* No responde. Solamente toma la decisión y se arroja; decide apagar su palabra; accede al silencio, ese placer tan hondo y abrumador como la muerte. Únicamente puede darse al vacío —darse a la nada— cuando se da al silencio. A la manera del Innombrable de Samuel Beckett:

Es la historia del silencio que nunca abandonó, que yo no debía haber abandonado nunca, que acaso no vuelva a encontrar nunca, que tal vez volveré a hallar, entonces será él, seré yo, será el lugar, el silencio, el fin, el principio, la vuelta a empezar. (2001b, p. 181)

Las palabras escasean, solo se escuchan gritos: “Qué gente rara. Están gritando”. El cuerpo desaparece mientras Cassiel se estremece, y Wenders decide tomar en primer plano las aves volando sobre Berlín. Ni en la *πολις* (“Berlín no significa nada para mí”), ni en la *φύσις* (“¿El este? Está en todos lados”) tiene sentido esperar o demorarse. El anclaje corporal con el mundo se detiene: Fin del devenir errante. “Todos estos pensamientos. Prefiero ya no pensar”. Decide morir.

¿Podríamos acaso vivir sin pensar? El joven suicida solamente se tiene en cuerpo, carece de lugar. En el mismo film de Wenders, un anciano (que ha decidido *demorarse*) se pregunta por su lugar. Recorre las calles de la Berlín de la posguerra, dividida por el muro. También habita en su errancia. Huye de sus pensamientos que lo persiguen y lo agobian. Insiste en evocar los años de la guerra. Cada lugar abandonado tiene una huella, evoca una sensación, exhala una desolación. Así habita el anciano, en la nostalgia de un lugar saturado de recuerdos que el paso del tiempo va arrasando.

Wenders captura el movimiento de las hojas secas al contacto con las corrientes de aire frío, mientras una bandada surca las aguas del sombrío río Spree. La Berlín geográfica expresa y tiene en consideración a la Berlín geopoética. El anciano recorre los lugares olvidados (los geográficos), y encuentra en sus pensamientos (memoria geopoética) la respuesta que tanto lo atormenta. De nuevo es Cassiel quien escucha lo que el anciano piensa:

Solo los caminos romanos llevan a alguna parte. Solo las ruinas más antiguas llevan a alguna parte [...] hasta la llanura, hasta Berlín tiene pasajes secretos y solamente allí comienza mi país... el país del cuento. ¿Por qué no ven todos desde la infancia los pasajes, las puertas y las grietas en el suelo y en el cielo? Si todos vieran eso habría una historia sin asesinatos ni guerras. (Wenders, 1987)

Una época cuyo signo inconfundible es la crisis de sentido exhorta al pensamiento ante una inquietud por los lugares que habitamos. Este tiempo da que pensar en un lugar para habitar. ¿De qué manera situar (ubicar, dar lugar) el pensar (coligado al poetizar) en la paradoja del siglo xx: el lugar de la civilización es también el lugar de la barbarie?

Ante la crisis de sentido de la época actual es preciso pensar el lugar que somos (pensar el devenir). Pero pensar, sostiene Derrida, también implica pensar lo que viene: “¿Qué hacer? Pensar lo que viene. ¿Toca? Y entonces, ¿cómo hacerlo? ¿Qué hacer? Y ¿qué hacer de este imperativo? ¿En qué tono tomarlo? ¿Desde qué altura?” (Derrida, 1997, p. 29).

Pensar el lugar que habitamos y el lugar que viene requiere una acometida estética. Labor de arte es esculpir el futuro sin dar lugar a utopías cansadas y optimismos tardíos. Tomar distancia del delirio de Kant en Königsberg, no abrigar ninguna esperanza en el género humano y desmarcarse de cualquier teleología:

Cuando veo ahora las naciones en guerra, se me figura [dice Hume] ver dos borrachos que se pegan de golpes en una cacharrería. Que, además de tener que atender a la curación de sus chichones durante largo tiempo, habrán de pagar todos los estropicios que hicieron en la tienda. [...] Los dolores que seguirán a la presente guerra pueden forzar al profeta político la confesión de la próxima orientación del género humano hacia mejor, que ya se halla en perspectiva. (Hume en Kant, 2006, p. 117)

Y frente a esta continua reproducción de la guerra en Occidente, ¿quién es el profeta político y cuál es su orientación? ¿Qué dicen quienes hablan del futuro común? Lo mismo será preguntarse, ¿qué es lo que vie-

ne? Con lo que han hecho de nosotros, ¿qué puede venir para esta época? ¿Es la crisis de sentido un imperativo de la actualidad? ¿Qué hacer con una época en crisis? ¿Desde cuándo es el signo inconfundible del lugar que habitamos? ¿Es posible pensar lo que viene bajo el signo inconfundible de la crisis de sentido? ¿Desde qué altura tomar esta pregunta? ¿Desde qué altura arrojarse?

Hablar de la crisis sin acento y sin matiz, hablar de ella como concepto universal, arroja el pensar a los insondables precipicios de la metafísica occidental. De ella, como lo anunciara Nietzsche, es preciso escapar, marcar la retirada. La crisis no es una forma pura ni una categoría del entendimiento, no es una esencia, no es una idea fija en el firmamento de la humanidad, no es el plano prefilosófico de lo que somos, no es parte de un recorrido cíclico de las fuerzas productivas.

La palabra *crisis*, etimológicamente, proviene del griego κρίσις, que significa “cambio brusco en el curso de una enfermedad, mutación importante, momento decisivo”. Nos preguntamos: ¿Qué cambio brusco, qué mutación importante, qué momento decisivo vive la época actual? De todas las enfermedades del hombre contemporáneo, ¿cuál es la que sugiere un cambio brusco, sea para perecer definitivamente o para volver a empezar?

La crisis de sentido es el signo inconfundible del presente. Sin embargo, presentimos que el *presente* es algo como un aquí y un ahora, un tiempo y un lugar, una edad y una geografía.

¿Qué edad tiene nuestro presente en crisis? ¿Qué lugar ocupa? La palabra *moderno* proviene del latín *modernus*, que significa “reciente, de hace poco”. Es un adjetivo; expresa cualidad o accidente; califica o determina a un sustantivo. Una segunda acepción afirma que “moderno” es lo que en cualquier tiempo se ha considerado contrapuesto a lo clásico.

Dos épocas se abren ante nuestros ojos percederos: la clásica y la moderna. Si el signo inconfundible de la Modernidad es la crisis de sentido, ¿cuál es el signo inconfundible de la época clásica? ¿Fue esta última un momento histórico pleno de sentido? Y si un hombre moderno se contrapone a un hombre clásico, ¿qué ideal de humanidad proyectaba la época clásica? ¿Qué ideal de humanidad proyecta la Modernidad?

La vocación humanista de la cultura moderna parece tender un puente de conexión con la época clásica. Sin embargo, nada más absurdo que asumir una continuidad también metafísica en el relato de la historia, como si las épocas y las edades del hombre estuviesen coligadas por la unidad

de sentido garantizada por el espectro del Espíritu Absoluto realizándose en la historia.

Crisis es un signo inconfundible del tiempo presente y, más que una esencia, es un afecto, una afección, una sensación que nos acoge de manera casi siniestra, casi amarga; que produce un sinsabor, un profundo desasosiego. *Crisis* es una extraña palabra que preocupa, que se pronuncia para advertir que todo está a punto de colapsar, que anuncia que también la nada tiene un sentido. Quizá es una crisis que también hemos inventado, algo a lo que hemos dado un nombre sin saber muy bien qué nombra. *Crisis* es, por ejemplo, una palabra que Edmund Husserl inscribió en la cultura moderna de la primera mitad del siglo xx. Crisis de las ciencias, crisis de la cultura, crisis de sentido.

¿Esta es acaso una de esas palabras de las que Julio Cortázar dijera que son como los hombres o como los caballos, que también se enferman, que también agonizan? ¿Cómo proceder ante la pregunta que interroga por las emergencias del lugar, por el devenir, por el habitar, en una época de crisis? ¿En qué claves aventurar los horizontes de comprensión de estas emergencias? ¿En qué discurso desplegar las emergencias de un pensar que se ocupa de la crisis del mundo-habitado?

Asistimos a un tiempo que da qué pensar: pensar la tierra, pensar la vida, pensar ambientalmente. Comparecer ante la tierra, ora pensando, ora afectando, ora percibiendo. De todos modos, es preciso comparecer ante ella, comprenderla. Ello permite constatar el pensamiento, la imagen-pensamiento: somos la tierra que habitamos. ¿Pero puede acaso la certeza de nuestra comparecencia ante la tierra advertirnos la comprensión de la crisis del mundo-habitado?

Toda cultura que toma en consideración la tierra habita poéticamente y piensa ambientalmente. Sin embargo, aún cabe una última pregunta: ¿Qué memoria tenemos de la tierra si estamos inscritos en ella por nuestras maneras de habitar? ¿Qué escritura tenemos de (la) tierra? ¿Qué escritura hacemos sobre (la) tierra?

Hacernos a una geografía poética, escribir, inscribir, dejar una huella, una huella-otra, distinta a la del dominio y control que ha dejado la metamorfosis de la Modernidad y su suelo positivo, distinta a la del mundo del capital y los modelos de desarrollo. Una huella-otra distinta a la dejada por el crecimiento económico y la propiedad privada sobre los medios de producción y los medios de creación; un paraje futuro, donde sea posible preguntarnos:

¿Existe ese Aleph en lo íntimo de una piedra? ¿Lo he visto cuando vi todas las cosas y lo he olvidado? Nuestra mente es porosa para el olvido; yo mismo estoy falseando y perdiendo, bajo la trágica erosión de los años, los rasgos de Beatriz, y Beatriz era mi vida. (Borges, 1983, p. 145)

Erosión de los años, erosión de los lugares; desmoronamiento del cuerpo y el lugar; escisión que es también ruptura. Como en aquel viejo mito, la victoria de Hércules sobre Anteo significó el triunfo del espíritu sobre el cuerpo, la derrota de la inmanencia, el primado de la trascendencia. ¿Qué hicimos de (la) tierra al romper el vínculo con ella?:

Hércules suprime una parte de sí mismo, destruye aquel carácter natural que lo asocia a los demás seres naturales. La satisfacción de la expresión de Hércules nace de la eliminación de lo que la raza de los hombres más aborrece, la pertenencia a la estirpe de Gea. (Antei, 2000, p. 12)

... Nos fuimos devastando poco a poco.

► Referencias

- Agustín, S. (2000). *De la verdadera religión* (Obras completas, tomo IV). Madrid: BAC.
- Antei, G. (2000). *Contra natura*. Bogotá: Museo de Arte Moderno de Bogotá.
- Baudrillard, J. (1996). *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- Beckett, S. (1987). *Pavesas*. Barcelona: Tusquets.
- Beckett, S. (2001a). *Film*. Barcelona: Tusquets.
- Beckett, S. (2001b). *El innombrable*. Madrid: Alianza.
- Blanchot, M. (1990). *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila.
- Borges, J. L. (1983). *Ficciones*. Bogotá: Oveja Negra.
- Canetti, E. (2001). *La conciencia de las palabras*. México, D. F.: FCE.
- Castaño, R. (2000). *Del socialismo al neoliberalismo*. Manizales: Editorial de la Universidad de Caldas.
- Concejo de Manizales (2003). *Acuerdo n.º 549. Por medio del cual se adopta el Plan de Desarrollo del Municipio de Manizales para el periodo 2003-2005*. Recuperado de [http://cdim.esap.edu.co/BancoMedios/Documentos%20PDF/pd-manizales-caldas-2003-2005-\(21%20pág%20-%20333%20kb\).pdf](http://cdim.esap.edu.co/BancoMedios/Documentos%20PDF/pd-manizales-caldas-2003-2005-(21%20pág%20-%20333%20kb).pdf)
- Cortázar, J. (1981). Charla pronunciada en el centro cultural La Villa, Madrid.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1997). *El tiempo de una tesis*. Barcelona: Anthropos.
- Fichte, J. G. (1984). *Doctrina de la ciencia*. Buenos Aires: Aguilar.
- Foucault, M. (2007). *Las palabras y las cosas*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Friedrich, C. (1818). *Mujer ante el sol poniente* [pintura]. Essen: Museum Folkwang. Reproducción fotográfica recuperada de <http://blistar.net/photos/photo21482.html>

Fundación Internacional para la Libertad (13 de julio de 2005). *El Diario Exterior*. Recuperado de <http://www.eldiarioexterior.com/fundacion-internacional-para-la-libertad-5985.htm>

Fundación Internacional para la Libertad (FIL) (2013-2016). Recuperado de <http://www.fundacionfil.org/>

García Márquez, G. (1987). El cataclismo de Damocles. *Homines*, 11(1-2), 185-187.

Gombrich, E. (2008). *Historia del arte*. Nueva York: Phaidon.

Goya, F. de (1799). El sueño de la razón produce monstruos [aguafuerte y aguatinta sobre papel]. Kansas City, MO: Nelson-Atkins Museum of Art. Reproducción fotográfica recuperada de [https://es.wikipedia.org/wiki/El_sue%C3%B1o_de_la_raz%C3%B3n_produce_monstruos#/media/File:Francisco_Jos%C3%A9_de_Goya_y_Lucientes_-_The_sleep_of_reason_produces_monsters_\(No._43\)_from_Los_Caprichos_-_Google_Art_Project.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/El_sue%C3%B1o_de_la_raz%C3%B3n_produce_monstruos#/media/File:Francisco_Jos%C3%A9_de_Goya_y_Lucientes_-_The_sleep_of_reason_produces_monsters_(No._43)_from_Los_Caprichos_-_Google_Art_Project.jpg)

Goya, F. de (1819). Saturno devorando a su hijo [óleo sobre lienzo]. Madrid: Museo del Prado. Reproducción fotográfica recuperada de [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Francisco_de_Goya,_Saturno_devorando_a_su_hijo_\(1819-1823\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Francisco_de_Goya,_Saturno_devorando_a_su_hijo_(1819-1823).jpg)

Grupo de Río (2000). *Declaración de Cartagena de Indias*. Recuperado de http://www.minrel.gob.cl/minrel/site/artic/20100421/asocfile/20100421140802/declaracion_cartagena.pdf.

Heidegger, M. (1960). *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada.

Heidegger, M. (1978). *Qué significa pensar*. Buenos Aires: Nova.

Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Hölderlin, F. (2007). *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Hiperión.

El indígena y la tierra. Conferencia en Ginebra (1992). Quito: Abya Yala.

Janke, W. (1988). *Posontología*. Bogotá: Universidad Javeriana.

Jankélévitch, V. (2004). *La muerte*. Valencia: Pretextos.

Jankélévitch, V. (2006). *Pensar la muerte*. México, D. F.: FCE.

Kant, E. (2006). *Filosofía de la historia*. México, D. F.: FCE.

Kraus, K. (1991). *Los últimos días de la humanidad*. Barcelona: Tusquets.

Kundera, M. (2002). *La insoportable levedad del ser*. Madrid: Tusquets.

Marx, K. (2005) *El capital*. México, D. F.: Siglo XXI.

Marx, K. y Engels, F. (1972). *Obras escogidas*. Bogotá: Tupac-Amaru.

Nietzsche, F. (2003). *El ocaso de los ídolos*. Barcelona: Tusquets.

Okazaki, S. (director) (2007). *White light / black rain: The destruction of Hiroshima and Nagasaki* [película]. New American Play.

Paz, O. (2004). *El laberinto de la soledad*. México D. F.: FCE.

Rossetti, D. G. (1869). Pandora [óleo sobre lienzo]. Liverpool : Walker art Gallery. Reproducción fotográfica recuperada de https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/fd/Dante_Gabriel_Rossetti_-_Pandora.jpg

Rubens, P. P. (1636). Saturno devorando a su hijo [óleo sobre lienzo]. Madrid: Museo del Prado. Reproducción fotográfica recuperada de https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rubens_saturn.jpg

Sartre, J. P. (2008). *La náusea*. Barcelona: Seix Barral.

Sennett, R. (2009). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.

- Vargas Llosa, M. *et al.* (2004). *Las amenazas a la democracia en América Latina*. Buenos Aires: Amalevi.
- Vattimo, G. (1995). *El fin de la Modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Wenders, W. (director) (1987). *Der Himmel über Berlin* [película]. Westdeutscher Rundfunk.

Segundo movimiento

Paisajes del desarrollo: evocación, rememoración, conmemoración y reencantamiento

Ana Patricia Noguera de Echeverri*

► Obertura. Crisis ambiental: pérdida del cuerpo y de la tierra

No puedo diferenciar las lágrimas de la música

Nietzsche en Emil Cioran, *De lágrimas y de santos*

Quien no comprende esto instantáneamente, no ha vivido nunca la intimidad de la música. Toda verdadera música procede del llanto, puesto que ha nacido de la nostalgia del paraíso

Emil Cioran, *De lágrimas y de santos*.

En el libro *El reto de la vida* (1996) el filósofo ambiental Carlos Augusto Ángel Maya¹ construye un concepto que cambia el curso de

* Licenciada, magíster y doctora en Filosofía. Posdoctorado en Estéticas Ambientales Urbanas. Profesora titular y emérita de la Universidad Nacional de Colombia. Directora del Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental desde 1993.

¹ Manizales, 1932-Cali, 2010. Ángel Maya creó un pensamiento ambiental estético apartándose del ambientalismo oficial, reducido a la cuantificación de la tierra y al desarrollo sostenible y sustentable. Maestro iniciador del Grupo de Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional

los estudios ambientales: el ambiente emerge de la relación entre la cultura y el ecosistema. Hasta ese momento, tales estudios se habían ocupado del ambiente como recurso natural, como objeto o como sistema, decía en 1997 el filósofo Daniel Vidart. El ambiente era entonces “el entorno sistémico”, en el mejor de los casos; aquello que rodea al ser humano, que está “por fuera” del sujeto, la naturaleza encomendada al hombre. Este debía entonces conservarla, cuidarla, “explotarla” adecuadamente, de tal manera que las generaciones futuras tuvieran la misma calidad de vida que las generaciones presentes, valga la aclaración, de humanos (Bruntland, 1988).

Si el ambiente es lo que emerge de la relación entre las culturas y las tramas de la vida, el pensamiento sobre lo ambiental se ocupa de esas relaciones en su densidad, en su complejidad, en sus estéticas, en sus movimientos y en sus transformaciones. Cómo, de qué maneras, se han relacionado las diversas culturas con los diversos ecosistemas, es entonces la pregunta ruta, la pregunta océano, la pregunta obsesiva del pensamiento ambiental. La relación entre las culturas y los ecosistemas es el habitar-hábitat de la potente evocación que Martin Heidegger hace de Homero. Esa relación es el *ethos*. En la conferencia titulada “Construir, habitar y pensar” (1997), dictada a los seis años del fin de la infame y desastrosa Segunda Guerra Mundial, Heidegger coliga el pensar con un construir y habitar poéticamente esta tierra. El pensar emerge del habitar y acontece en un construir, de tal manera que no es posible habitar poéticamente si no pensamos, y esto no es posible si el construir solamente es un edificar midiendo el suelo y mercantilizando la habitación.

Hoy, ante el ideal ultramoderno que asume la globalización como expresión de una economía única, una manera de producir única, una manera de pensar única y una sola manera de habitar la tierra, el pensamiento ambiental recupera las palabras “habitar la tierra”; pero no en el sentido de la política pública sobre la tierra como propiedad del Estado o como propiedad privada; ni en el geopolítico, ligado con conceptos como “rey”, “reino” o “soberanía”; ni en el meramente funcional o económico: división de la tierra en segmentos cuantificados en kilómetros cuadrados, cada uno de los cuales pertenece a una nación, una colectividad o un individuo. Tales palabras refieren, más bien, a un tejido de vida simbólico-biótico, tal que la tierra, en sus permanentes maneras de habitarse, va configurando

de Colombia, escribió innumerables obras sobre filosofía, ética, estética y educación en clave del pensamiento ambiental estético que inauguró en América Latina. A él nuestro permanente y agradecido homenaje.

diversas maneras de habitarla. Las poéticas del hacer de la tierra son las que orientan cómo debe habitarse dicha trama... El pensamiento ambiental en estas claves es un geopensamiento que se configura como alteridad que permite la comprensión de la tierra-diversa que somos.

Dice Augusto Ángel a propósito de Nietzsche que su obra, tan profunda como polémica, abre posibilidades de un pensamiento ambiental en tanto que el hombre nietzscheano es aquel que se aferra a la tierra (Ángel, 1998). ¿Y qué es aferrarse a la tierra en estos tiempos en los que esta se ha reducido a mercancía y los estudios territoriales, las políticas regionales e incluso las ambientales piensan la tierra del hombre y no el hombre de la tierra? ¿Qué potencia pueden tener las palabras “habitar la tierra” en este nuestro tiempo del desarrollo, del vivir moderno en la tierra, en el cual la manera de relacionarnos con esta es matándola, odiándola, devastándola, cosificándola y mercantilizándola? Michel Serres, en su libro *Variaciones sobre el cuerpo*, lo dice de la siguiente manera: “La guerra mundial no es la del 39 al 45; es la guerra que le hacemos al mundo: aquella que producimos en el mundo y contra el mundo” (2011, p. 143).

La pérdida de la tierra es la pérdida de la casa, del nicho, del hogar, del nido y del cuerpo que somos. ¿Y qué significa esto? Perder la tierra no es haber perdido propiedad sobre ella. Hablaré de una pérdida distinta, relacionada con las bases de nuestra civilización; una pérdida que se podría comprender, en clave mítico-poética, con la pérdida del paraíso terrenal; una pérdida efecto de la escisión entre el hombre occidental y la naturaleza, que en el libro *El reencantamiento del mundo* (Noguera, 2004) aparece como uno de los orígenes, tal vez el más potente, de la crisis ambiental que estamos viviendo; una pérdida que de diferentes maneras se expresa en la melancolía de los pintores, músicos y poetas del romanticismo; una pérdida de la madre-padre que es la tierra; una pérdida que nos ha reducido a sujetos racionales.

Así hemos sobrevivido en estos últimos trescientos años: sin tierra natal, sin cuerpo, sin madre, sin padre, sin mitos fundantes. Tal ha sido la condición de orfandad de nuestra cultura, condición que nos ha sumido en la desolación propia de quienes lo han perdido todo. Sin casa y sin cuerpo; sin mitos, sin padre y sin madre... ¿qué nos queda? Buscar refugio permanente en la ilusión de otro mundo, otra vida, otros cuerpos, otras maneras de sentir, que en esta Modernidad son cooptadas por las lógicas del desarrollo, cuya consumación es el mercado de la tierra. Huir de una “raza ingrata y sin paz” (Hölderlin en Noguera, 2004, p. 45), que ha sentado

las bases de su cultura en una razón que la piensa única, universal, punto cero, alfa y omega de todo lo viviente; una cultura que ha creído ser única y universal; una cultura des-terrada, *des-hogarada*, des-arraigada; una cultura que además, para serlo, ha roto amarras con la naturaleza, con la tierra, con la plétora de entramados de la vida, para realizar el concepto de *libertad* construido por la Ilustración. Kant en su *Crítica de la razón práctica* (1991) propone la libertad como una finalidad en sí misma, cuyo alcance implica romper amarras con la naturaleza, escindir la sociedad de toda conexión con esta. Se trata de una tarea, iniciada en Occidente por Parménides-Pitágoras-Platón, continuada por el despliegue del judaísmo y del cristianismo y finalizada por la Modernidad mediante la implementación de la racionalidad científica y tecnológica (Ángel, 2000, 2001a, 2001c, 2002 y 2004).

Escindidos desde el origen de esta civilización, hemos errado entre la nostalgia y la melancolía: nostalgia de un paraíso perdido; melancolía y hastío de un presente sin sentidos y sin lugar, en el que la fugacidad, la transitoriedad, la rapidez del tiempo que pasa, la mundialización, la homogenización y la globalización atrapan el deseo de alteridad. Renunciamos a un habitar poético. Renunciamos a habitar la tierra y a que ella nos habite en rito, en danza, en canto. Construimos mundos ilusorios a través de las grandes utopías de desarrollo y progreso de las naciones como proyectos de la razón. Mundos ilusorios en los discursos de la ciencia y la tecnología; en las pretensiones de universalidad de la filosofía occidental moderna; en la matematización de la naturaleza. Hipotecamos la tierra a esos mundos ilusorios, que en algún momento nos han ofrecido un vivir mejor y no el buen vivir que anuncia la bella palabra-*ethos abya yala*.

La tragedia de la escisión fundacional de Occidente consiste en haber creído ser amos y señores del tejido de la vida, siendo un mero hilo en la trama de esta (Capra, 1997); haber creído que la libertad consistía en dominar la naturaleza, siendo apenas una emergencia de ella; haber creído en la infinitud de la razón, siendo ella misma una reducción mínima de lo humano; haber creído ser humanos sin naturaleza, cuando solo es posible serlo en ella; haber despreciado la tierra, siendo ella nuestra madre; haberla reducido a objeto, siendo ella un enigma maravilloso, indescifrable y misterioso; haber creído que la ciencia podía explicar la vida, cuando en realidad la vida no se puede apresar en una fórmula matemática, en un dato, en una cuantificación. La tragedia de esta civilización ha sido haber creído que la naturaleza, la tierra era de su propiedad, cuando somos los humanos los que nos debemos a la tierra.

La herencia judeocristiana y platónica condujo a que la cultura occidental se construyera sobre una especie de estructura dual, soporte de las relaciones de dominio y explotación inmisericorde de las tramas de la vida llamadas “naturaleza”. El desprecio por la terrenalidad, la carnalidad y el cuerpo como lugar de lo placentero se transformó en la Modernidad en una actitud de descuido y sojuzgamiento de los frutos y bienes de la tierra. El cimiento del desarrollo sin límites de la ciencia y la tecnología fue la profunda escisión entre cultura y naturaleza que, bajo las figuras de cielo y tierra o alma y cuerpo, llegó a la Modernidad para convertirse en sujeto y objeto. La cultura moderna se consolidó gracias a la creencia de que la naturaleza era ilimitada y estaba disponible como recurso para la racionalidad tecnocientífica infinita del ser humano. (Noguera, 2004, p. 29)

La reducción de las variedades, los acontecimientos y la diversidad de la naturaleza a fórmulas físico-químico-matemáticas en la Modernidad expresó el triunfo de la razón sobre la vida, pero también la pérdida de la tierra como lugar de origen mítico-poético de lo humano. En el mismo momento en que nuestra cultura encontró la manera más sutil y eficaz de dominar la naturaleza para colocarla bajo su dominio, perdió la tierra como el habitar mismo.

En la obra *Heidegger: la voz de tiempos sombríos* escribe el filósofo Pedro Cerezo (1991):

Ethos y nomos

Entre estas palabras aurales se destaca el triángulo *physis*, *ethos* y *logos*. El entrelazo de las dos primeras, tal como ha mostrado Riedel, cancela el dualismo platónico de dos esferas independientes, tan decisivo luego en la contraposición moderna de naturaleza y libertad, para presentarlas como radicales indisociables del “todo del ser” que en su “emerger a presencia” (*physis*) no puede dejar de “concernir propiamente” al hombre (HLL, 216). La unidad de ambos radicales la expresa elocuentemente un temprano texto de Holzwege: “A este surgir y abrirse mismo y en cuanto todo lo llamaron los griegos primitivos *Physis*. Ella ilumina, a su vez, aquello hacia y en donde funda su habitar el hombre” (Hz, 31). *Ethos* designa, pues, un rasgo esencial y originario del hombre, pero no como algo que este tenga en su haber, sino, a la inversa, como aquello a que se debe, a lo que pertenece y por lo que es requerido como su lugar de gravitación. Tal como precisa Heidegger, “lo esencial en el *ethos*, en este permanecer, es el modo como el hombre se detiene en el ente y cómo él se conserva y se deja mantener. El entenderse con relación al *ethos*, el saber de ello, es Ética”. (pp. 43-44)

La pérdida de la tierra como lugar de origen de la vida, y de lo humano como emergencia de ella, es a la vez la pérdida de la tierra como entramado de vida y la pérdida del habitar mismo en tanto morada para el hombre. La pérdida de la tierra en tanto morada, en tanto habitación, en tanto casa, es la pérdida de un modo del *ethos* que Leonardo Boff (2001) nos señala como establo para los animales y morada para el hombre, según la idea homérica. El desplazado, el desterrado, el desarraigado, el errante, el nómada, el vagabundo, el sin tierra, son figuras poético-políticas de esta pérdida. Según la evocación que hace Boff de Homero, el *ethos* es el modo como la tierra se expresa para ser habitada por el hombre y la palabra es la manera como el hombre se relaciona con la tierra de la que está hecho, así que no es posible separar el *ethos* del *logos*. En Occidente, el *logos* dejó de nombrar la tierra para nombrar aquello que el hombre occidental construyó, separado, escindido de la tierra: la cultura. El hombre occidental moderno renunció a lo mítico-poético, en busca de la precisión, la exactitud y el cálculo. Por ello, la palabra poética que nombraba la tierra se olvidó y con Galileo y Newton comenzamos a nombrarla en lenguaje matemático.

Pero volvamos a la palabra de Pedro Cerezo en evocación heideggeriana:

Ethos designa, pues, un rasgo esencial y originario del hombre, pero no como algo que este tenga en su haber, sino, a la inversa, como aquello a que se debe, a lo que pertenece y por lo que es requerido como su lugar de gravitación [...] Habitar indica una relación esencial de pertenencia al lugar propio y propicio de la existencia humana. (Cerezo, 1991, p. 44)

El habitar es entonces originario del habitante que, como hábito, lo habita. En tanto habitar, emerge del tejido entre habitar-hábitat-habitante-hábito-habitación. El habitar como apertura para que emerja lo humano, según Giorgio Agamben (2006), como lo abierto a lo humano, está en crisis. Augusto Ángel (1995) la llama *crisis ambiental* y la entiende como expresión de la crisis civilizatoria, con lo cual se aleja del concepto emanado del primer mundo, que entiende la crisis ambiental como crisis de recursos naturales. En esta investigación nos alejamos de este concepto primermundista, desarrollista, economicista e instrumental, para evocar, rememorar, celebrar y reencantar lo que somos.

Evocamos a nuestros pueblos originarios, los mayas, los kichwas, los cunas, los kamtzá, los aymaras, los mapuches... que llaman madre a la tierra y cuya resistencia política no aspira a recuperar la tierra como propiedad, sino a enseñarnos que somos de la tierra: del habitar, del *oikos*, de

la *physis*; de la *Abya Yala*, de la *Pachamama*, de la *Amerrique*. Ser humano es entonces comprender la lengua de la tierra, que es la maestra que enseña cómo habitar. El habitar es el *ethos* mismo desplegándose en lo humano y lo humano desplegándose en el *ethos*, “como aquello a que se debe, a lo que pertenece y por lo que es requerido como su lugar de gravitación” (Cerezo, 1991, p. 44).

Sin tierra, sin *ethos*, sin cuerpo, la cultura moderna se aboca a la angustia que se expresa en la obsesión por las cosas, el consumo sin límite, la explotación, la ambición, el desarrollo. La adicción a la riqueza, al capital, al petróleo, al carbón, al oro, al cobre, al níquel, a la energía, se expresa en los proyectos de investigación de universidades y multinacionales, que actualmente no pueden parar. Incapaces de contener las fuerzas de la naturaleza que la ciencia y la tecnología han creído conocer y dominar estamos viviendo el tránsito, el paso doloroso, hacia el fin de esta civilización y tal vez el inicio de una nueva cultura. Occidentales que somos, devoramos la tierra; puesta a nuestro servicio, pareciera que no podemos detenernos y cambiar de dirección (Serres, 1991). No habitamos la tierra: nos la hemos tomado. Sin comprenderla, sin escucharla, ella y todos sus secretos se han convertido en mercancía. Lo vivo y todos sus misterios, los enigmas de la vida, la manera como cada planta, cada animal, nos afecta se convierten en negocio, en mercancía, en objetos, en riqueza.

Sin tierra y sin cuerpo, somos un *ego* sin carne, un sujeto trascendental, universal, idéntico, desolado y deshollado: sin piel. La desolación, producida por la reducción del mundo a dato, cuenta, riqueza o recurso, se cura con fármacos producidos por la industria química farmacéutica, que ha reducido el mundo misterioso y enigmático del poder de la naturaleza a un objeto mercantil. Los misterios de la tierra, las fuerzas enigmáticas e indescifrables de la vida y las maneras como esas fuerzas afectan la misma trama de la vida se mercantilizan. Y nosotros, adictos al consumo, al confort, al capital; sujetos sin cuerpo, sin tierra, sin piel, objetos intercambiables, mano de obra, funcionarios cuantificados en un mundo calculado, nos tornamos adictos a aquellas fuerzas poderosas que nos permiten conectarnos con esa naturaleza oculta y maravillosa que perdimos en nuestro viaje civilizatorio. Esa naturaleza a la que le hemos declarado la guerra, esa naturaleza odiada y explotada, oculta aún infinitos secretos que solo el humano ritual, el humano en gesto respetuoso, el humano en serenidad y meditación, es capaz de disfrutar en *ataraxia*, sin compulsión.

Pero el humano moderno, el humano en desarrollo, rotas las amarras con la naturaleza, no puede desligarse de la esquizofrenia cultural que lo atraviesa y constituye. Cree que su cultura, sus teleologías, sus verdades, sus maneras de nombrar el mundo, son universales y únicas; tilda de loca a toda otra cultura que hable por fuera de su lógica, con acentos y musicalidades desconocidas, que sienta lo desconocido y no lo pueda nombrar. El que habla en las lógicas del mundo calculado es considerado científico. Quien hable en la lengua de la razón instrumental está en la luz; quien hable en lengua de la tierra está en la oscuridad.

Las marcas, las huellas del desarrollo, sus paisajes de desolación, miseria, guerra y dolor, nos permiten comprender la guerra que esta cultura esquizofrénica le ha declarado a la tierra: los hombres que creen ser “La Humanidad” —concepto eurocentrista— matan a los otros, aquellos que no son “La Humanidad”. Y mientras matan, están destruyendo la tierra, se están perdiendo.

El pensamiento moderno ha ido contra la tierra. Nunca se la había odiado tanto como ahora, afirma Michel Serres en su libro *El contrato natural*, donde hace una crítica desde la ecología profunda al “contrato social” con el que se inaugura la Modernidad: “Curiosamente mudo sobre el mundo, ese contrato (dicen los filósofos del derecho natural moderno) nos hizo abandonar el estado natural para formar la sociedad” (1991, p. 63). Curiosamente, ese contrato social nos ubicó afuera del mundo objetivado, cosificado, fijo, dispuesto para nosotros, dado. Curiosamente, la historia nos escindió del tiempo de la vida, del tiempo que hace.

Escindidos de la tierra, desterrados de nuestra casa, absolutamente desolados, odiamos el mundo, despreciamos la tierra; odio y desprecio profundos por la tierra que han potenciado nuestro trato ingrato y taimado. La tierra se ha convertido en un campo de concentración, donde la vida ya no es vida sino mercancía. Las distintas especies, incluida la humana, y la tierra toda son vistas actualmente como instrumentos de producción industrial. La globalización del mercado oculta las singularidades, no para respetarlas, sino para hacer de ellas objeto de deseo, ilusión de alteridad, que el mercadeo y la publicidad cooptan (Moreno, 1998).

El desarrollo tecnológico y científico, eficiente y eficaz gracias al paradigma taylorista de la administración de empresas, se impone sobre el deseo de comprender la lengua de la tierra. Desarrollo y comprensión de las lógicas de la tierra son dos pensamientos, dos sentidos opuestos, antagónicos. La lógica del mercado global le ha declarado la guerra a la lengua de la

tierra, a la vida en toda su complejidad. Tal es la finalidad de la educación para el desarrollo: reducir los sentidos del habitar a uno, explotar la tierra.

Lo que caracteriza al *ethos* ambiental es que emerge de la tierra como territorio conceptual que permite habitarla poéticamente. El pensamiento ambiental se ocupa entonces de la inmanencia, la itinerancia, la emergencia y el contacto cuerpos-tierra, ocupación que interroga el entramado de la cultura: sus símbolos, sus signos, sus acontecimientos, sus maneras de pensar-habitar-construir (Heidegger), sus leyes, sus formas de organización, sus técnicas, sus maneras de ser. El pensamiento ambiental nuestro, el emergente de las voces de *Abya Yala* en consonancia-disonancia con las voces de la tierra, invita a la comprensión de la lengua de la tierra como alternativa existencial absolutamente diversa, imposible de unificar en la universalidad simplificante que propone la Modernidad.

Frente a la pretensión del pensamiento moderno de explicarlo todo a partir de leyes, principios, órdenes y paradigmas universales, el pensamiento ambiental reflexiona en clave de las narraciones y los relatos que configuran las diversas lenguas de la tierra; procura acercarse-afectarse por las maneras diversas como otras culturas, o mejor, culturas-otras, se relacionan con la tierra. Esas culturas-otras solo tienen en común que se declaran tierra, hijas de esta, emergentes de esta. Su ley de origen es la tierra. Su gran madre, su protectora, su sabia consejera habla, y su lengua es la *paideia* del pensamiento ambiental. La música, que según Cioran “procede del llanto, puesto que ha nacido de la nostalgia del paraíso” (2008, p. 29), evoca la lengua de la tierra, sus misterios indescifrables, sus ritmos, sus silencios, sus acordes, sus disonancias. Ella, la música, es lugar, *oikos*, nicho, morada. Como la tierra-casa, la música es bella manera de sentir la vida-muerte-vida.

Deconstruir, mirar detrás, descomponerlo en sus conceptos, imágenes e imaginarios usando las claves del pensamiento ambiental permite pensar de otra manera el desarrollo: pensar que la violenta relación que se ha tejido entre la cultura moderna y las tramas de la vida se expresa en la desolación, la ausencia del cuerpo y la pérdida de la tierra natal. La labor que hemos desplegado en esta investigación ha sido pensar en alternativas poéticas al desarrollo, presentes en maneras-otras del habitar la tierra: evocar, recordar, conmemorar y reencantar en paisajes sonoros palabras-acontecimientos que han significado maneras de habitar la tierra diferentes-opuestas al desarrollo.

► Primer paisaje

Evocación de *abya yala*: “La danza del trigo”²
y “Los trabajadores agrícolas”³

Abya yala, vocablo de los indígenas cunas de Costa Rica, Panamá y Colombia, tiene dos significados, que vienen siendo uno mismo: el *abya yala* significa “el buen vivir”. La *abya yala* significa “tierra generosa, prodigiosa, en florecimiento”. El *abya yala* es el habitar. La *abya yala* es el hábitat. El *abya yala* es *ethos*. La *abya yala* es casa. El *abya yala* es la manera del habitar y la *abya yala* es la manera como el habitar nos habita. Para los cunas, para los pueblos originarios *abyayalenses*, una cosa no puede ser sin la otra. El *abya yala* es el acto amoroso y cuidadoso del humano con la Tierra. La *abya yala* es la madre dadivosa, generosa y floreciente: la *matria*, la tierra natal.

Los movimientos ambientales en América Latina emergen con fuerza en México, Guatemala, Colombia, Ecuador, Brasil, Perú, Bolivia y Argentina cuando, en nombre de la democracia y los derechos de las naciones, los discursos del desarrollo científico y tecnológico comienzan a disfrazar las nuevas formas de colonización del mundo de la vida *abyayalense*, para ocultar su deseo de poder y de dominio sobre una América que devenía sometida y colonizada desde el “Descubrimiento”, quinientos años atrás. El espejo con el que los españoles asombraron a los *abyayalenses* en los tenebrosos inicios de la Conquista ha continuado —cambiando sus nombres y maneras de colonización— hasta el momento actual. Por ejemplo, aún está presente la idea de celebrar el bicentenario de la Independencia de los pueblos americanos del yugo español, olvidando que ni una guerra ni muchas producen una descolonización de los pueblos, sino que esta solo puede provenir de una transformación profunda, una deconstrucción de las lenguas, las maneras de habitar y el pensamiento en toda su magnitud, en clave de lo que los colonizadores obligaron a olvidar⁴. Augusto Ángel

2 Segundo movimiento de la obra *Danzas de estancias*, compuesta por el argentino Alberto Ginastera, que a través de la música expresó de manera evocadora la nostalgia por la tierra natal. Exiliado en Estados Unidos y Europa, donde murió en 1983, Ginastera es considerado uno de los más importantes compositores latinoamericanos. Su obra no solo es biográfica, sino geográfica. Logra hacer de la vida, del habitar la tierra en estos tiempos de ignominia, una partitura que evoca otros tiempos, otros paisajes, otras maneras de sembrar la tierra, de vivir de la tierra y en la tierra.

3 Primer movimiento de la obra indicada en la nota anterior.

4 Así lo señaló Boaventura de Sousa Santos, portugués nacido en Coímbra en 1940, sociólogo de la Universidad de Yale, profesor de la Universidad de Coímbra y uno

(2003) sorprendió a los ambientalistas de los años noventa, impregnados del optimismo sostenibilista emergente de la Cumbre de Río 92, al afirmar que los problemas ambientales que estamos viviendo como colonias del primer mundo no se solucionan con el desarrollo sostenible o sustentable, sino con una transformación profunda del entramado de símbolos de la cultura.

Hemos creído en la “Independencia”, hemos creído que nuestra manera de pensar es nuestra... no hemos relacionado la dependencia persistente con la falacia de una independencia que puso al individuo, escindido de la naturaleza, como centro y fin de la libertad. La independencia de un pueblo no es de individuos ni de sociedades: es del entramado de la vida. Por eso, la Independencia no permitió a nuestros pueblos ser lo que querían ser. ¿Cómo es posible la independencia mientras el derecho más importante de todos sea el derecho a la propiedad privada?

Cochabamba, Bolivia, abril 19 de 2010. Más de treinta mil personas de todas las regiones de la tierra se hicieron presentes en la I Conferencia Mundial de los Pueblos Originarios por el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, para volver a pensar cómo estamos habitando este “punto azul pálido”, mota azul en la infinitud del universo, pero nuestra única casa, en la vastedad del espacio sideral (Sagan, 2006). Boaventura de Sousa Santos tomó la palabra en el estadio de Cochabamba y, ante un silencio cuasisagrado, declaró que la independencia de las naciones americanas fue un espejismo, porque estuvo ligada a los intereses de la burguesía y del capitalismo en expansión, que desde el siglo XIX se impusieron como modelo político y económico en América. Afirmó que el ocultamiento del pensamiento *abyayalense*, su exclusión, su negación como parte del proyecto colonizador y neocolonizador de Europa imperial, había reducido la resistencia de las comunidades libertarias de la época, al anhelo de una libertad prestada: la de la burguesía europea instalada en América, que quería romper vínculos con las coronas europeas representantes del *ancien régime* y que aprovechó el deseo de libertad de los “americanos” para usarlos como carne de cañón de una guerra que, en todo caso, nunca fue por la independencia de los pueblos *abyayalenses*. Por ello, la libertad que obtuvimos en aquellos tiempos no puede entenderse en clave del disfrute de la vida, que es, con Spinoza, expansión de los cuerpos-naturaleza, sino como mera libertad para mercadear sin rendir cuentas.

de los pensadores más importantes en el campo de los movimientos sociales, en el discurso del que me ocuparé a continuación.

Quinientos años después del infortunado y sangriento “Descubrimiento”, que preferimos llamar “invasión” en la conferencia de Cochabamba el 20 de abril de 2010, y doscientos años después de las guerras de “independencia”, que terminaron siendo simplemente un cambio de dominador, las culturas *abyayalenses* continúan haciéndose un lugar en esta tierra devastada por el paso de la cultura del capitalismo tardío, como la llamara Frederic Jameson (1992). Un capitalismo impuesto no solo a partir de las formas de dominación, control y devastación de la tierra, sino, y sobre todo, en clave de la epistemología enseñada en las escuelas, que configura la verdad como adecuación entre el sujeto cartesiano, el *ego cogito* o *yo pienso*, cuya substancia es la racionalidad científico-técnica, y un objeto-naturaleza, que estaría disponible, como *datum* mensurable, como substancia extensa, para ese sujeto que piensa (Descartes, 1980).

La colonización del pensamiento acontece en América como proyecto de la Modernidad: desenvolvimiento de la razón pretendidamente universal sobre el mundo de la vida reducido a objeto de conocimiento. Poco a poco se va imponiendo el imaginario del progreso y del desarrollo como única forma de habitar la tierra. Poco a poco, toda otra manera de hacerlo se invisibiliza, se oculta, se subvalora, se niega. Esa es la forma del desarrollo. Esa es la única manera de ser del desarrollo. Una razón tautológica, absoluta, universal, ensimismada, que por supuesto mira adentro del sujeto desterritorializado, universal, sin lugar, trascendental y todopoderoso. Una razón homogeneizante que regulará los cuerpos, aquietará las exuberancias, aplanará la diversidad, mercantilizará la vida, convertirá la tierra en campo de concentración-fábrica de producción para el hombre moderno, voraz, insaciable, adicto a la energía, al capital, a la producción y al consumo, obsesionado por el mercado, explotador y devastador de la tierra-vida.

La emergencia estética de *abya yala*, como palabra-acontecimiento, palabra territorio fundante de vida, es silenciada por los grandes discursos de la ciencia y la tecnología, arrogantes formatos en los cuales el habitar humano se reduce a un tomarse la casa y devastarla con todo lo que en ella y por ella habita. La casa-tierra, la casa-lengua-de-la-tierra, se reduce a riqueza, a propiedad privada, a cuentas, a indicadores, a teleologías de acumulación, producción y consumo, a maneras ingratas y crueles de habitarla. Las naciones y Estados modernos —que emergen, como nueva manera de colonización, a la sombra de los discursos emancipadores del *ancianne regime* reproducidos por los pensadores “criollos”— continúan, por medio de la educación, absolutamente inmersos en la Ilustración europea.

Las cartas constitucionales de todas las repúblicas latinoamericanas comienzan con la declaratoria de autonomía política y económica de los nacientes Estados. Esa autonomía se funda sobre el derecho a la propiedad de tierras. La libertad moderna —y esa ha sido la falacia del capitalismo y de la Modernidad presente en el pensamiento de Kant— se funda en la escisión naturaleza-hombre, única manera como este puede someter a aquella. Su desprecio, cosificación y objetivación, la idea de que la tierra es vil, configuró el imaginario de que la cultura no es naturaleza, pero, sobre todo, de que aquella tiene como proyecto romper amarras con esta para no “contaminar” el sujeto. Este, el sujeto trascendental construido por Kant durante el siglo XVIII, como herencia filosófica de Descartes y de toda la filosofía racionalista y empirista inglesa, francesa y alemana, no podía ser ni estar en la naturaleza. Su cuerpo sí, y ello constituía un punto central de rechazo al cuerpo: esto era una limitación profunda que el sujeto tenía que superar para ser libre. Sin embargo, mientras este discurso presidió doscientos años de una nueva manera de colonialidad latinoamericana, la del saber (Castro, 2005), en lo subterráneo del mundo de la vida, en el afuera, en las márgenes, en los lugares de la oscuridad enigmática, en medio de las montañas o en el corazón de las selvas *abyayalenses* permanecía con fuerza esa hermosa complejidad del habitar-hábitat, el-la *abya yala*, el buen vivir, la tierra floreciente y generosa de los cunas, el *sumak kawsai*: vivir bien de los aymaras; en cualquier caso, el vivir en la vida, siempre sagrada, siempre agradecida como el vivir mismo.

La “Danza del trigo”, compuesta por Alberto Evaristo Ginastera (Buenos Aires, 1916-Ginebra, 1983), es el segundo movimiento de su obra *Danzas de estancia*, opus 8. Es una invitación a danzar la tierra, a colmarla de coreografías en las cuales lo misterioso, lo enigmático, lo sagrado, la serena calma del amanecer, el nostálgico ocaso, anuncian la vida, celebran su infinito misterio, festejan en agradecimiento por el agua, el viento, la tierra, el trigo, el pan. Ginastera celebra cada acorde, cada coreografía de la danza de la vida. Intuye que el florecimiento de la tierra es la alegría del sol. El compositor argentino relata los paisajes sonoros del acontecimiento de la vida-muerte-vida (Pínkola-Estés, 2005); de la madre tierra danzarina que en cada flor, en cada atardecer, en cada gota de agua se expresa maravillosamente bella.

Decía De Sousa Santos, en la I Conferencia Mundial de los Pueblos Originarios por los Derechos de la Madre Tierra y el Cambio Climático (2010), que la configuración de un diálogo de saberes entre los pueblos

originarios y el pensamiento ambiental latinoamericano podría ser muy interesante si los académicos lográramos construir propuestas discursivas que permitieran que estas palabras-casa, como *abya yala*, no fueran cooptadas por el Banco Interamericano de Desarrollo para utilizarlas como nuevos instrumentos de poder. Afirmaba también que descolonizar la palabra era descolonizar la política, la economía, las maneras de habitar la tierra. Y planteaba además que ya era hora de construir nuevos sustantivos, pues hasta ahora el desarrollo seguía siendo, como sustantivo, el gran paradigma hegemónico del primer mundo, con adjetivaciones que se perdían en las trampas del poder de la palabra por la arrolladora fuerza de sí misma.

La “Danza del trigo” es el buen vivir que la música-danza construye como paisaje de un habitar poéticamente esta tierra. Responde a la pregunta que Martin Heidegger (1994) le hiciera al hombre del desarrollo, al hombre europeo: “¿Poéticamente habita el hombre...?”. En 1935, Edmund Husserl (s. f.) había advertido, en su conferencia de Viena, que la crisis de las ciencias no era de método sino de sentido. Danzar la tierra, en los ritmos del trigo, del maíz, de la naturaleza exuberante; colmarla de huellas musicales, en andantes, en lentos y alegres movimientos, con el cuerpo-tierra que somos, en ritual permanente, festejo eterno de los cambios de la vida, como respuesta a la pregunta heideggeriana, que es la pregunta del pensamiento ambiental.

Con la sensibilidad abyayalense, con el festejo permanente del *sumak kawsai*, con la sabiduría del *suma qumaña*, con el comprender la conexión de todo con todo —del sueño con la vigilia, del pensar con el sentir, de la tierra con el cuerpo, del bucle vida-muerte-vida—, es posible el pensamiento ambiental latino-abyayalense-americano en el cual *Amerrique* es la voz lenca-maya que quiere decir “tierra donde sopla el viento”. La tierra-flauta, kena, xicus, rondador, la tierra instrumento musical que el viento toca en la eternidad del instante de la vida. La tierra donde el viento es sopro de vida. La tierra: partitura del viento para producir la música vital.

La “Danza del trigo” —que Ginastera musicaliza evocando los sonidos de la tierra en el momento del amor, la fecundación sagrada de la tierra para alimentarse ella misma en los cuerpos vivos, para sostener la vida en el asombro por la naturaleza (Ángel Maya, videoentrevista, 2009, Cali)—, es lengua de la tierra. El artista se detiene en cada movimiento, en cada sonido, en cada silencio.

En Bolivia (2010), las voces de De Sousa Santos, la nuestra y las de milares de abyayalenses fueron acompasadas con la de Carlos Porto-Gonçal-

ves⁵, voz disonante para la máxima expresión de la razón instrumental y su encarnación: el desarrollo. Porto-Gonçalves nos hizo sentir la hermosa experiencia de un geopensamiento que, poniendo en pausa la racionalidad moderna, permite que del silencio emerja la voz, la lengua, la ética, el tiempo y la poética de la tierra.

Porto-Gonçalves propone el tiempo circular, el tiempo-tejido, el tiempo que hace lugar y el lugar que es tejido de tiempos. La Modernidad unificó los tiempos diversos de la vida en uno solo: el tiempo de los modernos, el tiempo del sujeto, el tiempo de la humanidad europea. La realización de la razón como razón absoluta, según el postulado mayor de Hegel en el siglo XVIII, es la realización de Europa en la unificación del mundo. La diversidad de pensamientos, maneras de ser, colores, lenguas y maneras de vida debe unificarse en una sola meta, un solo objetivo, una sola razón, una sola lógica. La crisis ambiental no tarda en expresarse, porque la vida no admite reducciones ni simplificaciones ni unificaciones. La vida solo es posible como plétora de diversidad y diferencia. La vida acontece en las geografías diversas de la tierra diversa. No es posible un solo tiempo... ni el del desarrollo sostenible-sustentable. La geografización de los tiempos, la temporalización de las geografías, la no direccionalidad de la vida, configuran comunidades de resistencia ante el desarrollo, cuya forma autoconstitutiva es la linealidad teleológica de la razón absoluta, blanca, universal, única. La diversidad de pensamientos, lenguas y colores protagonizó el inminente declive de los discursos del desarrollo, que han reducido la tierra, esta plétora de mundos de la vida, a recursos disponibles para una cultura adicta, enloquecida por la tecnología y el capital. El primer movimiento de *Danzas de la estancia*, op. 8, de Ginastera, es la "Danza de los trabajadores agrícolas": la siembra de la tierra, la fecundación para nutrir la vida, en palabras de François Jullien (2007). La tierra necesita fecundarse; acto de amor permanente, orgasmo maravilloso que permite nutrir, dar vida, emerger de la vida en la vida.

El agricultor es el cultor del agro: cuida la tierra, la comprende, la espera, la ama, la respeta como madre dadora de vida en el nutrir. El ritual de fecundación de la tierra expresa el sentimiento sagrado de la estancia humana en esta. La tierra es ella misma un nutrir. El habitarla poéticamente es evocar, vivir en el nutrir. La tierra que nutre es la tierra natal: oposición radical al desarrollo, que piensa en la tierra como un producir, que la ex-

5 Pensador brasileiro cuya propuesta geográfica es la consideración del pensamiento latinoamericano como un geopensamiento.

plota y la esclaviza, que ve en ella mera mercancía, que la homogeneiza para que ya no sea tierra natal, lugar, habitación, sino hectáreas, kilómetros cuadrados de riqueza en minerales, fauna, flora, biodiversidad. “Estandarizada”, datificada, numerada, cuantificada, la tierra natal es tierra desolada, azotada, esclavizada, vendida y comprada. La vida es fábrica de productos para el insaciable mercado global, globalizante y globalizado. El agricultor ya no es el fecundador de la tierra; es ahora el técnico moderno que tiene una relación instrumental con la tierra. Ginastera evoca, en la “Danza de los trabajadores agrícolas”, el paso, el tránsito de una relación amorosa con la tierra a una relación mercantilizada.

Mercedes Sosa, cantora de la tierra americana en clave de la voz lenca-maya, tal vez construyó la más bella versión de la canción-paisaje, de María Elena Walsh⁶: “Serenata para la tierra de uno”, una profunda canción de amor a la tierra, una serenata para la tierra natal, donde uno es tierra que canta tierra, en sentimiento de escisión y des-arraigo de la casa-tierra.

*Porque me duele si me quedo, pero me muero si me voy
por todo y a pesar de todo, mi amor, yo quiero vivir en vos;
por tu decencia de vidala, y por tu escándalo de sol,
por tu verano con jazmines, mi amor, yo quiero vivir en vos;
porque el idioma de infancia es un secreto entre los dos,
porque le diste reparo al desarraigo de mi corazón;
por tus antiguas rebeldías y por la edad de tu dolor,
por tu esperanza interminable, mi amor, yo quiero vivir en vos;
para sembrarte de guitarras, para cuidarte en cada flor,
y odiar a los que te castigan, mi amor, yo quiero vivir en vos.
porque el idioma de infancia es un secreto entre los dos,
porque le diste reparo al desarraigo de mi corazón.*

*Porque me duele si me quedo, pero me muero si me voy
por todo y a pesar de todo, mi amor, yo quiero vivir en vos.*

La tierra natal, la tierra-casa, el jardín en flor; la tierra sembrada de guitarras, la tierra que sufre, la tierra ensangrentada, henchida de dolor; la tierra que siempre espera, la generosa tierra que todo lo entrega. La tierra, donde el desamor, la soledad radical, el desencanto, se expresan en el dolor del pueblo explotado y sometido a constantes procesos neocoloniales. El desarrollo, ahora sostenible y sustentable, otrora reducido a crecimiento

6 Poeta, compositora y cantora argentina nacida en Ramos Mejía en 1930. Su obra expresa su amor a la naturaleza y su desencanto y dolor ante las dictaduras en América, y en particular en Argentina.

económico, es tal vez la plétora de discursos, imágenes e imaginarios de la geopolítica imperial que mejor resume estos procesos neocoloniales. La maquinaria del desarrollo es la maquinaria de la devastación, la explotación y la mercantilización del mundo de la vida que, en palabras de Michel Serres (1991), expresa la guerra que la cultura moderna le ha declarado a la naturaleza. No hay tierra natal: hay mercado de la tierra. Devastación.

Evocar *abya yala* es un acto poético-político del pensamiento ambiental. Es recuperar la magia, el enigma, el misterio, el habitar poético de palabras que hacen cosas, como diría Searle. Es una manera de *reencantar el mundo* que solicita de nosotros una acción transformadora del lenguaje, entendido este, en palabras de Heidegger, como la casa (*oikos*) del Ser.

► **Segundo paisaje**
Rememoración de *suma amuyaña-suma ikiña-suma qamaña: Lo negro en lo blanco*⁷

Al escuchar a los aymaras encontramos resonancias ancestrales, ecos originarios de una palabra emergente que ya existía en los inmemoriales tiempos de la tierra cantada, danzada, pintada y soñada. Un obstáculo insalvable, una barrera densa y trágica: la lengua. Esta nos acercaba y alejaba, como en una danza o en un cortejo amoroso, nos hacía sentir extraños en nuestra propia tierra o, simplemente, nos hacía extrañar una tierra originaria, nombrada poéticamente, mágicamente... una tierra multicolor, sin jerarquías. Pero la lengua también evoca una tierra donde lo blanco se ha impuesto jerárquicamente sobre lo negro, imponiendo los valores de lo blanco (el cristianismo... luego la luz de la razón, la Ilustración, y, en el presente siglo, la luz teleológica del desarrollo). Una tierra a la que habíamos pertenecido desde siempre; una tierra que desde la Conquista nos habían arrebatado; ya en el siglo XVIII nos habían enseñado que no éramos de ella, sino que ella pertenecía a otros. Una tierra de la que estábamos hechos, pero que habíamos perdido para siempre, en la peste del olvido de nuestras propias maneras de nombrar.

Yamandú Costa (Passo Fundo, Brasil, 1980), compone un paisaje musical para guitarra y orquesta que nos permite comprender el bucle decolonial de su manera de habitar la tierra, su natal Brasil: *Lo negro en lo*

⁷ Concierto para guitarra y orquesta del guitarrista y compositor brasileño Yamandú Costa.

blanco. La conquista y colonización de *Amerrique-Abya Yala* impuso la luz sobre la sombra, el mediodía sobre el ocaso, el día sobre la noche, el color blanco sobre el negro. Durante los siglos xv, xvi y xvii la religión cristiana se convirtió en la luz, el día, el sol, el blanco, la verdad única y universal que la “Humanidad” debería abrazar. Durante los siglos xviii, xix y xx la razón comenzó a ocupar progresivamente el lugar de la religión, hasta llegar a ser ella: la luz, el día, el sol, el blanco, la verdad única y universal que la “Humanidad” debería abrazar. Continuidad entre colonialismo y neocolonialismo: lo blanco se impone, domina, subsume e incluso elimina lo negro. El paisaje musical de Yamandú Costa es invitación a pensar de otra manera: lo negro en lo blanco, la coexistencia, en *Amerrique-Abya Yala*, de lo uno y lo otro.

El laúd, instrumento de origen árabe, llega a Europa en el siglo x y se convierte en guitarra, poderoso instrumento musical que transforma las maneras de habitar la tierra de los inmigrantes africanos, árabes y normandos, en mestizaje musical con los pueblos nativos. La guitarra acompaña la fiesta, el amor, la amistad, la vida. Lo “bárbaro” de los bárbaros se disuelve y disuelve la monodia, el canto llano. Emerge, de la “oscuridad diabólica” de la música profana, la armonía que durante setecientos años ha caracterizado la música occidental. Lo más hermoso de la cultura occidental, el arte, la música y la poesía, emergió de las oscuridades remotas de Asia, África y América.

El Renacimiento no hubiera podido ser lo que fue sin dichos continentes. La música en estas geografías ha estado totalmente ligada al ritual del habitar la tierra. Los nacimientos, los tránsitos, la vida y su lucha, la muerte, el amor, las relaciones permanentes de los humanos-tierra con la tierra, en la tierra y de la tierra, son rítmicos. Diversidad de colores y sonidos, texturas y tesituras, ritmos, armonías y melodías acompañan la música del habitar en flautas, percusiones, cuerdas y membranas que suenan con la caricia del viento.

Yamandú Costa recorre los maravillosos rincones y subterráneas coreografías de las músicas negras, que al llegar con los esclavos a Brasil durante el siglo xvii se mezclan bellamente con las músicas nativas y, por supuesto, con la europea, a su vez mezcla de músicas africanas y asiáticas con músicas nativas. Emerge en Costa *Lo negro en lo blanco*, propuesta poética de describir en nostálgicos, alegres, melancólicos y trágicos sonidos la fiesta, la guerra, los desarraigos, los exilios, las resistencias, los amores y las soledades que configuraron la cultura brasileira. Costa comprende en

su obra la pintura de Tarsila do Amaral. Sesenta años después, pero en armonía geográfica y geopoética, logra componer en partitura musical lo que Tarsila en lienzo: la magia, la enigmática diversidad, la sorpresiva y maravillosa cultura alternativa que somos.

La música de Yamandú Costa es la tierra como habitat-habitante-hábito-habitación. No solo es habitada-danzada por nosotros, sino por ella misma en su plétora de formas distintas de expresarse. El habitar nos habita y este es el sentido de la ética originaria, que en el prólogo al libro *Heidegger: la voz de tiempos sombríos* (1991), el filósofo José Luis López-Aranguren comenta en clave del documento “De la existencia ética a la ética originaria”, del también filósofo heideggeriano Pedro Cerezo:

El hombre, nos dice Pedro Cerezo, no puede, como el animal, refugiarse en la naturaleza, ni, como el espíritu, en sí; su habitación es el mundo, en tanto que poéticamente nombrado. Y la tarea ética del hombre, su morar, consiste en “dejarse”, “confiarse”, ser paciente y esperar. (López-Aranguren, 1991, p. 9)

No somos lo seres humanos quienes determinamos un *ethos*. Es la tierra el *ethos*. Así, somos habitantes en cuanto que construimos maneras del habitar, y ello solo es posible en el momento en que permitimos que el habitar nos habite. Este permitir que el habitar nos habite exige la disolución del sujeto moderno, que Heidegger busca realizar y que nosotros anunciamos como urgencia ambiental. En palabras de Pedro Cerezo:

Heidegger persigue con tenacidad obsesiva la destrucción ontológica del *cogito* iniciada en SuZ [*Ser y tiempo*] y allí tan solo bosquejada en sus rasgos fundamentales. Ahora se evidencia que en el ser “sujeto” (*sub-jectum*) persiste la antigua categoría del fundamento —*hypokeimenon* o substancia (*Substanz*)—, sino que ello aparece históricamente al erigirse el hombre en la Modernidad en la instancia fundamentadora... ante la que comparece la realidad en su ser “objetivo” presente. “El hombre llega a ser aquel ente sobre el cual se fundamenta todo ente en el mundo de sus ser y de su verdad”. Donde hay, pues, “sujeto” se abre un lugar de presentificación, que todo lo propone o representa en función de sí y lo dispone en torno a sí, como señor de la presencia. Se inicia así la época del humanismo, íntimamente vinculada a la empresa cartesiana de constituir el *cogito/voluntas* en el ente del fundamento. (1991, p. 30)

El reencantamiento del mundo⁸ es disolución de sujeto y objeto en piel de la tierra, en trama de vida; en sutura entre naturaleza y cultura, que exige una salida del humanismo antropocentrista; es tejido de texturas y tesituras a la manera de Yamandú Costa; es coligar la piel de la tierra en sus dos maneras: ecosistemas y sistemas culturales⁹. En el reencantamiento del mundo la piel de la tierra es poética, autopoiesica; es estrato, tejido, entramado y con-tacto; es piel-lenguaje que se desplaza, se pliega, repliega y despliega; es piel-umbral, ambigua y enigmática; es piel-geografía, huella y memoria. El cuerpo es piel en expansión, en pliegues y repliegues. Todo está hecho de lo mismo: de polvo de estrellas, decía Carl Sagan; tierra de la tierra que somos, cuerpo-tierra, poéticas del habitar la tierra en clave de las coligaciones-disoluciones-tensiones que configuran esos cuerpos-tierra que inevitablemente somos.

La vida es ligadura, tejedura, sutura, encuentro, contacto, emergencia, relación, afectación, afecto entre la tierra y los cuerpos emergentes de ella. La manera como la vida ha venido siendo desde hace casi tres mil millones de años en su diversidad y diferencia permanentes, lo que le ha dado a la vida la elasticidad, la resiliencia, la inmensa capacidad de autopoiesis y de autoorganización ha sido que ella es coligadura y coligante. ¿Qué coliga, qué se coliga y en qué se coliga la vida? La vida coliga los cuerpos emergentes de ella, en un infinito bucle de complejidad creciente, en el cual quien crea y lo creado constituyen lo mismo en despliegue.

La piel de la vida se expande, se contrae, se pliega y se repliega, configurando-se en alteridad, que es la vida misma. En esa coligación se entraman permanentemente afectos, acontecimientos que están hechos de la tierra (agua-aire-fuego), pues es el único lugar-cuerpo donde son posibles estas maneras del co-ligar. Las coligaciones se movilizan en las permanentes emergencias y disoluciones de la vida que tienen lugar entre la tierra y los cuerpos emergentes de ella, hechos de ella, afectada por ellos y ellos por ella. Movimientos incansables de la vida, su manera estética de configurarse es cíclica-compleja, en expansión y contorsión.

8 Insisto en el reencantamiento del mundo como propuesta estética-compleja del pensamiento ambiental abyayalense, que se anuncia en el capítulo I de *El reencantamiento del mundo: ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo* (Noguera, 2004).

9 Hago referencia a la propuesta del pensador ambiental colombiano Augusto Ángel Maya, presentada en su obra *El reto de la vida* (1995), de comprender lo ambiental como las emergencias originadas en la relación de los sistemas culturales con los ecosistemas.

Lo negro en lo blanco es el acontecimiento estético que nos seduce en tanto la vida solo emerge en las disoluciones, en las mezclas afectivas de los cuerpos amantes, mutantes y exuberantes en un *siendo*, gerundio del verbo ser. La vida es coligación-disolución-tensión, nuevas maneras de ser siendo: vida-muerte-vida. Bucle infinito, único, fascinante, asombroso, ante el cual solo podemos maravillarnos. Somos un bucle de la vida, un hilo de la trama que viene tejiéndose ¡desde hace tre mil millones de años! Desde el primer instante del Big Bang ya estaba la vida como potencia, infinitamente pequeña, ante la infinitud de ese universo naciente; pero también infinita en sus maneras, en su generosidad y en sus estéticas.

A cada instante la vida se celebra. Se da y vuelve a darse, sin prisa, lenta, maravillosa y dolorosamente. La tierra no cesa de florecer, de incorporarse en los cuerpos que la contienen. Generosa, exuberante, dadivosa, nuestra *Abya Yala*, nuestra *Amerrique*, es reducida a recurso, riqueza, objeto mercantil, por los conquistadores europeos; por este Occidente ambicioso, voraz, devastador.

Esta *Abya Yala*, descrita por los conquistadores españoles en los albores del siglo xvi como llena de plantas y animales extraordinarios, emerge de un geopensamiento vivo y de la vida, vedado, ocultado y marginado por el pensamiento eurocentrista. Este geopensamiento que las culturas de la América-*Abya Yala* cuidan en habitar poético, habitar-sur, es *ethos* ambiental.

Abya yala, en su significación bucleica, es a la vez la tierra y la manera como ella se habita: buen vivir. La tierra es el habitar mismo, los cuerpos que somos, las tramas de vida que somos. La tierra no es el suelo sobre el cual habita el hombre. Esa objetivación de la tierra pertenece al pensamiento homogeneizante de Europa, que en el Renacimiento ya estaba, potente, emergiendo como Modernidad, como lo blanco, como la luz de la razón constituyendo el sujeto moderno, para iluminar lo oscuro del mundo; aquello indescifrable que la ciencia a toda costa ha buscado descifrar para convertirlo en objeto.

La luz de la razón y el mundo de la materia, legislada por la razón calculante, son los dos elementos neoplatónicos que configuran la Modernidad. Así, el mundo de la cultura y el mundo de la naturaleza, como mundos de la interioridad y la exterioridad, opuestos, escindidos y sin posibilidad de contacto, permiten la imagen fundante de todas las imágenes del desarrollo: la racionalidad moderna. El proyecto de Modernidad—incompleto, escribiría Jürgen Habermas (1985)— es el despliegue de la razón encarnado en dos palabras que constituyen el desarrollo: la ciencia y la tecnología. En

el siglo xx la realización de estas dos palabras-acontecimientos de la razón moderna es el descubrimiento de la energía nuclear y la fabricación de la bomba atómica que Estados Unidos lanzó sobre Hiroshima y Nagasaki en agosto de 1945. Las guerras mundiales del siglo xx mostraron la eficacia de la razón científico-técnica para destruir la vida.

El desarrollo, como autogénesis y autorrealización de la razón, se constituye, se conforma, se estructura y se desplaza de la misma manera que la razón moderna. Es la encarnación del proyecto de Modernidad. Con su luz enceguece toda otra manera de habitar esta tierra. Es totalitario, homogeneizante y unificador. Sus imaginarios están tan encarnados en la cotidianidad de nuestra cultura que lo otro, otras maneras de pensar y de obrar por fuera del desarrollo, se considera imposible. El desarrollo es la luz, lo blanco, la verdad, la teleología salvífica al estilo del cristianismo, pero sin Cristo: sin la belleza poética de Jesús de Nazareth. Es la meta salvadora de la humanidad propuesta por el mundo de las corporaciones, que tienen en sus manos el 98 % de los monstruosos capitales con los cuales una ínfima porción de la humanidad domina, devasta, somete, esclaviza y explota al resto del mundo. Por fortuna, nosotros podemos detener el proyecto de la Modernidad. Con lo “negro en lo blanco”, Yamandú Costa nos abre a pensar-sentir en sentido contrario a las manecillas del reloj. Lo negro y lo blanco. La inclusión, el *ethos* ambiental: coexistir, co-habitar la tierra.

Mercedes Sosa nos re-compone un paisaje-poema musical popular que diversos compositores continuaron creando y re-creando: la canción de cuna “Duerme negrito”, donde lo negro emerge poéticamente de las honduras del dolor cósmico de esta tierra henchida de amor y de dolor. En esta canción el diablo es blanco y la mamá del negrito es explotada por el hombre blanco. Se invierten los colores. Pensamiento mapuche o aymara, donde lo negro es la inocencia, un bebé durmiendo, una hermosa piel oscura como la noche infinita de la pampa argentina, y lo blanco es el colonizador sediento de riqueza.

No es casual que Mercedes Sosa haya llamado su álbum de 1970 *El grito de la tierra*. Evocamos el paisaje desolado que grita en el óleo de Edvard Munch (1893), las hermosas y dolorosas variaciones de “El grito” que compone el pintor ecuatoriano Oswaldo Guayasamín en 1983 y los gritos de la mayoría de los compositores que la cantante argentina interpreta: León Gieco, Caetano Veloso, María Elena Walsh, Silvio Rodríguez, Atahualpa Yupanqui, Gustavo Leguizamón, Violeta Parra y Víctor Jara. Ellos componen un cuadro-paisaje-collage musical que bella y dolorosamente

evoca “El grito” de Edvard Munch, de Guayasamín, de los olvidados de la tierra, de *La tierra herida* (Ángel, 1994).

En esta canción de cuna el negrito llora porque su mamá no está. Trabaja en el campo duramente, explotada por los “dueños de la tierra”. Deja dormido a su negrito, pero este despierta, llora, llora... y quien lo cuida canta:

Duerme negrito
Duerme, duerme negrito
Que tu mama 'ta en el campo, negrito
Duerme, duerme, mobila
Que tu mama 'ta en el campo, mobila

Te va a trae' codornices para ti
Te va a trae' rica fruta para ti
Te va a trae' carne de cerdo para ti
Te va a trae' muchas cosas para ti
Y si negro no se duerme
Viene el diablo blanco y ¡zas! ...
Le come la patita chicapumba
Chicapumba apumba chicapum...

Duerme, duerme, negrito
Que tu mama 'ta en el campo, negrito

Trabajando
Trabajando duramente
Trabajando, sí
Trabajando y va de luto
Trabajando, sí
Trabajando y no le pagan
Trabajando, sí

Trabajando, y va tosiendo
Trabajando, sí

Pa'l negrito chiquitito
Pa'l negrito, sí

Trabajando, sí
Trabajando, sí

Duerme, duerme, negrito
Que tu mama 'ta en el campo, negrito

Negrito... Negrito...

Lo negro en lo blanco implica un cambio en la dirección de nuestra cultura. Lo propone Michel Serres en su obra *El contrato natural* (1991), en la cual solicita no solamente una disminución de la velocidad del desarrollo (que es la propuesta del desarrollo sostenible), sino un cambio de dirección, de sentido, de la cultura. Augusto Ángel (1996) sorprende a los ambientalistas de la época cuando afirma que si la crisis ambiental no es una crisis de recursos naturales, sino la expresión más profunda de la crisis civilizatoria, lo que tenemos que transformar es todo el tejido de símbolos de nuestra cultura. Lo negro en lo blanco, el sur en el norte, son figuras poético-políticas que los compositores latinoamericanos desde hace ya varias décadas comenzaron a utilizar en sus obras. Con estas figuras poético-políticas empieza una inversión importante de perspectivas, valores y maneras de habitar. El *suma amuyaña* aymara, el saber pensar, solo es posible sabiendo dormir: *suma ikiña*, y esto solamente se realiza en el vivir bien. El *ethos*, *suma qamaña*, emerge del dormir (soñar) y del pensar: del *suma ikiña* y el *suma amuyaña*. En el habitar de los aymaras, dormir y pensar no están separados. Lo sueños son pensamientos que enseñan cómo habitar. Para la modernidad occidental dormir y soñar son procesos psicológicos que no tienen nada que ver con pensar. Esta acción es estrictamente racional, mientras que dormir y soñar son actos involuntarios del individuo, que no se pueden explicar claramente. Son lo negro, mientras que pensar es lo blanco.

El vivir bien, *suma qamaña*, es una acción colectiva de cuerpos en intercorporalidad en la que todo está conectado con todo, formando tejido. Dormir-soñar-pensar-vivir, *ethos* que en clave heideggeriana se nombra de otras maneras: construir-pensar-habitar (Heidegger, 1997) o imaginar-pensar-poetizar, pintar-escribir-pensar (Pardo, 1991). *Ethos* que implica la complejidad del habitar la tierra en sueño, en ensueño, en vigilia, alerta, en creación y re-creación; en labor, en ritual, en contacto vital. *Ethos* en el cual la tierra, *gaia*, es la *paideia* esencial, la maestra. Se hace tierra la historia de nuestra *Amerrique*. El *suma amuyaña* (saber pensar), pensar la emancipación, y el pensar *suma samkasiña* (saber soñar) tienen, como el paisaje de Yamandú Costa, todos los tonos del paisaje de la vida. Piel de todos los colores, tonos, texturas y tesituras fueron unificadas por el color blanco.

La historia de América ha sido la historia de la negación, el ocultamiento y el exterminio de los paisajes de la vida. Un solo paisaje se impuso: el de lo blanco. La piel se niega en su maravillosa diversidad; se reduce a simple envoltorio que oculta la exuberancia de la vida. El cuerpo-tierra que

somos, el con-tacto, el otro / lo otro como sentido, reniega de su placentera tibieza. El erotismo debe ser expulsado de la educación, la política, la ética. Prohibido el sentir y lo sentido, el cuerpo es *soma* aquietado por el control político de las instituciones. El habitar-cuerpo es reducido. Así es posible su control y el despojo del sentir mismo. Así es posible su mercantilización.

La tierra en *Abya Yala* es el habitar mismo haciendo lugar, haciéndose ella misma en sus maneras de organización. La tierra-viva, como madre, como *Pachamama*, es la casa de los dioses-tierra. Serpientes, águilas, pumas, ranas, son los que guían a los hombres en sus maneras de vivir. Los maestros son las plantas y los animales. La cultura es vivir como lo enseñan los maestros-tierra, con todas las maneras de la vida, aprendiendo permanentemente todas de todas, afectándose en el tejido de la vida. Los *abyayalenses* son cuerpo-tierra, cuerpo-vida. El yagé, el peyote, la coca y otras plantas; montañas, ríos y animales son maestros que enseñan a los humanos, sus hermanos, cómo vivir (bien). Porque vivir es vivir bien. Para los pueblos originarios, vivir es permanecer en contacto. No hay individuos. Hay colectivos, grupos, familias; la palabra *yo* no existe. Existe un *nosotros* que incluye sus animales, sus casas, sus utensilios, sus dioses, sus sueños. No hay adentro ni afuera. Hay umbral. No hay separación entre sueño y vigilia. Hay puentes que hacen de los cuerpos-tierra cuerpos-nómadas, cuerpos-metamorfosis, cuerpos-cambiantes, en tránsito... en trance. El sueño es el momento de mayor vigilia y es el maestro de las decisiones que toma la comunidad. El *suma qamaña* aymara, el vivir bien, solamente es posible gracias al *suma ikiña*, saber dormir, dormir en sabiduría, preguntarle a ese otro del sueño lo que seremos al amanecer, lo que podemos llegar a ser en el ocaso. Aprender a dormir es aprender a soñar. *Suma samkasiña* es saber soñar. Y solamente sabiendo dormir y soñar, sabemos pensar: *suma amuyaña*.

En el dormir y en el soñar el tiempo es un transcurrir en círculos, en ires y venires, en lentitudes, en gritos, cantos, silencios. Es un tiempo polirrítmico y ritual, en el cual cada instante es eterno. El presente es un tejido de acontecimientos que configuran el ahora, la actualidad; el presente como continuo, como único instante vital. El tiempo es rito, es un transcurrir de lo sagrado: la vida, con todas sus maneras de ser. Siempre se está a la espera de lo por venir, que es la voz de los dioses-tierra iniciando la fugacidad de lo eterno: el vuelo del águila, el canto del pájaro, el cascabel de la serpiente, el rugido del puma, el sonido de los árboles mecidos por el viento, las flautas de la tierra tocadas por el agua y el viento. Las voces de la tierra, la lengua de la tierra. ¿Quién habita la tierra? La lengua de la

tierra. La lengua es la casa del ser. Es la morada de los cuerpos-tierra que la habitan habitando-se.

Lo negro en lo blanco es la “América invertida” del pintor uruguayo Joaquín Torres García, que en 1943 pinta-piensa-sueña una América donde el sur esté sobre el norte... donde los puntos cardinales se disuelvan en la gama diversa que es nuestro continente. Torres García y Costa colaboran en la construcción de un geopensamiento caracterizado por el giro decolonial y ambiental que representa la América-*Abya Yala*.

Sur es sol, faro para el norte, guía. Sin embargo, los colonizadores europeos y norteamericanos piensan el sur no como faro, como manera de ser-habitar emergente de una relación filial y afectiva con la tierra, sino como fuente inagotable de recursos; mercancía que debe ser conservada para la sostenibilidad del desarrollo en las lógicas de la modernidad noroccidental.

Se convierte entonces el Sur en clave del desarrollo como discurso colonizador; en esclavitud, miseria, hambre, ruptura de lazos afectivos, depredación, explotación no solo del hombre por el hombre, como decía Marx, sino de la tierra por el hombre dominador. No es posible una relación justa entre el hombre y la naturaleza, si no existen relaciones justas entre los hombres. Pero en el doblez que todo acontecimiento contiene, esa marginalidad sur es potente en nuestro pensamiento ambiental. El sur es la exuberancia del Ser. El sur, despoetizado, esclavizado, explotado sin tregua, sin pausa, guarda aún, ocultas en sus pliegues, potentes emergencias de un pensamiento ambiental que va en dirección contraria al ambientalismo del norte. Para este, el sur no es más que la fuente de recursos más importante del planeta. Para el pensamiento ambiental emergente de esa marginalidad, el sur es maravilloso lugar de configuración ecopoética del habitar la vida.

Sur, hermosa palabra que también expresa desarraigo, tristeza y soledad, es una palabra-lugar ritual. Habitar-sur es habitar en las márgenes, en el enigma, en la magia. Habitar-sur es habitar en el silencio de la razón, en la trama misma de la vida en su plenitud simbólico-biótica, no como dueños de la tierra, sino como hijos, como un hilo en la compleja trama de la vida... como cuerpos-tierra.

Habitar-sur es habitar la lengua de la tierra. La lengua de la tierra es musical. Es el paisaje rítmico de la vida. La música del agua, de los hombres-tierra, del mar, sale por los orificios de la tierra, como el viento que sale por el orificio de una flauta. Las cuerdas de la guitarra, sus acordes, sus silencios, la voz de los cantores, emergen de las cenizas de la guerra-sur,

también sin tregua y en medio de esas guerras: de las invasiones del norte, del dolor de no ser lo que se quiere ser, emerge la vida clamando por un habitar poético.

La música expresa colectividad que se disuelve en el fuego, el viento, el agua, el puma, la serpiente, la rana, la trama de la vida. Lo ritual, que sacraliza el cuerpo-tierra; lo ritual que conecta a los dioses y los seres vivos en una sola danza, en un hacer lugar, en una permanente celebración de la vida, es la manera como los habitantes de *Abya Yala* escriben cantando la poesía del habitar que los habita. No hay ruptura entre el habitar y los habitantes de la montaña, el valle o la selva. El habitar se despliega en hábitos y se suspende durante cientos, miles de años, porque el tiempo que pasa no es el tiempo de los hijos de la tierra.

El tiempo de los hijos de la tierra es el tiempo que hace, el tiempo de una actualidad que se despliega y repliega, de un cuerpo que se expande y se recoge, que danza amando la vida en la vida. El tiempo de los hijos de la tierra es el tiempo del cóndor, del puma, el tiempo de la tormenta o de una caída de agua. Es el tiempo de la vida, que se hace lugar, que desea hacerse lugar. He ahí el lugar del habitar humano, que es la complejidad de las tensiones entre ecosistema y cultura, presentes en todas las maneras del habitar humano en la tierra. Es el ritmo marcado por el bucle de la vida, de los cuerpos-tierra habitando-se en coligación-disolución-tensión. Este bucle, esta coligación entre el cuerpo y la tierra, es la tensión entre lo humano y la naturaleza que, dado que lo humano emerge de la naturaleza, dado que lo humano es naturaleza, necesitan ser pensados ambientalmente.

El pensamiento ambiental se ocupa de estas tensiones, presentes en todas las culturas. Las maneras de habitar de los mayas, los aztecas o los incas, como lo narra Augusto Ángel en su hermoso libro *La fragilidad ambiental de la cultura* (1995), las guerras interculturales por territorios simbólicos-bióticos, las formas de acumulación que generaron los imperios agrarios tanto en América como en Europa y Asia, la creciente domesticación de animales y plantas, las formas de esclavitud de seres humanos, son formas de esclavitud de la tierra misma. “No existe civilización que no se haya carcomido a sí misma”, decía Augusto Ángel (Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental, 2009). Todas las formas de vida generan desequilibrios ecológicos. Por ello existen las emergencias adaptativas, las transformaciones de las tramas de la vida, las nuevas maneras de vida. Sin embargo, la manera humana-occidental-moderna de habitar la tierra viene produciendo tales transformaciones de las tramas de la vida, que la vida misma está al

borde de destejarse. El desarrollo se impone como *telos*, como meta única de la diversidad de culturas que habitan la tierra.

La colonización en América que comienza en el siglo xv, tiene, desde la segunda mitad del siglo xx, un nuevo nombre: *desarrollo*. Rico en conceptos, imágenes e imaginarios, este ha devenido en paisajes desolados, esclavizados, aquietados, docilizados. Otros lenguajes, otros dioses, otras tensiones con la tierra son reducidos a mercancía por el mercado global; sometimiento y reducción que no solamente se hace con violencia física, sino con discursos atractivos e incluso seductores. Instituciones como el Estado moderno, la educación, la clínica, la economía, la Iglesia e incluso la familia (Foucault, 2008) se dedican a esta explotación de la tierra por la vía de someter sus cuerpos emergentes. Plantas, animales, culturas, ríos, montañas, selvas... todo se somete a las prescripciones del sujeto dominante, en la figura impositora del desarrollo, manera específicamente europea y antropocéntrica del habitar. Desarrollo: palabra henchida de las teleologías de la Modernidad, comienza a derruir el habitar para tomárselo sin medida.

Los lugares sagrados de las ciudades indígenas, ciudades sagradas donde los dioses habitan con los hombres, en los animales, en las plantas y en la tierra, en el habitar que se deja habitar, lugares fundados para permitir el habitar, ahora están deshabitados y deshabitados. El desarrollo ha penetrado sus entrañas de tal manera que arrasa con todo y deja a su paso sus huellas, sus marcas, sus presencias: miseria, hambre, desolación y una cultura sin tierra y sin dioses, dos cosas que habían sido una.

El sur que habita, el sur que somos, es deshabitado por el hábito de la guerra. Los rituales que constituyen la naturaleza del habitar sagrado, el hábito de los habitantes hijos de la tierra, son cruelmente avasallados por las lógicas librecambistas y mercantiles de un imperio que va tomándose progresivamente la casa de los *abyayalenses*. Las ciudades sagradas se tornan ruinas, lugares de muerte y destrucción de millones de seres vivos a manos de los invasores. El mundo mágico, mítico, ritual y no por ello menos trágico y doloroso, pero a fin de cuentas mundo simbólico-biótico propio (Noguera, 2000), es progresivamente destruido. En su lugar va emergiendo el mundo de la miseria, la muerte, el genocidio, el hambre y el irrespeto por toda forma de vida, mercantilizada, medida, cuantificada y reducida a riqueza.

En la misma *Abya Yala*, donde se construyeron templos al sol, al cóndor, al águila o a la lluvia, ahora se construyen templos al dinero, la muerte y la producción industrial, que dejan paisajes absolutamente devastados y

devastadores. Un desaforado amor por las cosas y un desprecio total por la vida (Serres, 1991) se imponen sobre las formas del habitar sur, cuya casa es tomada progresivamente, en nombre del poder y un dominio del sujeto moderno. Las máscaras del progreso y del desarrollo han escrito una historia de infamias desde los tiempos de la conquista de América.

Sin embargo, el lenguaje de los hijos de la tierra es la lengua de esta. El vuelo tranquilo y elevado de las aves no es simple metáfora de la libertad humana. Es que la libertad ya no es exclusivamente de la humanidad. Es. Y en ese devenir el ser es la vida. La posibilidad de ser de la vida se despliega como diferencia, expansión, contorsión, transfiguración, transformación y emergencia.

Las lenguas indígenas describen acontecimientos relacionales. El sujeto, los sustantivos, los predicados y los adjetivos son característicos de las lenguas que se originan en Europa; obedecen a la lógica formal y hablan del mundo pero no son el mundo. En las lenguas indígenas una sola palabra puede describir las trayectorias de un río y los procesos de la vida en sus diversos tiempos. Y quien habla no es un sujeto hablando de un objeto, sino un ser vivo dotado de un tipo específico de lenguaje: el articulado a partir de la vida misma, de la cual dicho ser participa, que es una manera de su lengua. La palabra es sagrada y mágica, porque es lengua de la tierra, como el color de las flores, el canto de las aves o la música del viento.

El pensamiento occidental ubica al hombre por fuera de la tierra, de la naturaleza y de la vida como emergencia permanente. Nos pinta como sujetos conociendo la naturaleza, dominando y poseyendo la tierra, manipulando y poniendo la vida a nuestro servicio. La tierra como padre, madre, casa; la tierra como el habitar mismo, como sabiduría, la naturaleza como sabiduría, son reducidas a las lógicas del mercado, ahora mundial. Las cosas de la vida, las cosas emergentes de la mano humana, tan apreciadas en nuestras culturas originarias, hechas siempre en clave de la vida, se convierten en artículos de mercado, en objetos para la venta. Nuestras maneras de habitar se mercantilizan, se convierten en espectáculo turístico... El sur (Moreno, 1998) se espectaculariza por medio de la industrialización y el mercadeo de la cultura-sur: exuberante, extraña, no-racional alteridad, se convierte en deseo-mercancía para el norte. La colonialidad de los saberes (Castro, 2005) penetra en todos los intersticios y fisuras de nuestro *abya yala* (buen vivir), para reducir lo más sagrado y cotidiano a valor de cambio.

► Tercer paisaje

Conmemoración de *Amerrique-Btsanamama*.

Paisajes de la nostalgia y la melancolía:

*Las cuatro estaciones*¹⁰

Preludio

Las cuatro estaciones, del compositor argentino Astor Piazzolla (Mar del Plata, 11 de marzo de 1921-Buenos Aires, 4 de julio de 1992), son cuatro paisajes musicales que, como *Lo negro en lo blanco* de Yamandú Costa, nos permiten pensar el sur en el norte, la disolución de las geojerarquías, la necesidad de comprender la vida en bucle. Mientras Invierno cubre de nieve el norte, Verano, cálido y brillante, inunda al sur; mientras Primavera, exuberante y enamorada, canta las geografías de Atahualpa Yupanqui, Otoño cubre de hojas la tierra meridional.

Todo acontece en Buenos Aires-puerto; el Mar del Plata se pinta de rojo en las tardes veraniegas, de gris en el invierno, de azul en primavera y de naranja-gris en el otoño, y mientras ello acontece, rítmicamente la ciudad de Buenos Aires, henchida de soledades, ausencias y tristezas, también le canta a la vida y es capaz de una “Balada para un loco”, un “Libertango” y una “Milonga del ángel”. Piazzolla se deshace en bandoneones, se disuelve en el fuelle, agoniza en el tiempo detenido de su “Muerte del ángel”. Profundas obras de este grandioso compositor, uno de los mejores creadores del siglo xx, se reúnen en sus *Cuatro estaciones* porteñas para permitirnos escuchar paisajes-sur de amor y muerte, de encuentro y soledad... en la Buenos Aires urbana e industrial, tangamente vivida, amada en sus rincones, bailada en sus callejones, diría el poeta argentino Horacio Ferrer.

10 Compuestas por Astor Piazzolla y grabadas por primera vez en 1970 por RCA Víctor AVLS 3924, Astor Piazzolla (bandoneón), Osvaldo Manzi (piano), Antonio Agri (violín), Kicho Díaz (contrabajo) y Cacho Tirao (guitarra). Estas cuatro obras expresan una extraordinaria síntesis, un encuentro amoroso y sin palabras entre lo mejor de Europa y lo mejor de América, lo mejor del norte y lo mejor del sur: la música. La lengua de la tierra, los ritmos de la naturaleza, las maneras del habitar-sur son expresadas en estas cuatro composiciones que nos permiten comprender los paisajes de vida y muerte, amor y desolación, arraigo y desarraigo que somos.

Invierno porteño

En las cotidianas maneras de ser tierra vocablos como *Btsanamama* —madre tierra en kamentsa— y *Amerrique* —tierra donde sopla el viento— expresan la conexión vital entre la sabiduría de la vida misma, la tierra, la naturaleza y la comunidad (humanos, animales, plantas, tierra, dioses). La tierra habla, y es en ese aliento, en ese soplo vital, en ese lenguaje, donde se construye el saber *ethos* como habitante-hábito-hábitat. El tiempo de la tierra es el “tiempo que hace” (Serres, 1991). El agricultor, el pescador y el marinero saben cómo son esos tiempos; saben de sus sonidos, colores, olores, sabores y texturas; de los animales, las plantas, la vida; del tiempo de la fecundación, del amor, de la creación; de los nacimientos, del nutrir la vida, del habitar en el amor y en el nutrir; del silencio, del sueño, de la muerte. Una sabiduría ancestral, primigenia, compleja, inexplicable por la razón científica, incomprensible para la tecnología, constituye el pensamiento, el alfabeto y el lenguaje de la vida.

Saber y sabor configuran la textura de la tierra-sur, que es tiempo en polirritmia, tiempo mestizo, tejido, en el cual la desolación y el desarraigo producidos por la colonización y los neocolonialismos han dejado su huella: lenguas lejanas, impuestas en la Colonia y después de esta; maneras de habitar en las cuales la tierra es propiedad privada, mercancía; desertización, explotación de las entrañas de la tierra; hambre, esclavitud y muerte. Tiempos de la vida enfrentados al tiempo del desarrollo; “tiempo que hace”, enfrentado al “tiempo que pasa” (Serres, 1991). Tiempo lento de la vida: millones de años para que “una mariposa aprendiera a volar”, millones de años para que emergieran las rosas, “con el único fin de ser hermosas” (García Márquez, 1986). Millones de años en los cuales la tierra, en labor de arte permanente, creó, minuciosa, delicada y sabiamente, la maravilla suprema de la vida.

Sin embargo, el tiempo del desarrollo, lineal, analítico, acumulativo y teleológico, se impone en *Amerrique-Btsanamama*. El pensamiento instrumental se impone sobre el geopensamiento emanado de la madre-tierra. Las maneras de habitar la tierra siguiendo el ritmo de las estaciones van disolviéndose en el olvido y el desarraigo, mientras aquella se geometrizaba y urbaniza según las exigencias de la industrialización. La desolación y la desilusión, el desarraigo y la desterritorialización adquieren el ritmo del tiempo perdido, que la pintura, la música, la poesía y la literatura “latinoamericanas” expresan bella y trágicamente. En los cuatro paisajes estacionales de Astor Piazzolla, el lento ritmo del cuatro por cuatro del caminante-inmigrante reúne en nostalgia y melancolía la plétora de diso-

nancias que habitan el sur. Para violín, piano, guitarra, contrabajo y bandoneón, “Invierno porteño” es la más hermosa obsesión de un músico que nunca arriba a puerto seguro. Sin casa, inmigrante en su propia tierra, extranjero en un país desolado donde los totalitarismos dictatoriales de José Félix Uriburu (dictador entre 1930 y 1932), Juan Domingo Perón (dictador entre 1946 y 1976) y Jorge Rafael Videla (dictador entre 1976 y 1981) habían apoyado, de un lado, la creciente industrialización de Argentina y, de otro, el control de Estados Unidos y Europa sobre la tierra y los pobladores argentinos... “Invierno porteño” es ese paisaje desolado de una Argentina militarizada donde el dolor, la miseria y la muerte son aliados incondicionales de la industrialización neocolonial moderna.

El crecimiento industrial durante el siglo xx tuvo una relación cercana con los totalitarismos de Estado, así fueran republicanos. Las dos grandes guerras mundiales potenciaron la producción industrial de todo tipo y la repartición de la tierra en pocas manos, para la producción agrícola, ganadera, energética y minera. La geopolítica capitalista produjo, y sigue produciendo, las guerras más cruentas. Al igual que la producción de mercancías, la guerra de todos contra todos y contra todo se produce en serie, gracias a la industrialización.

La Modernidad es ante todo la producción de métodos para hacer eficaz y eficiente esta producción, de tal manera que la gran teleología de la Modernidad, anunciada por Hegel en el siglo xviii como el despliegue de la razón sobre sí misma hasta llegar a la razón absoluta, devino en el despliegue de la razón instrumental para controlar la tierra toda y colocarla al servicio de la producción industrial y el crecimiento económico. El desarrollo, palabra-acontecimiento emergente durante la primera mitad del siglo xx como paradigma único de la humanidad, se despliega en teorías, políticas, proyectos, planes y programas que necesitan agenciarse por medio de los Estados-nación latinoamericanos. Debíamos ser como otros, debíamos llegar al grado de desarrollo de los países del norte. Debíamos abandonar definitivamente nuestros ancestros. Debíamos entrar en la Modernidad. De lo contrario, seríamos borrados del nuevo atlas donde la cartografía había engrandecido el norte y empequeñecido el sur.

El precio del desarrollo ha sido “perder la tierra que somos” (Noguera, 2009). Perder la tierra ha sido perder el cuerpo: perder la lengua, la morada, la piel. Cada pincelada en el paisaje doloroso del invierno porteño, cada nota detenida penetrando en la atmósfera nocturna de la obra, es un sollozo largo frente al mar, acallado por la rapidez del tiempo del progreso

y de la producción en serie. Allá, en las honduras del Mar del Plata, están enterradas las voces innombrables de quienes desaparecieron en tiempos del invierno dictatorial.

Entregar, vender la tierra; entregar, vender el cuerpo. Prostituida, desalojada, sin arraigo posible, la tierra es bandoneón: *Amerrique*. El viento emerge del viejo instrumento convertido en quejido, en grito, en disonancia radical. Y nunca será como antes, hermoso tiempo en que la tierra era uno y uno la tierra. “Cintura cósmica del sur”, “Sur-bandoneón, ¿y después?”: vendida la tierra-*matria*, deviene la errancia de un pueblo sin casa, sin lugar, sin puerto de llegada.

Primavera porteña

Piazzolla comprende perfectamente este sur de errancias, pero también de exuberancias inagotables. Como Torres García, construye una “Primavera porteña” en la cual la naturaleza-sur despierta y canta las infinitas variaciones de la vida. Ni norte en sur, ni sur en norte. Piazzolla fusiona, recompone, hibrida, mezcla, en *collage* extraordinariamente bello, las primaveras del sur con las del norte. El despertar, la danza de la vida, la alegría de la tierra ante el advenimiento de un nuevo modo del sol. Hermosa música enraizada en un Buenos Aires, donde la soledad esencial permanece y canta en la gangosa voz del bandoneón, que llora de alegría ante la naturaleza disonante y potente, la rapidez de la vida urbana, la repetición, el dos por cuatro del tango caminante, que siempre será paisaje sombrío en plena primavera porteña. Compuesta en forma de fuga —herencia bachiana—, “Primavera porteña” expresa, a la manera de Van Gogh, trazos irrepetibles de diversas tonalidades que se tejen en la trama rur-urbano-agraria (Noguera, 2002) para cantar luego, lentamente, la canción de *oblivión*: la Argentina olvidada, la de los corazones desolados, la de la vida sin sentido.

Verano porteño

Entre la primavera y el otoño está el verano, que coincide con el inicio de cada nuevo ciclo de la Tierra que gira alrededor del sol. Cálida, *Amerrique-sur*, baila, canta, carnavalea. Las tibias aguas del mar invitan a sumergirse en el amanecer, el mediodía, el ocaso o el anochecer, en morena desnudez sensual, para abrazar el universo, en cada gota de agua, en cada pez, alga, rayo de sol. La vida es una canción a infinito número de voces. Todo canta desde que sale el sol hasta su ocaso.

No hay noche, solo penumbra... y al amanecer vuelve a comenzar la fiesta de la vida, la celebración de la existencia. Pero hay nostalgia: de la frescura primaveral, del frío invierno que incita al contacto de los cuerpos para crear nueva vida, de la tibieza y serenidad otoñal, cuando las tardes huelen a naranjo en flor. Y hay melancolía: el verano pasará y vendrá el otoño. Verano sabe que Otoño se llevará las hojas de los árboles, la noche penumbrosa, la calidez del mediodía, la ensoñación de la tarde. Sabe que Otoño pasará y dejará su huella para que Invierno, de nuevo, cante en bandoneón el frío de la tierra-*matria* desolada. Luego de la fiesta viene el funeral. La fiesta del desarrollo, del crecimiento económico, de la industrialización de la vida, efímera y fugaz, abre su puerta al sufrimiento, al funeral de la trama de la vida.

América-puerto, la de las puertas abiertas que acogió intelectuales españoles que huyeron de su patria descontentos con la dictadura de Francisco Franco; la América que acogió infinidad de inmigrantes italianos, franceses, portugueses y alemanes por más de quinientos años. En América, la casa del mundo, el lugar de llegada, el sueño de Europa, la América pintada por Gauguin, hay sufrimiento. La tierra sufre las huellas del desarrollo, las pisadas temerarias de los explotadores de cobre, petróleo, oro, carbón, níquel. Los hombres y sus familias son desterrados de la *Amerrique-Btsanamama*. En nombre del desarrollo se cometen las peores masacres, no solo de humanos: de la vida en su bella, asombrosa y profunda complejidad.

Otoño porteño

Mientras los dictadores argentinos, uruguayos, chilenos... latinoamericanos crean un infierno en su propia tierra; mientras cada día una familia-sur ve morir a sus hijos e hijas, hermanos y hermanas, padres y madres en las mazmorras de Perón o de Videla, Piazzolla crea música atmosférica, de estancias, de espejos en los espejos, de ruinas entre ruinas, de habitaciones desoladas, de ventanas cerradas, de vidrios quebrados por las balas, de intimidación triste, de amores imposibles, que expresa, tal vez sin saberlo, la voz desgarrada de los pueblos-sur, del Buenos Aires obrero, del campesino sin tierra, de urbes melancólicas donde la noche se convierte en el único momento del encuentro subterráneo.

“Otoño porteño”. Las hojas caen al ritmo de los muertos de la guerra; las reformas agrarias que los presidentes-dictadores suramericanos lideraron entre 1960 y 1990 hicieron que paulatinamente el otoño fuera silencioso. Ni siquiera el caer de las hojas debía sonar. Ninguna voz que no fuera

la oficial, la del poder, la del dictador, podía emerger de la tierra herida. Emulando la *Primavera silenciosa*, de la inolvidable ecologista Rachel Carlson, según la cual el silencio no precede a la bella música, sino a la muerte de los bosques, el “Otoño porteño” es disonancia profunda, acallada por la voz única del dictador. Es lo que el pueblo quiera que sea. El arte, obra abierta, obra inacabada que permite infinitas maneras de interpretación; el arte, sin límites teóricos, sin fronteras geográficas, sin patria, es *matria*. Es, siempre, celebración de la tierra natal. Piazzolla, en Nueva York, en París o en Italia, siempre evoca su tierra, y crea su propia patria en la voz del bandoneón. Argentina no es una nación. Es un bandoneón. *Amerrique-Btsanamama*. Tierra-madre, tierra-viento. De sus entrañas emerge la canción del olvido, ¿una canción de amor-sur?

► **Cuarto paisaje**
Reencantamiento de *sumak kawsai*¹¹–*kaklavetzá*¹² –
***Amerrique*: “Noche de encantamiento”¹³**

Paisaje sonoro donde la palabra poética de Augusto Ángel Maya dialoga con la obra musical de Silvestre Revueltas. Ambos construyen una imagen del pensamiento estético latinoamericano que constituye el sentido de estas últimas páginas: el reencantamiento de nuestro mundo, de este mundo nombrado y sonado, amado, soñado, pero trágicamente desencantado y perdido.

El desencantamiento del mundo emerge en la medida en que la razón científico-técnica devela los enigmas de la vida. Weber (2001) así lo desplegó en la *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, en las primeras décadas del siglo de la barbarie, el xx, que heredó las sombras, los ocasos, las nostalgias y las melancolías del siglo del romanticismo,

11 *Buen vivir* (kichwa).

12 Del pueblo cabécar —etnia costarricense— *kaklavetzá* implica los poderes del viento, la montaña, el agua, el fuego, los animales, la lluvia, las plantas, los árboles y las personas que viven un mismo territorio. Es una palabra holística que engloba los ecosistemas con el bienestar humano, en una interrelación de reciprocidad y respeto que se traduce en el bienestar. Para ello, constantemente debemos estar en la búsqueda del balance entre el bien y el mal, nuestro vínculo ancestral con lo natural y el dominio de la arrogancia, la soberbia y la creencia en la propia superioridad, en la que es posible caer por poseer nuestra especie dones tan especiales como el lenguaje.

13 Silvestre Revueltas (México, 1899-1940) compone un grupo de cuatro danzas que titula *La noche de los mayas*.

pero sobre todo, y por encima de todo, la luz enceguecedora de la razón absoluta. Paradójicamente, esa luz de Occidente —que en la Modernidad adquiere un brillo enceguecedor descrito bellamente por José Saramago en su novela *La caverna*, escrita en los albores del siglo xxi— realiza el proyecto de la Modernidad que Bacon expresa de manera contundente cuando plantea la urgencia de investigar todo lo que se pueda investigar para utilidad de la sociedad.

Augusto Ángel Maya percibe la tragedia del proyecto moderno. Si bien este ha sido absolutamente exitoso en tanto despliegue de la razón técnico-científica, en tanto desencantamiento, develamiento y desocultamiento del mundo para fines de utilidad práctica y modernización, también ha develado y desocultado la crisis ambiental que se venía configurando, oculta por la luz incandescente de esa misma razón.

“La crisis ambiental no es una crisis de recursos naturales, sino expresión de una crisis civilizatoria” (Ángel, 1996). Con este manifiesto, con esta sentencia trágica, Augusto Ángel comenzaba sus conferencias en distintos lugares de nuestra *Amerrique*, que bellamente se desplegaban en las claves ético-estéticas de su definición de *ambiente* como emergencia de las relaciones entre ecosistema y cultura. Tal definición inmediatamente ponía en crisis los cimientos del ambientalismo ecologista y, por supuesto, del desarrollo sostenible como modelo de una cultura con pretensiones de permanencia en el tiempo.

Este paisaje de reencantamiento es un homenaje a ese pensador, filósofo y maestro, que abrió la posibilidad de un pensamiento ambiental latinoamericano diferente al pensamiento ambiental primermundista. La palabra de Augusto Ángel marcó un nuevo compás polirrítmico y enigmático frente al ambientalismo de la medición, los indicadores y el desarrollo sostenible (Ángel, 1997 y 2003).

El maestro no imaginó los potentes caminos que tomaría cada uno de sus pensamientos: su voz hizo rizoma (Deleuze y Guattari, 1994), invitó a pensar de otra manera y movió el pensamiento hacia otros senderos, desconocidos e impensados por la razón logocentrista. Para los pensadores ambientales comprometidos con el desarrollo sostenible Ángel es “piedra en el zapato”, pues su pensamiento permite la comprensión crítica del orden y del poder de ese discurso instituido por la humanidad europea, de su fuerza neocolonizadora y de la necesidad de ambientalizar el pensamiento en clave de la vida.

El giro ambiental como la noche del encantamiento

En su serie *La razón de la vida*, compuesta por nueve tomos sobre filosofía ambiental, Ángel publicó la investigación ética-estética-ambiental que ocupó gran parte de su vida y en la cual despliega su giro ambiental. Desde las concepciones de los presocráticos hasta las de Spinoza y Nietzsche, la labor del maestro Ángel fue develar cómo estos filósofos habían pensado la naturaleza en clave ética-estética y mostrar que la relación entre hombre y naturaleza en la filosofía occidental no era considerada como una relación ética, sino instrumental y epistemológica.

La tríada Pitágoras-Parménides-Platón (Ángel, 2001b, 2001c, 2001d, 2004) funda la escisión filosófica entre cuerpo y alma, materia y espíritu, naturaleza y cultura, naturaleza y hombre; juego de escisiones sobre y desde las cuales el pensamiento filosófico occidental se despliega y genera, ya en la Modernidad y especialmente con Descartes, la escisión entre sustancia pensante (*ego cogito, yo pienso o sujeto*) y sustancia extensa o medible (*res extensa, objeto*). Emergen las trayectorias conceptuales de sujeto y objeto, que la modernidad filosófica asume como los polos en tensión de los cuales surge toda posibilidad de conocimiento: donde el sujeto es quien conoce y el objeto es el mundo dispuesto a ser conocido.

Occidente construyó en su pensamiento las claves para un desencantamiento del mundo. Aristóteles (Ángel, 2001a) concibe la ética en clave del disfrute de la vida y, dos mil años después, sirve para ubicar de nuevo al hombre en la naturaleza, lo cual abre camino a la restitución del *ethos* como morada, idea de Homero olvidada en el desarrollo de la ética occidental.

El maestro Ángel advierte en la filosofía de Spinoza (Ángel, 1998) el lugar del *ethos* ecológico que los pensadores de la ecología profunda —Arne Næss (en Capra, 1998, pp. 25-34), Felix Guattari (1996) y Michel Serres (1991)— desplegarían en ramificaciones poéticas-políticas potentes. No es posible el habitar humano sin comprender el *ethos*-hábitat ecológico. El estudio de la ecología representa, por tanto, el primer nivel de los estudios ambientales; la cultura, emergente de la naturaleza, se diferencia del ecosistema por sus leyes. De la materia emerge todo. Los movimientos de la materia son la vida (teoría *Gaia*, de James Lovelock, 1974), así que la casa-tierra es un entramado donde las leyes o urdimbres del orden permiten la emergencia de la diversidad viviente o trama de la vida (Capra, 1998). La trama de la vida solo es posible si las leyes (urdimbres del orden) son de tal diversidad que permitan la diversidad misma. La diferencia no emerge de

la homogeneización sino de la diversidad. Así, solo es posible la vida en la diversidad de leyes, que son la urdimbre en la cual ella se entreteje.

El lugar del *ethos* ambiental como relación ecosistema-cultura está en Marx y Nietzsche. En Marx está el *ethos* ambiental político; en Nietzsche está el *ethos* ambiental poético. Spinoza coloca al hombre dentro de la naturaleza; Marx plantea que todo emerge de la materia, en un movimiento dialéctico del cual surgen la diferencia y la diversidad, la cultura y la naturaleza; Nietzsche dirá que solamente seremos humanos en la medida en que nos asumamos en la tierra. Nuestra labor de arte en la tierra es nombrarla, colmarla de símbolos, configurarla como mundo de la vida.

De Spinoza, Marx y Nietzsche emerge el *ethos* ambiental que configura filosóficamente Augusto Ángel (1998). La pregunta que cruza su investigación busca diferenciar la ética ecológica emergente de Spinoza de su ética ambiental. Si lo ambiental emerge de la relación ecosistema-cultura, y si la crisis ambiental que estamos viviendo es consecuencia de cómo ha sido esa relación en la modernidad geopolítica que somos, la indagación de Augusto Ángel tiene lugar en los modos de la escisión entre naturaleza y cultura, considerados en su obra *La fragilidad ambiental de la cultura* (1995). Uno de sus escritos más potentes, esta obra muestra que la caída de los imperios y civilizaciones más importantes de la tierra se ha producido por una relación de guerra que esas culturas le han declarado a la naturaleza.

La apropiación de la tierra fragiliza la cultura, porque la tierra no es del hombre: el hombre es de la tierra-de tierra. Por ello, cultura significa cuidar, cultivar, labrar, y no poseer ni dominar. Habitar ambientalmente es, entonces, cuidar, cultivar, labrar y respetar la tierra que somos, la naturaleza que somos. La apropiación, así sea “colectiva” de la tierra, de la naturaleza y de la vida es el signo de un habitar humano en guerra contra la vida, en desencantamiento de la naturaleza y de la tierra que, a pesar de todo, somos. Habitar así es habitar contra natura.

Para Augusto Ángel, la educación describe la condición ambiental como despliegue que se ocupa de pensar estas maneras de habitar y propone un habitar contra cultura: el giro ambiental. ¿Habitar contra qué cultura? ¿Contra cuál? Habitar ambientalmente es habitar contra la cultura del desarrollo. En palabras del poeta Hölderlin, “raza taimada [que] encuentra siempre caminos más complicados y métodos más violentos para transformar las fuerzas celestiales en energía [...] raza ingrata [que] mira con desprecio toda memoria agradecida [...] raza] sin paz, que cree saber la hora” (Hölderlin en Noguera, 2004, p. 45).

Habitar ambientalmente es habitar en clave de alternativas de vida diferentes al desarrollo, plataforma económica-política-social que le da soporte al capitalismo, logos que se impone en el mundo actual como lengua homogeneizante; manera ingrata de existencia, en la cual el habitar en el despilfarro, el consumo ilimitado y el lujo sin medida de una minoría dependen de la esclavitud de todo el entramado de la vida, incluido, por supuesto, el resto de los humanos.

Ángel (1995) anuncia la imposibilidad de un habitar poético-ambiental mientras las relaciones mundovitales estén dominadas por las leyes del mercado global, del imperialismo político y de la acumulación. Nuestra pregunta, siguiendo el sendero de Hölderlin-Heidegger, desemboca, como un río en el mar del pensamiento ambiental, en una geopoética: maneras de hacer desde la tierra, como lengua de la tierra que somos; reencantamiento del mundo en clave del ocaso, la noche, la trama intrincada de la vida. La ambientalización del pensar (Noguera, 2004) es el giro por el cual la condición ambiental ya no es adjetivo sino ontología en despliegue del inicio de la era ecológica (Morin, 2008). Una manera de ser-pensar-hacer en clave de la tierra que somos.

El antropocentrismo continúa y se acentúa hasta el extremo de pensar que la tierra es recurso para el desarrollo humano y que es solo por ello que debemos conservarla; herencia de nuestros padres o para nuestros hijos, pero, en todo caso, algo dado para nosotros. Heredadas o en préstamo, la tierra, las tramas de vida y la naturaleza siguen siendo, para el desarrollo sostenible, un objeto, una cosa afuera de la cultura moderna girando alrededor del hombre. El giro ambiental implica disolución. La naturaleza no es el entorno del hombre; el hombre es emergencia de la naturaleza.

La investigación ambiental, desplegada en emergencia de la relación ecosistema-cultura, exige la multivocidad y multiplicidad de tiempos de la vida, que entretejidos configuran naturaleza. El entramado ecosistema-cultura (y el ambiente como emergencia de esta relación) es naturaleza en emergencia. La ambientalización del pensar será la manera como mostraremos esa naturaleza compleja: multívoca, en la diferencia, multitonal, multitemporal, multiespacial: la noche del encantamiento lo expresa bellamente. Danza, ritual, sabiduría entregada por la infinitud enigmática de la noche. La claridad y la distinción de la verdad cartesiana, iluminada por la razón subjetiva, matemática y geométrica, son abandonadas por el pensamiento ambiental como reencantamiento del mundo (Noguera, 2004).

La linealidad del desarrollo, su énfasis en el tiempo de la humanidad europea —cuya crisis había anunciado bella y trágicamente el filósofo Edmund Husserl (1991) en 1935—, simplifica la diversidad de tiempos-espacios de la vida. En 1995, Augusto Ángel muestra cómo esa linealidad temporal es absolutamente insuficiente para pensar lo ambiental. La teoría de sistemas de Bertalanfy (2007), en la que Ángel funda sus postulados ambientales, abre a la educación ambiental una puerta inmensa que aún está por traspasar. Mostrar un mundo de la vida en clave sistémica es mostrarlo en clave ecológica: en sus interconexiones, interrelaciones y coligaciones misteriosas, nunca explicadas completamente. Son esas coligaciones, interconexiones e interrelaciones los campos de estudio de la ecología, mientras que la ciencia moderna —analítica— reduce la naturaleza a objeto, sumatoria de partes y máquina productora de bienes y servicios para la humanidad —europea—¹⁴.

La investigación para el desarrollo sostenible ha asumido el método científico, que es obviamente un método con pretensiones de universalidad, omniabarcante, lineal y reduccionista, porque el interés no ha sido una reforma epistémica-ética-estética del pensamiento en clave de la vida, sino un sometimiento, una dominación sobre la naturaleza-recurso; una esclavización de todo el entramado de la vida para sostener el desarrollo. Esta linealidad se expresa en teleologías como las agendas 21, los planes de desarrollo ambiental y los planes decenales de educación ambiental.

En Colombia, los planes de educación, incluida la ambiental, son exitosos en la medida en que responden al desarrollo sostenible, no a la vida misma en todas sus maneras. La educación moderna construye su manera de obrar bajo tres claves: la analiticidad (construcción de objetos —separados— de enseñanza: disciplinas como la física, la química, la biología, la sociología, la psicología, la filosofía), el mecanicismo (“A una causa sigue un efecto”, “La suma de las partes es igual al todo”) y la linealidad (la enseñanza de las disciplinas y la educación formal misma tienen objetivos, es decir, metas y teleologías). Las maneras de organización del conocimiento, que emergen de la epistemología sujeto-objeto como técnica en la cual el sujeto es sujeto de conocimiento y el objeto está disponible para ese conocimiento, permiten construir espacios que en la modernidad científica se configuran como espacios de dominación del sujeto racional sobre el objeto medible (sujeto y objeto como figuras-epistemologías del mundo desencantado).

14 Humanidad europea es, en clave husserliana, la humanidad occidental, que reduce el mundo a objeto dominado por el sujeto (razón instrumental).

Las disciplinas son la emergencia de esta manera del conocimiento, que termina siendo la forma de administración de un poder cognitivo que permite la expansión del capitalismo en su ontología fundamental: el desarrollo con todos sus adjetivos. Los imaginarios emergentes se expanden e instituyen formas de soporte de relaciones de poder y de dominio que han colonizado lo ambiental, como el desarrollo sostenible y sustentable. Estos imaginarios sociales se han ontologizado fuertemente entre 1972 (Estocolmo), 1987 (Informe Brundtland), 1992 (Cumbre de Río), 2002 (Copenhague), 2010 (Cancún) y 2012 (Río+20), conferencias mundiales sobre cuestiones ambientales, que han orientado las teleologías del desarrollo, ahora sostenible y sustentable, y subsumido lo ambiental, hasta hacer coincidir el pensamiento y la educación ambientales con el desarrollo sostenible y sustentable.

Gracias al poder económico predominante como lugar de emergencia del desarrollo sostenible, este discurso ha invisibilizado la preocupación ambiental como una preocupación por la vida y una condición de la vida, para que emerja con fuerza la preocupación por el desarrollo sostenible, que en su bucle poco visible, pero potente, es la sostenibilidad del desarrollo, mas no de la vida.

Por medio de las disciplinas, la educación busca la reducción y aquietamiento de los cuerpos de la vida para fines del mercado. Y desde el Club de Roma (1968) hasta el momento actual a las disciplinas se les ha colgado el adjetivo “ambiental”, o los prefijos “eco-” y “bio-”, con el afán de ecologizarlas o ambientalizarlas, sin lograrlo, porque, como lo mostramos en nuestras investigaciones (Noguera, 2000 y 2004; Noguera, Pineda, Echeverri, Valencia y Vázquez 2007), la característica ontológica de las disciplinas es que tienen objetos claros y distintos de conocimiento (mundo desencantado). Por lo tanto, no es posible ni ontológica, ni epistemológica, ni ética, ni políticamente la correlación entre disciplinas. Es necesario, desde el punto de vista del pensamiento ambiental-estético-complejo-emergente del concepto de *ambiente* como relación ecosistema-cultura, una reforma del pensamiento curricular en clave del reencantamiento del mundo.

La disolución de las disciplinas es disolución del sujeto y del objeto, como bases fundamentales de su construcción, y ello implica la disolución de las formas de poder y de dominio del sujeto (hombre, racional y occidental) sobre el objeto (naturaleza medible y mercantilizada) instituidas en la Modernidad. La disolución de las disciplinas es disolución de los estancos o apartados-objetos de estudio del conocimiento, que han logrado se-

parar ética-políticamente la naturaleza de la sociedad. Las ciencias sociales sin naturaleza y las ciencias naturales sin hombre aseguran, según la idea kantiana de racionalidad, una razón objetiva (pura) para conocer la naturaleza y una razón subjetiva (práctica) presente en la sociedad. Razón pura y razón práctica que en Kant y desde Kant no deben mezclarse epistemológica-ética-políticamente, porque son dos modos de racionalidad distintos: una la del mundo exterior y otra la del mundo del sujeto o mundo interior.

El hermoso epitafio de Kant que podemos leer en su tumba en la ciudad de Königsberg: “El cielo estrellado sobre mí, la ley moral en mí...”, se configura en la Modernidad como la sentencia, el manifiesto supremo (y trágico), de la existencia de dos mundos inconexos. En ese orden de ideas, solo es posible una relación, la de un tipo de conocimiento sujeto-objeto, guiada, orientada por la substancia misma de sujeto: la razón (pura) (Noguera, 2004).

Libertad como romper amarras con la naturaleza; Ilustración como salida de una minoría de edad de la cual el hombre había sido culpable, a una mayoría de edad como pensar por sí mismo sin la ayuda de otros; autonomía: construir las propias leyes sin influencia ni dependencia de otros. Esas serán las bases fundamentales de la educación moderna, en la cual el yo-sujeto-razón, luz de luz, será el origen de todo conocimiento verdadero (Noguera, 2000). La educación ambiental para el desarrollo sostenible conserva este fundamentalismo racionalista moderno, solo que el mundo-objeto deja de considerarse reserva infinita para la avidez de la cultura moderna-mercantil-industrializada-globalizada.

La lógica del desarrollo sostenible acepta los límites del crecimiento económico imponiéndole al tercer mundo la tarea de conservarle al primer mundo los recursos naturales, en la paradoja —que ingenuamente el tercer mundo ignora— de que si no se conservan los recursos naturales, los perjudicados serán los países del tercer mundo. Esta lógica política guía la gran mayoría de los proyectos ambientales escolares en Colombia y la educación ambiental en América Latina. Prevalece la dominación de dos geografías: países “ricos” sobre países “pobres”, países desarrollados sobre países subdesarrollados. Prevalece la lógica del desarrollo como paradigma de la Modernidad, como manera de dominación, como única forma de despliegue avasallador del imperio (primer mundo), pero a menor velocidad (Michel Serres, 1991).

La educación ambiental como política asume la consigna del desarrollo sostenible de disminuir la velocidad de explotación, pero explotar.

¿No hay en esta afirmación una contradicción ontológica? O explotamos o no explotamos; devastamos o no devastamos... matamos o no matamos. ¿Habrá términos medios en estas acciones radicales?

El retorno de Ícaro (2002), obra de madurez de Ángel que culmina la serie de pensamiento ambiental que el maestro había titulado “La razón de la vida”, integra su propuesta ética ambiental con lo estético. En esta obra los símbolos, imágenes e imaginarios de la cultura occidental hacen su aparición en clave de lo estético. Las escisiones entre cuerpo y alma, materia y espíritu, naturaleza y cultura, sujeto y objeto, habían escindido también lo estético de lo ético. Lo estético se restringió entonces a lo artístico, tal vez la única manera del goce, del éxtasis, del paroxismo, aprobada en Occidente sin ser catalogada como inmoral.

El erotismo, la piel, el tacto, el gusto, lo háptico, habían sido condenados en nuestra cultura, por aproximarnos a la tierra, por acercarnos al mundo de la vida en su entramado. El arte —y no todo arte: el arte europeo, el arte clásico, el arte aceptado por la academia de artes y oficios—, como arte, era el único que tenía licencia para expresar imágenes que permitieran el éxtasis, el disfrute, el placer vital, sin ser condenado por la Santa Inquisición —sujeto trascendental europeo—, que ordenaba y sigue ordenando qué puede disfrutarse y qué no sin faltar a la moral (¿cuál?).

Ángel Maya inicia su viaje histórico-filosófico preguntándose qué conceptos, imágenes o ideas de naturaleza, vida, cultura, humanidad y dioses están presentes en los presocráticos, los jonios, Platón, Aristóteles, el pensamiento cristiano y la filosofía moderna. Cuáles de ellos sentaron las bases de la escisión del mundo, de la naturaleza, del hombre y de los dioses en dos polos opuestos e irreconciliables, y cuáles de ellos mantuvieron la conexión entre alma y cuerpo, cultura y naturaleza, y tierra, hombres y dioses. Este viaje maravilloso abre la mirada ambiental a conjugar lo ético con lo estético, en clave de un re-encantamiento de lo uno y lo otro. El mundo ético solo es posible gracias al mundo estético; el habitar-hábitat solamente es posible en la diversidad de maneras de hacerlo. Ángel abre la puerta del habitar poéticamente la tierra, conjunción ético-estética propuesta por Heidegger e interpretada por el pensamiento ambiental-estético-complejo que deviene actualidad.

Las transformaciones de la naturaleza emergen de la relación ecosistema-cultura, por lo cual Ángel insiste agónicamente: “La vida, si no florece en poesía, no vale la pena” (Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental, 2009). La vida misma, como *oikos*, como habitar-hábitat, solo es posible

porque florece poéticamente; la vida se hace a sí misma. La esencia de la vida, parafraseando a Heidegger, es la poesía. Ángel recuerda a Nietzsche: estamos atrapados en la red del lenguaje. ¿No es el lenguaje la poética humana misma? ¿No es el lenguaje *la habitación del ser* (Heidegger)? ¿No son las cosas sino como son nombradas? Ángel abre la posibilidad, desplegada en *El reencantamiento del mundo* (Noguera, 2004), de pensar lo ambiental como el intersticio, el umbral entre lo ético y lo estético; lo ambiental como lo ético-estético; lo ambiental como el habitar-hábitat-habitante-hábito; lo ambiental como la habitación del ser. La ética ambiental, no como axiología, deontología o teleología; la ética ambiental como ética-estética del habitar-hábitat. Los hábitos emergentes de la tierra misma, de su lengua; ética ambiental como manera de ser-habitante; ética ambiental como voluntad de un hacer que permita la vida, hábito supremo, originario, del hábitat.

Ángel define al hombre como animal cultural en tanto rompe con las leyes de nicho; sin embargo, culturas diferentes a la moderna se configuran en la comprensión del *logos* (palabra, lengua) de la tierra que habitan. No es entonces la ruptura con las leyes de nicho lo que genera la crisis ambiental, sino la ceguera (sordera) producida por las lógicas de un habitar tiránico que todo lo reduce a mercancía. Mientras el maestro Ángel nos insiste: “La vida, si no florece en poesía, no vale la pena”, las lógicas del capitalismo global reducen la vida, la totalidad de las tramas de la vida, a mercancía, a valor de cambio. Si la vida no produce dinero, no vale la pena: consigna de la tecnología y la industria actuales.

En toda su obra, Augusto Ángel despliega la coligación ético-estética del pensamiento ambiental. Lo humano, la cultura, emerge de la naturaleza, decía en su *Reto de la vida*. Esta mirada, este “descubrimiento”, este hallazgo poético, permite comprender que las transformaciones de los ecosistemas son transformaciones de la cultura y, a su vez, las transformaciones de la cultura despliegan las transformaciones ecosistémicas, en una relación bucleica imposible de separar. Transformar es estética en sentido ampliado. Es cambiar de forma, configurar, dar nueva figura. Incansable tarea de la vida como vida, en la cultura —vida de lo humano— esta tarea, como en el ecosistema, es permanente.

El poeta Hölderlin escribía en el alba del siglo XIX: “Más lo permanente lo instauran los poetas” (Heidegger, 2006, p. 115). Lo que permanece es la vida. La vida es poética y la poesía es vida. El habitar poético es la manera como vive el hombre su propia existencia y existir es volcarse afuera. La manera como vivimos es entonces geográfica. La existencia humana es

escritura (grafía) sobre la tierra (*gea*). Vivir ambientalmente es entonces geo-grafía-poética (Mesa, 2010; Pardo, 1991). Ángel no alcanza a desplegar estas potencias del pensamiento ambiental, esta posibilidad de pensar en lo abierto, en la exterioridad. Son Giorgio Agamben (2006)¹⁵ y José Luis Pardo (1992)¹⁶ escritores que conducen nuestro pensamiento ambiental por sendas ya intuitas por Augusto Ángel. Las maneras de las culturas de adaptarse a los ecosistemas han dependido de las decisiones que ha tomado cada cultura, y el filósofo ambiental manizaleño las señala como construcciones estéticas-éticas-políticas. Unas son ambientales y otras no, lo que depende de la mayor o menor comprensión que tenga cada cultura de las formas de ser de la trama de la vida (lengua de la tierra).

Ángel plantea que si los problemas ambientales han emergido de las prácticas culturales, tendrá que ser en el entramado de la cultura —el entramado de valores epistémicos-éticos-estéticos (*ethos*)—, donde se construyan soluciones que necesariamente pasan por el diálogo-tensión ambiental entre lo político, lo ecológico, lo económico, lo científico, lo estético y lo tecnológico. ¿En qué clave habita el hombre la tierra? ¿Es el disfrute de la vida, el vivir la vida, la clave de nuestro habitar actual? ¿O es la explotación y devastación de la tierra?

Ángel Maya plantea la recuperación de la clave estética en nuestro habitar: el goce de la vida, la belleza que hay en el diseño de una flor, un animal o en nosotros mismos; el disfrute de una puesta de sol, una luna llena o un amanecer; el placer erótico, el disfrute de la danza amatoria de los cuerpos animados dando y expresando vida. Nuestra ética-estética ambiental es sutura trágica de lo escindido en Occidente, porque es al mismo tiempo disolución-tensión: disolución del sujeto y del objeto, del ecosistema y la

15 La propuesta heideggeriana de lo abierto es repasada por Agamben para reconfigurar el concepto de *mundo-ambiente* (*Umwelt*) como mundo cerrado en sí mismo para el animal (*animalitas*) y abierto como vacío, umbral enigmático de relación, para el hombre (*humanitas*). El ambiente como lo abierto introduce al pensamiento ambiental en el enigma... El pensamiento ambiental no será entonces un nuevo paradigma, sino diversas maneras de pensar-habitar (ética-estética), de acuerdo con las geografías-escrituras de la tierra (*ethos*).

16 La propuesta heideggeriana de pensar el espacio (ser-en-el-mundo, ser-ahí), de situar, de pensar el ser en la existencia, es decir, como lanzándose fuera de sí, adquiere en nuestro pensamiento ambiental una nueva interpretación: el ambiente. Si en Ángel Maya, este es emergencia de la relación ecosistema-cultura, en nosotros el ambiente es la exterioridad como lugar, como configuración del existir. La Modernidad, la razón moderna, es interioridad. El pensamiento ambiental es un pensamiento del afuera, de lo abierto, de la exterioridad.

cultura, de la exterioridad y la interioridad, del cuerpo y del espíritu, de la materia y la idea, de lo dionisiaco y lo apolíneo; tensión permanente en lo abierto del ambiente mismo, en la necesaria separación de los cuerpos, en la necesaria diferenciación de la vida, en la diferencia que somos. Este es el origen de la propuesta de pensamiento ambiental que hemos llamado, recordando a Heidegger, el reencantamiento del mundo.

De las disoluciones-tensiones presentes en la vida como *ethos* emergen las estéticas-*ethos*, es decir, las maneras-otras diversas de la habitación como habitar-hábitat. Lo que acontece en esa habitación es la intimidad de la vida, el hacerse vida. El afecto-tierra (Noguera, Pineda, Echeverri, Valencia y Vázquez, 2008) se disuelve en cuerpo-tierra (Noguera, 2009). Afecto-tierra es *ethos*; cuerpo-tierra es *aisthesis*, palabra griega que significa “sensibilidad, creación”. Habitar como cuerpo-tierra es habitar en clave de la lengua de la tierra, en afecto con la tierra, en reencantamiento del mundo. Lo ambiental como emergencia de la relación ecosistema-cultura es al mismo tiempo, *ethos* y *aisthesis*.

Augusto Ángel abrió este curso de pensamiento cuando dijo que la crisis ambiental exigía la transformación de todos los símbolos de la cultura. Transformar las maneras del habitar de la cultura tiránica que somos es al mismo tiempo el giro ético-estético que se despliega en nuestro pensamiento ambiental. Mientras lo ético compromete lo colectivo, lo social, lo comunitario, el otro-lo otro, lo político del habitar; lo estético está en las relaciones, coligaciones y conexiones entre lo uno y lo otro. La configuración de comunidad es ética-estética; la configuración de comunidad ambiental es una expansión de la ética-estética en la naturaleza compleja que también somos.

Educación estética y complejidad ambiental (Noguera, 2000) es uno de los primeros despliegues investigativos inspirado en el pensamiento ambiental de Ángel. La piel como contacto cuerpo-mundo-de-la-vida es simbólico-biótica. Tensión entre cultura y natura, apertura permanente a lo otro, riesgo de la existencia humana, la piel es tejido del cuerpo con el mundo, superficie de contacto (Mesa, 2010), lugar donde ocurre el habitar-hábitat. ¿Educación en despliegue de esa piel? ¿O educación en despliegue de un modelo económico para sostener el dominio del primer mundo sobre el tercero? ¿Educación en el habitar-hábitat modificando (*aisthesis*) las maneras del habitar-hábitat (*ethos*)? ¿O educación para el sostenimiento de la devastación (un poco más lenta) de la vida? En esta escritura se disuelven sujeto y objeto de la educación ambiental sostenibilista, para que emerja

el *ethos-aisthesis* de las tramas de la vida como habitar-hábitat. Los escenarios ya no son los mismos; los actores tampoco. Como en una puesta en escena de una obra de Shakespeare —donde la univocidad se disuelve en múltiples voces-coro que, a su vez, configuran escenográficamente atmósferas potentes y trágicas que expresan la fugacidad-perennidad de la vida, el amor y la muerte—, el lugar donde acontece la educación estético-ambiental es la piel del cuerpo-mundo de la vida. En clave de Hundertwässer: piel sobre piel, piel-tejido. Piel-plexo, piel que no es interior ni exterior, piel-umbral, donde lo uno y lo otro configuran un nosotros. Educación ambiental en clave de las maneras de la piel-vida. “La vida, si no florece en poesía, no vale la pena”. La voz del maestro Ángel suena, como la “Noche de encantamiento” de Silvestre Revueltas; como el reencantamiento del mundo propuesto por nuestro pensamiento ambiental.

La educación ambiental, a pesar de la política, se geopoetiza. Los *curriculae*, como en la obra de teatro shakespeariana, se convierten lenta y silenciosamente en obras musicales atonales, en obras de teatro trágicas que, en la tensión-disolución cuerpo-mundo-de-la-vida-simbólico-biótico pintada en *Educación estética y complejidad ambiental* (Noguera, 2000) y *El reencantamiento del mundo: ideas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo* (Noguera, 2004), permiten la multivocidad (polifonía multitonal) de los saberes y la ruptura lenta de las fronteras epistemológicas.

La disolución de las disciplinas es disolución de los sujetos de poder y de la objetivación mecanicista del mundo de la vida. Es disolución del proyecto teleologicista de la Modernidad. Es una disolución epistémica-ética-política del antropocentrismo moderno y su discurso dominante de una naturaleza reducida a recurso y del otro-otro radical, marginado y excluido. Las transformaciones radicales de la concepción disciplinar en el currículum son aún “hierros de madera”: ontológicamente imposibles. Sin embargo, la lenta y trágica poetización de la educación, es decir, su ambientalización, ha venido emergiendo como realización en espacios aún no visibles institucionalmente. Sospechamos que en espacios institucionales no se realizará la ambientalización de la educación, a no ser que esta acompañe un giro radical de la economía y de la política de nuestras regiones.

La trama de la vida, hermoso título de una obra de Augusto Ángel que hace parte de la serie Cuadernos Ambientales, escrita por el maestro en 1992, sería importante literatura que acompañaría la propuesta de una ambientalización de la educación en Colombia. Esa bella expresión, “trama”, anunció la estetización del *ethos* ambiental. Comprender la vida y lo

vivo como trama entramándose era comprender la vida no como objeto (a la manera de la biología), sino como relación-creación creándose y recreándose. La biología de los siglos XVIII y XIX había tomado del mecanicismo newtoniano la idea de que la naturaleza era una máquina perfecta, suma de partes. Así pues, la biología analizaba la vida, separaba en partes los cuerpos y para ello, para estudiar analíticamente la vida, necesitaba la muerte. Separar en partes era romper coligaciones, lazos, conexiones, relaciones; era romper los hilos del tejido denso de la vida.

Durante el siglo XIX se instaura la ciencia mecanicista en el mundo occidental y con ella, la mirada objetiva de las ciencias naturales y exactas y la mirada subjetiva de las ciencias sociales. La escisión entre sociedad y naturaleza se hace evidente y necesaria para una cultura que ve en la naturaleza recursos dispuestos para su explotación, control y mercantilización. “Unas ciencias naturales sin hombre y unas ciencias sociales sin naturaleza” (Ángel, 1995, p. 37). El capitalismo y el desarrollo se despliegan y expanden gracias a la separación entre racionalidad subjetiva y racionalidad objetiva.

La ética se reduce a comportamiento entre los hombres asumiendo valores con pretensión de universalidad, pero que tienen un contexto, un lugar de emergencia, una geografía concreta: Europa-imperio. La naturaleza, reducida a objeto, no es ética. Su único valor es ser recurso y mercancía. El sujeto es ético en la medida en que rompe coligaciones con la naturaleza, así que la ética solo puede comprenderse, en la Modernidad, como metafísica, es decir, por encima de la *physis*. Despreciada, esclavizada, sometida, dominada y explotada, la *physis*, la trama de la vida, y los humanos como un hilo en esa densa trama, es contabilizada, reducida a riqueza.

Hoy, la palabra “biodiversidad” ocupa lugares privilegiados en el mundo del ambientalismo sostenibilista, porque se ha convertido en riqueza-negocio, como el ambiente en su totalidad. Los discursos sobre responsabilidad social empresarial y responsabilidad ambiental de las industrias y empresas del mundo —globalizado gracias al mercado mundial—, giran alrededor de la conservación y el cuidado de los recursos naturales para que las generaciones futuras de humanos disfruten de la misma calidad de vida que las generaciones presentes. ¿A qué generaciones de humanos se refería Gro Harlem Brundtland en su compilación, publicada en 1987 como *Nuestro futuro común*? ¿A qué concepto de calidad de vida se refiere? ¿Qué petulancia, qué egoísmo profundo, qué megalomanía lleva a Europa y a los países “desarrollados” en los años ochenta a pensar que la crisis ambiental —reducida desde el Club de Roma (1968) a crisis de recursos natu-

rales no renovables—, simplemente se superaría con un cambio de modelo económico? Ángel (2003) se atreve a plantear, sabiamente y con una visión casi profética, la profunda oposición-contradicción entre desarrollo sostenible y pensamiento ambiental. El primero es solo un modelo económico mientras que el segundo es una reforma profunda del pensamiento.

Pensar es habitar y pensar-habitar es construir. De estas relaciones emerge el ambiente, que es entonces entramado entre el hábitat-ecosistema y el habitar-cultura. Pensar ambientalmente es, pues, pensar entramando, tejiendo, coligando aquello que es tejido, trama, tejedura. La complejidad, palabra que tiene en sí la palabra *plexus*, es una forma de pensar que permite ver lo ocultado por el pensamiento lineal, analítico y reduccionista instaurado en la Modernidad.

El pensamiento moderno permitió el despliegue de la ciencia, la tecnología y el desarrollo; despliegue de la Modernidad misma, cuya forma emerge de la reducción, la separación (análisis) y la linealidad, que a su vez emergen del pensamiento moderno. El maestro Augusto Ángel construye su propuesta ético-estética-política en la *episteme* de la complejidad que nace con la teoría de sistemas. Ecosistema-cultura es relación compleja entre dos subsistemas de un sistema mayor: la naturaleza. *Autopoiesis*, autoorganización, bucles de retroalimentación, emergencias y patrones de comportamiento; resiliencia sistémica, caos y catástrofes son las maneras como Augusto Ángel comprende lo ambiental.

Todo se conecta con todo, y esa complejidad siempre creciente, que se asemeja a la noche, que se opone a la claridad y distinción emergentes de la razón como luz universal, genera la propuesta angeliana del “diálogo de saberes”, que despliega bellamente en la conferencia que dicta en Guadalajara, México, en el momento de recibir el doctorado honoris causa en Educación Ambiental: “La educación o es ambiental o no es educación” (Ángel, López, Noguera y Ochoa, 2003). La educación, toda, deberá asumir la disolución de las barreras epistemológicas existentes en las disciplinas. Este rompimiento exige una reforma curricular, pero sobre todo una reforma de las relaciones sujeto-objeto, que desde el siglo xvii son relaciones de poder y dominio. El conocimiento moderno, en su totalidad, tiene una teleología: el dominio del mundo-objeto, para fines de libertad del sujeto. Ángel no alcanza a realizar la disolución sujeto-objeto, pero abre la ventana para que esta sea una de las tareas prioritarias en las investigaciones sobre ambientalización de la educación.

Ecosistema-cultura abre el pensamiento ambiental a considerar las es-cisiones emergentes de la filosofía occidental desde Pitágoras-Parménides-Platón. *El retorno de Ícaro* invita a construir un pensamiento en clave de la tierra. Mis obras *El reencantamiento del mundo*, *Afecto-tierra*, *Geopoética del habitar* y *Cuerpo-tierra* insisten en el *ethos* ambiental. Para Zenón vivir en armonía con la naturaleza significaba escuchar el logos de la *physis*, aprender a descifrar los signos de la tierra. ¿No es esto un reencantamiento del mundo? ¿No es la lengua de la tierra, música? ¿Por qué no hemos aprendido a transformar los símbolos de la cultura en clave del pensamiento ambiental estético-complejo? ¿Por qué no hemos construido una cultura ambiental? ¿Qué nos encarcela? ¿Tras de qué rejas estamos?

Augusto Ángel sostiene que la educación ambiental consiste en poder transformar todos los símbolos de la cultura en clave de la lógica de la tierra. Por ello, la ecología (lógica de la tierra) constituía el primer escalón de la educación ambiental. José Luis Pardo (1991) habla de un habitar poético en clave de la lengua de la tierra; Michel Serres (1991) invita a un contrato natural. Tres vertientes, tres pensadores y tres propuestas que encuentran nicho en nuestra ambientalización de la educación en clave de la vida y no para la construcción de un modelo económico extraño.

La educación ambiental como reencantamiento del mundo es la “Noche de encantamiento”, de Revueltas: para orquesta en la que sobresale la percusión en polirritmias; los bailarines expresan los ritmos de la naturaleza, los enigmas de la noche, los ocultamientos y desocultamientos que acontecen en la oscuridad nocturna, y la sabiduría de la noche, que con su sombra protege a la tierra de la quemante luz del sol. Esta danza, junto con la *Consagración de la primavera*, de Igor Stravinski, es considerada como una de las más importantes composiciones musicales por cuanto logra expresar los ritmos de la naturaleza nocturna, los momentos de serenidad y quietud, el sueño, el ensueño, el peligro, los enigmas que se ocultan en la oscuridad.

Los mayas construyeron su calendario observando los astros en la noche. La silenciosa y expectante oscuridad nocturna permite tocar y presentir mundos monstruosos donde seres extraños se reúnen para conspirar contra el día, la claridad, la luz, el desocultamiento total de la tierra. Humanos y tierra se confunden en la danza “Noche de encantamiento”, que es el cuarto movimiento de *La noche de los mayas*. Animales antropomórficos, hombres con cabeza de animal, plantas, luna, estrellas y otros seres extraordinarios pueblan la noche y hacen de ella momento de fiesta ancestral, de erotismo y abandono, de fecundación e infinita soledad. Es

una danza sacra, como el tiempo de la vida, el florecimiento de las plantas, los nacimientos y la muerte.

► **Oclusión¹⁷**

**La vida, si no florece en poesía, no vale la pena:
"Oblivion"¹⁸ y "Sur: regreso al amor"¹⁹**

Dos composiciones musicales de Astor Piazzolla, "Oblivion" y "Sur: regreso al amor", inspiran este paisaje musical de la América henchida de vida-muerte-vida que hemos llamado "Oclusión". La vida, si no florece en poesía, no vale la pena", rememorando la hermosa frase pronunciada por el filósofo ambiental colombiano Carlos Augusto Ángel Maya en entrevista realizada el 23 de febrero de 2009. Ángel y Piazzolla crearon pensamiento latinoamericano. Latino, en tanto lengua europea; americano, en tanto *Amerrique*. Maravillosa armonía entre dos geografías, dos paisajes diversos que Ángel compone en sus paisajes conceptuales y Piazzolla, en sus paisajes musicales.

"Oblivion" permite pensar en "Sur: regreso al amor". La frase de Augusto Ángel es el pasaje del olvido que permite el regreso a la tierra en amor y solidaridad, en comunidad y abrazo integral. La vida como *oikos*, como habitar-hábitat, solo es posible porque florece poéticamente. Urge entonces la poetización del pensamiento ambiental. Las estéticas de la vida invitan a amar la tierra. El amor permite la vida y ella solo puede florecer en el amor. Urge olvidar a los otros que hemos querido ser. Olvidar el desarrollo como camino para ser feliz en la tierra, para que la tierra sea el cielo. Olvidar el anhelo de cielo extramundano, cielo del cristianismo, cielo escindido y opuesto a la tierra; rememorar el cielo de nuestros pueblos originarios. Si dios es el sol, las montañas, los ríos, los mares, los animales, las plantas, los humanos, la naturaleza... entonces creemos en dios. El sur ama la tierra; el norte la explota, la devasta, la cuantifica y mercantiliza. El sur respeta la tierra; el norte la violenta, la somete y la vende. Olvidar el norte, el occi-

17 Apertura de los labios para que el viento salga. Liberar el viento detenido. Permitir el soplo de la vida: la *Amerrique-Btsanamama*.

18 *Oblivion*, palabra francesa que significa "olvido". La existencia humana no es posible sin el olvido; la memoria, tampoco. El pensamiento ambiental propone una poética del olvido para poder evocar, rememorar, celebrar la vida.

19 Esta obra invita a regresar al sur, donde el amor en todas sus formas es la manera de habitar la tierra.

dente, mirar al sur, es retornar a un origen que está vivo y presente en los paisajes musicales de Ginastera, Costa, Piazzolla y Revueltas, compositores *americanos* que nos permiten pensar sonora y tesimalmente los paisajes de la vida en los paisajes del desarrollo.

► Referencias

- Agambem, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ángel Maya, A. (1993). *La trama de la vida. Bases ecológicas del pensamiento ambiental. Cuadernos Ambientales, 1*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-IDEA / Ministerio de Educación Nacional.
- Ángel Maya, A. (1994). *La tierra herida. Las transformaciones tecnológicas del ecosistema. Cuadernos Ambientales, 2*. Bogotá: Universidad Nacional-IDEA / Ministerio de Educación Nacional.
- Ángel Maya, A. (1995). *La fragilidad ambiental de la cultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-IDEA.
- Ángel Maya, A. (1996). *El reto de la vida*. Bogotá: Ecofondo.
- Ángel Maya, A. (1997). *Desarrollo sostenible o cambio cultural*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.
- Ángel Maya, A. (1998). *La razón de la vida. La filosofía moderna: Spinoza, Kant, Hegel, Marx y Nietzsche. Cuadernos de Epistemología Ambiental, 4*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia.
- Ángel Maya, A. (2000). *La aventura de los símbolos: una visión ambiental de la historia del pensamiento*. Bogotá: Ecofondo.
- Ángel Maya, A. (2001a). *El concepto de naturaleza en Aristóteles. La razón de la vida, tomo III*, Medellín: Universidad Nacional de Colombia-IDEA.
- Ángel Maya, A. (2001b). *El neoplatonismo y la filosofía cristiana. La razón de la vida, tomo IV*, Medellín: Universidad Nacional de Colombia-IDEA.
- Ángel Maya, A. (2001c). *Platón o la pirámide invertida. La razón de la vida, tomo II*, Medellín: Universidad Nacional de Colombia-IDEA.
- Ángel Maya, A. (2001d). *Presocráticos: una perspectiva en la construcción de una ética ambiental. La razón de la vida, tomo I*, Manizales: Universidad Nacional de Colombia-IDEA.
- Ángel Maya, A. (2002). *El retorno de Ícaro: una propuesta de filosofía ambiental*. Bogotá: PNUD / PNUMA / Universidad Nacional de Colombia-IDEA / Asocars.
- Ángel Maya, A. (2003). *La diosa Némesis. Desarrollo sostenible o cambio cultural*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.
- Ángel Maya, A. (2004). *El enigma de Parménides*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia-IDEA.
- Ángel, A., López, P., Noguera, P., Ochoa, G. I. y Sánchez, I. (2003). *El mundo de la vida. Elementos teóricos para la construcción de modelos de educación ambiental rural para el Departamento de Caldas*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

- Bertalanfy, L. V. (2007). *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. Buenos Aires: FCE.
- Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid: Trotta.
- Brundtland, G. H. (1988). *Nuestro futuro común*. Madrid: Alianza.
- Capra, F. (1998). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cerezo, P. (1991). De la existencia ética a la ética originaria. En Cerezo, P., Duque, F., Leyte, A., Martínez, F., Peñalver, P. y Rodríguez, R., *Heidegger: la voz de tiempos sombríos* (pp. 11-79). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Cioran, E. (2008). *De lágrimas y de santos*. Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Descartes, R. (1980). *Discurso del método*. México, D. F.: Porrúa.
- Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el College de France*. Buenos Aires: FCE.
- García Márquez, G. (1986). *El cataclismo de Damocles. Conferencia de Ixtapa, México, 1986*. Bogotá: Oveja Negra.
- Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental (2009). *Entrevista a Augusto Ángel Maya*. Manizales/Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Bogotá: Gerardo Rivas, Editor.
- Habermas J. (1985). La Modernidad, un proyecto incompleto. En Foster, H. (comp.), (1985) *La posmodernidad* (pp. 19-36). Barcelona: Kairós.
- Heidegger, M. (1983). *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona: Ariel.
- Heidegger, M. (1988). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1994). Poéticamente habita el hombre. En *Conferencias y artículos* (pp. 163-178). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1997). *Construir, habitar, pensar*. Córdoba, Argentina: Alción.
- Heidegger, M. (2006). *Arte y poesía*. México, D. F.: FCE.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (1962) La filosofía en la crisis de la humanidad europea. En *Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- Jameson, F. (1992). *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires/Barcelona/ México, D. F.: Paidós.
- Janke, W. (1988). *Postontología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Jullien, F. (2007). *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*. Buenos Aires: Katz.
- Kant, E. (1972). *Crítica de la razón práctica*. México, D. F.: Porrúa.
- Lander, E. (2000). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. En Castro-Gómez, S. (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 49-70). Bogotá: CEJA / Instituto Pensar.
- Leroi-Gourham, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

- López-Aranguren, J. L. (1991). Prólogo. En Cerezo, P., Duque, F., Leyte, A., Martínez, F., Peñalver, P. y Rodríguez, R., *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Lovelock, J. (1974). *Gaia: A new look at live on earth*. Nueva York: Oxford University Press.
- Maturana, H. y Varela, F. (1995). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Mesa, C. (2010). *Superficies de contacto: adentro en el espacio*. Bogotá: Mesa Editores.
- Moreno, C. (1998). *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*. Barcelona: Pre-textos.
- Morin, E. (2008). *El año 1 de la Era Ecológica. La tierra que depende del hombre que depende de la tierra*. Barcelona: Paidós.
- Noguera, A. P. (2000). *Educación estética y complejidad ambiental*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, A. P. (2002). Complejidad, rizoma y magma: tres elementos claves en la construcción de modelos de investigación ambiental rur-urbana-agraria. *Revista Gestión y Ambiente*, 5(1), 11-24.
- Noguera, A. P. (2004). *El reencantamiento del mundo*. México D. F./Manizales: PNUMA / ORPALC / Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, A. P. (2012). *Cuerpo-tierra: El enigma, el habitar, la vida. Emergencias de un pensamiento ambiental en clave del reencantamiento del mundo*. Berlín: EAE.
- Noguera, A. P., Pineda, J., Echeverri, J. y Sánchez, I. (2007). Plan decenal de ambientalización de la educación para el Departamento de Caldas 2005-2014. Inédito. Manizales: Corpocaldas / Secretaría de Educación del Departamento / Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, A. P., Pineda, J., Echeverri, J., Valencia, J. y Vázquez, M. (2008). *Afecto-tierra. Disolución, imaginación y conspiración... potencias del pensamiento ambiental*. Inédito. Manizales: Universidad Nacional de Colombia / Universidad de Caldas.
- Pardo, J. L. (1991). *Sobre los espacios pintar, escribir, pensar*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Pardo, J. L. (1992). *Formas de la exterioridad*. Valencia: Crítica.
- Pineda, M. J. (2009). *Geopoética del habitar* (tesis de maestría), Universidad de Caldas, Manizales.
- Sagan, C. (2006). *Un punto azul pálido. Una visión del futuro humano en el espacio*. Barcelona: Planeta.
- Serres, M. (1991). *El contrato natural*. Barcelona: Pre-textos.
- Weber, M. (2001). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza.

Tercer movimiento

Relación ser humano-naturaleza: del ecocidio a la convivencialidad

Giovannie Soto-Torres*

Más que definir lo que es la vida, personalmente me siento invitada a interrogarme o a describir qué es estar vivo: es tener conciencia, estar consciente y sentirse conectado.

Goodall, “Los chimpancés: nuestros parientes más cercanos”

If you lose touch with nature you lose touch with humanity.

Krishnamurti, *On nature and the environment*

Hay que aprender a desaprender, no es contradicción, es enmendarse. No todo lo que se ve es realidad, no todo lo que se escucha es la verdad. Debemos aprender que no todo lo que se enseña nos hace crecer.

Rodríguez, *Ideas nuevas*

* Portorriqueño, tengo licenciatura en Ciencias en Biología Marina; maestría en Ciencias en Transferencia de Tecnología en Acuicultura y doctorado en Ciencias Agrarias (Investigación para Acciones en Desarrollo Rural Sustentable), este último obtenido en la Universidad Autónoma Chapingo, México. Realicé mi estancia doctoral en el Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales, durante el primer semestre de 2012. Agradezco al Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología de México por las becas que hicieron posible mi estancia doctoral y los estudios de posgrado en la UACH. A su vez, a la Dra. Ana Patricia Noguera de Echeverri, directora del referido grupo de investigación, quien al acogerme en su centro de estudios me regó y nutrió como quien desea ver un árbol crecer y fructificar.

► Introducción

Nuestro planeta está enfermo (Lovelock, 2007). Y la causa somos nosotros, el *Homo sapiens sapiens*, una especie compleja (biológico-cultural) y muy reciente, con apenas 35.000 años, un suspiro en los 4.600 millones de años que tiene la Tierra. Resulta aún más impactante saber que no es sino hasta mediados del siglo XVIII, con la Revolución Industrial, que nuestro impacto¹ deteriora con mayor fuerza el planeta. Hoy día la enfermedad de la Tierra se evidencia en fenómenos como la desertización, la lluvia ácida, la escasez de agua potable, la pérdida de biodiversidad, la acidificación de los océanos, el desgaste de la capa de ozono, el cambio climático y la pobreza y desigualdad extrema de una especie que, no conforme con devastar su hogar, se devasta a sí misma.

No cabe duda de que la crisis planetaria es una crisis civilizatoria (González, 1979; Illich, 1985a; Næss, 2003; Boff, 2006 y Leff, 2007) evidenciada en el *ser* (ontología), el *conocer* (epistemología) y el *hacer* (ética). Es un problema relacional entre los seres humanos², y entre estos y la naturaleza. En este ensayo se argumentará que es posible un cambio en nuestras acciones diarias, en el cual se supere la dualidad (oposición) ser humano / naturaleza. A su vez, que este cambio debe comenzar desde y con la persona (unidad relacional) y su diaria relación con la naturaleza, el otro, las ideas y los objetos que ha transformado de la naturaleza, que en su conjunto conforman la sociedad.

► I Sobre el conocer en relación con la naturaleza

En este espacio nos adentraremos en dos formas básicas (y sus respectivas variantes) de cómo los seres humanos nos acercamos a conocer la naturaleza. Estas son el *esencialismo* y el *constructivismo*. Darnos cuenta de cómo entendemos la naturaleza es fundamental para aproximarnos a un posible entendimiento de nuestro *ser-hacer* en el mundo.

- 1 Pueden mencionarse dos formas previas de impacto humano sobre la naturaleza: la extinción de la megafauna a finales del pleistoceno y la agricultura sedentaria en el neolítico. Este planteamiento es compartido por Brosch (2007).
- 2 Deseamos hacer patente que el ser humano es otro componente de la gran trama de la vida. En este ensayo se hará énfasis en la especie humana, ya que es la que mantiene el planeta en crisis debido a su relación de *dominación* sobre la naturaleza, es decir, sobre la vida misma.

Epistemologías que pretenden conocer la naturaleza

Para entender las percepciones sobre la relación ser humano-naturaleza debemos considerar un aspecto fundamental estudiado desde los orígenes de la filosofía y recientemente en la filosofía ambiental: ¿Es posible conocer la naturaleza? Esta pregunta, de gran complejidad, puede ser rastreada a través de las distintas epistemologías que pretenden o han pretendido conocer la naturaleza. El antropólogo colombiano Arturo Escobar (2005, 2010)³ ve el conjunto de estas epistemologías en contraposición dicotómica entre *esencialistas* y *constructivistas*.

En el esencialismo algo es independientemente de su contexto relacional; por lo tanto, para entenderlo, basta con conocer sus componentes, ya que estos no cambian. De esta manera, el conocimiento es progresivo y la realidad es conocida. Aquí existe una clara distinción entre el sujeto que conoce y el objeto a ser conocido. A la inversa, en el constructivismo hay una conexión relacional contextual inevitable. El sujeto que conoce no puede separarse del objeto a conocer; por consiguiente, el mundo no está predeterminadamente dado. Así, lo “real” (la naturaleza) no es conocida en forma progresiva, ya que sus componentes cambian en continua relación (con los organismos, incluido el humano). La “realidad” no es algo que está fuera del que la percibe. Aquí no existe una realidad ontológica objetiva, ya que el mundo es construido en las experiencias individuales (que pueden ser compartidas) de los que conocen.

Es importante denotar que ni el esencialismo ni el constructivismo se asumen de forma “pura”; poseen gradaciones y existen diferencias aún dentro de sus propios dominios. Dentro de los dos grandes grupos, Escobar (2005, pp. 148-151; 2010, pp. 51-62) señala tres posiciones epistémicas con sus respectivas variantes. A la primera posición la denomina *realismo epistemológico*, y la divide en dos posturas.

1. Realismo epistemológico

- 1a. *Perspectiva de la ciencia positivista*. En este enfoque la naturaleza es en sí misma, y existe “una correspondencia entre el conocimiento y la realidad”. Aquí impera una visión dicotómica diferenciada entre el sujeto y el objeto, es decir, entre la representación y lo real.

³ Dicho antropólogo hace una síntesis, desde las ciencias sociales y la naturales, de las epistemologías contemporáneas que pretenden entender la naturaleza.

Las ciencias naturales y sociales de tipo normal (Kuhn, 2007) han fundamentado su hacer en esta racionalidad. “La gran innovación de este periodo fue el uso del conocimiento para intervenir poderosamente en lo real; el conocimiento de la naturaleza supuso la dominación de la misma [sic] mediante la tecnología” (Escobar, 2010, p. 52). Esta forma de conocer y estar en el mundo ha sido duramente criticada en textos como *La convivencialidad* (Illich, 1985a) y *La pregunta por la técnica* (Heidegger, 2007).

- 1b. *Perspectiva de la ciencia de sistemas*. Esta forma de acercarse a la naturaleza enfatiza que la realidad no es accesible a través del conocimiento de sus componentes, sino de la totalidad. Se trata de una dura crítica al *reduccionismo positivista* en la ciencia “convencional” dominante. En la ciencia de sistemas la realidad es un entramado relacional complejo que no resulta de la suma de las partes, sino de procesos sinérgicos, retroalimentaciones y relaciones de organización. Las ciencias de sistemas, propuestas por el biólogo-filósofo Ludwig Von Bertalanffy (2009), tuvieron gran influencia en campos como la cibernética (Wiener, 1965; Bateson, 1998, 2006) y la *autopoiesis* (Maturana y Varela, 2003, 2004).

La segunda posición, denominada *constructivismo epistemológico*, se divide en cuatro grupos que se describen a continuación.

2. Constructivismo epistemológico⁴

- 2a. *Constructivismo dialéctico*. Marx propuso una constante transformación de lo social a través del conflicto y el poder de la lucha de clases. A su vez, plantea el poder de la fuerza de trabajo en la transformación de la naturaleza. Sus obras tuvieron una gran influencia tanto en las ciencias sociales como en las naturales. Un ejemplo notable es el trabajo de los biólogos Levins y Lewontin (1985), titulado *The dialectical biologist*. Una muestra contundente de lo expresado tras esta manera de conocer la naturaleza fue apuntalada por Lewontin, en un ensayo titulado “The organism as the subject and object of evolution”:

⁴ En este sentido, Escobar (2010, pp. 53-60) hace una síntesis funcional de una compleja gama de posiciones que se entrecruzan y en ocasiones son en extremo difíciles de encasillar.

El organismo y el medio ambiente no se determinan por separado. El medio no es una estructura impuesta a los seres vivos desde afuera; en realidad, es una creación de esos seres. El medio no es un proceso autónomo, sino un reflejo de la biología de las especies. Así como no existe un organismo sin un medio, tampoco hay un medio sin un organismo. (Lewontin, 1983, citado en Varela, 2002, p. 408).

En esta cita de Lewontin, en especial el apartado “El medio no es un proceso autónomo, sino un reflejo de la biología de las especies”, encontramos una clara evidencia conceptual de la construcción del mundo según el constructivismo dialéctico.

- 2b. *Interaccionismo constructivista*. Este se atribuye a la sicóloga y epistemóloga Susan Oyama (2000), que hace una crítica al determinismo genético repensando el desarrollo y la evolución biológica, lo que llamó *developmental systems* (sistemas de desarrollo) (Oyama, 2000, p. 4)]. Su libro *The ontogeny of information: Developmental systems and evolution* (1985), marcó los fundamentos para el campo de estudio denominado *teoría de sistemas de desarrollo*. Para esta epistemóloga no dualista es vital sobrepasar la contradicciones *nature-nurture* (innato-adquirido), causa-efecto, objeto-sujeto (Oyama, 2000, p. 93). Según Escobar, “lo que aparece en el trabajo de Oyama es una biología que reconoce nuestra parte en nuestra propia construcción de la naturaleza interna y externa, lo cual abre perspectivas particulares para la empatía, la investigación y el cambio” (Escobar, 2010, p. 57).
- 2c. *Perspectiva fenomenológica*. La esencia de esta forma de conocer la naturaleza es que el mundo emerge antes de que lo pensemos y lleguemos a conclusiones como observadores. Es decir, el fenómeno de la experiencia activa en el mundo (ser en el mundo) nos hace partícipes de la construcción de este. Según Escobar:

La vida transcurre en el encuentro activo con el mundo en el que habitamos; antes de cualquier objetivación, percibimos el mundo porque actuamos en él y descubrimos objetos que conllevan significados en el medio ambiente moviéndonos a través de él. De esta manera, las cosas no son ni “naturalmente dadas” ni “culturalmente construidas”, sino que son el resultado de un proceso de co-construcción. (2010, p. 57).

Esta forma de entender la naturaleza es compartida por Maurice Merleau-Ponty (1985, 2008); Maturana (1970, 2006); Varela

(2002); Varela, Thompson y Rosch (1991); Maturana y Varela (2003 y 2004) e Ingold (2008), entre otros.

- 2d. *Posestructuralismo antiesencialista*. Escobar nos presenta como principal cultora de esta mirada a la bióloga y epistemóloga estadounidense Donna Haraway. Esta académica esgrime una crítica a la visión positivista de la ciencia, que ve al mundo como lo real y configurador del conocimiento, que apunta al sometimiento de la naturaleza, la mujer y los grupos minoritarios por parte del patriarcado-blanco-capitalista. Como alternativa propone una “nueva” articulación epistémica de fundamentos feministas (Escobar, 2010).

Escobar plantea cuatro postulados generales del posestructuralismo antiesencialista en antropología, geografía y feminismo ecológico (Escobar, 1999; 2010, pp. 59-60). En primer lugar, la naturaleza tiene que ser estudiada desde múltiples perspectivas (biológicas, sociales, discursivas, etc.). En segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, se debe evitar estudiar la naturaleza a partir de un único principio explicativo (los genes, la evolución, lo discursivo, el sistema capitalista, etc.). En tercer lugar, conviene considerar las diferencias a través de la historia de los procesos biológicos-culturales (como la dominación colonial) (Escobar, 2005). Por último, se recomienda estudiar los fenómenos de la naturaleza considerando relaciones de conectividad, es decir, en redes.

La tercera y última posición que pretende conocer la naturaleza se define como *neorrealismo epistemológico* y presenta dos variantes.

3. Neorrealismo epistemológico

- 3a. *Neorrealismo deleuziano*. Escobar se vale de la interpretación del teórico mexicano Manuel DeLanda⁵ sobre el trabajo del filósofo francés Gilles Deleuze. DeLanda invita a sobrellevar el lastre no realista fuertemente entronizado por parte de las teorías constructivistas que permean actualmente las epistemes que develan la naturaleza. A su vez, plantea que existe un mundo independiente de la percepción humana. Para Deleuze, el devenir histórico de flujos de materia y energía genera las distintas formas geológicas,

5 Para una biografía y un acercamiento al trabajo de Manuel DeLanda, ver EGS, 2016; sobre el pensamiento de Deleuze, DeLanda, 2006.

biológicas y culturales que encontramos en la naturaleza, y estas existen independientes de un observador.

- 3b. *Realismo holístico*. Como forma de entender la naturaleza, Escobar se vale del biólogo teórico canadiense Brian Goodwin. Este, al igual que Oyama, se inclina por una crítica al *genocentrismo*. El holismo realista de Goodwin, según Escobar, se basa en lo siguiente:

Su lectura de la investigación sobre la emergencia, las redes y la autoorganización lo lleva a concluir que los significados, el lenguaje, los sentimientos y la experiencia no son una prerrogativa exclusiva de los seres humanos, ya que se encuentran en todos los seres vivos; la creatividad es un aspecto inherente de todas las formas de vida y es sobre esta base que se produce la coherencia y la plenitud del todo (*wholeness*). (Escobar, 2010, p. 61)

Esta forma de acercarnos a la naturaleza abre posibilidades emocionales en aperturas empáticas que podrían generar relaciones de no dominación del humano sobre el entorno. A su vez, hace emerger un mundo de posibilidades estéticas de cocreación entre el ser humano y la naturaleza, que nos podría acercar a lo que Næss describe como “simple in means, rich in ends” (“simple en medios, rico en fines”) (1995).

Nuestra visión epistémica coincide con lo expuesto en el neorrealismo epistemológico (DeLanda, 2002, 2010; Deleuze y Guattari, 2005), según el cual existe un cosmos del que surgimos como efecto de una coderiva (ontogenia-filogenia). Creemos que existe una naturaleza independiente y autónoma, no solo de las acciones humanas, sino de la vida celular. En una intuición radical, la vida no solo se encuentra en la célula, sino en la materia. El cosmos y sus planetas, y la vida con estos, tuvieron su origen tras la explosión de una densa masa de partículas, atraídas por fuerzas gravitatorias, que continúa en expansión. La autoorganización no solo está en la célula, sino en la materia. Cabe observar los fenómenos meteorológicos (la formación de tormentas y tornados), la geomorfología (formación de cordilleras tanto marinas como terrestres). La organización de estos sistemas en un principio no estuvo influenciada por organismo alguno. Al *gatillarse* la vida como efecto de la organización de la materia, ambas cambiaron sus respectivas estructuras y esa transformación aún continúa. El día que nuestro sistema solar colapse, se perderá la exuberante biodiversidad que caracteriza nuestro sistema planetario. Pero no acabará la vida, ya que esta

continuará autoorganizándose para formar otros sistemas, tal vez como el nuestro o muy diferentes.

Es una abstracción pensar que la naturaleza no existe fuera de sus relación con los seres humanos; más bien nosotros no somos sin su soporte. Que el ser humano no sienta o no vea las placas tectónicas moverse no significa que no se estén moviendo. Una cosa es crear un mundo en coevolución con la naturaleza y poder compartir ese mundo con la cocreación de otro, o con otra de su propio mundo; pero ese no es *el* mundo, sino nuestros mundos. Esto aplica a todos los organismos, desde los microscópicos, pasando por el humano, hasta los colosales como el tiburón ballena.

Los organismos percibimos un mundo porque estamos en continua relación con este. Para algunos organismos no existe diferencia entre el mundo y ellos, porque construyen su propio mundo en relación con aquel. En el caso particular de los seres humanos, sus procesos metacognitivos⁶ los hacen distinguir entre su mundo construido en relación y el mundo del cual surge tal construcción en el devenir histórico coevolutivo.

La consecuencia de este “otro realismo” es que existen dos mundos, inseparables pero distinguibles: el mundo material, del cual somos un efecto que se autoorganiza, y el mundo construido por los organismos (cognoscentes), que organizan en función de sus relaciones entre ellos y con el mundo material. Por lo tanto, en el caso específico de los humanos (organismos metacognoscentes), si no aprendemos a relacionarnos de forma armónica con la naturaleza (acciones no utilitarias ni de dominación), desgastaremos el soporte sobre el cual construimos nuestro mundo en relación, a tal grado que nos será imposible continuar coevolucionando con el mundo material. Esto podría propiciar nuestra autoextinción o que muermos hacia formas menos invasivas de compatibilidad antroposfera-ecosfera, desde perspectivas bioculturales⁷.

► II Sobre el ser en relación con la naturaleza

En este apartado nos valdremos de conceptos biológicos para entender la indisoluble conexión persona-sociedad. De igual forma, argumentaremos que las relaciones personales definen un grupo social y que, por ende, si

6 “No solo sabemos, sino que sabemos que sabemos” (Capra, 2006, p. 295).

7 Un ejemplo de estas se presentará más adelante con el nombre de *convivencialidad*.

estas cambian, el grupo social cambia. Esta argumentación a partir de lo biológico para explicar un fenómeno social estará fundamentada en la necesidad de modificar nuestra actual relación ecocida, es decir, de superar los actos conscientes y deliberados en contra de la salud de los ecosistemas que sostienen la biodiversidad planetaria.

Seguiremos un hilo conductor que partirá de la distinción organismo-naturaleza como lo fundamental que origina la identidad de ambos. A su vez, asumiremos que dicha identidad es básica para poder explicar la autonomía de lo vivo a través de la autoorganización. Y mostraremos cómo el organismo y el medio, al ser autónomos, gatillan cambios el uno en el otro sin determinarse mutuamente. Dicho de otra forma, demostraremos que el comportamiento de lo vivo está dado por su propia estructura y no por estímulos externos a la propia vida. A nivel social, esto implica que la persona, a pesar de ser constitutivamente relacional, puede superar la manipulación ejercida por el propio sistema social que ha creado consciente o inconscientemente y generar una sociedad que no tienda hacia su autodestrucción.

A. Sobre la distinción organismo-naturaleza

La distinción biológica es un fenómeno constitutivo de todo ser vivo⁸. Para que algo pueda distinguirse debe organizarse diferente a lo otro, a lo que lo rodea, al ambiente. La célula es una de las unidades básicas más pequeñas capaz de diferenciarse a través de la autoorganización⁹. Dentro de la célula ocurre una serie de procesos que determinan la organización celular. Esta organización no depende de nada más allá de la propia organización de la célula, a través de la relación circular entre sus componentes. Esta autoorganización es cerrada, ya que se da dentro de la célula y no depende de imposiciones externas a ella, que está limitada por su membrana. Esta última se encarga de mantener los procesos metabólicos en la célula

8 Entendemos, con Maturana y Varela (2003 y 2004), que lo vivo es todo aquello con capacidad de autoorganización; sin embargo, a diferencia de ellos, presuponemos la organización anterior a la célula. La vida está en la materia, ya que esta se autoorganiza (un ejemplo contundente es el Big Bang). Por lo tanto, lo vivo no se encuentra únicamente en la célula. De igual forma, a mayor conciencia, mayor autonomía de lo vivo; es decir, una unidad metaconsciente posee mayor autonomía que una unidad consciente.

9 Para una explicación cabal de la célula como sistema autoorganizado, ver Capra (2006, pp. 175-181) y Maturana y Varela (2003 y 2004).

y de propiciar un intercambio selectivo entre las interacciones de los componentes celulares y el medio externo. Dicha membrana permeablemente selectiva, entre otras cosas, permite la entrada de alimento a la célula y deja expulsar los desechos de los procesos metabólicos. De esta forma, la célula se autodefine creando sus propios límites, y a su vez participa de procesos de intercambio de materiales con el exterior. Por consiguiente, no está aislada del medio. Dichos procesos son propios de un sistema autoorganizado, como señala el físico teórico Fritjof Capra:

Esta clausura organizativa implica que un sistema vivo es autoorganizador, en el sentido de que su orden y comportamiento no son impuestos desde el exterior, sino establecidos por el propio sistema. En otras palabras, los sistemas vivos son autónomos, lo cual no significa que estén aislados del exterior. Bien al contrario, interactúan con el medio a través de un constante intercambio de materia y energía, pero esta interacción no determina su organización; son autoorganizadores. (2006, pp. 180-181)

La génesis de esta forma de entender la organización de lo vivo fue expuesta por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela en 1973, en su libro *De máquinas y seres vivos*. A esa forma de interpretar el patrón de organización de los sistemas vivos la llamaron *autopoiesis*. Esta palabra es un neologismo derivado de los vocablos griegos *auto*, que significa propio, y *poiesis*, que significa creación, así que, literalmente, hablamos de *creación propia*. Según Maturana:

Me di cuenta de que el ser vivo no es un conjunto de moléculas, sino una dinámica molecular, un proceso que ocurre como unidad discreta y singular como resultado del operar [funcionar] y en el operar de las distintas clases de moléculas que la componen, en un entrelace de interacciones y relaciones de vecindad que lo especifican y realizan como una red cerrada de cambios y síntesis de moléculas que producen las mismas clases de moléculas que la constituyen, configurando una dinámica que al mismo tiempo especifica en cada instante sus bordes y extensión. (2004, p. 15)

Es decir, la autopoiesis no es otra cosa que la dinámica de autoproducción celular que constituye la organización fundamental de los sistemas vivos. Entendemos, al igual que el pensador vienés Iván Illich (citado en Varela, 2004, p. 48), que lo fundamental de la tesis autopoietica es que ha “logrado poner la autonomía al centro de la ciencia”.

Para entender esto nos valdremos de un ejemplo bastante gráfico, ofrecido por el biólogo inglés Gregory Bateson (1998) en su libro *Steps to*

an ecology of mind. Bateson nos explica que si le damos un puntapié a una piedra, esta presentará un patrón lineal causa-efecto, fácilmente explicable por la mecánica newtoniana. Pero si le damos un puntapié a un perro, este no presentará un patrón lineal causa-efecto, sino un patrón fundamentado en su metabolismo. El perro podría huir despavorido o podría girar y mordernos; su comportamiento es impredecible, y por lo tanto no lineal (Bateson, 1998, p. 164).

El fenómeno que queremos señalar es la autonomía de lo vivo. En consecuencia, lo vivo no es una marioneta movida a través de hilos por algo externo a ella, sino que tiene sus propios orden y comportamiento establecidos por su patrón organizativo. Lo fundamental es que lo vivo asume el rol activo en el fenómeno de la existencia, y no así el ambiente externo a la propia vida. Es decir, aunque ambos se afectan mutuamente, no se determinan entre sí, sino que están determinados por la organización que los define como lo que son. Más adelante en este ensayo discutiremos las implicaciones de la autonomía de lo vivo en función de la dialéctica persona-sociedad.

La distinción ser humano-naturaleza es esencial y básica; de no ser así, el humano se fundiría con el medio y no podría tener identidad propia. Sin embargo, una cosa es distinguirse y generar identidad, y otra es someter aquello que sirve de contraste estableciendo una relación de dominación o ruptura. Este quiebre se fundamenta en la pérdida de armonía relacional entre el medio y el organismo, de modo que la balanza se inclina hacia quien posee el rol activo (Varela, 2002), es decir, la conciencia. Así pues, la responsabilidad de dicha escisión en la relación ser humano-naturaleza recae en este. Por “falta de armonía” queremos decir: por la acción utilitaria y de dominación del humano sobre la naturaleza. Por lo tanto, nuestra crisis civilizatoria se fundamenta en el quiebre de la armonía relacional entre el ser humano y la naturaleza, o sea la ruptura relacional antroposfera-ecosfera.

B. Relación organismo-naturaleza

La distinción en la naturaleza fue esencial para que esta se formara y lo sigue siendo para mantener la exuberante diversidad que la caracteriza. De igual forma, todo organismo vivo afecta el medio donde habita y es afectado por dicho medio, ya que ambos coexisten en relación. El humano no está exento de esta coexistencia. En particular, a través de la cultura se ha convertido en el organismo con mayor poder transformador de la natu-

raleza. Por lo tanto, “el asunto de fondo es el modo en que transformamos nuestro entorno, no la dinámica de transformación, ya que esta es inevitable” (Dávila, Maturana, Muñoz y García, 2010, p. 5). Donde existe vida, hay relación, desde las bacterias (Margulis y Sagan, 1995) hasta los grandes ecosistemas como el planeta Tierra, los cuales se organizan y autorregulan (Lovelock, 1979). De este modo, es vital señalar cómo se relacionan (interactúan) los organismos entre sí y con el entorno.

Un sistema vivo que se autoproduce (autopoiético) se encuentra en continuo cambio estructural y a su vez mantiene su identidad (patrón de organización). Al hablar de *estructura* nos referimos a la encarnación física del patrón de organización del sistema. Y por *patrón de organización* queremos decir: las relaciones que deben darse entre los componentes de algo para que ese algo *sea*. Tomemos como ejemplo la bicicleta. Al hablar de *patrón de organización* nos referimos a lo que hace que una bicicleta sea bicicleta: cuadro, manubrio, horquilla, gomas, bielas, pedales, etc. El conjunto de estas piezas *en relación* la hacen ser lo que es. Para entender lo que es la estructura en el caso de nuestro ejemplo: es la constitución física de los mencionados componentes de la bicicleta. Capra sostiene que “mientras que la descripción del patrón de organización implica una cartografía abstracta de relaciones, la descripción de la estructura implica la de sus componentes físicos presentes: sus formas, sus composiciones químicas, etc.”. (2006, p. 172). Los componentes físicos de una bicicleta de montaña (horquilla con suspensión, llantas de tracción, etc.) son distinguibles de los de una de ruta (horquilla sin suspensión, llantas lisas, etc.). Sin embargo, ambas son bicicletas porque sus manifestaciones físicas siguen el patrón de relación de una bicicleta.

Al entrar en el análisis de los sistemas vivos, aquellos que se autoproducen, se complica el entendimiento de su estructura, ya que sus componentes están en continuo cambio; lo que no sucede en la bicicleta, ya que, por ejemplo, su componente físico llamado *pedal* no cambia por acción de la propia bicicleta y lo hace relativamente poco por el ambiente en que esta interactúa. En los sistemas vivos, sus componentes cambian por procesos internos o gatillados por el ambiente externo; por lo tanto, su estructura es flexible sin cambiar su organización, que lo define como unidad viva. A la historia de dichos cambios estructurales sin perder la organización de la unidad viva se la denomina *ontogenia*. Dicha historicidad de los cambios estructurales no cesa hasta la desintegración de su organización, es decir,

hasta su muerte. La historia de los cambios evolutivos de la especie se denomina *filogenia*.

La estructura de un organismo vivo está en continuo cambio. Es bien conocido que todo organismo se renueva a sí mismo de manera constante a través de su vida. Tomemos como ejemplo a un ser humano. El páncreas reemplaza la mayor parte de sus células cada 24 horas, las células del recubrimiento estomacal se reproducen cada 3 días, las células blancas de la sangre se renuevan cada 10 días, el 98 % de las proteínas del cerebro rotan en menos de un mes y, aún más sorprendente, el órgano más extenso, la piel, reemplaza 10.000 células cada minuto (Capra, 2006, p. 230). A este tipo de cambio estructural se le llama *autorrenovación*. También encontramos cambios en la dinámica interna de la propia célula, que son evidentes al ver la membrana celular como mecanismo selectivo de los procesos metabólicos de la propia célula, además de cambios estructurales gatillados por el medio donde se encuentra.

Detengámonos para ampliar lo que queremos decir cuando hablamos de *cambios gatillados por el medio* (naturaleza) en la estructura de un organismo. Ya hemos establecido que lo que define un organismo es su organización, que no está dada por fuerzas externas al propio organismo. Esto quedó aclarado en el ejemplo de Bateson sobre la diferencia entre darle un puntapié a una piedra¹⁰ y dárselo a un perro. Si como observadores hemos distinguido la autonomía del organismo, lo mismo aplica para el medio (la naturaleza). Organismo y medio se relacionan en una congruencia estructural, en la cual ambos gatillan un cambio mutuo tal que el efecto no está dado por quien produce el cambio, sino por la estructura particular de cada unidad (organismo o ambiente), que determina su propia modificación estructural. Maturana y Varela sostienen:

Hemos optado por distinguir dos estructuras que van a ser consideradas operacionalmente independientes una de la otra, ser vivo y medio, y entre las cuales se da una congruencia estructural necesaria (o la unidad desaparece). En tal congruencia estructural, una perturbación del medio no contiene en sí una especificación de su efecto sobre el ser vivo, sino que es este en su estructura el que determina su propio cambio ante ella. Tal interacción no es instructiva porque no determina cuáles van a ser sus efectos. Por esto hemos usado la expresión *gatillar* un efecto, con lo que hacemos

10 Este ejemplo puede ser aún más complejo debido a que en la piedra coexisten millones de organismos microscópicos (micromundo) que poseen una relación estrecha entre sí y con su ambiente (la piedra). Por lo tanto, ¿qué efecto posee el agente perturbante (puntapié) sobre el organismo perturbado (el microorganismo)?

referencia a que los cambios que resultan de la interacción entre ser vivo y medio son desencadenados por el agente perturbante y *determinados por la estructura de lo perturbado*. Lo propio vale para el medio: el ser vivo es una fuente de perturbaciones y no de instrucciones. (Maturana y Varela, 2003, p. 64, énfasis en el original)

Un arrecife de coral no es solamente sus componentes: corales, algas, peces, moluscos, esponjas y plancton en su medio, el mar, sino la estrecha relación sinérgica que existe entre ellos; por lo tanto, un arrecife de coral no son sus componentes, sino la relación entre estos y el medio. Son seres distintos pero conectados a través de un medio, que forman un mundo propio que les permite *ser*. Por consiguiente, existe una dialéctica¹¹ distinción-conexión para que un organismo vivo pueda *ser* en relación con el medio. Según Varela,

la idea de organismo implica una dialéctica complicada: un sistema viviente se encuentra a sí mismo como una entidad distinta a su medio ambiente mediante un proceso que genera, a través de este mismo proceso, un mundo adecuado para él. (2002, p. 77)

Existe un medio del cual es esencial distinguirse para crear identidad. Sin embargo, a través del fenómeno relacional un organismo interactúa con el medio creando un mundo que le es propio, tras lo cual pasa de ser un ente a transformarse en un *ser*. El *ser* es un ente que, tras el fenómeno relacional con el medio, crea un mundo que lo convierte en *ser*. Maturana plantea que “somos como somos en congruencia con nuestro medio y que nuestro medio es como es en congruencia con nosotros, y cuando esta congruencia se pierde, no somos” (2001, p. 43). De hecho, toda especie viva es en la medida que se relaciona consigo misma, con el otro y con el medio (naturaleza). La conducta de un organismo está dada por sus continuos cambios estructurales gatillados por el ambiente y determinados por su estructura. La estructura del caballo no le permite volar; ese *hacer* está dado para la gaviota, la cual, en coherencia estructural con la atmósfera, vuela. El humano no respira bajo el agua; eso está dado para los peces, cuyo determinismo estructural les permite aprovechar el oxígeno disuelto en el agua filtrándola a través de sus branquias. Este determinismo estructural

11 “Propiedades de las cosas que llamamos dialécticas: una cosa no puede existir sin la otra; una cosa adquiere propiedades emergentes en relación con otra; las propiedades de las dos devienen como consecuencia de su interpenetración” (Levins y Lewontin, 1985, p. 3. Trad. de la editora).

está dado no por fuerzas ajenas al propio organismo, sino por la estructura organizativa de este; por lo tanto, es una autodeterminación.

A nivel ontológico, este determinismo estructural nos da nuevos argumentos en el debate libertad-determinismo. Aclarémoslo con un ejemplo: visualícese caminando por una calle poco transitada; de repente, un desconocido le apunta con una pistola y le pide su cartera. Su determinismo estructural no le permitirá (posiblemente) recibir un impacto de bala en la cabeza, salir volando para burlar el robo o correr a una velocidad tal que la distancia impida ser alcanzado por la bala. Sin embargo, su patrón de organización (lo que hace humano al humano), atado a los cambios estructurales gatillados por el medio¹² (contexto ambiental), disparará múltiples comportamientos para lidiar con el potencial atraco, como persuadir al asaltante a través del diálogo, luchar cuerpo a cuerpo para quitarle el arma, gritar por ayuda, darle la cartera, en fin. Por lo tanto, dentro de dicho determinismo existe libertad, dado que esas probables acciones no son determinadas en su totalidad por sus estructuras biológicas ni por el medio.

C. La persona como fundamento de lo social y lo social como fundamento de la persona

En esta sección analizaremos brevemente el error conceptual de mantener un pensamiento dicotómico persona/sociedad. A su vez, distinguiremos a la persona como motor del cambio social. Es conocido por nuestra praxis diaria que convivimos en continua relación con otros seres. Nos relacionamos en el hogar, en el mercado, en la escuela, en el trabajo, en fin, mantenemos vínculos comunicativos con otros en contextos específicos. De igual forma, nos percibimos como unidades con experiencias vividas de forma particular que nos hacen únicos. De hecho, las experiencias son material personal que resulta imposible transferir a otra persona tal como lo experimentamos. Esta abstracción dicotómica ha sido y es compartida y reproducida por corrientes filosóficas, políticas y económicas. Por lo tanto, parece lógico y hasta coherente habitar en dos mundos: el personal y el social.

12 No podemos olvidar que el estado emocional de las personas (que es un cambio estructural), tanto del asaltante como de la víctima, y el comportamiento instintivo (patrón de organización) del que es asaltado tienen un gran peso tanto en el comportamiento último de la víctima como en el del victimario.

Sin embargo, no es posible separar la unidad de lo colectivo, ya que la relación entre unidades conforma el colectivo y, a su vez, el colectivo gatilla cambios en el comportamiento de la unidad.

Se es individuo en un ámbito social, y lo social surge del convivir de individuos. Por esto en una comunidad humana armónica, sin discriminaciones, sin abusos, abierta a la colaboración en el mutuo respeto, no hay contradicción entre lo individual y lo social. (Dávila *et al.*, 2010, p. 9)

En efecto, nos hacemos personas en el proceso del con-vivir social, es decir, en relación con otras personas. Esto parece evidente y por eso lo pasamos por alto. Maturana y Varela (2003)¹³ nos hablan del caso de dos niñas bengalíes (Amala de, cinco años, y Kamala, de ocho), encontradas por una pareja de misioneros anglicanos, que habían crecido, aisladas de todo contacto humano, criadas por una manada de lobos. Las niñas no caminaban con los dos pies sino con las cuatro extremidades, se encontraban bien de salud y no presentaban desnutrición ni síntomas de debilidad mental alguna. “Desde luego, no hablaban y tenían rostros inexpresivos. Solo querían comer carne cruda y eran de hábitos nocturnos, rechazaban el contacto humano y preferían la compañía de perros o lobos”. Amala murió pocos días después de ser arrancada de su forma de vida lobuna, mientras que Kamala vivió durante diez años en un orfanato. Con el tiempo aprendió a caminar en dos piernas, pero cuando quería correr, lo hacía en sus cuatro extremidades. Nunca habló con propiedad, aunque usaba algunas palabras. Quienes las “rescataron”, así como quienes las conocieron luego, nunca las “sintieron verdaderamente humanas” (Maturana y Varela, 2003, pp. 85-86).

Lo que queremos destacar con este ejemplo es que de la misma forma que estamos influenciados por nuestra genética (fenotipo-genotipo), lo estamos también por nuestro contexto relacional. Si Kamala y Amala hubieran crecido en un contexto relacional humano, su comportamiento sería parecido al de cualquier humano común. Sin embargo, al crecer con otro mamífero, su contexto relacional, en este caso el lobuno, las hizo comportarse como lobos; comportamiento inapropiado en un contexto social humano, pero natural en un contexto social lobuno. Es importante que entendamos esto porque implica que si nos formamos en un ambiente donde lo que predomina es la honestidad, la empatía y las relaciones no utilitarias,

13 Maturana y Varela toman la historia de MacLean (1977).

nuestro comportamiento será honesto, empático y no utilitario; lo mismo aplica a la inversa. En este sentido, enfatiza Maturana:

Para ser humano hay que crecer humano entre humanos. Aunque esto parece obvio, se olvida al olvidar que se es humano solamente de la manera de ser humano de las sociedades a las que se pertenece. Si pertenecemos a sociedades que validan con la conducta cotidiana de sus miembros el respeto a los mayores, la honestidad consigo mismo, la seriedad en la acción y la veracidad en el lenguaje, ese será nuestro modo de ser humanos y el de nuestros hijos. Por el contrario, si pertenecemos a una sociedad cuyos miembros validan con su conducta cotidiana la hipocresía, el abuso, la mentira y el autoengaño, ese será nuestro modo de ser humanos y el de nuestros hijos. (2009, p. 11)

Procederemos a distinguir a la persona como unidad autónoma en función del cambio social. En el apartado sobre la distinción organismo-naturaleza hemos expuesto la autonomía de lo vivo a través de la tesis de la autopoiesis. Aquí planteamos que lo vivo (unidad autopoietica) no es una marioneta movida a través de hilos por algo externo a ella, sino que la vida posee sus propios orden y comportamiento establecidos por su patrón organizativo. Lo fundamental es que lo vivo asume el rol activo en el fenómeno de la existencia, y no así el ambiente externo a la propia vida. Cabe preguntarse si el fenómeno social puede interpretarse como un fenómeno autopoietico. En este sentido, Maturana, en un prólogo escrito veinte años después de la primera edición de *Máquinas y seres vivos* (1973), nos dice:

En tal distinción, las células son sistemas autopoieticos de primer orden en tanto ellas existen directamente como sistemas autopoieticos moleculares, y los organismos somos sistemas autopoieticos de segundo orden en tanto somos sistemas autopoieticos como agregados celulares. Sin duda, es posible hablar de sistemas autopoieticos de tercer orden al considerar el caso de una colmena, o de una colonia, o de una familia, o de un sistema social como un agregado de organismos. (Maturana, 2004, p. 18)

Pero Maturana hace una distinción y plantea que lo determinante en los sistemas autopoieticos de tercer orden no es lo propio del sistema (colmena, familia, sistema social), ni la suma individual de los componentes, o sea de los individuos, sino las relaciones de los componentes autopoieticos, es decir, la sinergia en las relaciones entre los individuos (abejas, lobos o humanos). En un artículo posterior, titulado “Biología del fenómeno social”, Maturana sostiene de forma explícita la no dualidad individuo-sociedad: “De una manera inevitable, el ser humano individual es social, y el ser

humano social es individual” (2009, p. 3). A su vez, distingue la conducta individual de los miembros de un grupo social como los que atraen o repelen a otros individuos que, en relación, conforman el propio grupo social. Es decir, las relaciones que establecen los individuos conforman el grupo social. En este sentido, sostiene Maturana:

En la medida que un sistema social es el medio en que sus miembros se realizan como seres vivos, y donde ellos conservan su organización y adaptación, un sistema social opera necesariamente como selector del cambio estructural de sus componentes y, por lo tanto, de sus propiedades. *Sin embargo, en la medida que son los componentes de un sistema social los que de hecho lo constituyen y realizan con su conducta*, son los componentes de un sistema social los que con su conducta de hecho seleccionan las propiedades de los componentes del mismo sistema social que ellos constituyen. (2009, p. 9, énfasis añadido)

Explícitamente argumenta que la construcción de un grupo social está dada por la relación de los individuos que lo componen. Esto, como hemos mencionado, pone la autonomía del individuo al frente de la construcción social. Continúa Maturana:

Los miembros de una sociedad humana cualquiera realizan esa sociedad con su[s] conducta[s] y, con ella[s], continuamente seleccionan en sus miembros antiguos y nuevos esas mismas conductas. Así, por ejemplo, en un club las conductas de sus miembros definen al club, eliminando de él a todos aquellos que no tienen las conductas apropiadas y confirmando como miembros a todos aquellos que las tienen, en circunstancias [en las] que son conductas apropiadas aquellas con [las] que ellos mismos, los miembros del club, definen al club. Lo mismo pasa en la familia, en las comunidades religiosas, en fin, en cualquier sociedad humana. (2009, p. 8)

Que esto sea dicho por biólogos es en extremo significativo, como Maturana y Varela (2004, pp. 112-113) plantean, ya que la propia biología utiliza los conceptos de la teoría darwinista de la evolución para poner al organismo en función de la especie. Por esto, la filogenia (historia evolutiva de las especies) ocupó y aún ocupa el centro de la discusión biológica, en detrimento de la ontogenia (historia evolutiva del organismo). Esto fue adoptado por las ciencias sociales al asumir toda una forma de ser, conocer y hacer que somete a la persona a los imperativos de lo social.

Desde una perspectiva filosófica, el pensador indio Jiddu Krishnamurti (2001b), en su ensayo “El individuo y la sociedad”, llega a las mismas conclusiones que desde el ámbito biológico plantean Maturana (2009)

y Maturana y Varela (2003 y 2004). Krishnamurti comienza su ensayo estableciendo la dicotomía individuo-sociedad: “El problema que se nos plantea a la mayoría de nosotros es el de saber si el individuo es un mero instrumento de la sociedad, o si es el fin de la sociedad” (2001b, p. 33). Así mismo, nos invita a que investiguemos sobre lo vital de entender la dinámica individuo-sociedad en nuestro quehacer diario como seres relacionales, y a su vez nos devela el patrón ideológico que se esconde tras los condicionamientos impuestos por la sociedad.

Tales condicionamientos se han utilizado para justificar la supremacía de ciertos grupos sobre otros promoviendo pobreza e inequidad, esclavitud y múltiples ideologías (como el “poder” ario, el fascismo, el comunismo, el capitalismo y la supremacía norte/sur). Hoy día, esta visión continúa, y se pregona la estructura social como algo por lo cual la persona debe dar su vida. En el Estado-nación la persona no es importante, es solo un medio para perpetuar a aquel. De hecho, somos usados para la guerra, para el consumo y como mano de obra desechable. El sueño de la Modernidad, en el cual la persona sale del anonimato, no ha cuajado.

En nuestros días se pregona un falso y superficial individualismo. En palabras del sociólogo alemán Ulrich Beck: “En la modernidad avanzada se realiza la individualización bajo las condiciones de un proceso de socialización que precisamente impide gradualmente la autonomía individual” (1998, p. 167). Los Estados y grupos de poder en los que nacimos, que hemos creado y reproducimos (consciente o inconscientemente), hacen ver la libertad individual como la posibilidad (para quien posea el capital adquisitivo) de escoger entre un televisor de plasma o uno LCD, o entre un iPhone o un BlackBerry. En otras palabras, se incentiva y refuerza un burdo nivel de “libertad” para *tener* y no así para *ser*¹⁴. Esto se refleja en todos los ámbitos: la medicina, el arte, la política, la educación.

Tomemos el caso más fundamental, el de la educación. Tanto en los sistemas públicos como privados de enseñanza, desde nivel preescolar hasta la educación superior, se nos enseña qué aprender, pero no así cómo aprender. La primera forma se utiliza para adoctrinar. Se nos adoctrina con la historia del que gana, la historia que el Estado desea que adoptemos para fomentar un falso sentido nacional, el cual utilizará para usarnos como material de guerra en algún conflicto bélico en el cual la nación es más importante que sus nacionales.

14 Para una discusión profunda sobre la dicotomía tener/ser, ver Fromm (2007).

La forma en que nos enseñan las matemáticas, las ciencias y las humanidades, entre otras, está cargada de un visceral sentido ideológico para mantener el *statu quo*. Si se nos enseñara cómo aprender y se nos facilitara un espacio relacional rico en posibilidad de interpretaciones, estaríamos educando a la persona¹⁵. Y esta (la persona) se vería como un entramado relacional capaz de modificar su entorno en su diaria relación con el otro y no como un títere que se asume incapaz de transformar el propio sistema que produce y reproduce. Se ve a la persona de forma aislada, como si pudiera ser alejado de las relaciones; sin embargo, desde una perspectiva autonómica, la persona puede asumir su responsabilidad en la construcción de lo social y desde sus relaciones promover los cambios necesarios para no ser usada y enajenada en función de un ideal trascendente, la sociedad. Por lo tanto, ni biológica ni socialmente la unidad es prescindible.

En síntesis, queremos hacer patente nuestra argumentación inicial, que es columna vertebral de este ensayo: son las personas en relación las que constituyen los grupos sociales y, por ende, si ellas cambian, el grupo social cambia. “*En la medida que es la conducta individual de sus miembros lo que define un sistema social como una sociedad particular, las características de una sociedad solo pueden cambiar si cambia la conducta de sus miembros*” (Maturana, 2009, p. 9, énfasis añadido).

► III Sobre el hacer en relación con la naturaleza

En estos párrafos discutiremos la necesidad de construir otra sociedad compatible con las relaciones entre los seres humanos, y entre estos y la naturaleza. Haremos énfasis sostenido en que dicho cambio social debe comenzar con y desde la persona, que no es un ser aislado sino relacional. A su vez, propondremos la *convivencialidad* como agente catalítico en favor de ese cambio social deseado y necesario en favor de la salud e integridad de la ecosfera y, con esta, de múltiples formas de vida, incluida la nuestra.

¹⁵ Desearíamos utilizar otro término que no fuese *el individuo*, ya que entendemos que no existe el individuo aislado de su diaria relación consigo mismo, con los demás y con la naturaleza. Sin embargo, es un término entronizado en la sociedad que formamos con nuestras relaciones diarias. Abogaríamos por el término *persona*, pero este solo aplica al campo social humano, lo que nuestro análisis. Por ello, utilizaremos el término *individuo*, pero con la salvedad de que es un ser relacional. Tal vez un mejor término sería el de *unidad relacional*, un algo diferenciado y conectado a la vez.

Es necesario aclarar que en nuestra propuesta convivencial y en la totalidad del ensayo no abordamos la problemática socioestructural, no porque no sea importante, sino porque no es el objetivo actual. Entendemos que un cambio social, para que sea genuino, sólido y duradero, debe gestarse en el día a día de las relaciones personales y no desde la imposición de burocráticas estructuras gubernamentales ni desde los mercados económicos globales.

Para nosotros es fundamental entender que no habrá cambio social alguno si no cambia la persona (unidad relacional) y su diaria relación con su especie y la naturaleza de la cual es efecto. Por lo tanto, la política, la economía y las estructuras gubernamentales tendrán sentido en la medida en que no exploten la naturaleza, ni enajenen al humano. Esto significa que la megaestructura tendrá que estar subordinada a las relaciones sociales y no a la inversa.

A. ¿Otra sociedad es posible? Del ecocidio a la convivencialidad

Una visión crítica de nuestro *hacer* relacional nos plantea las siguientes paradojas: ¿Cómo es posible que el sostenimiento de nuestra sociedad se dé a costa de la degradación de la biodiversidad de la cual somos efecto? ¿Cómo es posible que nuestra sociedad esté fundamentada en el hecho de que a mayor “bienestar”, mayor explotación de la naturaleza? ¿Cómo es posible que el organismo que se autodenominó *Homo sapiens* (en latín, “hombre sabio”) no pueda convivir en armonía con su propia especie, otros organismos y la naturaleza que lo sostiene?

Todos estos paradójicos interrogantes nos demuestran una cosa: que los seres humanos somos algo así como organismos suicidas, que no conformes con declarar la guerra a nuestra propia especie, se la declaramos a lo que nos dio origen y soporte, la naturaleza. Por lo tanto, somos, más que suicidas, ecocidas¹⁶.

El humano se ha fragmentado al pensar que vive en dos mundos, el biológico y el cultural; ha “conquistado” toda la geografía terrestre (y hasta alguna extraterrestre), pero no se ha “conquistado” a sí mismo. Es un ente que se ha perdido en lo cósmico, ha pasado toda una vida tratando de dominar, a través del conocimiento, todo lo que está fuera de él; de develar lo que le rodea. Sin embargo, sus esfuerzos para entenderse en relación

¹⁶ Por *ecocidio* nos referimos a la acción conscientemente destructiva del sistema vida, es decir, de la naturaleza, por parte de la especie humana.

con lo otro son pobres, efímeros, llanos e incipientes. En nuestra diaria convivencia con el otro hemos construido una sociedad que va directo a su autodestrucción.

¿Es posible un cambio social? Y ¿cómo lograrlo? Lo propuesto en este sentido es que si se desea una revolución social, esta debe comenzar por la persona¹⁷.

Debemos entonces empezar por lo que está más próximo; tenemos que interesarnos por nuestra existencia diaria, por nuestros actos, pensamientos y sentimientos de todos los días, los cuales se manifiestan en el modo de ganarnos la vida y en nuestras relaciones con las ideas y las creencias. (Krishnamurti, 2001b, p. 36)

La mayoría de nuestras energías, ya sean retóricas o pragmáticas, se han enfocado en el problema ambiental desde fuera de la persona. O sea, ven la crisis civilizatoria como causada únicamente por el sistema social dominante, que eleva como imperativo moral el tener sobre el ser. Sin embargo, no tomamos en cuenta que esa sociedad que vemos como algo externo a nosotros no es otra cosa que nuestra diaria relación con el otro (a su vez, con la naturaleza, nosotros mismos, las ideas y los objetos que transformamos de la naturaleza). Por lo tanto, si mi relación con el otro es de carácter utilitario, de dominación y sometimiento, lo que imperará en nuestra sociedad, nuestra civilización, nuestro mundo es el utilitarismo, la dominación y el sometimiento.

Lo que somos por dentro ha sido proyectado hacia fuera, en el mundo. Lo que somos, lo que pensamos y lo que sentimos, lo que hacemos en nuestra existencia diaria, se proyecta hacia fuera, y eso es lo que construye el mundo. (Krishnamurti, 2001b, p. 35)

¿Cómo lograr un cambio radical en la sociedad, en lo externo, que erradique un sistema en el cual la naturaleza es y está en función de su utilidad para nosotros, los humanos? ¿Cómo transformar la visión socio-

17 El que veamos en la persona el motor del cambio social no implica que sea la única alternativa de transformarnos. Otros plantean la necesidad de un cambio estructural desde la propia estructura. Sin embargo, ninguna imposición sobre el comportamiento humano será duradera: el cambio de comportamiento debe originarse en la misma persona. Esto se ejemplifica en las instituciones políticas y religiosas. Los humanos que las construyen y componen llevan consigo sus formas de ser, conocer y hacer, las cuales terminarán con el fracaso de las instituciones. Por lo tanto, no habrá cambio duradero si no cambia la unidad relacional (persona) en convivencia diaria con otras unidades relacionales.

cultural según la cual el que más objetos materiales posea (en detrimento de la naturaleza) está por encima del que apenas posee harapos? ¿Cómo transformar nuestra sociedad “necrófila” (amor por los objetos inanimados) en una sociedad ecofílica (amor por la ecosfera)? Ese es nuestro gran problema, y si queremos una revolución social, tendremos que comenzar por revolucionarnos. “Como toda sociedad se realiza en la conducta de los individuos que la componen, hay cambio social genuino en una sociedad solo si hay un cambio conductual [ser, conocer y hacer] genuino de sus miembros” (Maturana, 2009, p. 11)¹⁸.

El sistema que hemos creado y que reproducimos en nuestra acción diaria se nos escapa de las manos. Este sistema es impulsado por la técnica¹⁹ bajo la tónica de la racionalidad instrumental. En este sentido, el cantautor uruguayo Jorge Drexler nos inquieta expresando: “Hay manos capaces de fabricar herramientas con las que se hacen máquinas para hacer ordenadores, que a su vez diseñan máquinas que hacen herramientas para que las use la mano” (2005, p. 4).

Hemos llevado nuestra vida a un nivel tal de tecnificación que hoy día algunas personas conviven preferentemente mediadas por computadores, celulares y redes sociales virtuales, aún encontrándose separadas por una pared en la misma casa. De hecho, se sienten más libres expresándole sus sentimientos a otro ser a través de un computador, en redes sociales virtuales, que con el contacto directo. Hemos convertido la tecnología en nuestro cadalso; en ella han de crucificarnos; daremos nuestra vida por la técnica. La tecnología (a partir de una racionalidad mecánica) nos ha quitado la forma de ganarnos la vida en la propia sociedad que ha creado la máquina (Rifkin, 1995). Nos dice Drexler: “La máquina la hace el hombre... Y es lo que el hombre hace con ella” (2005, p. 4).

Hemos hecho de la técnica una nueva religión, tanto así que aún se sigue hablando del planeta Tierra como un lugar de “recursos” infinitos en donde el capital “hecho” (más bien *transformado* de la naturaleza) por el humano pretende sustituir a la naturaleza. Esto se conoce como *principio de sustituibilidad* de la teoría económica neoclásica, que a su vez se puede

18 Aquí es importante señalar la falta de contacto con la realidad existencial-relacional de los grupos sociales por parte de las estructuras estatales; de ahí el bajo nivel de éxito de la adopción genuina de las políticas gubernamentales (en su mayor parte impuestas) por parte de los ciudadanos.

19 Entendemos por *técnica* la forma como ordenamos nuestra conducta a través del uso de la tecnología para alcanzar una finalidad.

asociar con el desarrollo sostenible o el deseo de sostener un capitalismo verde²⁰ para esta y futuras generaciones (un nuevo ciclo del capital).

B. La convivencialidad²¹

Se propone el concepto *convivencialidad* como agente catalítico en pos de un cambio social. Por *convivencialidad* queremos expresar la relación compatible entre el humano, la técnica y la sociedad, delimitados y enriquecidos por la naturaleza, la cual es principio y fin de la triada relacional (ver figura 7). Para Illich, de quien retomo el concepto²², la sociedad convivencial es “aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta” (Illich, 1985a, p. 13). La tesis que desea demostrar Illich en su libro de 1973 *La convivencialité* es que la crisis planetaria se debe a la sustitución del hombre por la máquina.

Ya son manifiestos los síntomas de una crisis planetaria progresivamente acelerada. Por todos lados se busca el por qué. Anticipo, por mi parte, la siguiente explicación: la crisis se arraiga en el fracaso de la empresa moderna, a saber, la sustitución del hombre por la máquina. (Illich, 1985a, p. 26)

En el caso específico de Illich, la nueva civilización será producto de un cambio radical de las estructuras industriales. Propone un nuevo sistema de producción a escala humana en el cual la optimización de la eficacia y la autonomía serán los límites a las necesidades humanas.

Yo creo que [debemos] *invertir* radicalmente las instituciones industriales y *reconstruir* la sociedad completamente. Para poder ser eficientes y poder cubrir las necesidades humanas [...], un nuevo sistema de producción debe también reencontrar nuevamente la dimensión personal y comunitaria. La persona, la célula de base, conjugando en forma óptima la eficiencia y la autonomía, es la única escala que debe determinar la necesidad humana

20 Se ha generalizado de manera errónea el color verde como símbolo de la naturaleza. Esta es policroma: desde las rojas arcillas de Australia, pasando por la blanca Siberia septentrional, hasta los azules turquesas de los mares de Puerto Rico. El sistema capitalista globalizado se ha apoderado del verde como metáfora del dólar estadounidense.

21 Concepto tomado de Illich (1985a).

22 Illich (1985a) retoma el concepto de *Physiologie du goût: méditations sur la gastronomie transcendentale*, de Brillat-Savarin.

dentro de la cual la producción social es realizable. (Illich, 1985a, p. 27, énfasis en el original)

En nuestro caso particular, los límites de la nueva sociedad no estarán dados por una escala humana. Las fronteras se delimitarán por la triada relacional persona-técnica-sociedad, en función de las condiciones ecológicas del espacio donde se asiente la comunidad. La historia occidental de los últimos doscientos años ha desplegado al humano como un ser sin escala, un ser de deseos y aspiraciones materiales “infinitas”. A su vez, las necesidades humanas no serán nuestra única prioridad a atender, ya que nos mueve una relación de correspondencia con la naturaleza. Por lo tanto, en la convivencialidad es vital la compatibilidad antroposfera-ecosfera.

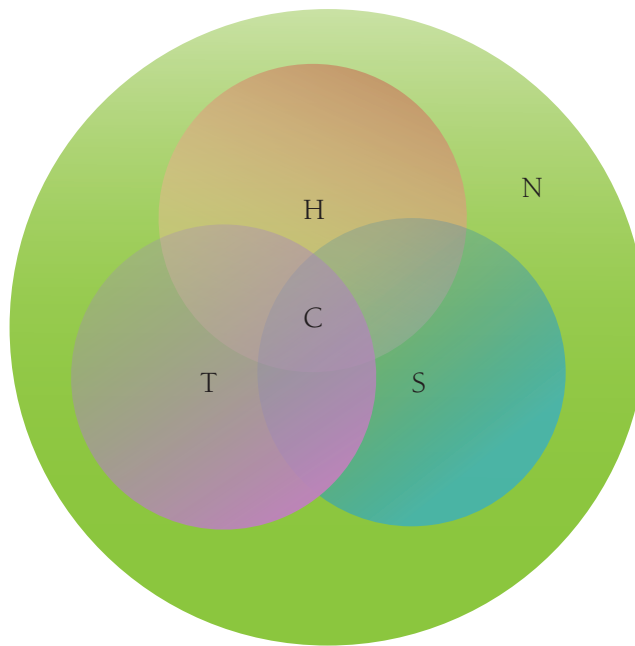


Figura 7. Diagrama conceptual de la convivencialidad. La H simboliza al humano; la T, la técnica; la S, la sociedad, y la C, la convivencialidad. Esta última se da tras la relación convergente entre el humano, la técnica y la sociedad delimitada y enriquecida por la naturaleza, representada por la letra N, que es principio y fin de la triada relacional
Fuente: elaboración propia.

La figura 7 demuestra que la convergencia entre el humano, la técnica y la sociedad sería imposible sin el contexto ofrecido por la naturaleza. Esta es principio y fin de la convivencialidad. Una propuesta de cambio social como esta enfrenta grandes retos. A nivel ontológico, tendríamos que pasar del ente sobre todas las cosas (visión antropocentrista) al *ser* en relación con todas las cosas (visión ecológica profunda; véase Næss, 2008). Esta metamorfosis se tiene que dar en la diaria observación de lo que pensamos, decimos y hacemos en relación con el otro y lo que nos rodea, lo que implica el conocernos tal cual somos (personas en un entramado relacional).

Para transformarse, el conocimiento de uno mismo es esencial; porque sin conocer lo que somos no hay base para el verdadero pensar, y sin conocernos a nosotros mismos no puede haber transformación. Uno debe conocerse tal cual es, no tal como desea ser, lo cual es un mero ideal y por lo tanto ficticio, irreal; y solamente lo que es puede ser transformado, no aquello que deseas ser. (Krishnamurti, 2001a, p. 43).

Conocerse cual se es no es otra cosa que romper con todos los a priori (suposiciones) que nos imponen e imponemos a través de los condicionamientos sociales. Y, por supuesto, entender que no somos seres estáticos y acabados. Somos lo que hacemos en cada momento en relación. Conocer-nos tal cual somos implica estar conscientes en cada momento de nuestras relaciones con nosotros, el otro, la naturaleza, las ideas y los objetos que transformamos de la naturaleza. El brote de esta otra construcción relacional no parte de la ingenuidad estática de lo ordenadamente perfecto de la unidad social ideal, sino de una diaria relación entre seres convergentes-divergentes con el objetivo de construir un mejor espacio para con-vivir.

Por lo tanto, la convivencialidad no es un estado estático del *ser*, sino una relación que se construye de momento a momento en nuestra diaria convivencia. Es un error práctico pensar que un ser humano es antropocéntrico o ecocéntrico las veinticuatro horas del día. Aun el capitalista más recalcitrante asume posturas comunales y cooperativas, ya que convive en familia y con otros grupos sociales; de lo contrario, no tendría posibilidad de supervivencia. De hecho, uno de los actos más asociales que existen es la competencia.

En el campo epistemológico, el conocer debe estar mediado por la trama relacional que envuelve cada fenómeno, y no por la “comprensión” lineal causa-efecto. El dualismo ser humano/naturaleza es la principal traba para entendernos como seres constitutivamente relacionales. Por otro lado, la deconstrucción del conocer desde nuestra óptica profesional apremia,

con lo cual da paso a la desprofesionalización²³ del conocer. Un ejemplo de nuestras *gringolas* profesionales es el del médico que piensa que él es el único capaz de “curar” o el del profesor que cree que posee el monopolio del proceso enseñanza-aprendizaje.

Ya es tiempo de que entendamos el manejo ideológico detrás del qué debemos aprender, y aprendamos a aprender (y a desaprender). Esto implica conocer las múltiples caras del aprender y no hacer del conocer una mecánica. Hay más de una forma en la que un niño puede aprender a escribir el número ocho; entonces ¿por qué nos empeñamos en que no levante el lápiz de la libreta, cuando dos ceros conectados en vertical representan dicho símbolo?

El reto mayor y más apremiante de una propuesta para transformar nuestras relaciones sociales se encuentra en el campo de la acción (indisolublemente conectado al *ser* y el *conocer*). En este sentido, no cometeremos el error de proponer recetas, ya que una propuesta social basada en la convivencialidad puede ser tan diversa como cada comunidad que habite un espacio ecológico delimitado²⁴ y, por supuesto, depende de la creatividad de los seres que en ese nicho coexistan en función de su ambiente. Nos limitaremos a señalar brevemente algunos valores²⁵ que podrían dar paso a una propuesta de tipo convivencial desde tres perspectivas: la educación (proceso educativo), la economía (bioeconomía) y la tecnología (herramienta convivencial).

1. Proceso educativo

El fundamento de la sociedad convivencial está atado a un proceso educativo en el cual aprendamos a aprender. Nuestra educación actual es lineal, acumulativa e impuesta, en función de formar individuos que se ajusten al engranaje del Estado-nación. Nos educan para ser “buenos” ciudadanos, es decir, “adultos” que voten por algún partido político, que profesen la

23 Sobre el concepto de “desprofesionalización” ver Illich, 1985a, pp. 15-25 y 63-72; 1985b; 1978.

24 En este sentido, compartimos la propuesta del escritor estadounidense Kirkpatrick Sale sobre descentralización, denominada *biorregionalismo*. Ver Sale, 1999. A su vez, el indicador del impacto humano sobre el ambiente, o huella ecológica, nos sirve como herramienta para establecer los límites de los espacios relacionales convivenciales. En este sentido, ver Soto-Torres, 2009.

25 En la convivencialidad, más que proponer valores, se trata de la construcción de nuevos valores en la convergencia relacional humano-técnica-sociedad-ecosistema.

ideología religiosa de la mayoría y que deleguen a las multinacionales y los profesionales de oficio su potencial creativo para transformarse en el mundo. En una sociedad convivencial, la educación es de tal importancia que no se delegará exclusivamente a los profesionales de la educación (como sucede en la convencional), sino a la propia comunidad. Por ello, lo vital es transformar al educador, es decir, a todo el que conviva en dicho espacio relacional.

Debemos educarnos con los niños, no tan solo para aprender técnicas en función de un trabajo que les dé para comer, sino para entender la vida de manera no fragmentada. Esto implica sabernos seres relacionales, que convivimos con otros en espacios biológicos-culturales. A su vez, involucra la no dualidad emoción-razón; darnos cuenta de nuestros sentimientos, cómo estos median en nuestras relaciones y cómo gran parte de la razón la utilizamos para justificar nuestras emociones.

Cualquier proceso educativo que se dé, ya sea en el hogar, en el mercado o en un aula formal, debe estar guiado por la libertad de cuestionar, inquirir y descubrir; lo que resulta tautológico, ya que esos son los tres pilares de la libertad educativa. A nivel curricular, todo curso girará en función de procesos de socialización en los cuales resulta vital el respeto a las diferencias y se abolirá la competencia. Actividades que propicien la autonomía —como la agricultura, la economía del hogar, la cocina y la construcción de viviendas— se utilizarán para enseñar materias básicas como matemáticas, la lengua materna y otras, ciencias naturales y sociales, entre otras disciplinas. Con esto se pretende generar un conocimiento vivencial y ver el trabajo como una forma de vida (respetando toda profesión) y no en función de la mera remuneración económica. Por último, el principio y finalidad de todo proceso educativo convivencial recae en el autoconocimiento en relación con los otros, en espacios biológico-culturales donde la convergencia ser humano-naturaleza gestó comunidades autosuficientes.

2. Bioeconomía

La ideología del crecimiento económico sostenido (CES) es falaz e intrínsecamente perversa. El CES cosifica la diversidad biológica en función de un único valor, el mercantil. Todo aquello que no puede ser valorado en términos monetarios no existe y, peor aún, no tiene derecho a existir. Este orden racional es compartido y reproducido por el 20 % de los habitantes del mundo que consumimos el 80 % de la diversidad planetaria. ¿Y cómo

valoramos la calidad de vida? Pues a través del producto interno bruto (PIB). ¿Podría haber algo más burdo?

El crecimiento engloba pérdida de calidad. Crece el PIB cuando culturas, formas de vida tradicionales y bienes no mercantilizados son sustituidos por una mercancía (crece el PIB cuando pasamos de consumir fruta o verdura de nuestro jardín a comprarla en el supermercado, perdiendo [autonomía] calidad y generando impactos ecológicos y sociales, etc.). (Mosangini, s. f., p. 3)²⁶

Una de las críticas más sólidas al mecanicismo económico fue lanzada por Nicholas Georgescu-Roegen, matemático y economista rumano, que plantea, a través de la segunda ley de la termodinámica²⁷, que es imposible el crecimiento económico sostenido en un planeta finito. En su obra principal, *The entropy law and the economic process* (1971), sostiene que la economía altamente industrializada toma fuentes naturales de baja entropía (hidrocarburos, agua, minerales, etc.) y las lanza al ambiente convertidas en desechos de alta entropía. Estos desechos, imposibles de recuperar para generar más trabajo, desgastan y empobrecen la naturaleza, es decir, la fuente de baja entropía necesaria para la reproducción de la vida. Por lo tanto, el sistema económico convencional es intrínsecamente destructivo.

Para Georgescu-Roegen, la naturaleza no es una externalidad económica, sino la fuente misma de todo proceso económico. Su visión inter y transdisciplinar, que une biología, economía y física, se denomina *bioeconomía*. Este fundamento económico se concreta en el uso de la energía solar (gratis, de baja entropía e inagotable a escala humana) como motor de una economía compatible entre el ser humano y la naturaleza. De esta forma, su bioeconomía distingue entre *flujos* y *acervos* energéticos. Nos dice el economista rumano: “El carbón *in situ* es un acervo porque podemos usarlo

26 Giorgio Mosangini, trabaja por y para El Col•lectiu d'Estudis sobre Cooperació i Desenvolupament, una organización con sede en Barcelona y dedicada a mejorar la calidad en la cooperación al desarrollo y la intervención social.

27 Desde una perspectiva económica, afirma Umaña: “La entropía es una medida de la energía inaccesible para un sistema, la energía ligada, que no puede emplearse para realizar trabajo” (citado por Adams, 2001, p. 74). En el plano del metabolismo social, Adams sostiene: “Debemos reconocer que la actividad humana se basa en la imposibilidad de hacer algo sin disipar energía. Esto significa que el orden que puede construirse entre un conjunto de partes requiere energía adicional proveniente del exterior del sistema [la naturaleza]” (Adams, 2001, p. 77). Para una explicación más profunda de las leyes de la termodinámica en sistemas sociales, ver Tyrtania, 1999 y 2009; Adams, 2001.

todo ahora (en teoría) o a lo largo de los siglos. Pero de ningún modo podemos usar la más mínima parte del flujo futuro de radiación solar” (Georgescu-Roegen, 2009, pp. 130-131). Con esta sustancial diferencia, nos hace patente la necesidad de movernos hacia fuentes de aprovechamiento de energía solar para reducir al mínimo el uso de acervos energéticos. De igual forma, distingue entre instrumentos endosomáticos, que pertenecen por nacimiento al cuerpo del organismo, y los instrumentos exosomáticos, o instrumentos producidos por los humanos que no pertenecen a su cuerpo. Cabe destacar que los instrumentos endosomáticos (brazos, piernas, cerebro, etc.) poseen un nivel inferior de entropía que los exosomáticos (garrote, computadora, avión, etc.).

Las siguientes son algunas pautas bioeconómicas que pueden servir como fundamentos de una posible comunidad convivencial:

1. En la convivencialidad, los flujos energéticos tendrán prioridad sobre los acervos. Esto irá atado a una reducción sustancial en el uso de energía y, por tanto, en la expulsión de desechos al medio ambiente.
2. Una consecuencia inmediata de la premisa anterior es que las fuentes fósiles (o acervos energéticos) se usarán para procesos en los cuales la energía solar aún no sea posible (por ejemplo, viajes en avión).
3. La reducción sustancial de acervo fósil disminuirá la producción de plásticos y, con esto, de múltiples objetos que no necesitamos. A su vez, el énfasis que se ha dado al reciclaje es desmesurado. Este consume grandes cantidades de agua y energía no reutilizables. Dicho proceso debe estar atado a una reducción en el consumo y al reúso de materiales. De hecho, las tres R (reducir, reusar y reciclar) no son suficientes en el sistema que hemos creado con nuestras acciones y que en ocasiones nos sobrepasa. Por ello, es vital añadir una cuarta R²⁸, la R de reformar. Es necesario reformar, a través de la educación o la legislación, el sobrepaquete de productos, los subsidios al transporte globalizado de alimentos, la invasión de megatiendas que trastocan las economías locales, la incisivamente desmesurada publicidad y los salarios

28 El economista francés Serge Latouche, principal teórico del decrecimiento, nos habla de seis R: reevaluar, reestructurar, redistribuir, reducir, reusar y reciclar.

inequitativos que promueven la enajenación laboral por horas trabajadas, etc.

4. La actividad en coevolución con la naturaleza más importante para el ser humano es la agricultura. Con ella se transforma el medio. La mejor forma para aprovechar el flujo de energía solar es a través de la agricultura de bajos insumos (agroecología, permacultura y agricultura biointensiva). Por ello será el eje central de la economía en la propuesta convivencial. A su vez, se trabajará (en lugares donde se requiera) en la conversión de sistemas agroindustriales a sistemas agrícolas alternativos. Esto se debe a la alta demanda de energía requerida²⁹ por estos sistemas de producción de alimentos, fibra, medicinas y formas de vida.
5. La economía de la guerra no tendrá cabida en la convivencialidad. Se aboga por el desarme y la abolición de la fabricación de instrumentos bélicos. Este esfuerzo se debe dirigir a la construcción de herramientas que trabajen con energía solar directa y la transferencia de ese acervo técnico a las necesidades específicas de los países del sur, lo que ayudaría a zanjar la brecha Norte-Sur y sus diferentes formas de estar en el mundo.
6. En la convivencialidad se educará para abolir la *neofilia*, es decir, el consumo de productos nuevos por el solo hecho de serlo. Se dará particular prioridad a la construcción de instrumentos duraderos y de fácil reparación. A su vez, estos instrumentos se acoplarán lo más posible al cuerpo humano para acortar la interfaz endosomática-exosomática, lo cual generará herramientas que utilizan poca energía y despiden poca contaminación (baja entropía).

3. Herramienta convivencial

En la convivencialidad no se educará al ser humano para el servicio de la “maquina industrial”. Las tecnologías estarán al servicio de los seres humanos sin afectar la capacidad regenerativa de los espacios naturales (tecnologías ecofilicas). Se evitará a toda costa el sometimiento y la enajenación a través de aquellas (herramienta convivencial). Esto nos debe hacer reflexionar sobre las tecnologías y los modos de producción en la

²⁹ Según UNEP (2011), la agricultura industrial por cada diez kilocalorías consumidas produce una kilocaloría de alimento.

agroindustria de alimentos (Singer y Mason, 2009). La interfaz tecnológica endosomática-exosomática será el motor de la construcción de herramientas, las cuales usarán la menor cantidad de energía posible en función del sol. Por otro lado, ya es tiempo de desmitificar el fetiche de la velocidad, que no ha causado otra cosa que neurosis e incrementos exponenciales en el gasto energético. Por ello, hay que evitar el desgaste en la producción de tecnologías con este fin. Las tecnologías que propicien el contacto directo con otros seres tendrán prioridad sobre las que nos aíslan. A su vez, se tendrá que luchar para evitar el monopolio de las tecnologías, haciéndolas accesibles y apropiadas a los espacios relacionales que las necesiten.

La propuesta social convivencial es un proyecto en construcción a través del cual se pretende gestar comunidades en las cuales la convergencia entre el humano, la técnica y la sociedad, delimitada y enriquecida por la naturaleza, genere relaciones compatibles entre los humanos y entre estos y la naturaleza.

► IV Conclusiones

En este punto de la argumentación cabe anotar que se ha cumplido con los objetivos del ensayo. En primera instancia, nuestro ser, nuestro conocer y nuestro hacer están intrínsecamente ligados a la naturaleza, ya que somos un efecto de esta. Sin embargo, a nivel ontológico, epistémico y ético, en nuestras relaciones sociales actuamos como si la naturaleza fuese un efecto nuestro. Esto es particularmente evidente en las sociedades occidentales “modernas”. A su vez, las acciones utilitarias y de dominación del *homo* sobre *natura* son, y han sido, elementos contruidos en un devenir histórico social relacional; por lo tanto, estas acciones relacionales pueden y deben ser cambiadas. De no ser así, penderá de un hilo nuestra sobrevivencia como especie y la salud e integridad de los ecosistemas que hacen posibles otras formas de vida.

Este cambio en las relaciones sociales debe comenzar con y desde la persona, que no es un ente individual sino un ser relacional. En la medida que un sistema social particular es construido por las acciones de sus miembros, son estos quienes pueden cambiarlo. Por lo tanto, si hemos creado con nuestras acciones sistemas de poca o nula posibilidad de supervivencia, de igual forma podemos crear sistemas que perduren en compatibilidad entre el *homo* y *natura*.

Desde esta perspectiva racional-emocional se ha propuesto la convivencialidad como posible punto de partida para la construcción de relaciones sociales no predatorias entre el ser humano y la naturaleza.

► Referencias

- Adams, R. (2001). *El octavo día. La evolución social como la autoorganización de la energía*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la comprensión del hombre*. Buenos Aires: Lohelé-Lumen.
- Bateson, G. (2006). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Boff, L. (2006). *Grito de la tierra: grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Brillart-Savarin, J. A. (1825). *Physiologie du goût: méditations sur la gastronomie transcendente*. S. l.: Gabriel de Gonet.
- Browswimmer, F. J. (2007). *Ecocidio. Breve historia de la extinción en masa de las especies*. Pamplona, España: Laetoli.
- Capra, F. (2006). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- Dávila, X., Maturana, H., Muñoz, I. y García, P. (2010). *¿Sustentabilidad o armonía biológico-cultural de los procesos? Todo sustantivo oculta un verbo*. Escuela Matriztica de Santiago, Santiago de Chile. Recuperado de <http://matriztica.cl/2010/07/05/%C2%BFsustentabilidad-o-armonia-biologico-cultural-de-los-procesos-2/>
- DeLanda, M. (2002). *Intensive science and virtual philosophy*. Nueva York: Continuum Books.
- DeLanda, M. (2006). *Deleuze and the history of philosophy* [videoconferencia]. European Graduate School. Recuperado de <http://www.egs.edu/faculty/manuel-de-landa/videos/deleuze-and-the-history-of-philosophy/>
- DeLanda, M. (2010). *Mil años de historia no lineal*. Nueva York: Zone Books.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Drexler, J. (2005). *Eco* [álbum musical]. Warner Music. México, D. F.
- Escobar, A. (2005). ¿Cómo pensar la relación entre el ser humano y la naturaleza? En *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencias* (pp. 45-156). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Escobar, A. (1999). After nature: Steps to an anti-essentialist political ecology. *Current Anthropology*, 40(1), 1-30.
- Escobar, A. (2010). *Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo*. Recuperado de http://www.estudios-culturales.net/projects_documents/Escobar%202010%20-%20Epistemolog%C3%ADas%20de%20la%20naturaleza.106.pdf.
- European Graduate School (EGS) (2016). *Manuel DeLanda. Biography*. Recuperado de <http://www.egs.edu/faculty/manuel-de-landa/biography/>

- Fromm, E. (2007). *Del tener al ser*. Barcelona: Paidós.
- González, A. (1979). *Crisis ecológica/crisis social. Una alternativa para México*. México D. F.: Editorial Conceptos.
- Georgescu-Roegen, N. (1971). *The entropy law and the economic process*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Georgescu-Roegen, N. (2009). Bioeconomía básica. En Olmedo, R. (comp.), *Para comprender a México (I): ¿Crecer o decrecer? Megatendencias* (pp. 129-131). México, D. F.: UNAM.
- Goodall, J. (2009, noviembre 15). Los chimpancés: nuestros parientes más cercanos. Entrevista con Á. D. Carrero, *El Nuevo Día, La Revista*.
- Heidegger, M. (2007). *La pregunta por la técnica y otros textos*. Barcelona: Folio.
- Illich, I. (1973). *La convivialité*. París: Seuil.
- Illich, I. (1978). *Némesis médica*. México, D. F.: Joaquín Mortiz.
- Illich, I. (1985a). *La convivencialidad*. México, D. F.: Joaquín Mortiz / Planeta.
- Illich, I. (1985b). *La sociedad desescolarizada*. México, D. F.: Joaquín Mortiz / Planeta.
- Ingold, T. (2008). *The perception of environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. Nueva York: Routledge.
- Krishnamurti, J. (2006). *On nature and the environment*. Nueva Delhi: Penguin Books.
- Krishnamurti, J. (2001a). El conocimiento de uno mismo. En *La libertad primera y última* (pp. 41-50). Barcelona: Kairos.
- Krishnamurti, J. (2001b). El individuo y la sociedad. En *La libertad primera y última* (pp. 33-40). Barcelona: Kairos.
- Kuhn, T. S. (2007). *La estructura de las revoluciones científicas*. México, D. F.: FCE.
- Leff, E. (2007). *Ecología y capital*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Levins, R. y Lewontin, R. (1985). *The dialectical biologist*. Boston: Harvard University Press.
- Lovelock, J. (1979). *Gaia*. Nueva York: Oxford University Press.
- Lovelock, J. (2007). *La venganza de la tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*. Barcelona: Planeta.
- Margulis, L. y Sagan, D. (1995). *Microcosmos*. Barcelona: Tusquets.
- Maturana, H. (1970). *Biology of cognition. Biological Computer Laboratory Research Report BCL 9.0*. Urbana, IL: University of Illinois.
- Maturana, H. (2001). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Maturana, H. (2004). Veinte años después. Prefacio de Humberto Maturana R. a la segunda edición. En Maturana, H. y Varela, F., *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo* (pp. 9-33). Buenos Aires: Editorial Universitaria / Lumen.
- Maturana, H. (2006). *De la biología a la psicología*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Maturana, H. (2009). Biología del fenómeno social. En *Realidad: ¿Objetiva o construida? Fundamentos biológicos de la realidad* (pp. 3-18). Barcelona: Anthropos.
- Maturana, H. y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Editorial Universitaria / Lumen.
- Maturana, H. y Varela, F. (2004). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria / Lumen.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta DeAgostini.

- Merleau-Ponty, M. (2008). *El mundo de la percepción*. Buenos Aires: FCE.
- Mosangini, G. (s. f.). *Ante un mundo imposible: decrecimiento*. Barcelona: Col·lectiu d'Estudis sobre Cooperació i Desenvolupament. Recuperado de http://www.odg.cat/documents/enprofunditat/Deute_ecologic/CURSO_Decreixement.pdf
- Næss, A. (1995). Simple in means, rich in ends: An interview with Arne Næss by Stephan Bodian. En Sessions, G. (ed.), *Deep ecology for the 21st century* (pp. 26-36). Boston: Shambhala.
- Næss, A. (2003). *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Næss, A. (2008). The basics of the Deep Ecology Movement. En Drengson, L. y Deevall, B. (eds.), *The ecology of wisdom* (pp. 105-119). Berkeley, CA: Counterpoint.
- Oyama, S. (1985). *The ontogeny of information: Developmental systems and evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oyama, S. (2000). *The ontogeny of information: Developmental systems and evolution*. Cambridge: Cambridge University Press. 2d Edition
- Rifkin, J. (1995). *The end of work: The decline of the global labor force and the dawn of the post-market era*. Nueva York: G. P. Putnam's Sons.
- Rodríguez, W. (1992). *Ideas nuevas* [álbum musical]. Marley Music Studios / Tuff Gong. Kingston, Jamaica.
- Sale, K. (1999). Mother of all: An introduction to bioregionalism. En Kumar, S. (ed.), *The Schumacher Lectures I* (pp. 224-249). Londres: Blond & Briggs.
- Singer, P. y Mason, J. (2009). *Somos lo que comemos. La importancia de los alimentos que decidimos consumir*. Madrid: Paidós.
- Soto-Torres, G. (2009). Huella ecológica: El peso de nuestros pies sobre el planeta. *Marejada. Revista Ambiental*, 3(1). Recuperado de <http://seagrantpr.org/v2/marejada/2009/02/18/huella-ecologica-el-peso-de-nuestros-pies-sobre-el-planeta/>
- Tyrtania, L. (2000). *Termodinámica de la supervivencia para las ciencias sociales*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Tyrtania, L. (2009). *Evolución y sociedad. Termodinámica de la supervivencia para una sociedad a escala humana*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- United Nations Environment Programme (UNEP) (2011). *Towards a green economy: Pathways to sustainable development and poverty eradication*. S. l.: UNEP.
- Varela, F. (2002). *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Varela, F. (2004). La gestación de una idea. Prefacio de Francisco J. Varela a la segunda edición. En Maturana, H. y Varela, F., *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo* (pp. 34-61). Buenos Aires: Editorial Universitaria / Lumen.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Von Bertalanffy, L. (2009). *Teoría general de sistemas*. México, D. F.: FCE.
- Wiener, N. (1965). *Cybernetics: Or control and communication in the animal and the machine*. Cambridge, MA: MIT Press.

Cuarto movimiento

Entre el modelo de la eficacia del desarrollo y el devenir pensamiento educativo ambiental

Carlos Alberto Chacón Ramírez*

► Primera meseta del paisaje: el deber ser y la eficacia como imperativos

El deber ser y la eficacia se muestran con insistencia en los abundantes escritos sobre educación ambiental, como el aplicado a la educación ambiental colombiana, que se expide “para que el estudiante desarrolle un pensamiento científico que le permita contar con una teoría integral del mundo natural dentro del contexto de un proceso de desarrollo humano integral, equitativo y sostenible” (Figueredo y Escobedo, 1998, p. 110). Se expresa así un objetivo antropocentrista que no contempla lo diverso de la vida, pero sí formas del desarrollo que atienden a una teleología, un fin último, y que no desean tramas ni considerar las emergencias suscitadas por las tensiones entre los ecosistemas y las culturas.

* Profesor de la Universidad del Quindío. Licenciado en Biología, especialista en Educación Ambiental, magíster en Educación, Ph. D. en Educación. Investigador ad honorem del Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales.

Se trata de una educación ambiental dotada de diversas epistemologías a partir de las ciencias de la educación, que se presenta como discurso ambiental escolar, ordenado y dispuesto en competencias e indicadores; es decir, anclada a lógicas tecnocientíficas de la educación, con claros visos de objetivación y de formación volitiva. Dicho de otra manera, se presenta con cierta cientificidad lingüística para garantizar el aprendizaje de las ciencias y la comprensión de los acontecimientos naturales, sociales y culturales —pero vistos profundamente disyuntos—, pero el sentido de *lugar*, el *habitar* y el *sentir* de la tierra están usualmente ausentes. Discurso educativo que tiene su fin en la búsqueda de la “sostenibilidad ambiental” como soporte para el “manejo” del ambiente, en él prevalecen tres preceptos reiteradamente nombrados, el cuidado, la conservación y el uso de los “recursos naturales”, traídos del discurso ambientalista.

Invariabilidad del *deber ser* como una manera de imperativo moral, determinante y obligatorio, traducido posteriormente, en un discurso jurídico como lastre de la educación ambiental y como instrumento para el cumplimiento del deber de solucionar los genéricamente llamados “problemas ambientales”. Deber ser que examina, pone a prueba, hace el ejercicio de valoración de capacidades, competencias y conocimientos reducidos a las ciencias y a las tecnologías sin duda fuertes en el sentido de analizar y desligar.

Educación ambiental dispuesta como herramienta para la gestión ambiental, como estructura educativa para la modelación de la voluntad por su carácter marcadamente axiológico y direccionada al desarrollo sostenible, ajustándose a tendencias conservacionistas, proteccionistas, autoexhortativas, que van “de acuerdo con la posición que se asuma ante las relaciones [entre] desarrollo y ambiente” (Ángel, 1990, p. 4). Condición reduccionista que tiene como camelos de la ciencia positivista principios de simplificación y reducción.

Aspecto crucial enfatizado por Noguera:

Es muy significativo que el currículo de nuestras escuelas esté, cien años después de la emergencia de las teorías de la incertidumbre, la de sistemas y la ciencia de la ecología, presentándole al estudiante una naturaleza reducida a objeto medible y escindida en dos categorías aún hoy irreconciliables: naturaleza-sociedad. (2007, pp. 20-21)

Discurso que alcanza su fin a través de planes que van desde la educación hasta la gestión de la naturaleza. Además, esta es regulada para todos

y en todos los lugares por igual, de modo que no aplican ni el sentido de la diferencia para pensar los lugares del mundo, ni el sentido de lugar ni las maneras del habitar en sus complejidades irreductibles. Así mismo, se trata de someter a examen, a la reducción a mínimas partes para su estudio, la vida, los modos del habitar la tierra.

Disposición a continuas *conmemoraciones*, las cuales señalan solamente el evento propuesto por el calendario, que registran sistemáticamente el día de..., el día de..., en las cuales se perpetúan situaciones de facto y siempre problemáticas. Como lo expuso Martin Heidegger en su conferencia “Serenidad” (1988), de 1955:

La falta de pensamiento es un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale de todas partes. Porque hoy en día se toma noticia de todo por el camino más rápido y económico y se olvida en el mismo instante con la misma rapidez. Así, un acto público sigue a otro. Las celebraciones conmemorativas son cada vez más pobres de pensamiento. Celebración conmemorativa (*Gedenkfeier*) y falta de pensamiento (*Gedankenlosigkeit*) se encuentran y concuerdan perfectamente. (p. 17)

Y la campaña es la operación práctica en su acomodamiento a la eficacia, pues como expresa Jullien:

Para ser eficaz construyo una forma modelo, ideal, cuyo plan trazo y a la que le adjudico un objetivo; luego comienzo a actuar de acuerdo con ese plan en función de ese objetivo. Primero hay modelización, luego esta modelización requiere su aplicación. Todo esto conduce al pensamiento clásico europeo a concebir la intervención conjunta de dos facultades: el entendimiento —que, como dice Platón, concibe aspirando a lo mejor (forma ideal)— y luego la voluntad, que se involucra para introducir esa forma ideal, proyectada, en la realidad. (2006, p. 17)

Pensamiento de la vida en la modelización, en la perfección del diseño y del proyecto objetivante para el progreso educativo, basado en la pretensión de lo homogéneo, para que la virtud sea la igualdad como exigencia del discurso de la educación. Singularidad no respetada por la siniestra competencia. “Si solo amamos la lucha y la competencia, ¿cómo crear? Elijan: matar o producir; he aquí la cuestión” (Serres, 1994, p. 27). Manifiesto de la época del frenesí y de la solución tecnológica; la del vértigo provocado por sus incesantes andanadas que absuelven la melancolía de un mundo mejor. Eruditos notables los que pueden tener a la orden del día las fuentes del conocimiento en la superioridad, en las certezas que otorgan

la precisión y el dato, en la claridad, en la determinación, en la cualidad del ver unidireccional, en la idolatría por lo asertivo.

► Segunda meseta del paisaje: educación ambiental en el juego de las extravagancias del desarrollo

La extravagancia del desarrollo inventa cosas en el intento de hacerse sentir en la vertiginosa carrera de la satisfacción, del recurrente Estado de bienestar de los vendedores de ilusiones, de la ilusión cumplida, de la nueva ilusión insatisfecha al amparo de la inmersión culturizante. Se trata de estar siempre en las nuevas playas artificiales dispuestas para la lujuriosa mentira del paraíso.

En palabras de Duque:

No hay paraíso que no esté perdido. Perdido desde siempre. Consiste en eso, en ser puro pasado. Un pasado imposible, porque la naturaleza se da a la vez en la eclosión de lo técnico y lo urbano-arquitectónico, como expulsión respecto de este ámbito puramente humano. (2008, pp. 13-14)

Educación ambiental que llama al consumo responsable, que no es otra cosa que invitación a seguir la tónica del consumo, pero invocando el tema de la responsabilidad como valor, puesto que, como anuncia Augusto Ángel:

La totalidad de la cultura se ha convertido en una pieza rentable del mercado. Para ello ha sido menester forjar una economía acomodada a los nuevos mitos. Según estos, el progreso consiste en la ampliación indefinida del consumo y el desarrollo histórico significa producir más y consumir más [...]. El proceso actual de desarrollo está presidido por el optimismo tecnológico del hombre prometeico. No hay límites para el hombre en la conquista de la naturaleza. (2008, pp. 2)

Además, porque, al decir de Duque (2008),

la naturaleza ha acabado por ser considerada como una simple masa de disposición de lo que quieran hacer de ella ciencia, técnica, industria y economía [...], la política “encargada” del medio ambiente, y la artística “estética”, a través de todo su vástago productivo —la publicidad, el diseño o la “arquitectura de paisajes”— de vender nostalgias o diseñar futuros. (2008, p. 10)

Paraísos pretendidos a los que la educación ambiental se encargará de hacer ver como el nuevo renacer de la cultura y de la naturaleza como paisaje; es decir, lo que vende allí es el origen, es el ancestro. Aprovechamiento de la mera ganancia, en paraísos del artificio de la venta de vitrina, de la inmigración turística por estas tierras llenas de salvajes. Paraísos nombrados por discurso jurídico, y consecuentemente administrados por las lógicas del mercado.

Educación ambiental bajo sospecha, a la manera de la moda masificada, que acude a una fragancia moralista en claves de sensibilización y concienciación, con discursos homogeneizantes ayudados por la catóptrica perceptiva de los medios, que nos pone a pensar, por ejemplo, en un agujero atmosférico causante de los males de la tierra. Obnubilada y técnica mirada al azul del cielo mítico, por un orificio que traerá las desgracias; exageración de las multinacionales para hacernos olvidar del solar de la casa, del patio de los afectos en el terruño cercano, en donde ocurren las más grandes tragedias de confección humana.

Sospecha de un Frankenstein, parafraseando a Meirieu en su *Frankenstein educador*, pues la educación no exige “figura de autor” (1998). Por lo tanto, no exige un Frankenstein (Rodríguez Villoldo, s. f.), un maestro hacedor, un maestro fabricante cual Pígalión enamorado de su obra, a quien conminar con la consabida frase “cambio de actitud”, tan inocua en el pensar la vida como los objetivos en pos del anhelado indicador, que escolta artificiosamente el quehacer escolar, en una realidad de fondo azaroso que requiere siempre evidencias prácticas, “entrando en un cuento de nunca acabar [...], como si el sentido de la existencia humana fuese una cuestión de contabilidad” (Saborit, 1997, p. 25). Conductas adecuadas al sistema evaluativo, de respuesta a los trámites administrativos en el renglón del gasto de recursos financieros de la pala y el azadón, ancladas a los propósitos del desarrollo sostenible, ese oxímoron que desea alienar la vida y comprometerla en un futuro de desconocido destino, que considera la naturaleza como recurso en continua producción. Naturaleza conocible en la soberbia del conocimiento entontecido por las lógicas del pensamiento de la masa, de la aldea global. Conocimiento que busca poner su orden, seleccionar, clasificar, ordenar, clarificar y distinguir los acontecimientos de la vida como metas, cual final de la carrera, para la obtención diplomar, para “ser alguien” en la vida, en una clara disposición teleológica, como si allí acabara el sentir-sentidos de la vida.

► **Tercera meseta del paisaje: maestro sitiado
por su desgarramiento, por su agotamiento**

Qué es un maestro sitiado, sino un cuerpo traslapado por un sujeto de conocimiento, indiferenciado de la ciencia que lo desea para conocer infinitamente, contribuyente de la fidelidad a los discursos disciplinarios, responsable de la moralización y formación de habilidades básicas para la difusión de los idearios modernos desarrollistas y sostenibilistas. Sujeto consistente con la ambición de saberlo todo, conocerlo todo, descubrirlo todo en una lógica antienigmática. Maestro atraído por las lógicas del mercado, maestro desgastado en las luchas constantes y reivindicaciones que llegan paliativamente después de años de discursos considerados anacrónicos y que no tienen oídos en las esferas del poder que soporta la institución escolar, gobierno hipoacúsico al clamor de reforma. Maestro sitiado por su desgarramiento identitario y las lógicas del mercado, por la sociedad de consumo que lo consume, como afirman Touraine y Khosrokhavar: “Hundimiento interior que lo acecha si no se esfuerza permanentemente por sustraerse a una dominación cada vez más anónima e insidiosa, a sistemas de consumo y de comunicación que se apoderan de su ser y lo alienan solapadamente” (2002, p. 18).

Maestro abstraído del mundo de la vida, cuando de sostener las banderas de su disciplina se trata, pues ha de cumplir al pie de la letra textos que lo subsumen a dar explicaciones apologéticas del contenido científico. Maestro como garante técnico del saber, en un estructuralismo que no le permite ser maestro simbólico, maestro del relato, maestro de la experiencia y del existenciario. Maestro eclipsado por unas ciencias que han expulsado al hombre, pues “de alguna manera, la ciencia ha expulsado de las ciencias humanas al sujeto, en la medida en que se ha propagado en ella su principio determinista y reductor” (Morín, 2001, p. 182). En consecuencia, los agenciamientos, los aparatos institucionales, comprimen a los maestros, “al insertarlos como individuos iguales dentro de una misma tierra y un destino común” (Leff, 2006, p. 41).

Esto hace pensar que el maestro aún carga con el obstáculo civilizatorio y academicista del sujeto de conocimiento, que no es otro que el sujeto de la ciencia moderna, peligrosamente situado al borde de una colonización con características de sujeto súbdito, moralizado, controlado, disciplinado, vigilado, clasificado, distribuido, productivo. Es así como debe acoger básicamente las normatividades producidas desde los estrados

ministeriales, las cuales son propuestas sin que haya una contextualización propicia en términos de espacios, tiempos, territorios, saberes en cercanía al recinto escolar. Entre otros espacios, el medio ambiente solo es previsto como indicador escolar para desarrollar proyectos calificados como “significativos”, mientras que los “no significativos”, causados en esos-otros lugares escolares que enamoran a sus maestros y encantan a sus pupilos, son dejados de lado porque no cuentan para las estadísticas del éxito. Maestro en la dificultad de encontrar las respuestas a los indicadores de gestión en las palabras filosóficas y epistémicas, estéticas, éticas, poéticas, emergidas de su pensamiento ambiental y del mundo de la vida, metros de tierra tapizados de verde, verde inaugurable.

Maestro en el agotamiento, en el cansancio por las cargas impuestas cual fardo apostrofado de procedencia disciplinar. Babel de diferencias que no se acomoda a las edificaciones conceptuales que, atadas a las nociones del desarrollo, hacen el juego confeso y atento al mandado institucional de superar los problemas ambientales de la mano prodigiosa de la memoria tecnología, la de la solución inmediateista.

► **Cuarta meseta del paisaje: ambientalización de la educación; entramado de sentidos de la tierra y de la vida**

Ambientalización de la educación sin presiones jerárquicas, sin lo ordenado por los designios del poder educativo, sino en un entre-nodos que lée la naturaleza a la cultura como alternativa a la reproducción de los objetos vistos y a la copia estructurante. Se produce así un efecto de multicapas, de estratos, de geo-grafías del pensar, a la manera de la hilandera, de la red, y en resistencia a caer en lo sonambúlico de las relaciones con la naturaleza como relaciones de motor automático. Así mismo, resistir al discurso que hace rúbrica a lo mismo de siempre: la protección y el riesgoso cuidado como golosinas de la educación.

Es posible el pensamiento-tejido que se condensa en clave de *lugar*, en la *tesitura de la red*, donde se zurcen los eventos, los azares que constituyen el mundo de la vida, que contiene la incertidumbre, el ocaso, las brumas, lo inextricable; donde se teje a la manera de las hilanderas de Velázquez, en la hilandería que zurce los entramados de la vida, “entre Aracné y Minerva”, en las tensiones entre-nos para lograr el más fino y amoroso tejido de la vida.

Emergencia hacia una *rizomática del mundo de la vida* como manera de pensar *rizomático-en rizoma*, como afirman Deleuze y Guattari:

El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple [...]. No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda [...]. El rizoma procede por variación, expansión, conquista, captura, inyección: contrariamente al grafismo, al dibujo, a la fotografía, contrariamente a los calcos. (1994, p. 25)

Trazado de caminos para discernir sin separar, para sacudirse de las aduanas del conocimiento, de los agenciamientos educativos, de los retenes a los saberes, que impiden interpretación del mundo de la vida. Educación para la vida, en la promoción de vecindades, de contagios, de fascinaciones, de entrometimientos consentidos con la tierra en los secretos de su tejedura, como armonía no avistada, no reproducida, no racional; más bien, armonía como expresión de la majestuosidad de la vida en sus delirios, en sus encantos, en sus inflorescencias.

Ambientalizar la educación en el campo como lugar, entre dos cuerpos, el de la naturaleza y el de la cultura, entre los campos sociales, entre lugares y acontecimientos de la vida; sin lugar a dudas, un *no-vacío*. Pensamiento en huella devenida huella inscrita en el *lienzo de la vida* como campo singular que reconoce el entorno externo, liado a un entorno interno, en tenso *complexus*. Lugares que se unen a manera de puentes, viaductos, pasarelas; lugares en donde se habita con sentido de lugar, donde ocurren las experiencias intensas e intensivas, estéticas, poéticas, dramáticas, eróticas, terrestres, que reclaman asombro por la vida. Habitar en *topofilia*, como sostiene Yory:

[El] concepto de topofilia [del] filósofo francés Gaston Bachelard, quien lo acuñara en su famoso trabajo *La poétique de l'espace*, editado en 1957 [...] es una categoría poética del espíritu desde la cual la percepción del espacio se mediatiza, no solo por la experiencia sensible que pueda tenerse de él (su positividad), sino por la fuerte carga imaginativa a través de la cual se podría afirmar que entra en valor; o lo que es lo mismo, en apropiada imaginación; condición que le permite diferenciarse del espacio mensurable de la física o de la geometría para ostentar la categoría de —espacio vivido— o espacio vivenciado. (2007, p. 374)

Apego a la tierra, a los procesos de la naturaleza, a la manera del cuerpo que fluye entre la naturaleza de aspecto casa. Amistad por el lugar, para

ejercitar la circulación, traslación, rotación, con compromiso estético y en sensibilidad ampliada, convocante y terrenal. Lugar radicalmente distinto al sentido de ocupar como toma de posesión, o de invadir un territorio, invadiéndolo o emplazándose en él; en otras palabras, como un simple llenar de objetos un espacio entre paredes. Lugares cargados de inmanencias, realidades y remembranzas. Educación, en-desde-sobre el ambiente, que propone que el *medio*, del *medio ambiente*, no sea más el punto-centro que restringe y focaliza, sino *medio-campo*, un-otro-lugar en donde sea posible la figura de la *mezcla*, a la manera de Serres:

A mí no me gusta llamar medio al lugar donde mi cuerpo habita, prefiero decir que las cosas se mezclan entre sí y que yo no soy la excepción, me mezclo con el mundo que se mezcla en mí [...] Mezcla dice más que medio. [...] Punto o totalidad, singular o casi universal. Concepto contradictorio y sin flexibilidad. [...] En buen momento aparece la mezcla. Confluencia, despliegue, ocupación de los lugares. El medio, abstracto, denso, homogéneo, casi estable, se concentra; la mezcla fluctúa. El medio es parte de la geometría sólida, como se decía antiguamente; la mezcla favorece la fusión y cae en el fluido. El medio separa, la mezcla mitiga: el medio forma las clases y la mezcla, los mestizos. (2003, pp. 102-103)

Recorrer, andar los caminos escolares en *promenade*, por rutas desprevenidas; andaduras por las veras y los caminos deseados, no parasitarias. Tránsito por morfologías desconocidas y consentidas por cuyas superficies sinuosas y rugosas ocurre el recuerdo del magmático fluido de fuente geológica. Disposición al ocaso que pone en agonía, en decadencia, los rancios pensamientos y los establecidos paradigmas. Labor de *complectere*, de raíz *plectere*, que significa “trenzar, enlazar”, que remite al trabajo de la construcción de cestas en el trazado de un círculo uniendo el principio con el final de las ramitas, en el convocar como espiral, refutando lo meramente unitario y de manera que las rutinas del pensamiento y las inercias mentales caigan en ruina. Recorrer las teorías y las prácticas situándolas en red, en entramado de sentido de la tierra, de la vida, y desde allí aportar a la ambientalización de la educación, que no reconoce homogeneidad de la vida, sino sus trances, sus tránsitos. Resistirse a lo uniformante, que ancla a la simple observación y a fortuitos epistemológicos lo que debe ser una máxima expresión del cuerpo del ser y del sentir, y, entonces, romper la creencia de que el mundo solamente se entiende mediante estructuras cerradas, anquilosadas en sus propias legitimaciones.

Pensamiento educativo ambiental que atraviese al maestro, como al maestro de escuela de pictórica en Magritte, que se dispone al cambio de época, al cambio del estar-estático del pensamiento rutinario al estar-devenir de otras formas renovadas de ver el mundo. Salto al pensamiento convocado por los crepúsculos entorchados de mundo de la vida, en resistencia a la engeñecedora luz de la Modernidad y al solo peso de la repetición de las conquistas teóricas y prácticas. *Autoencuentro* que significa que tanto el pensamiento ambiental como la educación se distancien de autoenclaustramientos, reconozcan el inacabamiento de la vida y, así, acometan la tarea de salir de las franjas del simple texto y la culturización académica; de manera fundamental, que tengan en cuenta los peligros de los agenciamientos de modos de ver el mundo, la naturaleza, la cultura y la vida desde la óptica instrumental y tecnocrática.

Insistencia en que el pensamiento educativo ambiental es para pensar la vida, porque “cada evento, cada acontecimiento de nuestra vitalidad cotidiana se aloja en nuestro pensar si él tiene la porosidad que permite ese darle hospitalidad a algo que requiere ser pensado” (Guarín, 2003, p. 5). Y reconocimiento del maestro-cuerpo capaz de emerger ante la crisis mediatizada por su rol institucionalizado, para potencializarse como cuerpo colmado de condiciones onto-eco-lógicas, las cuales le donan posibilidades para lecturas ampliadas complejizantes del mundo de la vida, que así pueden ser refundadas en su labor escolar. Cuerpo que se dispone a convocar miradas de mundo, miradas de paisaje, oberturas al mundo que trenza cuerdas entre lo cercano y lo lejano, y entre las variegadas sombras que acaecen en el crepúsculo de pálido nocturnal. Condiciones que permitan pasar de la episteme dura del signo y la palabra científica a una episteme recreada por la figura y el símbolo, en fuga frente a su posición dominante-dominadora de ceño fruncido acompasado por la dureza del pensamiento tecnocientífico, frente al rigor de bata blanca cual unción para pontificar verdad. En otras palabras, ser humano-cuerpo en sensibilidad dispuesta a reconocer el mundo de los objetos y que, a su vez, se asombra con los fenómenos matizados estéticamente.

Cuerpo implicado de mundo a la hora de decidir: o los anclajes de la rigidez del mundo conceptualizado o las mani-obras del pensar fluctuante, de la obra del artesano, del arte-mano temporal. Vital en tanto *homo sapiens-homo demens*, sin miedo al mito, al símbolo, a la afectividad y a la imaginación. Múltiple cuando se relaciona y autopoiesico cuando crea sus formas de conocer el mundo de la vida en estética y sensación expandidas.

Cuerpo que luce su faz en una ética del rostro, que le permite mirar cara a cara, y capaz de suscitar confianza académica en rigor científico, pero también dispuesto a establecer comunicación serena, sin los dispositivos del poder otorgados por una escuela recia y encriptada.

Atención al rostro, a lo que tiene que decir el otro, al llamado de lo otro, a la atenta escucha de los sonidos del mundo, a los sones y partituras que se derivan de los avatares que cruzan incesantes los acontecimientos de la tierra. Reunión entre el pensamiento ambiental y la actuación educativa, en analogía con el teatro de actuaciones de la vida, a la manera de telón de fondo en donde se suscitan las más variadas formas de la obra de arte que es vivir, donde se conjuran las tragedias y se plantea la dramaturgia por las cuales discurren los modos de ser-sentir en el mundo.

Estilística del riesgo, de afrenta a los cánones establecidos, para abrirse al mundo, extrañarse con él, en ejercicio inalienable de las cualidades de la fascinación, de la sensibilidad, de la pasión, de la curiosidad, del arte, para así superar la dureza del conocimiento tecnocientífico. Zurcir red en coalición estética, porque tanto la estética como el concepto se apoyan en las metamorfosis que caracterizan lo vivo. Por tanto, los seguros otorgados por el edificio incólume que guarda lo inamovible de la ciencia abrirán sus lados para recomponerse y dejar habitar al humano reformado en paisajes de migración causada por las movilidades del mundo de la vida. Saberes disciplinares y pensamiento ambiental desde esferas complejizantes, que entienden que el dejo de la sola respiración fisiológica no es suficiente para vivir, vivenciar, pervivir en el mundo, sino que se requiere, además, de sensibilidad estética, erótica, poética y simbólica en forma de *junturas* creadoras: “*Brisure/juntura* [...] Articulación por medio de una bisagra de dos partes de una obra de carpintería. [...] La juntura de un postigo [...] origen de la experiencia del espacio y del tiempo” (Derrida, 1978, pp. 81-82).

En cercanía al pensamiento de Nietzsche:

Con plena confianza, ya que tiene de su parte el mayor y más potente aliado, la naturaleza; desde luego, al decir esto no podemos omitir el hecho de que muchos presupuestos de nuestros métodos modernos de educación llevan en su seno el rasgo de antinaturaleza, y que los defectos más fatales de nuestra época están relacionados precisamente con esos métodos antinaturales de educación. Desde luego, nosotros no envidiamos a quien se sienta completamente de acuerdo con este presente, y lo acepte como algo “evidente”, ni por esa escandalosa palabra de moda —“evidente”—; en cambio quien haya llegado al punto de vista opuesto, ya estará con toda seguridad solo. Sin embargo, en el centro, entre los servidores de lo “eviden-

te” y los solitarios, están los *combatientes*, es decir quienes están henchidos de esperanza. (2009, p. 23)

Huida a las intenciones absolutas, en donde los cuerpos no sean abstraídos por el robo del tiempo, como por los homrecitos grises del *Momo* de Michael Ende; por el tiempo seño a la campana que anuncia el fin del momento de pensar solitario; por la explicación de las dimensiones de la *physis*, de las gerencias magistrales de formulación y explicación, enclavadas en las maneras de la eficaz evidencia. Como lo indica Nietzsche en su personaje viejo-indignado por el fragor de la explosión de las armas en la temporada de cacería, el cual increpa en tensa discusión: “Hay que tener pensamientos... y no solo puntos de vista” (Nietzsche, 2009, p. 40). Puntos de vista como puntos a la distancia, separados por el ojo orgánico y avizor de la toma de distancia entre las cosas, y entre-nos y las cosas, que deja en soledad destinada las cosas; consecuencia grave de su manipulada existencia. Preferencia reservada en la escuela, en la manera de “sentarse a la sombra del árbol que ha plantado el genio” (Nietzsche, 2009, p. 51); virar de sentir y de sentido. En palabras de Nietzsche:

Nadie puede construirte el puente sobre el que precisamente tú tienes que cruzar el río de la vida [...]. Verdad es que existen innumerables senderos y puentes y semidioses que desean conducirte a través del río, pero solo a condición de que te vendas a ellos entera; mas te darías en prenda y te perderías. Existe en el mundo un único camino por el que nadie sino tú puedes. [...] Sin enmarañarse mediante una escolástica conceptual, que es la suerte de los dialécticos desenfrenados. (1999, pp. 1-26)

► Quinta meseta del paisaje: alternativa de pensamiento abyayalense

Abya yala, término de los indígenas tule-kuna (Panamá y occidente de Colombia) que significa “tierra en plena madurez, tierra de sangre vital; y se utiliza desde el mundo indígena (comunidades, ONG, festivales, instituciones, etc.) para nombrar a todo el continente de América” (López, 2004, p. 4). *Abya Yala* como resignificación de América contiene como partitura los significados de “tierra madura, tierra viva, tierra prodigiosa, tierra en florecimiento”, como una especie de contrapartida, de resistencia a los códigos de intervención segregadora, esclavizante.

Pensamiento abyayalense de la *Pachamama*, de origen aymara, como la madre tierra de los Andes centrales de Sudamérica, la cual, desde su conformación en dos vocablos, *pacha* y *mama*, significa espacio y tiempo como fuerzas cósmico-terrenas que interactúan para expresar la vida. Es *Pachamama* una forma de concebir el universo, es una deidad relacionada con la fertilidad exuberante, la tierra proveedora de alimentos y de protección. *Pachamama* que produce, que engendra, que da origen a los hombres sobre la tierra, engendrados en el lugar que habitan. *Pachamama* como casa común; la tierra como casa. Tierra que es la madre, el origen, el útero en donde se procrean, donde germinan las maravillas del mundo, como en el arte magnífico de Rivera: la tierra que germina, que hace germinar su musa, es un canto a la vida.

Pachamama que, en su cualidad protectora, proveedora, favorece la fertilidad de la tierra, retiene la ventura del germinar, permite la emergencia frugal, engendra la exuberancia y la diversidad prodigiosa de los próximos frutos de la tierra. Madre-germen que dispensa el cuidado por sus hijos, los seres de la tierra; *Pachamama* como cosmovisión sincrética, de abrigo, de invitación de la sociedad, la naturaleza, la cultura, las religiones, los mitos, las leyendas. Pueblos amerindios, pueblos originarios de esta parte del mundo, que para referirse a la tierra y las maneras de habitarla usan, entre muchas otras, las frases *sumak kawsay* y *sumak qamaña*, como vertientes del pensamiento, como alternativa a los cánones del desarrollo y como formas-otras de vivir, de morar.

Como lo expresa Tortosa:

Sumak kawsay es *kichwa* ecuatoriano y expresa la idea de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, ni en continuo desvivir por mejorarla, sino simplemente buena, o *suma qamaña*, que viene del aymara boliviano e introduce el elemento comunitario, por lo que tal vez se podría traducir como “buen convivir, la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna”. *Sumak kawsay* o *suma qamaña* nace en la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional [...]. Ahora se trata del *buen vivir* de las personas concretas en situaciones concretas [...], y la idea proviene del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del pensamiento abstracto, primitiva. (2010, pp. 1-5)

El vivir bien, buen vivir, se sitúa en el recinto escolar, en el aula, en la casa de los afectos en donde ocurren incontables maneras de percibir, vi-

venciar, tener experiencias y sensaciones; en el discurrir de la vida cotidiana. Así también, en estas polifonías el *suma qamaña* “es el lugar de existir, espacio armónico de bienestar de la comunidad en el Ayllu [...], por tanto, el primer significado de *qamaña* es trama de vida cuya mutua interconectividad produce bienestar” (Torrez, 2008, p. 57).

Latente la cercanía con el sentimiento del habitar en bien-estar, que configura redes de vida en el mundo y en la escuela; que no solo constituye el establecimiento de las disposiciones del enseñar y del aprender, sino también el lugar del vivir bien, de situado *abya yala* andino. Maneras del buen vivir y el convivir, en posición ideológica, en contra de las líneas de la Modernidad, su explotación de los “recursos naturales”, sus procesos de producción y consumo aberrantes y extremos, y las subsecuentes derivaciones que estos ocasionan, como las brechas económica y social. Por consiguiente, convivir y vivir bien son posibilidad óptica, de alteridad, de respeto por lo simbólico, de resistencia política, de relativización de los espectros apabullantes del capitalismo brutal. Buen vivir, en el pensamiento ambiental, es vivir en condiciones posibles de otredad, de alteridad, pues “el hombre es hombre solamente en la medida en la cual él existe entre sus semejantes y lleva el ropaje de los símbolos de su razón de ser” (Leroi-Gourhan 1971, p. 303). Maneras de pensar que hacen lugar en las formas de no apropiación ideológica, de homogenización y destrucción cultural.

Consideración abyayalense: con-vivir en la tierra, en el aula, en donde amorosamente se construya el *sumak kawsay* como manera de la *rostridad*, de la construcción de formas de enunciación de la vida en despliegue del habitar, que es el lugar del vivir bien, del buen vivir y del *suma qamaña*, en donde el convivir es un entre-cuerpos implicados en vivir en vecindad con otros y con lo otro. Clave aquí que los enunciados sobre el vivir bien, en réplica del buen vivir, tengan una especie de colocación-traducción intercultural, que permita su comprensión alejada de toda expresión indicada por el consumo de supermercado y, por el contrario, sean la amplificación de un pensamiento profundo del mundo de la vida, conectado a la naturaleza.

Para vivir bien o, mejor, para con-vivir bien hay que pensar bien, y pensar bien para vivir bien es pensar en la tierra como sustento vital, como conexión cósmica. Pensar en las maneras del habitar, en un *ethos* ambiental, en un *ethos* abyayalense. Vivir bien y convivir bien: pensar en el ámbito de despliegue del arte de la vida, en el hábito del respeto por el lugar, en el habitar cotidiano con otros, en las maneras diversas de habitar las tierras *Abya Yala*. Réplicas del pensar bien al pensar del sujeto dual, que piensa

la naturaleza, la vida y la tierra como cosas. Vecindad con el pensamiento andino, cuando invita a considerar la vida en la tierra como una sensación de vida dulce, que para los aymara no es el mundo del saber, sino una forma de llamar a las coligaciones del mundo de la vida en cuanto crianza, “la crianza mutua entre todas las formas de vida, de los astros a las plantas y animales [...]”; seres con los que se dialoga y conversa y todos tienen derecho a vivir” (Medina, 2008, p. 33). Es una propuesta de cercanía con la tierra natal, con la casa onírica; traducción casa-escuela-aula en conjunción poética.

Pensamiento del buen vivir y el convivir como una “compartición festiva” (Torrez, 2008, p. 57), en el cual la superficie vacía, inerte, solo ocupada por las patologías de la vida institucional, se convierte, por tejido de espaciamiento, por el jolgorio simbólico de la dicha por la vida, en el espacio vívido y vivido. Vigor del *suma qamaña* y el *sumak kawsay* como nociones de la vida en la estancia, en el aula como lugar de habitabilidad, en donde los contenidos, el ornamento, la ubicación, hacen que acontezca la fiesta del vivir, en contraste con el espacio de trabajo eminentemente academicista y agotador.

Abya yala como maneras de morar, bajo un *ethos* de la morada habitada, la morada tierra, la morada mestiza. El *abya yala* como tierra en inflorescencia permanente, como alumbramiento, como parir de la tierra las maneras del habitar, porque la tierra indica sus maneras de habitar. Pensar el buen vivir es comprender la generosidad de la tierra, que prodiga sustentos nutricios, sustentos geográficos; pensar en la tierra como habitación, en la tierra como hogar, en la tierra cercana como parcela deslindada. Así, el aula se convierte en una porción del *abya yala*, porque el *abya yala* es donde ocurren los complementos, las tensiones entre contrarios, las tensiones del pensamiento frente a una vida institucionalizante que no ha podido acallar el pensamiento de la casa como tierra, la casa natal, la casa tierra que se resiste a ser propiedad, patrimonio, objeto de colección.

Buen vivir que aprecia la tierra, que la libera de su objetivación, de su condición de latifundio que no se relaciona con la cultura porque solo se constituye en el objeto del precio del mercado. Tierra puesta en consideración, en apego, en respeto por sus enigmas, por sus cadencias magmáticas, por sus exuberancias, por su diversidad aromática y cromática, por su condición en sí, por sus sagradas formas en el imaginario, en el aprecio del hombre originario. Una tierra que se resiste a las infinitas formas de nombrarla en la estructura de poder, a la tenencia de la tierra como mani-

festación de dominio territorial. Tierra no extrañada ni perdida en la letra notarial. Vivir bien como posibilidad en un tiempo amplificado, inmanente, ritual. Vivir bien, en clave del *abya yala*, en donde *abya yala* es Sur; un sur poetizado, afectivo, no reducido a recurso ni a exuberancia propicia para la extracción porfiada y vil, y mucho menos sometido a la bufonada extranjera y al indignante desprestigio. Vivir bien en una geo-grafía-sur, cuya cartografía se relativiza por lo acaecido en sus extensiones, en sus tierras diversas.

Construcción de pensamiento que no puede banalizarse en los sentidos modernos de una manera de vivir bien basada en la sola consecución de bienes materiales, ni reducirse a una vindicación indigenista de los saberes tradicionales. Se trata de “estar bien para vivir bien [...], es una propuesta de la cultura de la vida de todos los pueblos indígenas originarios” (Huanacuni, 2010, p. 84), porque significa la complementariedad, pensar el estar-con-otro-lo-otro en el territorio sagrado, que bien puede traducirse en el campo-escuela, lugar-aula. Vivir bien como cultura para la vida, como canto, como manera de la existencia.

Pensamiento de *abya yala* en opción viva de descongelar la rigidez de la vida únicamente practicada, en disidencia frente a la versión conquistada de América. Cuerpos inmersos en una geocultura vinculante y rizomática entre el hombre y su sombrilla cósmica; entre el hombre y los dioses; entre el indígena y el mestizo, y entre el suelo y lo sagrado en una práctica de la alteridad, en un mundo colmado de opuestos, contrarios, singulares. Pensamiento abyayalense en polivoces de confluencia interpretativa de los modos del habitar la tierra, en lares críticos del desarrollo convencional, basado en el crecimiento económico mediante la explotación de los “recursos naturales”, mediante la mercantilización de la naturaleza.

Cosmovisiones del buen vivir en *Pachamama*, en la búsqueda de quebrar los anclajes de pensamiento con la modernidad europea, para permitir la expresión de saberes subordinados, sujetados, marginados, excluidos, que reivindican el vivir bien-buen vivir como apuesta de la vida de todos, no de algunos por encima de otros. Contra la vertiginosa carrera que impide la vida en poética pensada, la vida en natura, como una especie de potencia asociada a la naturaleza. Como afirma Kusch:

Ella “enseña” de tal modo que quien tiene el don, puede leer en ella como en un “libro abierto”, al cual no se llega con teorizaciones o con libros que solo “venden letras” y no cultura, sino por un camino “fácil”, al “alcance de la mano”. (1975, p. 13)

Sentir abyayalense que se vuelve una forma de existencia, una coexistencia entre los vecinos de este lugar que es la tierra. Los que requieren el mero estímulo, el mínimo aliento para recordar-sentir las potencias de la vida.

► Sexta meseta del paisaje: re-clamor, educación para la vida

Reclamo de una educación para la vida y de una escuela movilizadora al tenor de pensarla como escuela-territorio de la corporeidad con sentidos de lugar. Clamor de una educación en-raizada, mezclada con la tierra, como en el arte del cuerpo de Ana Mendieta, en donde ocurre una forma de mimesis, de contacto profundo, en metáfora térrea que permite pensar la tierra como conexión vital, la única tierra que somos y habitamos.

Cuerpos de la escuela, del aula, en común-uni6n con la vida, que no desean el desgaste del activismo inocuo, sino labores de sentido para la transformaci6n propia y la b6squeda de intersticios para mover lo inc6lume de las instituciones r6gidas y sus edificios conceptuales. Imperiosa necesidad de la reforma de la educaci6n ambiental a partir del pensamiento ambiental del maestro y del estudiante, que se traduce en ambientalizaci6n de la educaci6n y ambientalizaci6n del pensamiento para aligerar la plomada de la educaci6n ambiental instituida.

Emergencia de un *ethos-curriculo* en bio-*ethos*-simb6lico-6tico-est6tico-político, para pasar de la alquimia y la mezcla de la educaci6n tradicional enciclopédica al relato de la vida que emerge y se incorpora a la existencia. Atm6sferas para pensar la educaci6n ambiental, a la manera de suspiros deseantes como los expuestos en un fragmento de la “Obertura” del *Plan decenal de la ambientalizaci6n de la educaci6n para el departamento de Caldas 2005-2014*:

Testimonio de un rostro-otro que se esfuerza por educarse, y que busca, incansablemente, reinventar sus condiciones de existencia en tiempos sinietros como estos. Abrigamos el deseo de que este testimonio corresponda a las producciones deseantes de aquellos que han sido convocados, ora como escuchas, ora como pares, ora como testigos; pues sus b6squedas constituyen el plano de inmanencia del *Plan decenal*. Sin m6s coordenadas que el hallazgo intempestivo de las experiencias colectivas, sin m6s rutas que el fugaz paso por las aulas y las no-aulas, sin m6s motivos que la oportunidad de pensar e imaginar una educaci6n potente, narrativa, tel6rica y ambiental

(...). Testimonio del agotamiento y el cansancio, es la queja replicada de los maestros innombrables, los que en centros y periferias reclaman una educación comprometida con la vida. (Noguera, Pineda, Echeverri y Sánchez, 2007)

Llamado, como dice Giorgio Colli en su prólogo al libro *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, de Nietzsche, a “reanimar la fantasía y la memoria del oyente, obligarle a considerar los problemas de la cultura como experiencias íntimas” (Colli en Nietzsche, 2009, p. 13). Cuerpos que respondan a los llamados de la diferencia, no abstraídos por las maneras acartonadas y riesgosas del pensar en claves disciplinarias ensimismantes y excluyentes. Solicitud de una-otra *oikos*-educación recreada, oscilante entre la naturaleza y la cultura. Educación y ambiente aliados en una ambientalización de la educación para el pensamiento de mundos no continuos ni finitos, sino discontinuos, atados a la tierra, infinitos en sus potencias, e imbricados de sentimiento gozoso, dramático, no contable. Educación y pensamiento ambiental que no son plan ni programa, sino avistamientos; matrices y no directrices; úteros, no claustros; tramas, no casillas; tejidos de la vida.

► Referencias

- Ángel, A. (1990). *Hacia una sociedad ambiental*. Fundación Medio Ambiente y Desarrollo Alternativo. Bogotá: El Labrador.
- Ángel, A. (2008) *Desarrollo sustentable. Aproximaciones conceptuales*. Recuperado de http://depa.fquim.unam.mx/amyd/archivero/Maya,Desarrollosustentable_2946.pdf
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1978). *De la gramatología*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Duque, F. (2008). *Habitar la tierra. Medio ambiente. Humanismo*. Madrid: Abada.
- Figueredo, E. y Escobedo, H. (1998). *Lineamientos curriculares, ciencias naturales y educación ambiental. Áreas obligatorias y fundamentales*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional / Cooperativa Editorial Magisterio.
- Guarín, J. G. (2003). Teoría del pensamiento. Ponencia presentada en el *Seminario de epistemología* llevado a cabo en la Maestría en Educación, Universidad Católica de Manizales, Manizales.
- Heidegger, M. (1988). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal
- Huanacuni, F. (2010). *Para vivir bien hay que estar bien. Construcción de la sustentabilidad desde la visión de los pueblos indígenas de Latinoamérica*. Recuperado de <http://www.reflectiongroup.org/stuff/vivir-bien>.
- Jullien, F. (2006). *Conferencia sobre la eficacia*. Madrid: Katz.

- Kusch, R. (1975). *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Cimarrón.
- Leff, E. (2006). *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de las ciencias al diálogo de saberes*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- López, H. (2004). *Encuentros en los senderos de Abya Yala*. Quito: Abya Yala.
- Medina, J. (2008). La buena vida occidental y la vida dulce amerindia. En Medina, J. (ed.), *Suma qamaña. La comprensión indígena de la vida buena. Serie Gestión Pública Intercultural (GPI)*, n.º 8 (pp. 31-36). La Paz: Padep/GTZ.
- Morín, E. (2001). *La mente bien ordenada. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*. Barcelona: Seix Barral.
- Nietzsche, F. (1999). *De Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva*. Madrid: Valdemar.
- Nietzsche, F. (2009). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Fábula/Tusquets.
- Noguera, A. P. (comp.) (2007). El paso del sujeto/objeto al bucle red-trama de vida. Disolución de la epistemología moderna y emergencia de la filosofía ambiental. En *Hojas de sol en la victoria regia. Emergencias de un pensamiento ambiental alternativo en América Latina* (pp. 15-52). Manizales: Universidad Nacional de Colombia-IDEA.
- Noguera, A. P., Echeverri, J., Pineda, J. y Sánchez, I. (2007). *Plan decenal de la ambientalización de la educación para el departamento de Caldas 2005-2014*. Inédito. Corpocaldas / Secretaría de Educación del Departamento / Universidad Nacional de Colombia, Manizales.
- Saborit, P. (1997). *Anatomía de la ilusión*. Valencia: Pre-textos.
- Serres, M. (1994). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Serres, M. (2003). *Los cinco sentidos*. Bogotá: Taurus.
- Torrez, M. (2008). El concepto de qamaña. En Medina, J. (ed.), *Suma qamaña. La comprensión indígena de la vida buena. Serie Gestión Pública Intercultural (GPI)*, n.º 8 (pp. 55-72). La Paz: Padep/GTZ.
- Tortosa, J. M. (2010). *Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir*. Alicante: Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz-Universidad de Alicante. Recuperado de <http://www.fundacioncarolina.es/esES/nombrespropios/Documents/NPTortosa0908.pdf>.
- Touraine, A. y Khosrokhavar, F. (2002). *A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*. Recuperado de http://books.google.com.co/books?id=3_CM2eDSQLMC
- Yory, C. M. (2007). *Topofilia o la dimensión poética del habitar*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Quinto movimiento

Paisajes del desarrollo: la organización empresarial en tiempos de crisis ambiental

Andrés Arias Pineda*

Toda forma de organización humana tiene y ha tenido presente dentro de sus procesos culturales rutinarios prácticas administrativas como uno de los elementos inherentes a sus procesos vitales¹. Desde nuestros antepasados nómadas más antiguos, pa-

* Administrador de Empresas con estudios en Sociología. Magíster en Administración. Profesor de la Universidad Católica de Pereira. Integrante del Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia.

1 Pruebas de esto se hallan en prácticas culturales de los sumerios, de los egipcios, de los hebreos o de los chinos, que muestran procesos propios de la administración, como la descripción de tareas a través de manuales, la selección especializada de personal, las juntas de consejo, los principios de descentralización y centralización de funciones, los incentivos al trabajo, leyes de naturaleza mercantil como las transacciones documentadas, control de la producción, jerarquías funcionales, etc. De la misma forma, podemos observar que en civilizaciones posteriores, como la griega, la india o la romana, también existían prácticas y principios propios de las teorías organizacionales o administrativas: métodos uniformes para producir, especialización en la división social del trabajo, asignación de tareas, etc. Durante el periodo feudal surgen Venecia y Florencia como los primeros centros del comercio moderno, con la creación de las primeras asociaciones empresariales en *comandita* y de gremios de especialistas. Así mismo, allí se empiezan a utilizar principios de contabi-

sando por las instituciones sociales de mayor tradición, Iglesia y Ejército, hasta llegar a la gran complejidad de las organizaciones empresariales y sociales actuales, las prácticas administrativas han estado presentes en cada uno de los estadios de la humanidad. No obstante, la complejidad o simplicidad de estas prácticas está relacionada con sus condiciones materiales de existencia y el contexto en el cual se implementan.

Los últimos 250 años han sido testigos de las mayores transformaciones sociales y culturales jamás acaecidas a la especie humana y al planeta. Algunas de las más significativas son la aparición del Estado-nación, fruto del proceso revolucionario francés; el modo de producción fabril, derivado de los descubrimientos y avances en la ciencia y la tecnología de la Modernidad, y la aparición de grandes centros urbanos que atraen a la mayor parte de la población. Estos hallazgos modifican las condiciones de vida de las personas puesto que obligan a sustituir los imaginarios sociales de la época feudal y preindustrial por los de la Ilustración europea, el más importante de todos: la racionalización de cada elemento del mundo de la vida.

En el lenguaje de las organizaciones empresariales, estas transformaciones sociales se materializan en bienes y servicios que satisfacen necesidades y deseos nunca antes imaginados. Estos nuevos productos requieren estructuras organizacionales racionales (en el sentido de la administración clásica: preocupación por el lucro sobre cualquier otro aspecto) y productivas², que generen riqueza para la sociedad, absorban el peso del proceso de urbanización (en términos de generación de empleo) y permitan cumplir los objetivos propuestos en el proyecto de la modernidad occidental.

En el escenario de las teorías del desarrollo y el crecimiento económicos de la posguerra, los procesos de industrialización adquieren un carácter mesiánico para los países que hacen la transición de una población mayoritariamente campesina hacia una población concentrada en la ciudad. En la lógica de la industrialización, la organización empresarial es la llamada a crear riqueza social. Por supuesto, el discurso administrativo tradicional cuenta con una fecunda caja de resonancia para difundir sus

lidad y algunos documentos que posibilitan el desarrollo del comercio, como la letra de cambio. Para ampliar estos temas se recomienda consultar George (2005).

- 2 “La productividad consiste en la relación entre el volumen de producción y los recursos utilizados, por unidad de tiempo, con el propósito de aumentar la capacidad de producción a partir de una cantidad dada de trabajo del hombre y de las máquinas, mediante la intensificación del trabajo del hombre y el mejoramiento de la capacidad administrativa”. (Martínez, 1995, p. 67).

ideas y prácticas, que en la sociedad actual favorecen y ahondan la crisis de la Modernidad.

En el campo de lo organizacional esto se materializa en prácticas laborales que deshumanizan a sus trabajadores, prácticas financieras que priorizan la ganancia de los accionistas por encima de las personas y de la naturaleza, y prácticas productivas que optimizan sin tener en cuenta los costos sociales y ecológicos de sus operaciones. Todo lo anterior se expresa en los procesos de la crisis ambiental o del proyecto de la Ilustración europea.

De allí que este ejercicio investigativo explore las relaciones conceptuales entre teorías organizacionales y administrativas y la crisis de la Modernidad en clave de pensamiento ambiental, con el ánimo de reflexionar acerca de nuevos referentes para aproximarse a la comprensión de uno de los imaginarios sociales más emblemáticos que emergen de los discursos económicos de la posguerra: la organización empresarial. La investigación desde la perspectiva del pensamiento complejo-ambiental “ha asumido la complejidad como el método de investigación y la disolución del sujeto y del objeto de la ciencia moderna, como maneras nuevas de comprensión de los procesos del mundo de la vida” (Noguera, 2009, p. 4). Por tanto, esta forma de investigación recurre a vestigios, a rastros, a memorias, en aras de mapear un concepto-imagen de la realidad, no buscando categorías dicotómicas morales, sino evidenciando coligaciones, relaciones buceicas, tejidos; como dirá Capra (2003), las *conexiones ocultas*.

► Trayecto de relaciones I. Industrialización y crisis ambiental: las monstruosas relaciones entre las teorías del desarrollo y el pensamiento administrativo clásico

Las primeras formas de organización humana de tipo capitalista aparecen en el marco de los procesos socioeconómicos conocidos como *Revolución Industrial*. Sin embargo, es en la segunda mitad del siglo xx cuando las formas de organización empresarial adquieren la capacidad de modelar los parámetros culturales y económicos que impactan la vida en el planeta. El caldo de cultivo en el cual se incubaba esta forma de organización son las teorías del desarrollo y el crecimiento económicos. Estas teorías expresan los supuestos fundamentales de la teoría económica, en especial a partir de los conceptos de *productividad* y *competitividad*. En el ámbito administrativo, la eficiencia y la eficacia son reflejo de esos mismos supuestos.

Las teorías del desarrollo y del crecimiento económico, al igual que el mito del progreso, fueron los ejes que articularon las propuestas para erradicar la pobreza extrema en los países *tercermundistas*. La receta era la industrialización; la operación lógica, sencilla: los países que cuentan con mejor nivel de vida son aquellos que han alcanzado un mayor nivel de industrialización; en consecuencia, la vía para desarrollarse y llegar al progreso es la industrialización. En la medida en que una nación tenga un mayor grado de desarrollo industrial, fruto de una aplicación juiciosa de las teorías administrativas clásicas, el país será más productivo y alcanzará un mejor nivel de vida.

En la empresa se expresan los cambios que acontecen en la vida cotidiana en dos sentidos: 1) materializa los descubrimientos y avances de la ciencia en productos que aparentemente mejoran la calidad de vida humana, 2) encarna, a través de la figura del gerente, el imaginario de progreso, evolución, desarrollo y crecimiento propio de este momento de la historia. Así las cosas, es la empresa de negocios moderna un espejo, a modo de fractal, de la Modernidad.

La visión burocrática y economicista del mundo, en el que la lucha por ser más productivos y más competitivos ha llevado a las organizaciones humanas, en especial a las empresas de negocios modernas, a considerar que para optimizar los *recursos*, la vía más expedita es explotar al máximo el trabajo humano, el patrimonio ambiental y los adelantos tecnológicos, sin detenerse a reflexionar sobre las repercusiones de estas acciones.

Zygmunt Bauman (2010) evidencia esta situación, en su libro *Modernidad y Holocausto*, cuando pone el ejemplo de las cámaras de gas como la forma más eficiente para llevar a cabo el proyecto de exterminar a la raza judía de la faz de la tierra; es decir, muestra cómo la racionalidad administrativa clásica permite que se den procesos de ese tipo. En la medida en que todo cae bajo el espectro y la lógica de la visión administrativa, es justificable cualquier método para alcanzar el fin deseado. Dicho de otra manera, al concebir el exterminio de los judíos como una empresa los nazis recurren a las teorías administrativas clásicas, que consideran esencial en el rol del gerente la eficiencia, es decir, gastar la menor cantidad de recursos para conseguir un efecto. La materialización de esta lógica es la cámara de gas.

1. Desarrollo e industrialización: ¡La única vía!

Los primeros esfuerzos de la economía clásica se enfocaron en las relaciones entre riqueza y política. Estos estudios giraron alrededor de las nociones de *producción y trabajo*, por considerarlas claves para generar ventaja comparativa para las naciones. En esta ruta, el filósofo escocés Adam Smith, a mediados del siglo XVIII, hace una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones cuyos resultados plasma en cinco libros, publicados en 1776 —*An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*—. En estos documentos, Smith se opone a la tradición económica que operaba en su época al considerar que la riqueza de una nación no se basa en las reservas de metales preciosos, como exponía el mercantilismo, ni en la cantidad de tierra que se posea, como postulaba la fisiocracia. Según Smith, el factor que origina riqueza es la producción de bienes y servicios necesarios y útiles para la vida de las personas.

Desde esta perspectiva, para competir de la mejor manera posible, los actores económicos buscan enfocar sus recursos y capacidades en la producción de cada vez más unidades por hora/hombre, es decir, en ser más productivos. Esta competencia es más atractiva en la medida en que dé mejores retribuciones a los actores, es decir, más utilidades. Por tanto, Smith encuentra que es a través de la división del trabajo como se mejoran los tiempos y los costos de producción, se logra una mayor especialización y se disminuye el error. Dicho en otras palabras, mediante tal división se alcanza la máxima productividad.

En la segunda mitad del siglo XIX la ciencia económica descansa sobre dos conceptos básicos: libre competencia y racionalidad perfecta. Estos conceptos parten del supuesto de que el sistema económico se autorregula y se autooptimiza³.

En esta perspectiva, el economista francés León Walras plantea que la economía alcanzará un estado de equilibrio general, debido a que en el libre juego de las fuerzas de la oferta y la demanda se generarán condiciones competitivas que conducen a un patrón de estabilidad en los precios de los bienes, lo cual lleva a que todos los mercados se equilibren. La ley de Walras plantea que todo lo que se produce es vendido y no se puede gastar más de lo que se produce. Al respecto, explica: “Ello es así porque existe concatenación y dependencia recíproca de los actos económicos entre to-

3 Recuérdese la metáfora acerca de la mano invisible capaz de solucionar cualquier crisis económica.

dos los productos y todos los consumidores, un cierto flujo circular de la vida económica” (Escobar, 1996, p. 131).

En este periodo, las teorías económicas reflejan una forma armónica de ver tales procesos, por supuesto, en el marco de un mundo racional donde las herramientas matemáticas llenan a la economía de ecuaciones. Habiéndose consolidado el capitalismo en la segunda mitad del siglo xix, logrando tasas notables de crecimiento económico, elevando los niveles de vida de las masas y exorcizando los viejos temores de alcanzar un estadio en el cual el crecimiento ya no sería posible, la preocupación analítica por el crecimiento sería superflua y el desplazamiento del análisis hacia intereses teóricos estáticos y de corto plazo, como la optimización de recursos y el comportamiento decisorio de individuos y firmas, era el paso lógico a seguir (Escobar, 1996, p. 132).

En ese contexto nace la microeconomía como teoría de la eficiencia, de la optimización, de la explotación máxima del trabajo humano. Dicho en otras palabras, en la medida en que el capitalismo ya opera, el interés de los economistas se centra en los ajustes del sistema para lograr el equilibrio óptimo del mercado, lo cual pasa por mejorar los métodos de trabajo y racionalizar al máximo la toma de decisiones de los agentes económicos. Las obras de los denominados *clásicos del pensamiento administrativo* asumen estos enunciados como axiomas de sus explicaciones, como se detallará más adelante.

Como resultado de la depresión económica de los años treinta y del fin de la Segunda Guerra Mundial emergen nuevas perspectivas para abordar los procesos económicos. Estas se soportan en que dichos procesos no podrán dejarse exclusivamente en manos del mercado, sino que se requiere la intervención del gobierno. Este nuevo modelo económico enfatiza en la importancia del pleno empleo como factor de crecimiento en una sociedad. El empleo, en palabras del economista John Maynard Keynes, debe ser fomentado por el gobierno, a través del gasto público, la inversión y las políticas monetarias. Por esto, afirma:

El Estado tendrá que ejercer una influencia orientadora sobre la propensión a consumir, a través de un sistema de impuestos, fijando la tasa de interés y quizá, por otros medios [...]. Una socialización bastante completa de las inversiones será el único medio de aproximarse a la ocupación plena, aunque esto no necesita excluir cualquier forma, transacción o medio por los cuales la autoridad pública coopere con la iniciativa privada. (Citado en Escobar, 1996, p. 35)

En el contexto latinoamericano, la Comisión Económica para América Latina (Cepal), contemporánea del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), propone un modelo de desarrollo económico a finales de los cuarenta y principios de los cincuenta. Este modelo debía privilegiar la estrategia de desarrollo endógeno, es decir, la industrialización como vía para generar valor; por tanto, la sustitución de importaciones fue el emblema que guió su actuar. Su enfoque se basaba “en la demostración empírica del deterioro histórico de los términos de intercambio que afectaba a los bienes primarios de los países de la periferia” (Escobar, 1996, p. 160), debido a que en la periferia solo se extraía materia prima y no se realizaba el proceso de transformación para generar plusvalía. En el centro, los desarrollos técnicos dinamizaban la producción de bienes, vía la eficiencia y la eficacia, y, por tanto, el salario de los trabajadores aumentaba, lo mismo que la capacidad de ahorro o inversión, situación que llevó a que la economía se dinamizara, con lo cual se replicó el ciclo clásico del desarrollo de la economía capitalista.

La ruta para esta primera etapa de la Cepal, siguiendo los postulados de las teorías del desarrollo, es la industrialización vía el incentivo a la empresa nacional, es decir, el estímulo a programas domésticos de industrialización que permitan a los países producir en casa algunos de los bienes que antes importaban. No obstante, las políticas de industrialización evidenciaron otros aspectos a tener en cuenta por parte del Estado, como la inflación, los obstáculos estructurales para el desarrollo (infraestructura de servicios públicos, infraestructura de carreteras, sistemas educativos competentes, etc.) y la falta de instituciones que favorezcan la coordinación de esfuerzos entre los diversos sectores de la economía, lo cual deriva en corrupción e ineficiencia.

Para el caso colombiano, y en general para los países latinoamericanos, las políticas de industrialización formuladas con ocasión de la visita de la Misión Económica del Banco Mundial en 1949 generan el marco institucional, en términos económicos, políticos y culturales, que consolida a la empresa de negocios moderna —y, por supuesto, al pensamiento administrativo occidental—, como la forma más racional de actuar en el mundo de la economía. La primera misión organizada tuvo como fin proponer las *Bases para un programa de desarrollo para Colombia* como modelo piloto en la implementación de este nuevo modelo económico. Este tenía como objeto plantear alternativas al problema de la pobreza, que agobiaba a los países del “tercer mundo” o “subdesarrollados”.

Esta misión económica, en voz de Lauchlin Currie, su director, propuso “una serie de recomendaciones en diversos campos que buscaban mitigar los problemas de pobreza extrema y de desempleo” (Escobar, 1996, p. 115), y que, como efecto dominó, propician la creación de toda una serie de organizaciones humanas que justifican su existencia a partir de las estrategias de desarrollo económico propuestas⁴.

La industrialización sería la única manera en que los países pobres podrían eliminar la desventaja estructural que enfrentaban en el comercio internacional como productores de bienes primarios en competencia con los mayores precios y la mayor productividad de los bienes provenientes de los países industrializados. Mediante la industrialización, los países pobres dejarían de producir *los artículos equivocados* y comenzarían a producir bienes de mayor valor comercial. Resultaba *claro como el agua* que la industrialización era la clave del desarrollo (Escobar, 1996, pp. 148-149).

Así se configura la idea de que solo a través de las empresas, de las industrias, se pueden alcanzar el progreso, el bienestar social y el éxito personal. Por tanto, el Estado debe motivar la iniciativa empresarial privada, así como utilizar eficientemente los recursos, y cuando no pueda hacerlo, entonces debe privatizar. Estos supuestos llevan a planear el desarrollo a nivel del gobierno de la nación. En efecto, dicha planeación se realiza con la ayuda de organismos internacionales expertos en el tema, lo cual significa la implementación de políticas, estrategias y técnicas de la administración al estilo norteamericano; dicho de otra manera, un nuevo colonialismo. Adicionalmente, este escenario propicia la acumulación de capital a partir de la explotación del patrimonio natural-cultural-humano de los países llamados “tercermundistas”.

En tal escenario, “el desarrollo” se convierte en la ruta para salvar al mundo subdesarrollado, *en la vía correcta*. El desarrollo trae “la luz”, es decir, la posibilidad de satisfacer requerimientos sociales *científicamente verificados*. Sin embargo, esta tarea requiere una serie de herramientas que ayuden a realizarla, aportadas por los discursos y las prácticas administrativas de corte especialmente anglosajón, para el caso latinoamericano. Los resultados de asumir esta lógica económica y administrativa se expresan en los graves problemas medioambientales y sociales que aquejan a la

4 Estas eran: 1) acumulación de capital; 2) industrialización deliberada; 3) planeación del desarrollo y 4) ayuda externa (Escobar, 1996, p. 149).

sociedad. No en vano, Omar Aktouf habla de la administración moderna occidental como “el brazo armado de la economía”⁵.

Así pues, los procesos económicos implementados a partir de las recomendaciones de la Organización de Naciones Unidas (ONU), el BM, el FMI y la Cepal ponen en marcha una serie de medidas económicas llamadas “economía del desarrollo”, que apuntan a la industrialización de los países denominados “tercermundistas”. Esta perspectiva económica se presenta como la única vía para alcanzar el estilo de vida de los países del primer mundo, esto implica generar empresas e incrementar el consumo, y de esta forma reducir los niveles de pobreza, analfabetismo y mortandad y aumentar el ingreso y la educación de las personas. En este escenario, el papel del administrador de empresas se convierte en el factor determinante del éxito o fracaso de estas, debido a que es la administración la llamada a poner en marcha los planteamientos teóricos de la economía en la organización empresarial.

2. Deificación y racionalidad: la institucionalización del pensamiento administrativo

Los procesos de burocratización y de institucionalización, connaturales a la implementación de las teorías del desarrollo, dan como resultado el posicionamiento de la empresa de negocios moderna como el tipo ideal de asociación humana y como aquella institución social que caracteriza este estadio de la sociedad industrial. De ahí que Arturo Escobar (1996) considere que el decorado de la Modernidad no queda completo sin la empresa. Este autor plantea que los lenguajes de la vida diaria quedaron totalmente invadidos por los discursos de la producción y el mercado, a través de la lógica del discurso económico llevada a la realidad empresarial por medio de las prácticas administrativas.

La institucionalización del pensamiento administrativo significa la adopción de unos supuestos empíricos y teóricos de corte pragmático, utilitarista, mecanicista, antropocentrista y lineal, que derivan en valores y principios contrarios a los ciclos de vida del planeta.

La Modernidad propone un mundo mejor, gobernado por la racionalidad y la libre competencia; un mundo más cómodo, sin menos necesidades pero con más deseos. La Modernidad promete progreso y desarrollo, y

⁵ Omar Aktouf (2001b) desarrolla este argumento en su libro *La estrategia del avestruz racional*.

construye grandes estructuras artificiales: ciudades, autopistas, hospitales, universidades, clubes, centros comerciales, etcétera; promete mejorar la condición humana, y trasplanta y clona y racionaliza. En esa misma modernidad, el ser humano se aliena, se deshumaniza y se corroe su carácter.

Gerencia e industrialización

La administración, como profesión, es fruto del incremento en la complejidad de las operaciones realizadas por las organizaciones humanas que emergen tras la Revolución Industrial, y de los procesos de hiperespecialización de la división social del trabajo. Se desarrolla en un segmento de la sociedad interesado en maximizar sus activos, algunas veces a cualquier costo, lo cual le imprime un carácter ideológico del que hasta hoy no se desprende.

Durante el primer periodo de la Revolución Industrial los economistas consideraban que los problemas de las fábricas, en términos de producción, se solucionaban al incrementar el número de trabajadores y prolongar las horas de la jornada laboral. El papel del directivo en el funcionamiento de la empresa era considerado irrelevante, más allá de controlar a los trabajadores, pues se creía que su influencia era mínima.

La idea anterior es corroborada por Martínez-Echavarría (2003), al sostener que “cuando Smith introdujo el concepto moderno de *empresa*, al mantener la antigua concepción de la producción como proceso natural, localizado y determinista, la dirección de la empresa se consideraba como algo irrelevante” (p. 45). Por tanto, el principal problema que enfrentaban los primeros empresarios era mantener el orden y la disciplina en los talleres —un asunto de capatazgo—, para que la división de la *labor* se pudiera llevar a cabo de forma ordenada y eficiente.

En la segunda mitad del siglo XIX, por “empresa” se entendía el lugar en el que, con miras a la ganancia, se realiza el proceso productivo. Por esto, la dirección de la industria se enfoca en la intensificación del trabajo, poniendo la atención en dos asuntos esenciales: cómo enfrentar los problemas de las nacientes industrias y empresas, y cómo consolidar una mayor productividad (Dillanés, 1994). Sin embargo, al privilegiar esta forma de entender la empresa, solo referida a la transformación y la producción, se desconoce la importancia del mercado, el cual parece estar alejado y desconectado del proceso de creación. En otras palabras, la tarea de la empresa, en esa época, era simplemente adelantar el proceso de división técnica del

trabajo de una manera ordenada y controlada, es decir, productiva, a través de un proceso mecánico y sencillo.

Al aparecer, la figura jurídica de la sociedad anónima de finales del siglo XIX, como forma de expresión de las organizaciones industriales de la época, adoptó esos ideales como fundamento y justificación para su existencia y supervivencia. “La sociedad anónima requería una actividad administrativa delegada y especializada, ya que en ella es imposible que todos sus propietarios la dirijan” (Martínez, 1995, p. 68). Estos hechos dieron origen a la profesión del administrador de negocios, la cual, a través de la figura del gerente, materializa los discursos de máxima eficiencia y máxima eficacia.

Así pues, a finales del siglo XIX el papel del administrador se centraba en optimizar el trabajo humano y el uso de los recursos de producción de la empresa, es decir, en lograr que la organización fuese lo más productiva posible. Con el desarrollo de las primeras grandes industrias y con la implementación de la administración científica de inicios del siglo XX esta situación se acentúa, lo que traería como resultado la producción en cadena, los estudios de tiempos y movimientos y el incremento de la aplicación de los avances científicos en la industria. Finalmente, en este contexto, el conocimiento administrativo ya no solo es una práctica, sino que se convierte en hipótesis o problema de conocimiento al estilo cassireriano, centrado en la pregunta sobre cómo ser más eficientes y eficaces (González, 1998, p. 26).

El análisis etimológico del concepto *administración* remite a la acción del hombre que está “al servicio de”, que no es un pensador ni un filósofo, es un hombre de acción que actúa según normas establecidas y basado en intereses egoístas e individualistas⁶.

En las sociedades occidentales de la posguerra la figura del gerente se ubica en el pedestal de la escala social. Son ellos los encargados de tomar las decisiones que afectan la supervivencia de la vida en el planeta, en términos económicos, ecológicos y sociales. Al respecto, afirma Aktouf:

Son los administradores, funcionarios, ya sea de la política o de la empresa privada, quienes, mediante sus decisiones y los medios cada vez más considerables que tienen a su disposición, imprimen a nuestra vida cotidiana y nuestro porvenir su rumbo y su contenido. (2001a, p. 2)

⁶ Recuérdese que, etimológicamente, el término *administración* proviene del latín *ad-ministrare* (“al servicio de”). A partir del siglo XIII adquiere la connotación de “cuidar y regir”. Para el caso colombiano y latinoamericano, los términos *management* y *administration* se consideran sinónimos de *administración* o *gestión*. Para ampliar, véanse López (2005) y Castrillón (2004).

Prueba de la relevancia y el prestigio social que ha adquirido la gestión de las organizaciones sociales en el último siglo es lo que sostiene Chalant:

Vivimos hoy en día en un mundo dominado por la ideología económica y los imperativos de la administración [...]. La racionalidad económica, con el desarrollo del mercado, se hace cada vez más autónoma frente a las otras racionalidades y termina por imponer su propia lógica [...]. Esta racionalidad privilegia el lucro, la rentabilidad [...] otorga un sitio preponderante al cálculo y a la medición.

Antes que inventar nuevas técnicas de administración, ¿no sería preferible abordar los mismos problemas de otra manera? (Citado en Aktouf, 2001, p. 7)

Es en este contexto que Richard Déry (2004), amén de contar con el antecedente del término *homo oeconomicus*, plantea los conceptos de *homo administrativus* y *homo academicus* como actores que recrean el paisaje de la institucionalización de la teoría administrativa. El primero, preocupado más por asuntos de índole práctica, y el segundo, por aspectos de carácter teórico.

Progenitor del otro, *homo administrativus* es, en su versión práctica, un sin oficio, un rey desnudo, una persona que hace bricolaje social de soluciones problemáticas, que no mide todas las consecuencias de sus actos y que tiene la despreocupación de la infancia. (p. 91)

El *homo administrativus* generalmente no presta mucho interés a factores éticos y morales; por ejemplo, a la producción de bienes o servicios destructivos para la supervivencia de la sociedad, a la competencia desleal, a la responsabilidad que las organizaciones tienen para y con su medio natural y social, a la inhumanidad que se presenta en las empresas, a la crisis del hombre moderno fruto de la mecanización y mercantilización del mundo de la vida.

En tanto *homo academicus* pretende ser totalmente lógico y racional, intenta que el saber administrativo se fundamente en el conocimiento matemático. Se aísla del mundo organizacional raso, se enclaustra en torres de marfil conceptuales que luego se convierten en torres de babel. “Es un indisciplinado, un sabio-ignorante que, retrocediendo sin cesar los límites de su saber, solamente extiende su territorio de ignorancia al practicar el contrabando de conocimientos paralizantes, a veces rentables” (Déry, 2004, p. 91). Es decir, convierte sus ideas en un mercado lucrativo para

los interesados por las recetas administrativas; entiéndase por esto las tan famosas *modas administrativas*.

En el principio solo existía *homo administrativus*, centrado en los asuntos prácticos-productivos; luego emergió su doble, *homo academicus*, interesado por comprender el papel del administrador en la sociedad. Este “*homo academicus* ha intentado levantar el velo que oculta la complejidad de la realidad de la administración” (Déry, 2004, p. 97); sin embargo, son varios los fracasos reportados en dicha tarea. Para los autores de la Escuela de Altos Estudios de Montreal (HEC), el pensamiento administrativo tradicional sufre una crisis estructural, se encuentra en un callejón sin salida, del cual no podrá salir a menos que logre reconciliar y entablar un diálogo constructivo entre *homo administrativus* y *homo academicus*.

El *homo administrativus*, en consecuencia, se encarga de gestionar la principal institución de la sociedad actual, sobre sus hombros recaen grandes responsabilidades en la toma de decisiones que afectan a enormes cantidades de grupos humanos y al medio ambiente. Esta situación lleva a que se deifique al dirigente, a que incluso se le compare con los reyes normandos y británicos, en cuanto al poder absoluto que estos representan, y a que Aktouf (2003) afirme que “los propietarios de las empresas modernas, propietarios o no [...], [tomen] en despliegue de completa soberanía [...] todas las decisiones que les place tomar” (p. 72).

En esta hilación de argumentos se configura el *mito gerencial fundamental*, concepto utilizado por Sievers ([1986], citado en Aktouf, 2003) que hace referencia a que “el gerente es un demiurgo creador-organizador (un dios) que puede y sabe administrar solo” (p. 78). En la misma ruta, Alain Chanlat (1996) sostiene que existe una ideología del empresario todopoderoso, la cual considera a los empresarios como los nuevos héroes de la acción o como líderes y los pone sobre un pedestal.

El *homo administrativus* necesita entonces al *homo academicus* para que haga las veces de *voz de la conciencia*; para que lo haga consciente de la importancia de contar con una ética de los negocios que no esté impregnada por una visión utilitarista del ser humano; que le exponga las múltiples ventajas que puede obtener al gestionar estratégicamente a las personas con las cuales trabaja; que recalque la importancia de reflexionar científicamente, epistémicamente, acerca de la gestión administrativa de las organizaciones humanas y de la urgente necesidad de repensar el papel de la administración y de las organizaciones. Por su parte, *homo academicus*

necesita a *homo administrativus* como el polo a tierra que justifica sus investigaciones y da sentido a sus disertaciones.

Déry plantea la importancia del encuentro entre *homo administrativus* y *homo academicus*, con el fin de establecer una nueva alianza que permita un diálogo entre estos dos actores, en la cual se respete la pluralidad y la diversidad. La alianza *homo administrativus-homo academicus* (el *homo complexus cuerpo-mundo de la vida simbólico-biótico*) es un punto nodal inicial crucial, debido a la importancia de modificar los referentes conceptuales y empíricos sobre los cuales se edifica el pensamiento administrativo occidental, puesto que a partir de allí se promueven nuevos imaginarios que permiten reconstruir tal campo del saber.

Consecuente con dicha forma de ver la realidad, *homo academicus* recurre al positivismo y al funcionalismo como referentes teóricos más usuales, lo cual denota la linealidad y el mecanicismo que han caracterizado sus propuestas teóricas. Por supuesto, la ética que privilegia es aquella que resalta el yo egoísta, individualista y utilitarista propio de la racionalidad burguesa, el yo que justifica cualquier medio para alcanzar un fin. De ahí que lo crucial en la visión tradicional del pensamiento administrativo occidental es la productividad vía la eficiencia y la eficacia, sin preocuparse por los impactos que ocasiona en el mundo de la vida al privilegiar estos criterios de gestión sobre patrones de la vida social y ecosistémica.

La deificación del *homo administrativus* inquieta a Aktouf (2001a): “Es inquietante comprobar que la empresa, la administración y los gerentes están de ahora en adelante investidos de la función de moldear, modificar y asegurar el devenir de nuestras sociedades casi en todos los aspectos, incluido el moral” (p. 308). Es inquietante, puesto que la lógica que impera en dichas organizaciones sociales, impuesta por su líder formal, es la lógica del beneficio económico a cualquier precio y en el menor tiempo posible, de la explotación del medio ambiente y la alineación del trabajador.

Racionalidad e industrialización

Los ejes de la teoría clásica del crecimiento eran la acumulación de capital, mayor división del trabajo, progreso tecnológico; es decir, máxima ganancia vía máxima productividad, debido a una especialización en las tareas. En ese sentido, la optimización de estos factores de producción es la preocupación central de los economistas en el modelo capitalista.

Desde la perspectiva de Aktouf (2001b), “el secular y gran sueño del capital [es] reducir sin ninguna apelación este endémico costo [...] que es el salario” (p. 35), es decir, hacer más con menos. Esta idea deviene de los postulados microeconómicos, según los cuales “el carácter tendencial de la baja en la tasa de ganancia [se presenta por el] aumento del volumen y costos de los medios de producción” (p. 35), lo cual lleva a promulgar a la eficiencia como una verdad absoluta para la empresa. Así pues, la organización empresarial privada aspira, como un deber ser, a la eficiencia y a la eficacia⁷ y, por tanto, la organización pública debe aspirar a lo mismo. Pero también la clínica, la iglesia y el equipo de fútbol terminan aspirando a este ideal. Incluso cada uno aspira a serlo en su vida privada.

Según el horizonte teórico de Frederick W. Taylor (1947) “el objetivo principal de la administración debe ser conseguir la máxima prosperidad para el empresario y para cada uno de sus trabajadores” (p. 21), lo cual se logra a través del *management científico*, es decir, de la organización científica del trabajo. Para Taylor, la máxima prosperidad para el empleador no significa conseguir grandes ganancias en el corto plazo, sino el desarrollo de todos los aspectos de la empresa para alcanzar un nivel constante de prosperidad; para el empleado, el máximo de prosperidad no significa obtener grandes salarios de inmediato, sino un desarrollo de todos los aspectos de la empresa para trabajar eficazmente, con calidad y aprovechando sus cualidades personales.

Para Max Weber (2001), “toda la administración de un negocio se funda en una progresiva precisión, estabilidad y fundamentalmente, rapidez en las operaciones” (p. 57). Esta afirmación, acorde con las propuestas de Taylor y Fayol, y en general con el pensamiento administrativo-organizacional, logra deificar los conceptos de *eficiencia* y *eficacia* como ejes centrales dentro del quehacer del administrador y razón de ser de toda organización privada con ánimo de lucro.

Le Mouél (1997) muestra cómo la eficacia se convierte en el valor central de la nueva administración, llegando a ser el rasero de verdad para el discurso empresarial. Esta “lógica de la eficacia se inscribe en un discurso ideológico que remite, a su vez, a una visión utilitarista y pragmática de la vida en sociedad” (p. 109). Este autor muestra cómo la empresa logra

7 “La eficacia se dedica a gastar menos recursos para conseguir un efecto. La eficiencia se dedica a lograr los más grandes efectos. La eficiencia se mide en términos de recursos (dinero, tiempo, esfuerzo, etc.); mientras que la eficacia se mide en términos del efecto final (calidad, satisfacción, etc.)” (“Eficiencia”, 2001).

consenso alrededor suyo: “En todas las esferas —la social, la económica y la política— se proclama que el espíritu de la empresa, con sus valores de eficacia y rentabilidad, es el remedio para los males de nuestra sociedad” (p. 109). Se sugiere incluso que los valores de la empresa podrían servir como nuevo modelo social en la lucha contra la decadencia.

En suma, por todas partes se afirma que lo que es eficaz en la empresa también debe serlo en la sociedad. Ante lo cual Le Mouél se pregunta si todo lo eficaz es justo. Y responde: “La eficacia de la administración no es algo obvio. No todo lo eficaz es portador de verdad. Y sobre todo, conviene evaluar el significado de la afirmación ‘lo eficaz es justo’” (1997, p. 110).

Desde la perspectiva de Calvo (1994) “lo significativo es señalar que la eficacia es un elemento decisivo de un modo de vida, en el cual maquinarse es manipular sujetos por autoridad” (p. 13), y es este modo de vida el que corresponde a la Modernidad. De allí que identifique al gerente como uno de los tres personajes de nuestra época y señale que la función del gerente es la dirección de recursos humanos y no humanos hacia la productividad en forma eficaz. Por esto, el gerente, al presumir que a través de la eficacia asocia autonomía individual y deber social, transforma el modo de vida de la sociedad capitalista, de modo que traduce todo al lenguaje de la administración.

No obstante, ante la pregunta por el impacto negativo que genera la eficiencia, o la eficacia, en la administración de las organizaciones humanas contemporáneas, será necesario afirmar que estos conceptos, abordados desde su raíz etimológica, no poseen una carga valorativa que implique directa relación con la deshumanización de la empresa, con la violación de los derechos humanos o con la degradación en las condiciones del medio ambiente, por poner algunos ejemplos. Es decir, el punto no es discutir por el significado de estos términos, sino más bien enfatizar que el sentido que se les adjudica, en el marco de la economía capitalista y de la teoría administrativa y organizacional, deriva en la crisis ambiental.

Por tanto, es necesario reflexionar sobre el problema de la eficacia y de la eficiencia en términos de pensamiento ambiental, para proponer nuevas relaciones, nuevas prioridades, nuevas lógicas, nuevas lecturas, que favorezcan la construcción de nuevos sentidos para estos conceptos. Tal vez por esta vía se generen nuevos escenarios para la comprensión de los procesos administrativo-organizacionales. Esta labor requiere que aquel administrador que privilegia los elementos empíricos (*homo administrativus*) reconozca y dialogue con el administrador que enfatiza en los aspectos

académicos (*homo academicus*) y que este, a su vez, sin descuidar su labor reflexiva, entienda las necesidades y puntos de vista del *homo administrativus*; pero que, además, ambos actores actúen en consonancia con los cambios y necesidades sociales actuales.

3. La sociedad de organizaciones gerenciables: ¿El caso del barón Víctor Frankenstein?

La sociedad o mundo de las organizaciones significa, en palabras de Richard Déry (2004), que el *homo sapiens* ha cambiado la caverna, la tribu, la aldea de ayer por un mundo de empresas, corporaciones y megaciudades. Nace en una organización (el hospital, la clínica, la casa de partos); a los pocos días es inscrito como integrante de la comunidad, del Estado (partida bautismal o registro notarial); dará sus primeros pasos en una (la guardería) y se educará en otras (la escuela, el colegio y la universidad). En la medida en que el pequeño *homo sapiens* va creciendo empieza a integrar organizaciones (equipos, grupos, comités, etc.); una organización le garantizará la satisfacción de sus necesidades básicas (la compañía, la firma) —ya sea que devengue de ella su sustento o que consuma sus productos o servicios—, otra se hará cargo de ofrecerle recreación, otra salud o educación, seguridad, y así sucesivamente. Incluso una organización llegará a ser, al final de su vida, la que se encargue de despedir a aquel, ya no tan pequeño, *homo sapiens*.

Por eso se afirma que en la actualidad cualquier esfuerzo social o individual se realiza por medio de organizaciones; de allí que sea la Modernidad su época por excelencia (Cruz, 2003; Perrow, 1979). Las organizaciones pueden ser de carácter formal o informal, nacer de una motivación pública o privada, desarrollar actividades legales o ilegales, poseer una estructura simple o compleja, ser pequeñas o multinacionales. En fin. Lo cierto es que en el entramado de la Modernidad, las diversas formas de organización canalizan la acción humana.

En el marco de la sociedad de organizaciones, la estructura empresarial asume la responsabilidad, en mayor medida, en la creación de riqueza y empleo para el bienestar de la sociedad (Aktouf, 2001a; López, 2003). Aparejado a esto, se le transfiere el rol de ser un laboratorio, a escala micro, de procesos societales como la participación democrática de los diversos actores comunitarios, la toma de decisiones a través del ejercicio comunicativo del consenso o la planeación de las actividades y la distribución

de los recursos de una organización durante un determinado tiempo. En este escenario, la figura del administrador-gerente se deifica dentro de los imaginarios del éxito social, y del mismo modo, adquieren prestigio las facultades de administración.

En palabras del profesor de la HEC, Richard Déry (2004), nos encontramos en una sociedad de organizaciones, es decir, en la época cuya institución faro es la empresa capitalista. En tal sentido, Déry afirma:

En todas partes, la empresa se da como ejemplo. Y al escuchar los oráculos de toda clase, de su libertad de acción y de los inevitables éxitos que se desprenderían de ella, dependería nuestro bienestar colectivo e individual, nuestra vitalidad económica y síquica, incluso nuestro devenir cultural y humano. No es sorprendente entonces que en nuestros gobiernos la cortejen, la soliciten, la estimulen y la subvencionen. La organización de hoy se funde en el paisaje y [...] tiende a volverse el actor clave de la sociedad, ya no es [...] un decorado, [es] el nuevo lugar imaginario donde la vida, por un tiempo, ha escogido emanciparse. (p. 90)

Tal es su influencia que, en voz de Déry, llegan a convertirse en el arquetipo de la sociedad industrial, pregonando e imponiendo los términos *eficiencia* y *eficacia* como criterios sociales que guían el accionar de todas las organizaciones humanas. Así, reducen sus propios criterios de legitimidad social a la ganancia y a la rentabilidad, lo que les permite desentenderse de aquello para lo cual fueron concebidas inicialmente: la satisfacción de necesidades y deseos de la sociedad.

Como un virus, se infiltra por todas partes y la vida real en su totalidad, tanto en su materialidad como en su esencia, se encuentra reducida a una realidad económica que hay que administrar. Todo se vuelve problema de gestión, todo se reduce a ella. Se administran la vida, la familia, el tiempo, las emociones, los sentimientos, las preferencias, etc. Ya no existen escuelas, hospitales, teatros, sino organizaciones para administrar. Tampoco existen estudiantes, enfermos o espectadores, sino claramente clientelas por satisfacer. Los propietarios, ejecutivos y obreros de ayer se convierten en miembros de ese club muy selecto de la modernidad avanzada en el que se ha convertido la organización. Mejor aún, los miembros se convierten a su vez en clientes y estos en asociados. La organización sustituye al mercado y este último se organiza. (2004, p. 87)

Para Mander (citado en Elizalde, 2006) la economía actual está gobernada por organizaciones transnacionales: de las cien mayores economías del mundo, 52 son corporaciones. Mitsubishi es la vigésimo segunda

economía más grande, General Motors es la vigésimo sexta, la Ford es la trigésimo primera. Todas ellas son mayores que Dinamarca, Tailandia, Turquía, Sudáfrica, Arabia Saudita, Noruega, Finlandia, Malasia, Chile y Nueva Zelanda (pp. 82-83).

Sin embargo, a pesar de su peso en la economía mundial, las organizaciones transnacionales no aportan empleos en la misma proporción que participan en sus rendimientos: “Las doscientas mayores corporaciones del mundo dan cuenta hoy de alrededor del treinta por ciento de la actividad económica global, pero emplean a menos de la mitad del uno por ciento de la fuerza laboral global” (Mander, 2001, citado en Elizalde, 2006, p. 83).

Por su parte, Alain Chanlat (1988), profesor de la HEC, al hablar de la sociedad gerencial, hace referencia a una sociedad que se caracteriza por una interpretación del mundo en la cual las categorías explicativas son de naturaleza económica y administrativa, plasmadas en una visión del mundo simple, pragmática, mecanicista, utilitarista, determinista, lineal y antiecológica. Con ello se pretende racionalizar, matematizar, gestionar y desencantar cada esfera del mundo de la vida, lo que conduce a la llamada “crisis del hombre (pos)moderno”, al desencantamiento del mundo, a la crisis ambiental.

Esta situación se expresa en la forma en que el administrador comprende los procesos organizacionales-administrativos, en los patrones de organización que utiliza para desarrollar sus actividades o en las estrategias que asume para el logro de sus propósitos. Y todo eso se materializa en las operaciones cotidianas —internas y externas— que realiza la empresa como sistema social, englobado por una sociedad y un entorno natural que le imponen condiciones y restricciones en su funcionamiento.

Recientemente emerge el concepto de *sociedad de organizaciones en red*, que manifiesta un giro epistémico para abordar los temas administrativos e implica sistemas de relaciones de interdependencia y complementariedad, donde imperan la incertidumbre, la no linealidad y el caos; sistemas autoorganizados y autopoiesicos, estructurados en forma de redes de rizomas. Por eso se afirma que en la sociedad de organizaciones todo está conectado con todo y cada pequeño acto repercute en el sistema global.

El barón Víctor Frankenstein, en la majestuosa obra de Mary Shelley, decide crear un nuevo ser basado en los conocimientos de la ciencia moderna. Su proyecto llega a buen puerto cuando el nuevo ser adquiere vida; pero el doctor siente gran repulsión hacia su obra al verla culminada, la abandona y huye. Las circunstancias llevan a que la misma creación sea la que destruya

a su creador. El caso Frankenstein ejemplifica los procesos desencadenados en el marco de las teorías del desarrollo. Dicho de otra manera, el invento se ha vuelto en contra del inventor; es decir, las promesas de la Modernidad, progreso y desarrollo, derivan en crisis ambiental.

4. Desolación y desilusión: crisis ambiental y empresa de negocios

La legitimidad social de la organización empresarial yace en la intención de satisfacer las necesidades y deseos humanos, que se refinan y sofistican en la segunda mitad del siglo xx. Aparejada a este refinamiento emerge una inmensa gama de organizaciones humanas, la gran mayoría con ánimo de lucro, dispuestas a ofrecer los bienes y servicios que la nueva sociedad demanda. Estas organizaciones empresariales la mayor parte de las veces mejoran las condiciones de supervivencia de las personas al ofrecer una mayor variedad de productos y servicios, así como empleo; no obstante, en los últimos cincuenta o sesenta años han intensificado el efecto invernadero y han modificado el clima del planeta.

En estos procesos se han desatado avances científicos y tecnológicos que impactan a todos los ecosistemas del planeta. Este impacto se expresa de múltiples maneras en el mundo de la vida, y la crisis ambiental es una de las más evidentes. El PNUMA (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente), en su manifiesto por la vida, construido a partir del Simposio sobre Ética Ambiental y Desarrollo Sustentable, plantea:

La crisis ambiental es una crisis de civilización. Es la crisis de un modelo económico, tecnológico y cultural que ha depredado la naturaleza y negado a las culturas alternas [...]. La crisis ambiental es la crisis de nuestro tiempo. No es una crisis ecológica, sino social. La crisis ambiental es una crisis de instituciones políticas, de aparatos jurídicos de dominación, de relaciones sociales injustas y de una racionalidad instrumental en conflicto con la trama de la vida. (PNUMA, 2006, p. 5)

En efecto, se deshumaniza al ser humano y se desambientaliza a la naturaleza. Es decir, se desencanta el mundo de la vida, puesto que todo se administra, bajo la acepción de la administración clásica, de manera eficiente y eficaz: la empresa privada y la empresa pública, la escuela, la iglesia e incluso la naturaleza misma.

La ONU, en su *Informe sobre desarrollo humano 2007-2008. La lucha contra el cambio climático*, enuncia:

El cambio climático es un hecho comprobado por el mundo de la ciencia. [...] Sabemos que el peligro existe. Sabemos que el daño que causan las emisiones de gases de efecto invernadero es irreversible en un periodo muy largo. Sabemos que el daño crece cada día que dejamos pasar sin actuar. [...] A largo plazo, el cambio climático constituye una amenaza masiva para el desarrollo humano y en algunas partes ya está minando los esfuerzos de la comunidad internacional por reducir la extrema pobreza. (2008, p. v)

Ese mundo de organizaciones, donde predominan los criterios administrativos por encima de los sociales y ecológicos, nos conduce a lo que en palabras de Noguera (2007a) se denota como la *crisis ambiental*. Esta crisis se configura como tal durante el proceso de modernidad occidental y abarca la totalidad de esferas sociales.

Por la complejidad que la constituye: no es una crisis local, de una región determinada o de un grupo social determinado. Es una crisis de todos los fundamentos y principios de la ciencia, la tecnología, la ética, la estética y la política de la llamada cultura moderna, que ha tenido pretensiones de universalidad que se han expresado en expansionismos imperialistas. (p. 12)

En este orden de ideas, no se dice nada nuevo cuando se afirma que vivimos en la época que ha visto incrementar de manera acelerada la brecha entre aquellos que poseen los medios de producción y aquellos que solo poseen su mano de obra como medio de supervivencia. Es esta la época que testimonia el incremento en los niveles de contaminación y el aumento en la temperatura del planeta, el deterioro de la fauna y la flora y la paradoja entre aquellos que consumen bienes no necesarios para la vida que agudizan la crisis ecológica y aquellos que no poseen lo mínimo para sobrevivir. Esta situación llega a tal punto que es recurrente leer y escuchar a expertos de diversas áreas del conocimiento vaticinar acerca del daño irreparable a nuestro medio ambiente, poniendo en duda la supervivencia de la especie humana.

Fritjof Capra (2003) es contundente y claro al enunciar la estrecha relación existente entre “nuestros complejos sistemas industriales, tanto organizativos como tecnológicos, [y] la destrucción del medio ambiente a escala planetaria” (p. 135). Y, por supuesto, comprende que el resultado de estos eventos compromete la supervivencia de la especie humana a largo plazo en el planeta. En aras de comprobar esto recurre a Edward Goldsmith, que, en su libro *The case against the global economy*, evidencia “que el incremento de la destrucción ambiental a causa del aumento de

las actividades económicas queda patente en los casos de Corea del Sur y Taiwán”⁸ (en Capra, 2003, p. 191). Por esto, y acogiendo a las ideas de Al Gore, “debemos convertir el rescate del medio ambiente en el principio organizativo central de nuestra civilización” (Capra, 2003, p. 191).

Para Guillermo Ávila (2008) la crisis ambiental es la expresión de los “procesos de desarrollo no conscientes del ser humano sobre el ambiente” (p. 59). Esta crisis se manifiesta de diversas maneras: “agotamiento de fuentes de energía, contaminación y desertificación de suelos y aguas, la destrucción de la capa de ozono, el cambio climático y la pérdida de riqueza de la biodiversidad y de megadiversidad de nuestros pueblos” (pp. 59-60), así como por el incremento de la pobreza, el hambre y la desigualdad.

Como se puede observar, la crisis actual no es una crisis exclusiva del saber y las prácticas administrativas, ni solamente de un modelo económico. Tampoco lo es de un sector en particular de la sociedad (es decir, no es solo un problema de competitividad y productividad de la industria, como lo intentan mostrar los más radicales neoliberales), ni únicamente de los países “en vía de desarrollo” (no es solo cuestión de falta de recursos materiales), menos aún de un estilo de vida específico (el burgués por ejemplo). Es la crisis de la sociedad moderna, del proyecto de la Ilustración, de los ideales de desarrollo y de progreso. Es la crisis ecológica y climática, pero también la crisis de confianza en el sistema financiero y en las congregaciones religiosas; es la crisis de las instituciones que edificaron la Modernidad, la de los referentes culturales tradicionales. Es la crisis de la Modernidad.

La crisis ambiental, desde la óptica administrativa y organizacional, es favorecida por las tensiones-rupturas entre el pensamiento administrativo-organizacional tradicional y el mundo de la vida contemporáneo. Estas tensiones-rupturas obedecen a la lógica de las primeras explicaciones acerca de la administración de la fábrica; es decir, a la forma de estudiar-explicar-comprender los fenómenos organizacionales y administrativos, y a la manera de plasmar esa realidad en teorías. La fuerza de estas tensiones lleva a pensar que los criterios que imperan en las organizaciones humanas de la sociedad capitalista requieren una revisión desde sus mismos supuestos fundamentales.

8 “En Taiwán los venenos de la agricultura y la industria han contaminado la práctica totalidad de los principales ríos. [...] El nivel de la contaminación del aire dobla el considerado como nocivo en los Estados Unidos. Las tasas de cáncer se han duplicado desde el año 1965. El país tiene la tasa de hepatitis más alta del mundo” (Capra, 2003, p. 192).

En otras palabras, la deshumanización del trabajo, la violación de los derechos humanos, la alienación del trabajador, la carga ideológica de las teorías administrativas y organizacionales, la mercantilización del discurso administrativo y la contaminación del medio ambiente ayudan a configurar la crisis ambiental, es decir, la crisis del edificio de la modernidad occidental en todas sus esferas.

Es, por tanto, un problema que interesa a la sociedad en general, así que las organizaciones empresariales de carácter privado, y aquellos que las administran, tendrán que reconocer su responsabilidad en *el desencantamiento del mundo*, cuyas expresiones más evidentes son la crisis ecológica y la deshumanización de la empresa. La obligación de reconocer alguna responsabilidad en lo hasta ahora descrito obedece a que, al ser estas formas de asociación humana uno de los principales factores del desequilibrio ambiental, deben ser estas mismas las encargadas de dar el primer paso en la comprensión del problema. Y aquellos que las estudian y las administran habrán de ser los primeros en tomar decisiones para reversar este proceso; es decir, en sintonía con Capra (1998), los primeros en mostrar “una nueva comprensión científica de la vida” (p. 25).

5. Disolución: la escisión medio ambiente⁹-ser humano-empresa¹⁰

¿Cómo llegamos a este estadio de crisis ambiental?, ¿acaso las organizaciones no fueron creadas para la satisfacción de las necesidades y deseos de la especie humana y no para su destrucción?, ¿no es la empresa de negocios moderna el símbolo de progreso y éxito en la sociedad de organizaciones? Además, ¿no es acaso natural que estas formas de organización, desde las primitivas en forma piramidal hasta las *adhocráticas* y *caórdicas*, tiendan a

9 El medio ambiente es un sistema complejo y dinámico de interrelaciones ecológicas, socioeconómicas y culturales, que se transforma a través del proceso histórico de la sociedad. A partir de esta definición, se considera que el medio ambiente abarca la naturaleza, la sociedad, el patrimonio histórico y cultural, lo creado por la humanidad y, como elementos de gran importancia, las relaciones sociales y la cultura. Para Vidart (1986), por *ambiente* se entiende “aquella porción de la realidad que tiene relaciones recíprocas y dialécticas con los seres u objetos cuya presencia intercalar determina su existencia” (p. 51).

10 Desde el pensamiento complejo-ambiental es común recurrir a las coligaciones. En este caso, esta coligación expresa la imposibilidad de comprender las organizaciones sin entender que estas se autoadministran —autopoiesis—. De igual manera, existe la administración porque existen organizaciones para administrar.

hacer un mejor uso de sus recursos y a perfeccionar sus procesos? ¿Y es que acaso son moralmente reprochables, *per se*, los propósitos del empresario capitalista: lucro y ganancia mediante el trabajo arduo?

En el transcurso del siglo xx y lo corrido del xxi los procesos de desarrollo económico se han fundamentado en la generación de excedentes a partir de la utilización y comercialización de la naturaleza y del talento humano, sin garantizar la reposición de la oferta natural ni los requerimientos mínimos de la población. En estos procesos de desarrollo se privilegian diversas formas de ahorrar sin importar los costos sociales que conlleven y sin medir las consecuencias que generan. Los resultados han sido erosión de los ecosistemas y descomposición social, producto de haber planteado objetivos que se alejan de los verdaderos fines a que debería aspirar el desarrollo, como el mejoramiento de la calidad de vida y la libertad del individuo.

Lo dicho hasta ahora permite comprender el proceso que conduce a la escisión entre medio ambiente, ser humano y empresa. Esta escisión es una manifestación de las emergencias-urgencias de la crisis del proyecto moderno occidental. El mundo del trabajo en la organización empresarial moderna y el calentamiento global son los escenarios en donde la escisión se percibe con mayor claridad, puesto que se deshumaniza al trabajador y se desnaturaliza al medio ambiente. Esta situación permite plantear la escisión entre humanidad y ambiente, y entre empresa y humanidad.

La humanidad rompe sus lazos con la naturaleza como cuna de la vida, como el *oikos* —la casa—, cuando la convierte en recurso a explotar o poseer de forma ilimitada y sin ninguna responsabilidad. En dicho proceso la empresa es el catalizador que favorece la escisión. Esto se debe a que los supuestos económicos que modelan la vida en la actualidad desconocen que sin ambiente no es necesario el desarrollo, puesto que no existirían seres humanos para disfrutarlo. Humanidad y ambiente no son categorías conceptuales que se puedan escindir en la realidad.

La primera escisión se da entre el medio ambiente y la empresa; la segunda, entre ser humano y empresa. Esta última escisión expresa una ruptura en la comunidad de administradores, que refleja la existencia de dos seres opuestos, pero complementarios, que abordan el mismo referente real, pero desde perspectivas diferentes. La escisión entre *homo administrativus* y *homo academicus* se evidencia en el trato del dirigente para con sus dirigidos y lleva a que el mundo del trabajo actualmente se deshumanice, corroa el carácter humano y contamine el medio ambiente, lo cual pone en riesgo la supervivencia de la especie humana en el planeta.

La empresa disuelve, desilusiona y desola. Disuelve porque corroe el carácter, aliena y cosifica al trabajador y mercantiliza el mundo de la vida. Desilusiona porque no permite cumplir el logro del mito del progreso. Desola por la contundencia de sus resonancias. En este escenario, se aliena al trabajador, se explota y contamina a la naturaleza y se mercantilizan e instrumentalizan las necesidades y los deseos humanos.

► **Trayecto de relaciones II. Paisajes alternativos
para el desarrollo: aproximaciones a una
ambientalización del pensamiento administrativo**

Reconocer la existencia de una profunda relación entre la crisis ambiental y las prácticas empresariales modernas (que desilusionan por sus efectos, desolan por sus pronósticos y separan al humano de la naturaleza), al igual que asumir que el pensamiento administrativo clásico se encuentra en una crisis estructural¹¹, iluminan (desde la óptica del pensamiento complejo-ambiental), estas reflexiones. El recuerdo de Frankenstein, *el creador muerto por su invención*, intimida y muestra uno de los posibles escenarios que emergen con la crisis ambiental. La inmensa cantidad de bienes y servicios que permiten satisfacer nuestros deseos y necesidades sobrepasa cualquier expectativa humana y pone en entredicho la capacidad del planeta para conservar un equilibrio ecosistémico. Las trompetas de los cuatro jinetes retumban en clave de contaminación y deshumanización, y se expresan en hambre, suicidios, masacres, rebeliones, desastres, catástrofes, etcétera... los augurios del Club de Roma son palpables ahora: *la crisis ambiental es un hecho científico incontrovertible* (ONU, 2008). La cámara de gas quizás sea la mejor imagen de una racionalidad que se instrumentalizó, que separó el fin de los medios (el fin, la felicidad humana; el medio, el trabajo arduo y constante) y que privilegió a una clase social y étnica, y a una manera de entender el desarrollo y el progreso.

Esta sociedad de organizaciones requiere compromisos serios con la sustentabilidad de la especie humana en el planeta, pactos globales, procesos

11 Este aspecto es desarrollado a profundidad en la tesis “Responsabilidad organizacional ambiental: nuevos gliglicos para la Administración” (2009), presentada para obtener el título de magister científico en Administración de la Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales. Elaborada con el apoyo del Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental, se puede consultar en la página web de la Universidad.

masivos de conciencia planetaria y nuevas palabras para enunciar la vida. El pensamiento ambiental-complejo y el pensamiento latinoamericano, en este caso, brindan algunas posibilidades. Por ejemplo, se reconoce que el crecimiento económico tiene límites (de allí el giro de lo sostenible a lo sustentable), que el ser humano (sea cual fuere su raza, género, religión o afiliación política) es el fin de cualquier proceso de desarrollo y que, por supuesto, existe, imbricado, tejido, aunado, como parte de la naturaleza. Esta nueva comprensión de la vida connota una nueva forma de entender las relaciones entre el medio ambiente, el ser humano y la organización empresarial.

6. La sustentabilidad: nuevas relaciones entre el desarrollo y la administración

Si bien es cierto que en nombre del desarrollo, y fruto de los hallazgos en los distintos campos de la ciencia y la técnica, la especie humana posee en la actualidad condiciones de comodidad no experimentadas por ninguno de nuestros ancestros, también lo es que el mito del progreso ha servido como excusa para destruir el medio ambiente natural y social.

Desde la década de los setenta, especialmente a partir del trabajo del MIT¹² patrocinado por el Club de Roma, el problema ecológico adquiere una gran importancia para la comunidad de científicos, los políticos y el público en general. Los resultados obtenidos se publicaron en tres volúmenes, el primero titulado “Los límites del crecimiento”; el segundo, “Hacia un equilibrio global”, y el tercero, “La dinámica del crecimiento en un mundo finito”. El primer informe se publica en 1972, y está basado en cinco variables: crecimiento de la población, producción de alimentos, industrialización, agotamiento de los recursos naturales y contaminación. Estas variables, proyectadas hacia el futuro (año 2100), muestran la llegada al límite, al colapso mundial a causa del agotamiento de los recursos no renovables (Tamames, 1979, p. 11), dada la capacidad finita del planeta para enfrentar las necesidades y modos de vida de una población en constante crecimiento, que pone cada vez más en peligro el equilibrio ecológico global.

12 La investigación es dirigida por el profesor Dennis L. Meadows. En pocas palabras, lo que se pretendía con este estudio era concienciar a la gente sobre la situación tan grave en la que se encuentra el mundo: de seguir así, contaminando, agotando los recursos y con las altas tasas de crecimiento de la población, muy pronto se llegará al límite. Para ampliar, véase Tamames (1979).

El 5 de junio de 1972 y con la participación de 113 países se inició en Estocolmo (Suecia) la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, considerada como la primera reunión, a nivel mundial, que llamó la atención sobre el hábitat y el medio ambiente. En ella se recogió la creciente preocupación por el agotamiento de los recursos naturales y el deterioro ambiental y por la necesidad de incorporar en los planes de desarrollo el aspecto ambiental.

El principal aporte de esta conferencia es la formulación del concepto de *ecodesarrollo*, el cual se considera un “desarrollo viable por ser socialmente justo, ecológico y económicamente compatible”. La propuesta se deriva del trabajo de Maurice Strong e Ignacy Sachs sobre el concepto de *ecosistema* y se basa en la búsqueda de soluciones tecnológicas, teniendo en cuenta la diversidad de los recursos locales y el contexto sociocultural (Colegio de Villa de Leyva, 1988, p. 23).

En 1983, las Naciones Unidas publican *Nuestro futuro común* (Informe Brundtland), elaborado por la Comisión sobre Desarrollo y Medio Ambiente. El informe propone el concepto de *desarrollo sostenible*, que avanza sobre el de *ecodesarrollo* y plantea que se debe “asegurar que las necesidades actuales se satisfagan sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades” (Bifani, 1997, p. 122).

Del informe se concluye, según plantea Augusto Ángel (1997), en primer lugar, que el principal problema del desarrollo y del planeta lo constituye la desigualdad creciente entre países pobres y ricos, y en segundo lugar, que el desarrollo no debe significar solamente crecimiento económico, sino también posibilidad de progreso humano para todo el planeta hasta un futuro remoto.

La Cumbre de Río de Janeiro (Brasil), entre el 3 y el 14 de junio de 1992, fue un acto masivo de educación y movilización política a nivel mundial, definitivo para tomar al desarrollo sostenible como concepto fundamental para reorientar el desarrollo. En ella se planteó que la protección del medio ambiente no puede considerarse aisladamente, sino que debe constituir parte integral del proceso de desarrollo, pues solo así será posible alcanzar el desarrollo sostenible. A esta conferencia asistieron los jefes de Estado o los más altos representantes de los gobiernos de 179 países.

A finales de los años ochenta empiezan a aparecer una amalgama de enfoques reunidos bajo la clasificación de *economía neoliberal*, que promueven la liberalización del comercio y de los regímenes de inversión, la privatización de empresas estatales y políticas de reestructuración y esta-

bilización macroeconómica bajo el control del amenazador FMI. Esta teoría económica se volvió dominante dentro de la élite empresarial y política de nuestro continente, con lo cual llegó a su fin la economía del desarrollo.

En esta perspectiva, los documentos publicados por el BM a finales de los ochenta y principios de los noventa proponen el *desarrollo amigable con el mercado* como estrategia institucional. En los años posteriores tal estrategia se cristalizó en el retorno del neoliberalismo y llevó a las políticas de apertura económica y a la consolidación definitiva de las empresas como formas ideales de organización humana.

Así las cosas, desde el surgimiento de la economía del desarrollo se han presentado cambios significativos que impactan toda forma de vida en el planeta. Estos se han intensificado y profundizado, bajo la perspectiva del neoliberalismo, como *desarrollo sostenible*.

Para Augusto Ángel Maya (1997):

No creemos que el desarrollo pueda volverse sostenible mientras perduren las rígidas reglas del mercado internacional, que favorecen la acumulación de los recursos de la tierra en los países y en los sectores privilegiados y que orientan la marginalidad y el hambre en los países y en los sectores explotados, o mientras se perpetúe la esclavitud disfrazando las formas políticas de una democracia de sumisión. (1997, p. 166)

Desde la perspectiva del *Manifiesto por la vida*, la propuesta del desarrollo sostenible inicia con un supuesto erróneo: “Las políticas del desarrollo buscan armonizar el proceso económico con la conservación de la naturaleza favoreciendo el balance entre la satisfacción de las necesidades actuales y las de las generaciones futuras” (p. 5). Es erróneo puesto que “pretende realizar sus objetivos revitalizando el viejo mito desarrollista, promoviendo la falacia de un crecimiento económico sostenible sobre la naturaleza limitada del planeta” (p. 5).

Para Antonio Elizalde (2006): “La sustentabilidad constituye posiblemente el principal pretexto o argumento para realizar un cuestionamiento radical al estilo de desarrollo dominante, a los valores hegemónicos, a la cosmovisión o paradigma vigente y a la civilización occidental” (p. 53). Esto se debe a que la actual es una crisis de sustentabilidad de la especie humana en el planeta. Por tanto, dicha noción resulta ser un criterio relevante para juzgar a las instituciones y prácticas vigentes en la sociedad industrializada.

Esta situación de crisis implica modificar los estilos de vida y la forma de percibir el mundo. El punto de partida para tales transformaciones, desde la perspectiva de Elizalde, es entender qué significa el desarrollo a escala humana, luego indagar por la sustentabilidad y, finalmente, proponer unos valores para la sustentabilidad.

Desde la perspectiva del desarrollo humano, planteada por Elizalde, debe existir una distinción entre necesidades, satisfactores y bienes. Las necesidades humanas fundamentales son universales, pero los satisfactores varían ostensiblemente en cada comunidad humana y, consecuentemente, también lo hacen los bienes. Así mismo, la condición humana se caracteriza por siete elementos, pues somos seres físico-biológicos, creados no creadores, hermenéuticos, lingüísticos y comunicativos, metaforizantes creadores de símbolos y cultura, sociales y éticos.

Para el desarrollo a escala humana son nueve las necesidades fundamentales universales: subsistencia, protección, afecto, entendimiento, creación, ocio, participación, identidad y libertad. Cada una de estas necesidades tiene un doble carácter: el de carencia y el de potencia. Ninguna de aquellas es más importante que otra: tradicionalmente se consideraba que la de subsistencia y la de protección eran las más relevantes para el ser humano; sin embargo, “en nuestra propuesta no hay jerarquías dentro del sistema. Todas las necesidades tienen una importancia similar” (Elizalde, 2006, p. 30).

En cuanto a los satisfactores, Max-Neef y Hopenhayn (citados en Elizalde, 2006) entienden que “no son bienes económicos disponibles sino que están referidos a todo aquello que, por representar formas de ser, tener, hacer y estar, contribuye a la realización de necesidades humanas” (p. 32). Así, “mientras un satisfactor es en sentido último el modo por el cual se expresa una necesidad, los bienes son en sentido estricto el medio por el cual el sujeto potencia los satisfactores para vivir sus necesidades” (p. 32).

Los satisfactores no son neutros, son de varios tipos. De acuerdo con Elizalde, se identifican cinco en el trabajo *Desarrollo a escala humana* (2006): los satisfactores destructores o violadores, los pseudosatisfactores, los inhibidores, los singulares y los sinérgicos. La forma en que las sociedades recurren a ciertos satisfactores refleja el tipo de sociedad a la cual pertenecen: occidental —caracterizada por el excesivo consumo—, ascética —negación del deseo— y ecológica —equilibrio entre oferta de satisfactores en calidad y cantidad.

Para el caso de las sociedades capitalistas-occidentales, la obsesión por la productividad ha generado un creciente divorcio entre los medios

y los fines, entre los procesos y las metas; ha escindido al ser humano de la naturaleza y esto se palpa en la crisis ambiental. Esta situación emerge debido al consumo masivo de estas sociedades, a la preferencia por la eficiencia y la eficacia de corte economicista e ingenieril, y deriva en la transformación radical de los valores de la sociedad, contradiciendo los ideales modernos de libertad, igualdad y fraternidad. De allí que la relación entre necesidad-satisfactor-bien en esta sociedad esté mediada por una racionalidad instrumental y por un *ethos* del dominio y el lucro, que consideran que naturaleza y ser humano son fenómenos separables y excluyentes.

El concepto *sustentable* añade otro matiz al término *desarrollo*: “la sustentabilidad es la evolución simultánea y correlativa de la alteridad circundante de esa entidad como producto del propio operar de la relación entre entidad y alteridad circundante” (Elizalde, 2006, p. 55). El PNUMA reconoce la complejidad de la naturaleza e impulsa una nueva comprensión del mundo en el siglo de la crisis ambiental:

El concepto de sustentabilidad promueve una nueva alianza naturaleza-cultura fundando una nueva economía, reorientando los potenciales de la ciencia y la tecnología y construyendo una nueva cultura política fundada en una ética de la sustentabilidad —en valores, creencias, sentimientos y saberes— que renuevan los sentidos existenciales, los mundos de vida y las formas de habitar el planeta. (PNUMA, 2006, p. 6)

Para Elizalde la sustentabilidad contiene varias dimensiones: ecoambiental, cultural, política, económica y social. La dimensión ecoambiental hace referencia a la relación con el medio ambiente construido o modificado por la intervención humana; la dimensión cultural habla sobre la relación entre identidad cultural y los sistemas del lenguaje; la dimensión política indaga por la relación con el Estado y las relaciones de poder, gobernabilidad y legitimidad; la dimensión económica relaciona el mercado, el crecimiento, la producción de bienes y servicios, el consumo, el ahorro y la inversión. Finalmente, la dimensión social hace referencia a la relación entre la sociedad civil y los actores y movimientos sociales.

En este orden de argumentos, y coincidiendo con Franz Hinkelammert, Elizalde señala que “el mercado es incapaz de reconocer la principal de las eficiencias: la eficiencia de la reproducción de la vida” (2006), y agrega:

En el proceso de la vida, todo organismo vivo se desarrolla en interacción con su ambiente y dicha interacción, que es propiamente la vida de ese organismo vivo, le permite a este hacerse a sí mismo modificado o transformado su ambiente, para que le haga posible su existir. Cuando un ser vivo, en cuanto

individuo, fracasa en este propósito, muere. Cuando un conjunto de seres vivos, en cuanto a especie, fracasa en este propósito, se extingue. (p. 64)

Dado lo anterior, Elizalde (2006) propone ocho elementos para humanizar el desarrollo y para la construcción de una ética de la sustentabilidad. El primero de estos factores es “la necesidad de complementar las prioridades tecnológicas con prioridades éticas. La revalorización de la opción evolutiva endosomática” (p. 73). Dicho de otra manera, en la medida que la civilización occidental industrial ha elegido una evolución exosomática, es decir, basada en el desarrollo de lo externo al humano —como lo es la tecnología—, ha excluido al ser humano de la naturaleza y ha convertido a esta en medio, es decir, en algo exterior al cuerpo. En ese escenario se formulan las políticas para el crecimiento y el desarrollo económicos.

Esta opción evolutiva construye una civilización cuyo valor central es el papel moneda, que compra tecnología. De ahí que Elizalde proponga un desarrollo endosomático, es decir, “centrado en la interioridad de nuestro ser, en las dinámicas de nuestros deseos y pulsiones [y] en el principio siempre presente [...] del más profundo respeto por la naturaleza y las leyes que emanan de ella” (p. 74), puesto que son los humanos los que deben adecuarse a las disponibilidades de la naturaleza, si quieren sobrevivir.

Asumir la opción evolutiva endosomática implica “centrar nuestro esfuerzo cultural en el desarrollo de una racionalidad profundamente diferente de la racionalidad dominante” (p. 75), de modo que la relación con la naturaleza se guíe por las premisas de comprender que el ser humano es naturaleza y que la ética está por encima del desarrollo y el crecimiento económicos o cualquier otro criterio economicista. Por esto, afirma este autor: “El valor de las cosas es algo que no está puesto al margen de la vida. Es la vida y la diversidad que ella contiene el valor supremo que orienta el accionar humano” (p. 75).

La segunda propuesta de Elizalde se basa en el concepto de *triestructuración*, acuñado por Nicolás Perlas (Elizalde, 2006). Este concepto remite a los eventos históricos relacionados con la conformación de una sociedad civil global, fruto de la reunión de la Organización Mundial del Comercio en Seattle. Para Perlas, este evento permite la construcción de “un mundo tripolar de grandes negocios, gobiernos poderosos y sociedad civil global” (Elizalde, 2006, p. 76), como respuesta a la globalización elitista¹³. De ahí

13 En palabras de Perlas, la globalización elitista se expresa en cuatro características: un crecimiento generador de desempleo por la liberalización unilateral y el alto ende-

que surjan dos tareas: “La primera es defender y expandir la vida y el papel de la cultura en la sociedad global; la segunda, ser un antídoto de la globalización elitista” (p. 78).

El tercer elemento, ligado al anterior, es “la constitución de una ciudadanía mundial” (Elizalde, 2006, p. 78). Aquí se retoma la propuesta de Adela Cortina, en cuanto a la condición de ciudadanos del mundo. El cuarto lleva a considerar la huella ecológica de la especie humana, especialmente después de los procesos de revolución industrial. Para Reyes, “la huella ecológica vincula la eficiencia tecnológica con la eficiencia ecológica y el desafío de reducir nuestro consumo con el de mejorar nuestra calidad de vida” (Elizalde, 2006, p. 80).

La quinta propuesta hace referencia a “la línea de dignidad, como horizonte ético y político, que limite el sobreconsumo de los ricos y reduzca el subconsumo de los pobres” (p. 80). Esta propuesta nace del debate entre norte y sur durante el proceso de construcción del marco global para la sustentabilidad. Para Larraín, “la línea de dignidad corresponde a una elaboración conceptual que pretende conciliar los objetivos de sustentabilidad con los objetivos distributivos de la equidad social y la democracia participativa” (citado en Elizalde, 2006, p. 81). Este concepto enfatiza en la satisfacción de las necesidades humanas básicas y en la redistribución del espacio ambiental.

Un intento de regulación económica, con el fin de podar las garras de las transnacionales, resulta ser la sexta propuesta. Para David Korten (citado en Elizalde, 2006), el orden económico actual es dominado por las transnacionales, en tanto que para Pat Mooney (citado en Elizalde, 2006), los tres temas decisivos de la sociedad actual tienen que ver con “la erosión ambiental y cultural, la forma como las tecnologías futuras transformarán a la sociedad y la concentración del poder de las corporaciones y de la clase dominante” (Elizalde, 2006, p. 83). Por su parte, Jerry Mander (citado en Elizalde, 2006) enuncia varias reglas inherentes al comportamiento de las empresas transnacionales: el mandato de la ganancia, el mandato del crecimiento, la amoralidad, la transitoriedad, la oposición a la naturaleza y la homogeneización. En ese sentido, Korten toma partido por dismantelar las instituciones del pacto de Bretton Woods.

damiento; un crecimiento sin voz por las estructuras políticas inequitativas y corruptas; un crecimiento sin futuro por la degradación del medio ambiente y la pérdida de biodiversidad; un crecimiento despiadado por la homogeneización cultural, los patrones insustentables de consumo, producción y distribución y el materialismo acrecentado (citado en Elizalde, 2006, pp. 77-78).

Las propuestas séptima y octava enfatizan la necesidad de construir valores para la sustentabilidad global. La séptima hace hincapié en reconocer otros valores diferentes a los que los modelos económicos han marcado, y la octava presenta un listado de los valores indispensables para esta labor, como son un uso sustentable de los recursos naturales, criar la vida, aprender a convivir con la naturaleza, respetar la sacralidad del misterio de la vida y practicar una ética de la compasión y la frugalidad. Estos valores recogen los hallazgos teóricos descubiertos a lo largo del texto.

Finaliza Elizalde (2006) afirmando que

el principal desafío que surge de nuestro desarrollo como seres éticos es asumir la responsabilidad por nuestro accionar en el mundo y ser capaces de entender que nuestra calidad de vida alcanza su plenitud cuando trascendemos desde nuestra conciencia individual hacia una forma de conciencia capaz de sentir como propia, no solo nuestra necesidad, sino además, la de todo otro ser humano y de toda otra forma de vida. (2006, p. 92)

7. Complejidad ambiental y sistemas vivos: el giro epistémico

La manera de percibir la realidad conlleva una específica manera de comprenderla y habitarla. Dicho en otras palabras, la forma de responder la pregunta por el porqué y el para qué de la existencia de las organizaciones humanas inspira la forma de comprender los procesos administrativos-organizacionales y la forma de relacionarse con los llamados *grupos de interés* que afectan o son afectados por la organización empresarial.

Capra (2003) considera que el reto fundamental de nuestro tiempo consiste en comprender las organizaciones humanas como sistemas vivos, es decir, como *redes complejas no lineales* que ayuden a construir organizaciones empresariales ecológicamente sustentables. Este reto erosiona el pensamiento mecanicista moderno que impera en el mundo de los negocios actualmente, rasga la imagen de la organización como una máquina compuesta de piezas, donde la eficiencia y la eficacia economicista e ingenieril guían y dan sentido a los procesos.

El pensamiento complejo-ambiental —que, parafraseando a Noguera (2007b), es una invitación a descolonizar el pensamiento latinoamericano—, brota de la filosofía pero es apropiado por las diversas formas del conocimiento, que lo usan para proponer nuevas maneras de abordar la realidad.

El pensamiento complejo-ambiental parte de reconocer que la crisis ambiental es una característica fundamental de este momento en la historia de la especie humana. Obedece a una crisis de la Modernidad en su conjunto, como ha dicho Ángel Maya (1997, 2000 y 2002). Es “una crisis profunda: la crisis de una cultura que ha perdido el equilibrio, el sentido y el horizonte” (Noguera, 2007b, p. 32). Nace del proceso de racionalización instrumental de cada una de las esferas de las actividades humanas tras la Revolución Industrial. Allí impera una visión del mundo lineal, reduccionista, economicista, pragmática, antropocentrista y agresiva con la naturaleza. Por tanto, el pensamiento complejo-ambiental exige una reforma radical de lo que nos ha llevado a la alteración de la armonía ambiental: el pensamiento moderno occidental.

La descolonización¹⁴ de los discursos coloniales y poscoloniales en sus diversas expresiones —por ejemplo, los discursos sobre crecimiento y desarrollo económico o los procesos de globalización de mercados y de culturas— resulta ser una prioridad para el pensamiento complejo-ambiental. En voz de Noguera esto

implica entonces el abandono de todo paradigma y la emergencia de una filosofía enigma, donde las correlaciones crecientes en complejidad de lo oiko (coligación, relación autopoiesica), lo onto (ser en su manera), lo epistémico (campo de emergencia de un conocimiento), lo ético (valores emergentes de las relaciones) y lo estético (formas creadoras-creadas de estas relaciones en complejidad creciente), configuran una trama-red que permite la emergencia de saberes, conocimientos, prácticas culturales, como tejidos que suturan, coligan, integran y potencian, en complejidad creciente, dicha trama-red de la vida. (2007a, pp. 46-47)

La filosofía ambiental compleja es un punto de apoyo trascendental para el pensamiento complejo-ambiental. Es una filosofía que, según Noguera, “se construye en territorios-espacios-lugares con tiempos emergentes de la diversidad que entretejen la trama de la vida ecosistémica-cultural” (2007a, p. 47). En esta filosofía se expresan los hallazgos de la física cuántica, las propuestas de la teoría general de sistemas, las críticas al modelo económico capitalista y la grave crisis medioambiental.

La filosofía complejo-ambiental es una filosofía oiko-onto-epistémica-ética-estética, es una filosofía de las coligaciones, de las reconciliaciones;

14 Ramón Grosfoguel (2006) plantea una perspectiva epistémica desde el lado subalterno de la diferencia colonial.

es una filosofía que diluye al sujeto epistemológico cartesiano y al sujeto ético-estético griego, lo mismo que al objeto estático de la física clásica:

Ya no hay sujetos sino relaciones, pieles que se despliegan-deslizan-pliegan en nuevas pieles, alteridades tramadas-entramadas, como diversidad de formas a partir de las cuales es posible el mundo humano (es decir, el mundo de la cultura, el mundo del pensamiento y el mundo de la razón).

[De allí que] los conceptos ya no son definiciones discursivas, sino mapas, donde cuencas, valles, mesetas, montañas, ríos y mares, se entretejen bucleicamente en tramas-redes-urdimbres-tejidos. (Noguera, 2007a, pp. 27-28 y 47)

En consecuencia, una filosofía ambiental tendrá “que ser una filosofía espacial, geológica, territorial, donde la potente trama de la vida que constituye las geografías latinoamericanas es la casa del ser y de la cual emerge el ser” (Noguera, 2007a, p. 47). Es decir, el concepto de *ser* se transforma en “ser territorio-espacio-lugar”. Este nuevo ser que brota del pensamiento complejo-ambiental retoma los atributos del sujeto moriniano: eco-bio-sico-social, y además, es cuerpo simbólico-biótico inmerso en la trama de la vida.

Para Noguera (2004), lo ambiental es una dimensión “como una trama de relaciones, como una forma ética de ser, como una manera de comprender nuestra propia vida, no es una verdad universal” (p. 17). Por tanto, “el pensamiento ambiental es esa obligatoria reflexión que debe realizar hoy todo aquel que se pregunta el porqué y el para qué conocemos” (p. 20). Este se despliega en la integralidad de los modos del ser del pensamiento moderno, allí realiza cruces transversales.

En este orden de ideas, y recordando a Geofrey Chew, “nada es fundamento de nada, nada origina nada y nada es fin de nada, todo es un permanente fluir de las intrincadas redes de la vida” (citado en Capra, 2003). Por tanto, se hace necesario, en voz de Noguera (2007a)

entrar en los enigmas; salir del dominio de los paradigmas; construir preguntas-problemas, emergentes de los problemas-pregunta; abandonar la eficacia del conocimiento y permitir la emergencia de la alegría del conocer, como trayecto por caminos que se hacen en las andaduras de quienes interrogan, exige una ruptura epistémica-ética-estética-política con el aparato disciplinar, instrumental y teleologicista de la escuela moderna. La complejidad estético-ambiental (Noguera, 2000) exige como lugar de emergencia de los saberes-sabores ambientales el umbral simbólico-biótico donde el cuerpo es mundo de la vida y el mundo de la vida es cuerpo; umbral donde se inicia una difuminación estética, una descentración ética y una disolución ontológica de sujeto y objeto. (p. 23)

Los sistemas vivos son autoorganizados en virtud de sus procesos de autopoiesis y cambian por su carácter de estructuras disipativas. El biólogo Humberto Maturana se interesó en estudiar la organización de lo vivo con el ánimo de comprender qué requisitos debe tener un sistema para ser considerado vivo. Fruto de estos estudios y en colaboración con Francisco Varela aparece el concepto de *autopoiesis* como aquel que representa el patrón general común de organización de los sistemas vivos. Autopoiesis es autoorganización. Para estos autores, la organización mínima de la vida es un sistema autopoietico, y al respecto afirman:

Un sistema autopoietico está organizado (esto es, se define como una unidad) como una red de procesos de producción (síntesis y destrucción) de componentes, en forma tal que estos componentes: I) se regeneran continuamente e integran la red de transformaciones que los produjo y II) constituyen al sistema como una unidad distinguible en su dominio de existencia. (Citado en Arango 2005, p. 114)

Los sistemas autoorganizados se caracterizan por la emergencia espontánea de nuevas estructuras y nuevos comportamientos, y solo se presentan en casos de equilibrios no lineales. En este tipo de sistemas se experimenta constantemente la paradoja entre autonomía y dependencia. Dicho de otra manera, a pesar de que la autoorganización estipula una clausura organizativa, esto no implica aislamiento del entorno; por el contrario, tales organismos son indisolubles de su entorno. De ahí que para Fried (en Arango, 2005) “la idea de autonomía, que es la autoorganización, se hace indisoluble de la idea de dependencia ecológica en relación con el medio” (p. 108).

Para Varela (2002) la validación de un sistema como vivo requiere cumplir tres criterios claves: *borde semipermeable*, *red de reacciones e interdependencia*. El primero hace referencia a que los sistemas se definen por límites o bordes, lo cual permite discriminar el interior y el exterior del sistema en relación con sus componentes claves. El segundo remite a la posibilidad de verificar si esa *barrera*, formada por la diferencia entre adentro y afuera, es producto de una red de reacciones que opera al interior de la barrera. El tercer criterio enuncia la posibilidad de verificar que “la red de reacciones es regenerada por condiciones producidas por la existencia de la misma barrera, es decir, que 1 y 2 son interdependientes” (p. 116).

Desde la perspectiva de Fritjof Capra (1998), existen tres criterios claves para distinguir entre sistemas vivos y no vivos: el patrón de organización, la estructura y el proceso vital. Estos tres criterios son interdependientes,

simultáneos y expresan perspectivas diferentes pero complementarias del fenómeno de la vida.

El patrón de organización siempre está corporeizado por la estructura del sistema, mientras que el vínculo entre patrón y estructura reside en el proceso de continua corporeización. “El patrón de organización solo puede ser reconocido si está corporeizado en una estructura física, siendo este un proceso continuo en los organismos vivos” (Capra, 1998, p. 173).

El patrón de organización de la vida son las redes autopoiéticas, la estructura que predomina en los sistemas vivos es disipativa y la cognición es el proceso vital que mueve al sistema. Según la *ecología profunda* (Capra, 1998), la cooperación y la asociación deben guiar los patrones de organización de las diversas formas de relación humana, los procesos orden-desorden deben ser con connaturales a las estructuras de esas relaciones y la sustentabilidad de la vida ha de ser el motor de los procesos. Arango (2005) sintetiza estas ideas al concluir que “la organización de lo vivo es una red autopoiética y disipativa” (p. 23).

La ciencia clásica recurrió a la metáfora del mundo-máquina como la más adecuada para simbolizar físicamente lo real y la realidad. No obstante, ya se ha evidenciado que en la nueva física emerge la red como la metáfora que mejor representa los procesos de los sistemas vivos. Estos cooperan entre sí, lo cual permite la evolución. Este trabajo en equipo, como lo llama Capra (1998), es fundamento de la teoría de la *simbiogénesis*. Lynn Margulis (2002) propone una vía de evolución por simbiosis; es decir, por la tendencia de ciertos organismos a vivir en íntima asociación o cohabitación con otros. Para este autor, el término *simbiogénesis* refiere “al origen de nuevos tejidos, órganos, organismos e incluso especies mediante el establecimiento de simbiosis permanentes de larga duración” (p. 16).

Para Étienne Wenger (1998), las *comunidades de práctica* son redes sociales autogenéticas y simbiogénicas. Dicho en voz de este autor, las “comunidades de práctica están formadas por personas que se involucran en un proceso de aprendizaje colectivo en un dominio compartido de la actividad humana”, y añade: “Son grupos de personas que comparten una preocupación o una pasión por algo que hacer y aprender a hacerlo mejor, ya que interactúan con regularidad” (p. 1). No toda comunidad es una comunidad de práctica: esta autora cita como ejemplo el barrio residencial.

Son tres las características de las comunidades de práctica: 1) el dominio o la implicación mutua de sus miembros;

[2)] una comunidad de práctica no es simplemente un club de amigos o una red de conexiones entre las personas. Tiene una identidad definida por un dominio compartido de interés. La adhesión, por lo tanto, implica un compromiso con el dominio y, también, una competencia compartida que distingue a sus miembros de los de otras comunidades;

[3)] una comunidad de práctica no es simplemente una comunidad de intereses —por ejemplo, personas que gustan de cierto tipo de películas—. Los miembros de una comunidad de práctica son los profesionales. Desarrollan un repertorio compartido de recursos: experiencias, historias, herramientas, formas de abordar los problemas recurrentes. En breve, una práctica compartida. Esto requiere tiempo e interacción sostenida. (Wenger, 1998, p. 1)

Para Wenger (1998), no todas las comunidades de práctica son organizaciones: algunas de ellas, a pesar de cumplir las tres características, no cuentan con una interacción regular de sus miembros, ya sea porque son muy pequeñas o muy grandes, o porque algunos de sus integrantes están dentro de una organización y otros son miembros de otras, o tal vez porque algunos son reconocidos formalmente y otros son totalmente informales e incluso invisibles. No obstante lo anterior, “en el seno de cada organización hay un conjunto de comunidades de prácticas interconectadas” (Capra, 2003, p. 148). Es más, “la vitalidad de la organización reside en sus comunidades de práctica” (p. 148).

Por tanto, aquellos que administran organizaciones deben comprender la relación que existe entre las estructuras formales diseñadas —artificiales—, las redes informales autogenéticas —naturales— y los procesos vitales que se dan en la operación de sus actividades —inherentes— [...] El modo más eficaz de expandir el potencial de una organización para la creatividad y el aprendizaje, así como para mantenerla no solo viva, sino también llena de vitalidad, consiste en apoyar y reforzar sus comunidades de práctica. El primer paso en este empeño será proporcionar el espacio social necesario para que las comunicaciones informales puedan medrar. (Capra, 2003, p. 150)

En ese sentido, afirma Capra (2003): “En toda organización existe una constante interrelación entre sus redes informales y sus estructuras formales” (p. 149); en consecuencia, el componente formal de la organización estará más vivo en la medida en que esté más próximo a sus redes informales. La *organización red* viva responde a las perturbaciones con cambios estructurales y elige a cuáles perturbaciones responder y a cuáles no. A diferencia de la *organización máquina*, que puede ser controlada, la or-

ganización red solo puede ser perturbada —es decir, influenciada— a través de impulsos. Para generar estos impulsos no es necesario invertir grandes cantidades de energía, “las perturbaciones significativas captarán la atención de la organización y desencadenarán cambios estructurales” (p. 151).

Dicho de otra manera, las empresas son sistemas de redes comunicacionales de relaciones formales e informales en permanente retroalimentación y autorregulación, que funcionan en ambientes caóticos y complejos lejos del equilibrio. Además, en el desarrollo de sus actividades, aprenden y se adaptan para sobrevivir.

Las organizaciones-empresa operan en sistemas sociales más englobantes, los cuales legitiman su existencia y a su vez condicionan su actuar. Las empresas se diferencian de la sociedad y de otras formas de organización debido a su identidad. Dicha identidad juega el papel de ser ese borde semipermeable que enuncia Varela, es decir, de establecer un límite entre la empresa y la sociedad. La gestión de este límite es parte de los esfuerzos que debe realizar la empresa en aras de desplegar el sentido de su creación. Esos esfuerzos obedecen a la coordinación de actividades y procesos productivos al interior de la empresa, es decir, a una red de reacciones. Toda empresa naturalmente define ciertos segmentos de la sociedad cuyas necesidades satisfacer o cierto tipo de actividades a apoyar, lo cual lleva a una constante interdependencia entre empresa y sociedad.

Estos argumentos a favor de considerar a las empresas como sistemas vivos involucran unos nuevos lentes para observar los procesos administrativo-organizacionales, desde la perspectiva del pensamiento complejo-ambiental, lo cual significa establecer nuevas relaciones entre lo óntico, lo epistémico y lo ético. Por ejemplo, al ser las empresas sistemas vivos, necesariamente deben ser sustentables, puesto que el instinto de supervivencia está presente en toda forma de vida por más simple que sea; además, porque en esa misma sociedad en su conjunto debe asumir prácticas culturales sustentables. Otra posible implicación es considerarla como una ciudadana, la cual cumple deberes y cuenta con derechos que van más allá de solo cumplir responsabilidades financieras y legales.

En consecuencia, un nodo inicial para abordar a partir de otras ópticas los asuntos organizacionales es reconocer ética, epistémica y ónticamente que las organizaciones-empresas son sistemas vivos; qué tan vivas son es otra discusión. Es decir, todas las empresas son sistemas vivos, pero solo algunos administradores son conscientes de esta situación, y menos aún son los que operen la organización-empresa de forma tal que le infunden vida. Arie de

Geus (1997) ha mostrado cómo la longevidad de algunas de las empresas se debe a tres factores: fuerte sentido de cohesión e identidad, tolerancia y conservadurismo financiero; de allí que las denomine *empresas vivientes*.

Estas nuevas lecturas apuntan a comprender el sistema vivo organización-empresa como un sistema que aprende, en la medida en que desarrolla sus operaciones misionales; por tanto, se hace necesario gestionar conocimiento y diseñar organizaciones que aprendan. Sin embargo, estas transformaciones, al ser puestas en el terreno de las organizaciones humanas, generan problemas, dado que no son únicamente sistemas vivos, sino también instituciones sociales diseñadas para unos propósitos específicos, las cuales funcionan en entornos económicos determinados.

Así las cosas, las nuevas condiciones económicas, con sus turbulencias y complejidades, enfatizan en el aprendizaje, la flexibilidad, la creatividad, las comunidades internas y la sustentabilidad. Estas condiciones llevan a los líderes empresariales a comprender a las organizaciones-empresa de forma sistémica, compleja y caótica. La organización empresarial es un sistema abierto, dinámico y complejo, sometido al devenir de influencias provenientes del entorno y a la vez cerrado en sí mismo. Esta característica de *clausura referencial*, según Morgan, obedece a la necesidad de mantener su identidad¹⁵.

Esta nueva lectura de la relación entre organización y ambiente lleva a Kickert a plantear que la organización autopoiesis es autorreferencialmente cerrada; es decir, que “solo percibe su ambiente como una proyección de su autoidentidad. Ella solo funciona con el fin de sobrevivir, y de mantener su autoidentidad”. Wheatley comparte los argumentos de estos autores, y agrega que el carácter de clausura referencial es una fortaleza organizacional en entornos turbulentos (citado en Arango, 2005, p.178).

Esta clausura resulta en una paradoja cuando se lleva al campo de las organizaciones empresariales. Las organizaciones son sistemas abiertos al entorno: reciben talento humano, insumos materiales, información, perturbaciones. Y simultáneamente son cerradas al entorno. Esto no significa que sean organizaciones egocéntricas, estáticas y rígidas; por el contrario, se acepta la paradoja de la autoorganización dependiente de una ecología. En este sentido, Arango (2005) propone el concepto de *ecopoiesis* como la autopoiesis de las organizaciones, que lleva implícita la necesidad de aceptar

15 Jorge Etkin y Leonardo Schvarstein (1994) abordan el tema de la identidad en las organizaciones a partir de la invariancia y el cambio, con el fin de ahondar en los terrenos fenoménicos de las organizaciones sociales.

y entender que este campo no es independiente del mundo natural. Ambos son subsistemas del sistema mundo de la vida, el cual, como ya se ha argumentado, está en una profunda crisis.

El carácter ecopoiésico le da a una organización flexibilidad y adaptación al entorno y, a su vez, la lleva a privilegiar ciertos estímulos guiados por sus procesos de autoorganización. La ecopoiesis es otra manifestación del principio dialógico de la complejidad propuesto por Morin (1998). Por esto, los procesos de retroalimentación son inherentes a las organizaciones ecopoiésicas

Las metáforas y las analogías administrativas y organizacionales en relación con el carácter vivo de las organizaciones aparecen desde los tiempos de Henry Fayol con su propuesta del *enfoque anatómico* (1916). Aktouf también ha recurrido a conceptos de la biología, como los de simbiogénesis y autopoiesis (2003) para explicar procesos administrativos. La propuesta de Capra (2003) es radical, pues considera que un atributo fundamental de las organizaciones empresariales es que son sistemas vivos. La vitalidad de estos sistemas deviene de sus redes informales, de sus comunidades de práctica y de la posibilidad de flexibilizar sus estructuras y sus procesos de clausura referencial.

8. La organización viviente: ambientalizar los paisajes del desarrollo

Desde 1984, Hans Ulrich, profesor de la Escuela de Negocios de la Universidad de St. Gallen, en Suiza, propone el “modelo de St. Gallen”. Este se basa, de acuerdo con Capra (1998), en la visión de la organización de los negocios como un sistema social vivo (p. 94), lo cual incorpora ideas de la biología, la ecología y la cibernética. Peter Senge en 1994 publica *La quinta disciplina*. Allí esgrime el concepto de *organizaciones que aprenden* u *organizaciones inteligentes*, pilar fundamental en la comprensión de la vitalidad en los procesos de las organizaciones empresariales.

Arie de Geus, antiguo alto funcionario de Royal Dutch Shell, publica en 1997 *La empresa viviente, hábitos para sobrevivir en el turbulento mundo de los negocios*. En su larga experiencia en cargos directivos, y luego de estudiar veintisiete empresas —en Norteamérica, Europa y Japón— cuya existencia en los negocios data de más de un siglo de antigüedad, encuentra que estas *empresas vivientes* cuentan con personalidad propia, la cual permite una convivencia armoniosa con los grupos que se afectan en el desarrollo de sus

actividades misionales y ayuda a conservar una posición de liderazgo en el mercado. Estas empresas valoran las nuevas ideas de las personas y mantienen su capital de manera que les permita gobernar su futuro. De allí que, desde la perspectiva de este autor, se pueda afirmar que las *empresas vivientes* producen bienes y servicios para obtener beneficios y mantenerse vivas —funcionando—, no para acumular indefinidamente y a cualquier precio.

En este escenario, De Geus compara los valores de la organización empresarial capitalista convencional con los valores de la empresa-viva-que-aprende: “La gran diferencia entre ambas definiciones de empresa —la económica y la que aprende— constituye el núcleo fundamental de la crisis a la que se enfrenta el ejecutivo de nuestros días” (citado en Capra, 2003, p. 143), la cual, como ya se ha observado, conduce a la crisis ambiental. Por esta razón, los directivos deben “cambiar sus prioridades: en vez de dedicar sus empresas a la optimización del capital, deberían dedicarlas a optimizar a las personas” (p. 143), *a infundir vida a las empresas*. De Geus concluye “que las empresas que tienen un comportamiento y ciertas características que las hacen semejantes a las entidades vivas son las más flexibles y duraderas” (p. 142).

Para Capra (2003),

aportar vitalidad a organizaciones humanas confiriendo poder a sus comunidades de práctica no solo aumenta su flexibilidad, su creatividad y su potencial de aprendizaje, sino que incrementa la dignidad y la humanidad de sus miembros en la medida en que les permite conectar con sus propias cualidades. (p. 167)

Las ideas de este autor permiten entender dos cosas: primero, que no importa si “la empresa viva es, simplemente, una metáfora útil o si las organizaciones empresariales son realmente sistemas vivos” (p. 143), lo importante es que los directivos cambien sus estilos de administración; segundo, que el principal reto para el pensamiento administrativo complejo-ambiental es coligar a la antigua empresa-máquina con la nueva *empresa viva*. Para Capra, “este desafío resultará mucho más fácil de afrontar cuando logremos determinar en qué grado, exactamente, están vivas las organizaciones” (p. 143).

Desde la perspectiva de este autor, para que la organización-empresa pueda ser considerada como un sistema vivo debe estar organizada en forma de red: “Los sistemas sociales vivos son redes de comunicaciones autogenéticas, lo cual significa que una organización humana solo será un sistema vivo si está organizada como red, o si contiene redes más pequeñas

en su interior” (p. 144). Sin embargo, “para que una organización esté viva, no basta con la experiencia de redes sociales” (p. 145), pues es necesario, adicionalmente, que estas reúnan determinadas características.

La primera de ellas es que las redes vivas son autogenéticas, es decir, que cada comunicación crea en ellas pensamientos y significado, lo que da lugar a nuevas comunicaciones. De este modo, la red se autogenera, crea un contexto común de significado, conocimientos compartidos y normas de conducta, y proporciona a sus miembros una identidad colectiva y un ámbito claramente delimitado que sienten como propio.

Considerar la idea de *la empresa viviente*, parafraseando a De Geus (1997), significa hablar de sustentabilidad, de un ámbito de los negocios donde no solamente importan las ganancias, sino también todos los grupos afectados en el desarrollo de sus acciones. Significa comprender que el ser humano es naturaleza —dos textos imbricados, unidos— y significa que se gestionan organizaciones caórdicas y que, por tanto, se necesitan cuerpos-mundo de la vida simbólicos-bióticos que potencien y amplifiquen sus capacidades. Para De Geus (1997) son cuatro los elementos característicos de una empresa viviente: aprendizaje, persona, ecología y evolución. El aprendizaje se relaciona con la adaptación; la persona, con la identidad; la ecología, con las relaciones internas y externas, y la evolución, con el contexto.

El pensamiento complejo-ambiental administrativo toma como punto de partida la comprensión de las organizaciones humanas como redes de relaciones, como sistemas autopoiesicos, autoorganizados y vivos, que funcionan en ambientes caóticos y complejos, administradas por cuerpos-mundo de la vida simbólicos-bióticos que interactúan con otros cuerpos y que responden a necesidades y deseos humanos y planetarios.

Las organizaciones empresariales son sistemas caórdicos, cuyo patrón de organización son las redes comunicacionales autopoiesicas. Funcionan alejadas del equilibrio, a través de procesos autoorganizados que se retroalimentan y autorregulan constantemente. Su comportamiento se asemeja al de los sistemas complejos y vivos. Las sociedades en las que surgen las influyen, pero al mismo tiempo ellas influyen en sus sociedades. Poseen una identidad propia que las diferencia de, o las acerca a, otras. Están formadas por comunidades de práctica y operan en condiciones de liquidez e incertidumbre.

Para el pensamiento complejo-ambiental el ser humano es naturaleza, es decir, solamente puede existir en ese escenario. Todo es ambiente: el ser

humano, la cultura, la sociedad, cada forma de manifestación de vida. Somos ambiente. Desde esta lógica, lo ambiental engloba lo social.

Las empresas vivientes aprenden en el transcurso de sus operaciones, cuentan con una identidad que les permite diferenciarse del resto de organizaciones y, a su vez, ser percibidas favorablemente por la sociedad en la cual funcionan. Comprenden que interactúan con diferentes actores sociales, lo cual las obliga a ser responsables y sustentables, y entienden que la total calma es signo de muerte, que la vida está fluctuando permanentemente entre el equilibrio y el desequilibrio.

Las empresas vivientes son conocedoras de la inestabilidad que impera en el mundo de los negocios, de allí que evolucionen por simbiosis, es decir, debido a la interacción cooperativa y estrecha entre los integrantes de la organización, y entre la empresa y otras formas de organización. Los administradores de empresas vivientes reconocen que estas son comunidades de práctica, es decir, redes sociales autogenéticas y simbiogenéticas; por tanto, entienden que deben diseñar estructuras que respeten a las comunidades de práctica que la integran.

La empresa viviente es flexible, sus procesos marchan de manera simultánea, y la responsabilidad organizacional ambiental se convierte en la estrategia más poderosa para competir y sobrevivir en el mercado y, además, para acordar visiones de mundo que no escindan naturaleza-organización-ser-humano y que generen satisfactores para una sociedad en crisis ambiental. En este orden de ideas, la empresa viviente no puede ser reduccionista, lineal, mecanicista, acontextual, etnocentrista, acientífica, antiecológica, economicista y utilitarista; por el contrario, debe ser holística, compleja, caórdica, contextualizada, ecocentrista y responsable; en resumen, ambiental.

Las empresas vivientes socialmente sustentables son simbiogenéticas, ecológicas, administradas por *homo complexus*, cuerpos-mundo de la vida simbólico-bióticos; las personas que la integran son socios, puesto que son comunidades de práctica; catalizan los cambios sociales, dejan huellas de responsabilidad ambiental, interactúan en escenarios líquidos y están permanentemente entre ser sistemas abiertos y ser sistemas cerrados.

► Referencias

- Aktouf, O. (2001a). *La administración: entre la tradición y la renovación*. Cali: Artes Gráficas del Valle.
- Aktouf, O. (2001b). *La estrategia de avestruz racional. Postglobalización, economía y organizaciones*. Cali: Universidad del Valle.
- Aktouf, O. (2003). La administración de la excelencia: de la deificación del dirigente a la cosificación del empleado. En *El lado inhumano de las organizaciones* (pp. 65-95). Cali: Universidad del Valle.
- Ángel M. A. (1997). *Desarrollo sostenible o cambio cultural*. Cali: CUAO / Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes del Valle del Cauca.
- Ángel M. A. (2000). *La aventura de los símbolos: una visión ambiental de la historia del pensamiento*. Bogotá: Ecofondo.
- Ángel M. A. (2002). *El retorno de Ícaro*. Bogotá: Panamericana.
- Arango, W. (2005). *Perspectiva compleja, caótica y viva para las organizaciones. Investigación en administración en Iberoamérica*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia.
- Arias, A. (2009). Responsabilidad organizacional ambiental: nuevos glíficos para la administración (tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Manizales.
- Ávila, G. (2008). *Responsabilidad ambiental empresarial*. Bogotá: Ascolfa.
- Baumann, Z. (2010) *Modernidad y Holocausto*, Buenos Aires: Sequitur
- Bifani, P. (1997). *Medio ambiente y desarrollo*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Calvo de S., Á. (1994). La gerencia en los desplazamientos de la Modernidad. *Cuadernos de Administración*, 17(8), 11-17.
- Chanlat, A. (1988). Las ciencias de la vida y la gestión administrativa. *Cuadernos de Administración*, 10(14), 26-34.
- Chanlat, A. (1996). El oficio del dirigente ¿“gran empresario” o “buen dirigente”? *Cuadernos de Administración*, 15(23), 111-117.
- Capra, F. (1998). *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- Capra, F. (2003). *Conexiones ocultas*. Barcelona: Anagrama.
- Colegio de Villa de Leyva (1988). *Cuadernos verdes: educación ambiental para el desarrollo sostenible*, 9, Bogotá: autor.
- Cruz K., F. (2003). La presencia de lo inhumano en la cultura y en las organizaciones. En R. Carvajal (ed.), *El lado inhumano de las organizaciones* (pp. 15-64). Cali: Facultad de Ciencias de la Administración-Universidad del Valle.
- De Geus, A. (1997). *The living company: Growth learning and longevity in business*. Boston: Longview.
- Déry, R. (2004). *Homo administrativus* y su doble, en busca del saber. *Ad-Minister*, 5, 86-125.
- Dillanés, C. M. (1994). La historia del management 1. La gerencia racional-científica: en busca de la eficiencia. *Gestión y Región*, 6, 98-107.
- Eficiencia (1991). *Diccionario de economía y finanzas*. Recuperado de <http://www.eumed.net/coursecon/dic/E.htm#eficiencia>
- Elizalde H. A. (2006). *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*. Medellín: Universidad de Antioquia.

- Escobar, A. (1996). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- George, C. (1974). *Historia del pensamiento administrativo*. México, D. F.: Prentice-Hall Hispanoamérica.
- González, J. (1998). Epistemología de la ciencia administrativa. *Contaduría y Administración*, 1(1), 39-59.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4, 17-46.
- Kliksberg, B. (1990). Una nueva agenda para las ciencias administrativas. *Administración y Desarrollo*, 24, 9-28.
- Le Mouél, J. (1997). Lo eficaz es justo. *Cuadernos de economía*, 26(16), 107-129.
- López G., F. (2005). Administración, organización (y empresa): un intento de acotación semántica. *Revista Universidad Eafit*, 41(137), 9-18.
- Martínez F. C. (1995). Del concepto de productividad en el *management* clásico al concepto de eficacia en el *management* contemporáneo. *Innovar*, 6, 66-79.
- Martínez-Echevarría, M. (2003). Hacia una nueva teoría de la empresa. *Cuadernos Empresa y Humanismo*, 79, 1-82.
- Noguera, P. (2004). *El reencantamiento del mundo: ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo*. Manizales: PNUMA / Universidad Nacional de Colombia-IDEA.
- Noguera, P. (2007a). De los paradigmas a los enigmas: aportes del pensamiento ambiental complejo a la administración. Documento presentado en el Encuentro de Filosofía, Teoría y Educación en Administración. Universidad Nacional de Colombia, Manizales.
- Noguera, P. (2007b). El paso del sujeto/objeto al bucle-red-trama de vida. Disolución de la epistemología moderna y emergencia de la filosofía ambiental. En Noguera, P. (comp.), *Hojas de sol en la victoria regia* (pp. 15-52). Manizales: Universidad Nacional-IDEA.
- Noguera, P. (2009). De los rostros del desarrollo al reencantamiento del mundo de la vida. Descolonización de los discursos del desarrollo a partir de la metáfora de la caverna. Inédito.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2008). *Informe sobre desarrollo humano 2007-2008. La lucha contra el cambio climático: solidaridad frente a un mundo dividido*. S. l.: PNUD.
- Perrow, C. (1982). La breve y gloriosa historia de la teoría organizacional. *Cuadernos de Administración*, 4.
- Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) (2006). *Manifiesto por la vida*. México, D. F.: autor.
- Senge, P. (1994). *La quinta disciplina. El arte y la práctica de las organizaciones que aprenden*. Barcelona: Granica.
- Tamames, R. (1979). *Ecología y desarrollo: la polémica sobre los límites al crecimiento*. Madrid: Alianza.
- Taylor, F. W. (1947). *Principios de administración científica*. Barcelona: Orbis.
- Weber, M. (2001). *¿Qué es la burocracia?* México, D. F.: Coyoacán.
- Wenger, E. (1998). *Communities of practice: Learning, meaning, and identity. A brief introduction*. Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press.

Sexto movimiento

La epistemología en la comprensión de las relaciones entre administración y desarrollo

Samuel López*

Esto es más asombroso si se piensa que la educación les es propuesta a los jóvenes casi exclusivamente como un mecanismo de adiestramiento para la producción, como un modo de integrarse al mercado laboral, una suerte de “kínder” de la industria. Ya esa reducción del saber a la condición de mero tributario de la producción, de adiestramiento para obtener un empleo, es una deformación que explica por qué la formación profesional puede ser a veces tan mecánica y tan seca, pero es más grave encontrar que tampoco para ese fin funciona plenamente.

William Ospina, *La escuela de la noche*

En el siglo pasado muchos compartieron la creencia, optimista e ingenua, de que todo lo que es deseable sería a la larga realizable, de que todo lo óptimo es posible. Hoy sabemos que eso no es así. Hay óptimos imposibles, hay situaciones deseables pero irrealizables, hay límites insuperables a lo que podemos hacer o saber.

Jesús Mosterín (en Muguerza y Cerezo, *La filosofía hoy*)

* Magíster en Administración de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor de la Universidad Católica de Pereira. Integrante del Grupo de Investigación Desarrollo Empresarial y coinvestigador del Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales.

► Introducción

Este capítulo es una versión ampliada y complementaria de dos artículos en los cuales se relaciona la solidaridad con las nuevas formas de organización y con los fundamentos epistemológicos del saber administrativo (López, 2004 y 2005). Tales documentos, a su vez, se escribieron a partir del marco teórico de la tesis de maestría sobre la solidaridad como fundamento de organizaciones empresariales emergentes (López y Noguera, 2005). En el proceso de reelaboración el tema se nutre de la experiencia académica con alumnos de pregrado de Administración de Empresas de la Universidad Católica de Pereira (UCP), alrededor de ejercicios de investigación formativa en los cuales se han explorado las relaciones entre la racionalidad y la toma de decisiones, y se ha decantado durante tres años en las sesiones de estudio con el Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales, ampliando estas relaciones hacia el desarrollo.

La empresa capitalista es el modelo organizativo herencia de la Modernidad, desde y para el cual la teoría administrativa ha generado sus mayores logros, vinculados con la optimización de beneficios económicos que desde un principio se asociaron con la razón de ser de cualquier emprendimiento (López, 2005). En la base de tales logros está la concepción de *desarrollo* de las escuelas económicas que han sido sostén del crecimiento y afianzamiento del capitalismo.

Esta dependencia epistemológica hace que la concepción de la administración como técnica o como ciencia fáctica, y las discusiones acerca de su objeto, esté signada por la ideología (Aktouf, 2000; Garcíacastillo, 1997; Chevalier y Loschak, 1983), alejándose de imperativos éticos. Esto la ubica al servicio incondicional de las corrientes económicas, especialmente de las neoliberales, que resuelven en el mercado —con las mismas propiedades de la oferta y la demanda— sus propios principios morales y éticos (López y Noguera, 2005).

Este capítulo se inicia con algunas conjeturas. Primero, los problemas propios de la administración son atinentes a otras ciencias sociales. Segundo, en esta aproximación conceptual estaría el sendero para una teoría administrativa que reconozca explícitamente las relaciones complejas entre la empresa, la sociedad y la vida; es decir, se cuestiona el desarrollo como crecimiento, que es su sentido más generalizado. Tercero, reconocer las relaciones entre administración y mundo de la vida permite una mirada

desde la ética ambiental compleja a las prácticas de la gestión. Y cuarto, este reconocimiento también implica que se deban modificar los arreglos internos del poder y de la autoridad en las organizaciones, para que correspondan a prácticas democráticas y socialmente responsables.

Estas conjeturas apuntan a la complejidad de la administración, en particular a sus dimensiones ética y política. Esto invita a una toma de posición frente al eficientismo y a otras corrientes hegemónicas sobre el desarrollo que, pese a su arraigo, no han podido demostrar que las soluciones privadas sean también soluciones sociales, que respeten la dignidad de la persona y la continuidad de la vida y que puedan garantizar la permanencia de la organización empresarial en el largo plazo.

El aporte de la epistemología, desde la óptica filosófica (Vargas, 2003), ayuda a comprender qué es la ciencia y cuál es la naturaleza de los conocimientos catalogables como científicos; de qué hechos, fenómenos o problemas se ocupan; cuáles son los objetos de investigación —si se asume la dualidad sujeto-objeto—; cómo se construyen los conocimientos, en qué espacios sociales se desarrolla la ciencia y cuál es la finalidad del conocimiento científico. Para el caso de la administración, el primer elemento a considerar es su carácter científico o técnico. En la lógica de la Modernidad, tal carácter estará ligado a la posibilidad de dar cuenta de un objeto de estudio. Precisamente, en este capítulo se propone una salida diferente, al considerar que la discusión sobre el objeto distrae la responsabilidad de pensar en los fines y consiente que en las prácticas administrativas predomine la instrumentalidad.

► Administración como práctica social para el desarrollo

La administración, como práctica social, se reconoce desde la historia misma de la humanidad, en las primeras formas de división social del trabajo y en la solución de problemas de oferta y demanda, control, comunicaciones e impuestos (Fulmer, 1980, p. 18). En las civilizaciones antiguas, el oficio de administrar tuvo que estar presente en las grandes obras —como por ejemplo las pirámides, que movilizaron tecnología y recursos muy avanzados para su tiempo—, en las preocupaciones de gobernantes y religiosos por controlar sus bienes (Fulmer, 1980) y en la reflexión de los filósofos alrededor de la polis.

En la Edad Media la administración estuvo presente en las empresas de la guerra, en la organización del comercio de especias, en las expediciones de ultramar y en la influencia de las iglesias católica primero y protestante después (Hernández, 1996), pero sin que se reflexionara como saber. Tal como se conoce actualmente, tiene sus orígenes en las fábricas inglesas que a principios del siglo XVIII empiezan a incorporar elementos contables con el fin de controlar la producción, reúnen una cantidad considerable de obreros en un mismo local y cuyos propietarios transfieren su representación a la figura del capataz, con estricto control y organización militar (George, 1974). Esta tendencia es la corriente dominante, pero también la Revolución Industrial incubó las propuestas socialistas de Marx y las utopías colectivistas de Owen (1974) (Hernández, 1996; Mladenatz, 1996), y otros discursos que dejaron significativos aportes en áreas como la gestión de personas y el concepto de *cooperación*.

Hacia 1716 apareció un escrito ponderando las ventajas del sistema de partida doble, y luego los economistas clásicos empiezan a diferenciar entre la administración y la organización (George, 1974), con el propósito de aumentar la productividad mediante la división del trabajo: “El progreso más importante en las facultades productivas del trabajo, y gran parte de la aptitud, destreza y sensatez con que este se aplica o dirige por doquier, parecen ser consecuencia de la división del trabajo” (Smith, 1794, p. 7). La contabilidad y la división técnica del trabajo representan dos hitos importantes: el uno para proveer herramientas de control del capital y el otro para justificar la existencia de la producción fabril.

En los orígenes de la administración como práctica social hay por lo menos un par de acercamientos. Uno antropológico y sociológico, relacionado con las actividades de la caza, la recolección y la conformación de grupos en sociedades primitivas; y otro, de los más antiguos, el enfoque jurídico-político, simiente de principios básicos de la administración en la gestión pública, especialmente en el contexto europeo, ligada a los asuntos del Estado para “asegurar la reproducción de las condiciones de producción” (Chevalier y Loschak, 1983, p. 68)¹.

En Europa Occidental es donde la administración ha sido un apéndice del poder económico, pues las funciones administrativas están ligadas a la propiedad (Chevalier y Loschak, 1983), mientras en Oriente se encuentran descripciones de trabajo de los servidores públicos en tratados de once si-

¹ ¿De qué concepto de *desarrollo* pudiera hablarse en un contexto de reproducción de condiciones materiales de la sociedad?

glos antes de Cristo, además de la obra de Sun Tzu, que origina, desde la perspectiva militar, aplicaciones estratégicas para la dirección empresarial (Fulmer, 1980).

Este breve y desordenado panorama histórico no pretende suplantar obras más completas sobre el tema², sino argumentar que una cosa son las prácticas sociales y otra los saberes sistematizados a los que se llama *ciencias*. Sin embargo, es pertinente notar cómo la acción de administrar desde sus inicios está profundamente vinculada con otras prácticas, de modo que la demarcación de su objeto de estudio resulta por lo menos dispendiosa.

El administrador premoderno es instrumento de dominación de clase, papel que se acentúa en la Modernidad con la figura pionera del capataz y que en la sociedad posmoderna mantiene su sutileza apoyado, no en las fuerzas del poder, sino en las del mercado (Ramírez, 2002, p. 162-165)³.

► Administración y Modernidad

La fábrica modificó las relaciones de trabajo y a partir de ella se desarrolló la administración, hija de la Modernidad, moderna en su racionalidad, en cuanto práctica y luego como conocimiento sistematizado por Taylor y Fayol en 1911 y 1915, respectivamente. (López y Noguera, 2005, p. 4)

Cuando la administración había pasado ya por varios periodos de reflexión, Taylor propone que se le reconozca su carácter científico incorporando en sus prácticas una visión ingenieril (Hatchuel, 2004), y en sus bases epistemológicas el experimento sobre el esfuerzo humano. Es decir, en ese momento se construye sobre la base moderna de la ciencia positivista (Marín, 2005, pp. 80-81) y comienza el proceso de inflexión tecnológica que originará la producción en serie y, en el plano económico, el cambio de fábrica a empresa (Chevalier y Loschak, 1983, p. 19).

Pero volvamos al origen moderno de la administración. En las fábricas de la Revolución Industrial, la cooperación de los asalariados requería orientación, y de esta manera las funciones de dirección, vigilancia

2 Véanse, por ejemplo, las obras de Fulmer y George referenciadas en este capítulo.

3 Si el administrador como actor social se configura en condiciones de dependencia, los fines de su actuación serán los de aquellos a quienes sirve. Así que en algunos momentos y lugares pudieron ser fines relativos al bien común, y en otros, mayoritariamente, al interés particular.

y enlace adquieren el mandato primordial de valorizar el capital (Marx, 1959, pp. 266-267). Es decir, a partir de esta lógica funcional se ratifica la instrumentalidad de la administración con respecto al capital y de los administradores con relación a los capitalistas, de quienes depende su vinculación laboral, carrera profesional y mejora de los ingresos —incluida la posibilidad de compartir ganancias del negocio—. El primer precepto que reciben como agentes del propietario es aumentar el rendimiento de la fuerza laboral para incrementar las ganancias del capitalista.

La mayoría de los gerentes o administradores, responsables de una institución moderna, actúan de acuerdo con los postulados de la ciencia moderna, con programas de decisión (March y Simon, 1980, p. 176) y una serie de protocolos que pretenden asegurar la toma racional de decisiones. Pero se trata de una racionalidad entendida desde la visión lineal del mundo, de estímulos predeterminados para respuestas esperadas y en la cual ha primado la separación entre las funciones de administrar y las de producir, por extensión de la escisión entre cuerpo y cerebro, entre fuerza y pensamiento.

En otras palabras, el gerente es instrumento de una racionalidad que le impone la búsqueda de la eficacia económica al servicio del dueño del capital, y su rol social cumple una función estabilizadora, al ayudar a reducir las tensiones que amenazan la cohesión social (Chevalier y Loschak, 1983, pp. 69-71) en el mundo de las organizaciones que se superpone al mundo social mismo. El administrador moderno es instrumento de dominación del capital en una sociedad globalizada, mayoritariamente capitalista y compuesta por organizaciones, en la que el sentido original de la economía se transmutó en crematística (Aktouf, 2000):

Él y la empresa están atrapados en la red del capital, entre indicadores generalmente cuantitativos (como los financieros) y todas sus actividades se encaminan a reproducirlo y acumularlo, con distintos niveles de voracidad. Las exigencias son de quienes detentan el capital y raras veces se combinan la figura del capitalista con la del gerente (o administrador en términos más genéricos), excepto en las microempresas. (López y Noguera, 2005, p. 46)

La tarea administrativa —que antes era ejercida por sacerdotes, funcionarios imperiales, militares y administradores públicos, en favor de la religión, el imperio, la guerra y el Estado—, a partir de la segunda mitad del siglo xix es el campo profesional del gerente como administrador, y su práctica social es la administración (Chanlat, 2002, p. 30), estrechamente ligada a la economía y a la producción. La llegada del gerente marca la his-

toría social y consolida el pensamiento moderno al hacer productivos los recursos (Drucker, en Chanlat, 2002, p. 31) y aplicar la división técnica del trabajo que sustituye al artesanado.

En este estadio de la práctica administrativa, la lógica es simple: hacer negocios que incrementen el capital. Adam Smith, precursor de la ciencia económica, había creado el concepto de *riqueza de las naciones* como resultado de la acción del *mercado*, y este, a su vez, como sumatoria de acciones individuales egoístas que llevan a obtener y acumular riqueza, que controla el mercado (Natale, 2003). Es decir, la lógica de la vida se subsume en la lógica del mercado.

El pensamiento moderno reconoce la identidad de esa nueva práctica como saber científico solamente si consolida un objeto de estudio, unos principios y un método experimental. La ciencia moderna se construye sobre principios con pretensión de validez universal, que la administración se esfuerza por hacer explícitos. Por ejemplo la autoridad, expresada en unidad de mando, en cuya cúspide se consolida el héroe, el hombre que conoce, investido de autoridad formal.

► Anomalías de la práctica administrativa

Generalmente el administrador vive y trabaja en modelos de organización que desconocen la creciente complejidad de la sociedad y con la lógica moderna se prepara para la construcción de un orden, sin entender lo que es ordenable ni lo que se está ordenando (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1997, p. 23), porque interesa que su pensamiento crítico esté limitado a una racionalidad instrumental (Ortiz, 1997) que le sirva para encontrar nuevas formas de rendimiento, nuevos productos, menores costos, es decir, mayor productividad empresarial (López y Noguera, 2005), sin pensar en la productividad social, que sería el cuidado de la vida y los fines que harían sustantiva su racionalidad⁴.

Las anomalías van haciéndose cada vez más evidentes en el sentimiento de impotencia de muchos gerentes (Capra, 2003) y en las crisis que se atribuyen sin titubeos a faltas éticas, como los casos de la Enron y la quiebra de las entidades financieras estadounidenses por subvaloración de riesgos. En otras palabras, la falta de entendimiento del contexto es una

⁴ La racionalidad sustantiva, como la concibe Ortiz (1997), busca, más allá de los medios y su perfeccionamiento para lograr unos fines, poner en cuestión tales fines.

discrepancia entre la racionalidad centrada en los fines más próximos a la empresa —como la rentabilidad, el flujo de caja o la creación de valor en el corto plazo—, y las demandas sociales y ambientales, así como con relación a las lógicas del cambio, el aprendizaje organizacional y la motivación.

Las fuertes críticas a la Modernidad (Capra, 2003; Lyotard, 2000; Touraine, 2000) y al positivismo de las ciencias (Stent, 1987), por sus reduccionismos (Noguera, 2004), así como también a los modelos organizacionales clásicos, por su visión empobrecida de la realidad (Etkin y Schvarstein, 1994; Noguera, 2007), la crisis de los principios científicos y la creciente necesidad de adoptar un pensamiento complejo para la administración (Bozicnik y Matjaz, 2010) indican que ha llegado el momento histórico de actuar interdisciplinariamente⁵ y reflexionar sobre el fundamento epistemológico de la administración y el de los estudios organizacionales. No se trata de hacer de la organización su propio objeto, algo que seguiría alimentando dudas, por ejemplo, sobre si se aplica a todo tipo de organizaciones o solamente a las públicas o a las privadas con ánimo de lucro. Es tiempo de que la administración se abra a otras ciencias, como la política —con la cual compartió prácticas desde sus orígenes—, la sociología, la sicología y la ética (Chevalier y Loschak, 1983), en busca de respuestas más integradoras a sus retos y desafíos (López, 2005).

Precisamente, la apertura de la administración a la ciencia política permitiría un debate sobre su contribución al desarrollo, para cuestionar no solo sus aportes al conjunto social, sino el concepto mismo de *desarrollo*. Una administración con énfasis en las relaciones entre las organizaciones sociales que soportan la economía, las organizaciones físico-biológicas que soportan la vida y las estructuras simbólicas que dan sentido a la cultura sería capaz de actuar sobre las bases inestables del equilibrio dinámico de la producción, el consumo, el sentido y las lógicas de la felicidad que erróneamente han sido confundidas con el crecimiento y el desarrollo.

Lo que está en entredicho es si la administración, preocupada por la productividad, por la eficiencia, ha logrado comprender (no solo describir) fenómenos organizacionales como la invariancia y el cambio (Etkin y Schvarstein, 1994), las redes (Castells, 1999), el aprendizaje organizacional (Hatchuel, Le Masson y Weil, 2002; Marín, 2005; Capra, 2003), la respon-

⁵ La interdisciplinariedad ha dejado el campo teórico y se está probando en la solución de problemas prácticos, como la vulnerabilidad por inundaciones en Bangladesh, con el uso de la teoría de la complejidad para el manejo de sedimentos (Cook y Stuart, 2010).

sabilidad social (Kliksberg, 2003), de modo que pueda intervenir en sus dinámicas internas y sepa convivir con la paradoja (Linstead, en Hassard y Parker, 1993), con el diseño y la emergencia (Capra, 2003), como dos caras de una misma moneda, en una ciencia que no es exacta y en un medio tan cambiante que la predicción es casi imposible.

► Paradigma emergente: caos y complejidad

Las nuevas realidades han impuesto lógicas capitalistas contemporáneas, en respuesta a los retos del siglo XXI:

- La flexibilización laboral (Carnoy, 2001), que deslocaliza la producción y desplaza el trabajo hacia escenarios virtuales.
- Las respuestas a las tendencias de la posmodernidad (Llano, 1999), en las que la exactitud se diluye en la turbulencia, las fronteras nacionales se borran para el comercio, se acepta lo diverso y lo local, el feminismo socava las bases del autoritarismo, la conciencia ambiental permea las decisiones de consumo y se asiste a nuevas formas de nacionalismo.
- La supremacía del conocimiento para la innovación, llamada *sociedad del conocimiento* (Drucker, 1993), reúne a expertos actuando como pares, como colegas, en arreglos más democráticos y menos piramidales.
- La necesidad de legitimar socialmente a las empresas con prácticas de responsabilidad social empresarial (RSE), aún más álgidas en el contexto latinoamericano (Kliksberg, 2003). Hay una paradoja entre el Estado de bienestar y la empresa de bienestar, generada por el libre mercado.

Son variados los retos y malestares a los que algunos autores han tratado de responder con técnicas o relatos de experiencias exitosas que, por falta de sustento epistemológico, alcanzan apenas para soluciones locales y resisten poco los embates del cambio. Por ejemplo, el intento fallido de sustituir el poder piramidal por un círculo, en el que un pequeño grupo de dirigentes toman las decisiones, asignan las tareas y evalúan resultados, pero con sistemas de compensación para logros individuales que refuerzan la configuración jerárquica y la competencia antes que la cooperación

(Senett, 2002). Presionadas por sociedades cada vez más democráticas, las empresas deberán ampliar su democracia interna para aprovechar mejor la creatividad y las capacidades de los trabajadores, con modelos organizacionales que generen “menos alienación, más conocimiento y competencias sociales, más motivación” (Fernández y Lacalle, s. f., p. 25).

Estos datos sueltos apoyan la presunción de que no se ha profundizado en el estudio de la organización como realidad compleja y, por tanto, las soluciones que propone la administración para que ella logre sus fines no pueden seguir siendo lineales y simplistas (Kliksberg, en Etkin y Schvarstein, 1994, p. 35; Capra, 2003) porque el contexto no es de direcciones únicas y el hombre racional económico es un modelo ideal del hombre racional administrativo, que raras veces optimiza a la manera como lo prevén los modelos económicos, sino que le basta con tomar decisiones satisfactorias, limitado en su capacidad cognitiva para conocer y ordenar las prioridades (March y Simon, 1980). Dado que la base para la toma de decisiones no es maximizante, la administración no resuelve problemas técnicos:

El reconocimiento de la Administración como ciencia social abre nuevas posibilidades porque la sitúa epistemológicamente más cerca de los problemas humanos que de los técnicos, o le obliga a pensar en lo técnico desde la dimensión de lo humano, pues al fin no habrá sociedad sin seres humanos. (López y Noguera, 2005, p. 48)

Si se considera que el objeto de estudio de la administración es la organización, cualquier saber que se ocupe de ella sería administrativo; si el objeto es el logro de determinados objetivos, estamos frente a una racionalidad instrumental, capaz de mejorar sus medios, pero incapaz de interrogar los fines a los que sirve, dedicada a incrementar la productividad y a la eficacia económica, a la dominación y al sufrimiento. Este reduccionismo encierra su propia contradicción al hacer de la administración un saber parcial expuesto a que factores exógenos intervengan para corregir los desajustes que genera.

El reduccionismo de la relación sujeto-objeto deja de lado asuntos como la cooperación, la solidaridad, los valores y las significaciones, es decir, el mundo de las intersubjetividades, y es un contrasentido con las ciencias sociales, que no buscan la eficacia, sino la comprensión de las conductas humanas (Chanlat, 2002, p. 35), sometidas a condiciones formales o de diseño. La salida es ampliar el espectro de las relaciones entre la administración, las organizaciones, la sociedad y el mundo de la vida; trascender el utilitarismo y transitar hacia la sustentabilidad de las organizaciones

y de su medio. A la manera de los ambientalistas, tener una mirada amplia y profunda (Carrizosa, 2001), multicausal y de trayectorias imprecisas.

La administración concebida en términos de estas relaciones se cubre con el caparazón de la seguridad y queda lista para alojar el orden, una inmutable condición de equilibrio entre sus demandas al medio y los procesos internos, delimitados en arreglos jerárquicos y programas de decisión. Salirse de la corriente dominante la deja expuesta al caos y a la incertidumbre, desnuda pero elástica, con capacidad para afrontar el cambio y generar creatividad.

► Implicaciones éticas

Es una falta ética que la administración diseñe técnicas capaces de inducir ciertos comportamientos o de cambiar las raíces culturales de las personas con el apoyo de la psicología y de la sociología, respectivamente (Cruz, 2005), las cuales se han puesto en evidencia, a pesar de que el capitalismo mimetiza sus implicaciones a través de los medios de comunicación al servicio de la propaganda a favor de un estilo de vida y de que sus críticos no alcanzan la misma notoriedad propagandística (López y Noguera, 2005).

La separación entre sujeto y objeto, como elemento determinante del pensamiento moderno, conlleva también la desvinculación de lo metafísico del pensamiento administrativo, aunque los hechos, obstinados y permeables, se adelanten a las teorías para señalar que, además del hacer, hay un sentir y un modo de ser en el mundo, sin los cuales la acción (en este caso administrativa) carece de entusiasmo y genera malestar. El entusiasmo es la base del emprendimiento, es motivación auténtica, ¿acaso no busca esto el administrador?

Es posible hacer con entusiasmo, pero la acción que carece de ética no produce felicidad en el largo plazo. La meta de los administradores debería ser el logro de ambientes creativos y felices para el trabajo, sin manipular a las personas, sin agredir sus tradiciones y símbolos, respetando la diversidad y los derechos humanos, porque las empresas no son islas en la sociedad.

► Las organizaciones y el mundo de la vida

¿Por qué parece mejor dispuesto el mundo natural para el cambio? ¿Qué claves encierra el mundo de la vida que pudieran ser útiles a las organizaciones? Intentar responder estas preguntas es imposible desde la orilla tradicional de las ciencias con un objeto definido. La licencia para comparar el mundo de la vida con el de las organizaciones deviene de la complejidad, de la aceptación de los saberes fronterizos, de poner el énfasis en las relaciones, más que en la diferenciación. Se puede afirmar que la naturaleza es capaz de transformarse sin perder su identidad, y esta capacidad explica la supervivencia, así como la incapacidad de transformarse es la muerte y desaparición de la especie.

Capra (2003) ofrece una respuesta adecuada al afirmar que las organizaciones humanas son de naturaleza dual: creadas como estructuras formales para cumplir propósitos u objetivos específicos y constituidas por seres humanos que establecen relaciones informales y demandan sentido para sus acciones, lo cual les confiere su similitud con el mundo de la vida. Si las personas no encuentran sentido en los proyectos organizacionales, entonces se resisten a cambios impuestos (Capra, 1982, p. 136), lo que refuerza el argumento sobre la democracia administrativa, si se desean organizaciones afectas al cambio.

En la medida que la ciencia reconoce la complejidad y se ambientaliza (Noguera, en Riechmann, 2004, p. 213), es decir, se reconcilia el mundo de las cosas con el mundo de las ideas y de los sentidos, se instaura una nueva ética en las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, en la cual se supera la dualidad sujeto-objeto que son parte de una misma realidad. La perspectiva ética de la administración reconoce la otredad y la diversidad y considera al administrador como parte de la organización y no como sujeto externo a ella. (López, 2005, pp. 7-8)

A una organización vital se le debe responder con una administración vital, con menos componentes de aquello que sirve para medir las cosas, para localizar lo estático, como lo proponen los neopositivistas; por el contrario, se debe aceptar que la ciencia es móvil, como lo propone Bachelard (en Toro, 2004), y que la metafísica puede engendrar ciencia, como lo plantea Popper (en Toro, 2004). La administración está conminada a actuar en la organización para cuidar la vida, que no es otra cosa que el mundo de las relaciones, de la cercanía, de la confianza, del *lebenswelt*

(Llano, 1999), para conciliar la escisión entre los mundos de la naturaleza y de la cultura (Noguera, 2004, pp. 33-35).

En tal sentido, el saber administrativo ha sido mirado desde una sola lógica, mientras en la realidad conviven diferentes formas de ver el mundo:

La primera lógica del capitalismo es la consideración del ser humano como objeto de la economía, como consumidor. Según Habermas, “existen otras dos: la lógica práctica y la lógica emancipadora” (en Chanlat, 2002, p. 50). Estas dos lógicas posibilitan la comprensión y ponen fin a sufrimientos inútiles que ciertas prácticas sociales producen en las personas. Es decir, que además de las razones para un cambio en el paradigma de la administración, también hay lugar para la esperanza, por la vía de la democratización de todas las esferas sociales, incluida la empresa, y la emergencia de una nueva ética ambiental. (López, 2005, p. 8)

El mundo de la vida responde al cambio en proporción directa con su flexibilidad, de modo que el exceso de diseño, de formalización, conduce a la esclerosis. En las empresas, culturas muy fuertes con gran identidad, capaces de morir por conservar los sentidos construidos, son incapaces de construir nuevos sentidos, mientras que enfoques alternativos, como la complejidad, ofrecen mejores explicaciones a la forma como los seres humanos se han organizado para satisfacer necesidades sociales y la manera como deberían hacerlo:

Desde miradas como la complejidad se pueden romper los dualismos capital-trabajo, eficiencia-acumulación, individualidad-solidaridad, dinero-poder. Por ejemplo, entre la economía capitalista y las formas solidarias de la economía hay una relación de complementariedad y la utopía de una conciliación reside en la posibilidad de coexistencia en el mercado, conservando la diversidad de principios y de valores. La forma en que el mundo de la vida disminuye la competencia no es tanto por eliminación, sino a través de nichos y de redes, y en ambos hay complementariedad de especies y cooperación. (López, 2005, p. 8)

Los argumentos expuestos hasta aquí pretenden demostrar desde diferentes ángulos que hay una escisión entre el conocimiento y la realidad administrativa, entre las prácticas asociadas a la gestión de las organizaciones y las complejidades de la realidad, y que, por tanto, se hace necesaria la búsqueda de nuevos puntos de abordaje para entender las relaciones entre las organizaciones, sus propósitos y las verdaderas necesidades y aspiraciones de la sociedad. Una propuesta es revisar los conceptos de *racionalidad* y *desarrollo*, a los cuales se ha asociado la administración.

► Relación entre la racionalidad, el desarrollo y un nuevo concepto de *administración*

La administración se ha concebido como el saber propio de quienes pueden intervenir para que las organizaciones logren sus objetivos. A partir de esta premisa se construyen correlatos entre las concepciones del mundo y de las organizaciones, a las que paralelamente la administración intenta responder con una racionalidad aplicada a la toma de decisiones, con la intención de allanar el camino hacia los objetivos con los cuales se compromete.

Referirse a “objetivos” conlleva la carga ideológica de una razón suprema que no se cuestiona porque la Modernidad, la física y la economía ya se encargaron de legitimar, con un método científico positivista, la matematización del mundo y la búsqueda de óptimos derivados de funciones en las que no tenían por qué incorporarse asuntos metafísicos como la ética.

Sin embargo, la libertad de empresa y la concentración del capital han generado poderes supranacionales sin contrapeso en los Estados, particularmente en los países más pobres, que ahora reclaman a las organizaciones privadas la redistribución de la riqueza, la generación de más y mejor empleo y hasta la reconstrucción del tejido social. Hoy más que nunca el empresario es un actor del *desarrollo*.

Con estas demandas, la racionalidad de los fines en sí mismos, es decir, la instrumentalidad en las decisiones, no responde a las expectativas sociales ni ambientales (Noguera, 2007). El administrador contemporáneo piensa en sus *stakeholders*, en posibilidades que la Modernidad había desechado como la paradoja, en las equifinalidades, y se mueve entre la certeza y la incertidumbre, todavía aferrado a los modelos, a los programas de decisión para tranquilizar su espíritu atormentado por los cambios que le desbordan su propia racionalidad limitada, su propia construcción atrofiada del mundo.

La racionalidad que dio origen a la profesión del administrador se pone a prueba en las arenas movedizas de las modas administrativas, entre dos extremos: la formalización y la improvisación. La complejidad, entendida como las relaciones, a la manera de los ecosistemas, provee una gama más amplia de respuestas.

¿En qué momento histórico, en qué contexto, la racionalidad instrumental de la administración se encuentra con el discurso ideológico del desarrollo? Según Arturo Escobar (1998), la separación que la Modernidad hizo

de la vida social en esferas funcionales, entre ellas la economía, provocó que la gente viera la vida en general a través de la administración, que colonizó la cotidianidad con los discursos de la producción y el mercado.

Acto seguido, la relación entre economía y desarrollo se puede triangular con la dependencia de la administración hacia aquella, como disciplina subordinada a las lógicas del capitalismo en sus diversas fases, desde el colonialismo hasta la actual globalización de las mercancías. El desarrollo como discurso es un efecto de la posguerra, geopolíticamente situado en la confrontación entre capitalismo y comunismo (Escobar, 1998). En aquel tiempo América Latina era el territorio de batalla, la parcela demostrativa de las cosas buenas que la democracia capitalista podía representar si optaba por el camino de los países ricos, es decir, de los que eran desarrollados. A partir de este punto de contacto, la administración sigue cumpliendo su encargo de mejorar los modelos de gestión que respondan a las recetas económicas preparadas por los organismos financieros internacionales, que luego serían tan cuestionados por generar crisis de endeudamiento y profundizar las desigualdades.

► Romper el círculo administración-racionalidad-desarrollo

Desde la orilla de la teoría organizacional, la propuesta es entender la organización como estructura y como emergencia (Capra, 2003). La primera otorga seguridad, y la administración la interviene con programas de decisión (tipo manuales, procedimientos, normalización de la gestión) aptos para solucionar problemas rutinarios y de corto plazo. La emergencia concibe que la organización es tejido simbólico. La reconoce como agente porque la sociedad le da ese carácter, no solo legalmente sino también en la práctica y por apropiación lingüística (King, Felin y Whetten, 2010), lo que hace posible que la administración renueve el lenguaje desgastado con que la modernidad industrial construyó el edificio empresarial, separado del mundo de la vida, apto para la primacía fabril a inicios de la Revolución Industrial.

Si la metáfora fundante de la teoría administrativa es maximizar, hay que reconceptualizar lo máximo por lo satisfactorio; si la mano invisible sigue inmutable ante las desigualdades, entonces que se haga visible la ética en acciones socialmente responsables; si la presión por los resultados es una constante para los gerentes, entonces redefinamos los resultados en términos de indicadores de sustentabilidad, de equilibrios delicados entre

la renta privada y el bien social; dejemos de llamar *externalidades* a lo que nadie ha puesto precio, precisamente porque tiene valor. No se ha profundizado en el estudio de la organización como realidad compleja y las soluciones no pueden seguir siendo lineales y simplistas (Kliksberg, en Etkin y Schvarstein, 1994, p. 35).

Si bien algunos proponen deconstruir el desarrollo, yo propongo re-construirlo, cargarlo de nuevos significados. El nuevo desarrollo aludirá a la felicidad, a la solidaridad y a la confianza, potencias para una ética de la administración. Solidaridad ampliada al mundo de la vida, intergeneracional e intrageneracional, la otra moneda de la competencia en permanente desequilibrio dinámico: competir y cooperar; acordar para dirigir y dirigir para que se cumplan los acuerdos. La autoridad como principio pretendidamente universal de la administración será contextualizada, ejercida como mandato: si las sociedades se democratizan políticamente, las empresas no son islas.

► Tránsito de la racionalidad a las racionalidades

Las aproximaciones realizadas por alumnos de Administración de la UCP a la racionalidad con que algunos empresarios toman sus decisiones están mostrando que en las pequeñas y medianas empresas (Pymes) hay una combinación de racionalidades que van desde la instrumental, de resultados económicos, hasta la sustantiva, que empieza a preocuparse por temas ambientales y sociales. Otras formas de racionalidad, como la comunicativa, tiene menos prevalencia entre estos empresarios porque las estructuras prefuncionales son piramidales y no hay necesidad de consensos, de acción política para tomar sus decisiones.

Lo importante de estas primeras aproximaciones investigativas sobre la racionalidad en la toma de decisiones no son los resultados formales, sino el proceso formativo que generan, así como la potencialidad de sustentar la teoría administrativa poniendo en cuestión la experiencia de quienes deciden en las organizaciones regionales. Si bien cada unidad productiva es demasiado pequeña, la contribución de las Pymes a la economía regional y nacional sí es muy significativa. Vale recordar que la sociedad espera de las Pymes y de las organizaciones empresariales lo que concibe como desarrollo, entendido generalmente como crecimiento, no como resultado en sí mismo, sino como esperanza de mejoramiento de la calidad

de vida, porque le han vendido la idea de que el desarrollo no es posible sin crecimiento.

Con los resultados parciales de lo investigado, se pueden plantear las siguientes conclusiones:

- a) Los gerentes de área y los dirigentes de Pymes en Pereira y Dosquebradas valoran demasiado su experiencia (racionalidad práctica) para tomar decisiones. La experiencia es una mínima parte del conocimiento que puede tener un empresario actual. Muy pocos cuestionan la idea del desarrollo como crecimiento.
- b) Hay muchas posibilidades en las decisiones consensuadas (racionalidad comunicativa) que acercan el oficio del administrador a sus raíces políticas, con ganancias evidentes para construir símbolos e imaginarios de la organización y para fomentar el aprendizaje y la creatividad.
- c) La confianza en la experiencia es una negación de los avances teóricos en la dirección de las empresas, seguramente herencia de la separación moderna entre teoría y práctica. Así, el conocimiento administrativo toma formas artesanales evidenciadas en estilos que no se someten al escrutinio de la razón y constituyen prueba evidente de que no hay una “razón”, sino múltiples razones en pugna por hacerse evidentes.

► ¿Qué es entonces la administración?

El reconocimiento de la Administración como ciencia social abre nuevas posibilidades porque la sitúa epistemológicamente más cerca de los problemas humanos que de los técnicos, o le obliga a pensar en lo técnico desde la dimensión de lo humano, pues al fin no habrá sociedad sin seres humanos, y este horizonte es más alentador cuando se constata la necesidad de independencia de la administración con respecto al capital, asunto por demás polémico debido a la motivación rentística del inversionista.

El reduccionismo de la administración a la producción y a la eficacia económica, a la dominación y al sufrimiento deja de lado asuntos como la cooperación, la solidaridad, los valores y las significaciones y es un contrasentido con las ciencias sociales que no buscan la eficacia, sino la comprensión de las conductas humanas (Chanlat, 2002, p. 35), particularmente cuando se las somete a mecanismos formales o de diseño. (López, 2005, p. 48)

La administración tiene un legado histórico que no es ni podría ser diferente a las lógicas del capitalismo, lo que significa que también es permeable a las nuevas tendencias y, en especial, está en capacidad de aportar al debate sobre el desarrollo, bien para deconstruirlo, bien para resignificar el concepto desde la responsabilidad, la ética, la política, la estética, el mundo de la vida y la cotidianidad.

► Referencias

- Aktouf, O. (2000). *Administración y pedagogía*. Medellín: Eafit.
- Bozicnik, S. y Matjaz, M. (2010). Corporate social responsibility and requisite holism-supported by tradable permits. *Systems Research and Behavioral Science*, 27(1). Recuperado de <http://find.galegroup.com/gtx/infomark.do?&contentSet=IAC-Documents&type=retrieve&tabID=T002&prodId=AONE&docId=A218311349&source=gale&srcprod=AONE&userGroupName=ucpr&version=1.0>
- Capra, F. (1982). *El punto crucial*. Buenos Aires: Troquel.
- Capra, F. (2003). *Las conexiones ocultas: implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*. Barcelona: Anagrama.
- Carnoy, M. (2001). *El trabajo flexible en la era de la información*. Madrid: Alianza.
- Castells, M. (1999). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. 1. *La sociedad en red*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Chanlat, J. F. (2002). *Ciencias sociales y administración*. Medellín: Eafit.
- Carrizosa, J. (2001). *¿Qué es ambientalismo? La visión ambiental compleja*. Bogotá: Cerec.
- Chevalier, J. y Loschak, D. (1983). *La ciencia administrativa*. México, D. F.: INAP / FCE.
- Cook, B. R. y Stuart, N. L. (2010). Communities of knowledge: science and flood management in Bangladesh. *Environmental Hazards*, 9(1). Recuperado de <http://find.galegroup.com/gtx/infomark.do?&contentSet=IAC-Documents&type=retrieve&tabID=T002&prodId=AONE&docId=A225740694&source=gale&srcprod=AONE&userGroupName=ucpr&version=1.0>
- Cruz K., F. (2005). *Nuevo pensamiento administrativo*. Cali: Universidad del Valle.
- Drucker. P. (1993). La nueva sociedad de las organizaciones. *Revista Oficina Eficiente*, 51, 25-44.
- Escobar, A. (1998). *La invención del tercer mundo*. Bogotá: Norma.
- Etkin, J. y Schvarstein, L. (1994). *Identidad de las organizaciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Fernández, A. y Lacalle, D. (eds.) (s. f.). *Sobre la democracia económica*. 1. *La democracia económica en la sociedad*. Madrid: Viejo Topo.
- Fulmer, R. (1980). *Administración moderna*. México, D. F.: Diana.
- Garcíacastillo, R. (1997). Epistemología de la administración: propuesta para la formación de los administradores. *Gestión y Estrategia*, 11-12. Recuperado de <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/gestion/num11y12/doc25.htm>
- George, C. (1974). *Historia del pensamiento administrativo*. México, D. F.: Prentice-Hall.
- Hassard, J. y Parker, M. (ed) (1993). *Postmodernism and organizations*. Londres: Sage.

- Hatchuel, A. (2004). Volver a pensar la gestión. Un punto de vista histórico sobre las firmas como innovaciones institucionales. *Noticias de la regulación*, 47, 32-45.
- Hatchuel, A., Le Masson, B. y Weil, B. (2002). De la gestión de los conocimientos a las organizaciones orientadas a la concepción. En *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 171, 29-47. Recuperado de www.unesco.org/issj/rics171/fulltext171spa.pdf
- Hernández, S. (1996). *Introducción a la administración*. México, D. F.: McGraw-Hill.
- King, B. G., Felin, T. y Whetten, D. (2010). Finding the organization in organizational theory: A meta-theory of the organization as a social actor. *Organization Science* 21(1), 290-305.
- Kliksberg, B. (2003). Hacia una nueva visión de la política social en América Latina: desmontando mitos. *Revista Venezolana de Gerencia*, 8(21), 9-37. Recuperado de http://aaps.org.ar/pdf/area_politicassociales/Kliksberg.pdf
- Llano, C. (1999). *El postmodernismo en la empresa*. México, D. F.: McGraw-Hill.
- López, C. S. y Noguera, P. (2005). La solidaridad como fundamento de organizaciones empresariales emergentes: una mirada a las cooperativas de Manizales (tesis de maestría), Universidad Nacional de Colombia, Manizales.
- López, C. S. (2004). Economía capitalista y solidaridad: utopía de una conciliación. *Decisión Administrativa*, 7, 121-140.
- López, C. S. (2005). Lo epistemológico para hablar de administración. *Páginas*, 73, 3-12.
- Liotard, J. (2000). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- March, J. y Simon, M. (1980). *Teoría de la organización*. Barcelona: Ariel.
- Marín, M. H. (2005). *Gestión del conocimiento. Capital intelectual, comunicación y cultura*. Medellín: Begón.
- Marx, C. (1959). *El capital. Tomo I: crítica de la economía política*. Bogotá: FCE.
- Max-Neef, M. Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1997). *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*. Upsala: Cepaur.
- Mladenatz, G. (1996). *Historia de las doctrinas cooperativas*. Medellín: Cinco.
- Muguerza, J. y Cerezo, P. (eds.) (2000). *La filosofía hoy*. Barcelona: Fundación Juan March / Crítica.
- Natale, R. (2003). *Historia del pensamiento económico (apuntes)*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano.
- Noguera, P. (2004). *El reencantamiento del mundo*. Manizales: PNUMA / Universidad Nacional de Colombia-IDEA.
- Noguera, P. (comp.) (2007). *Hojas de sol en la victoria regia. Emergencias de un pensamiento ambiental alternativo en América Latina*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia-IDEA.
- Ortiz, R. (1997). El concepto de racionalidad. En *La constelación racional. Un estudio sobre los límites de la racionalidad*. Caracas: Universidad Nacional Abierta. Recuperado de <http://reocities.com/Athens/4081/int.html>
- Ospina, W. (2008). *La escuela de la noche*. Bogotá: Norma.
- Ramírez, P. (2002). *¿Todo vale? Latinoamérica ante la encrucijada de la posmodernidad*. Bucaramanga: UNAD.
- Riechmann, J. (2004). *Ética ecológica: propuestas para una reorientación*. Montevideo: Nordan.

Sennett, R. (2002). La nueva sociedad urbana. *Le Monde Diplomatique (El Diplo)*, 1(0), 12-13.

Smith, A. (1794). *La riqueza de las naciones* (tomo I). Ortiz, J. A. (trad). Valladolid. Recuperado de https://www.marxists.org/espanol/smith_adam/1776/riqueza/smith-tomo1.pdf

Stent, G. (1987). *Las paradojas del progreso*. Barcelona: Salvat.

Toro J. I. (2004). Epistemología general y filosofía de las ciencias sociales. Curso para profesores. Inédito. Eafit, Medellín.

Vargas Guillén, G. (2003). *Tratado de epistemología*. Bogotá: Sociedad de San Pablo.

► Índice onomástico y analítico

A

abya yala 72, 78, 80-82, 85, 97, 170, 172-174. Véase también *suma qamaña*.
Abya Yala. Véase *América*.
 acervo(s) energético(s) 151, 152.
 administración 12, 76, 179, 180, 186-194, 196, 198, 200, 201, 203, 204, 220, 225-232, 234-242.
 administrador(es) 187, 189, 191, 193, 194, 196, 197, 202, 217, 222, 229-231, 235, 236, 238, 241.
 África 86.
 agricultura 150, 153, 200.
 biointensiva 153.
 industrial 153.
 sedentaria 124.
 agroecología 153.
 ahorro 185, 208.
aisthesis 114, 115.
 Amaral, Tarsila do 87.
 América 11, 12, 25, 75, 77-80, 82, 84, 86, 89, 92-99, 101-104, 119, 170, 172, 174.
 Latina 28-30, 70, 78, 110, 239.
Amerrique. Véase *América*.
 Analfabetismo 187.
 Ángel Maya, Carlos Augusto 15, 69, 71, 72, 74, 78, 82, 88, 91, 92, 95, 98, 103-108, 111-119, 160, 162, 205, 206, 212.
 antroposfera 130, 133, 147.
 Argentina 78, 84, 100, 101, 103.
 arte 12, 31, 62, 86, 99, 103, 106, 111, 141, 169, 171, 172, 175.
 Asia 29, 86, 95.
 autoorganización 88, 117, 129, 131, 214, 218, 219.
 autorrenovación 135.
autopoiesis 88, 117, 126, 132, 139, 201, 214, 218, 219.

B

Bacon, Francis 104.
 Banco Interamericano de Desarrollo 82.
 Banco Mundial. Véase *BM*.
 Beckett, Samuel 18, 51-53, 55, 61.
 bienes 73, 108, 151, 180, 183, 185, 186, 190, 198, 199, 203, 207, 208, 220, 227.
 materiales 174.
 primarios 185, 186.
 bienestar. 21, 23, 103, 143, 162, 172, 186, 195, 196, 233. Véase también *suma qamaña*.
 biología 108, 116, 127, 139, 140, 151, 219.
 biorregionalismo 149.
BM 185.
 Brasil 78, 85, 86, 205.
 bomba(s) 39.
 atómica 40, 42, 45, 90.
 Borges, Jorge Luis 19, 54, 55, 65.
 Bretton Woods, pacto de 210.
 Brundtland, Gro Harlem 19, 116.
 Brundtland, Informe 19, 109.
Btsanamama. Véase *Pachamama*.
 Buenos Aires 81, 98, 101, 102.
 buen vivir. Véase *suma qamaña*.
 burocracia 28.
 burocratización 187.

C

Canetti, Elías 47-49.
 canto(s) 38, 72, 86, 93, 97, 171, 174.
 capataz 228, 229.
 capital(es) 64, 75, 80, 83, 90, 141, 145, 146, 186, 192, 193, 220, 228, 230, 231, 237, 238, 241, 242.
 humano 22.
 capitalismo 29, 79-81, 107, 109, 112, 116, 141, 172, 184, 226, 235, 237, 239.
 Capra, Fritjof 72, 105, 130-132, 134, 135, 181, 199, 200, 201, 211, 213-234, 236, 239.

- Cepal 185, 187.
 Cerezo, Pedro 73-75, 87, 225.
 cibernética 126, 219.
 ciencia(s) 16, 38, 41, 64, 72, 73, 75, 80, 82, 89, 108, 117, 128, 132, 142, 160, 162, 169, 180, 182, 199, 204, 208, 226, 227, 229, 232, 233, 236.
 clásica 215.
 de la educación 160.
 de sistemas 126.
 mecanicista 116.
 moderna 164, 181, 197, 230, 231.
 naturales 110, 116, 125, 126, 150.
 política 232.
 positivista 125, 160, 229.
 social(es) 110, 116, 125, 126, 140, 150, 226, 234, 241.
 clausura referencial 218, 219.
 Club de Roma 109, 116, 204.
 coligación(es) 55, 88, 89, 95, 108, 112, 114, 116, 173, 181, 201, 212.
 Colonia 99.
 colonialismo 86, 239.
 nuevo 86, 99, 186.
 comercio 180, 205, 228, 233.
 internacional 22, 186.
 moderno 179.
 Comisión Económica para América Latina. Véase *Cepal*.
 Comisión sobre Desarrollo y Medio Ambiente 205.
 competencia
 desleal 190.
 libre 183, 187.
 competitividad 181, 200.
 comunidades de práctica 215, 216, 219-222.
 Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano 205.
 Conquista 78, 85.
 conocimiento(s) 44, 105, 108-110, 125, 126, 128, 143, 148, 150, 160, 161, 163, 164, 166, 189, 197, 199, 211-213, 218, 221, 227, 229, 233, 234, 237, 241.
 científico 227.
 matemático 190.
 moderno 117.
 objeto de 80, 108.
 sociedad del 233.
 sujeto de 108, 164.
 tecnocientífico 169.
 constructivismo 124, 125.
 dialéctico 126, 127.
 epistemológico 126.
 consumo 29, 75, 80, 107, 141, 152, 153, 162, 164, 172, 187, 207, 208, 210, 232, 233.
 sociedad de 164.
 contabilidad 163, 228.
 Convivencialidad 123, 126, 130, 142, 143, 146-149, 152, 153, 155.
 cooperación 22, 151, 215, 228, 229, 233, 234, 237, 241.
 corrupción 185.
 Costa, Yamandú 85-88, 90, 92, 94, 98, 120.
 crecimiento (económico) 11, 20, 22, 64, 84, 85, 100, 102, 110, 150, 151, 174, 180-182, 184, 192, 204-206, 208-210, 212, 226, 232, 240, 241.
 crematística 24, 230.
 crisis 12, 13, 16, 24, 50, 60, 62-64, 74, 82, 92, 104, 108, 124, 133, 144, 146, 168, 181, 183, 190, 191, 197, 200, 202, 203, 212, 219, 220, 231, 232, 239.
 ambiental 11, 12, 16, 19, 25, 37, 69, 71, 74, 83, 92, 104, 106, 112, 114, 116, 179, 181, 194, 198-201, 203, 206-208, 212, 220, 222.
 cultura(s) 23, 25, 26, 31, 48, 60, 70-77, 79-81, 83, 87-90, 92, 93, 95, 96, 104-106, 111-114, 116, 118, 133, 151, 159, 162, 163, 165, 166, 168, 171, 173, 174, 176, 198, 201, 207, 208, 210, 212, 213, 222, 232, 237.
 abyayalenses 80.
 brasileña 86.
 colectivista 30.
 moderna 19, 49, 63, 64, 73, 75, 77, 85, 107, 110, 199.
 occidental 73, 86, 111.
 originarias 97.
 política 208.
 -sur 97.
 Currie, Lauchlin 186.

D

Damocles 39-41.
 espada de 40.
 decrecimiento (económico) 152.
 De Geus, Arie 217-221.
 DeLanda, Manuel 128, 129.
 Deleuze, Gilles 18, 104, 128, 129, 166.
 depresión económica 184.
 desarrollo 11, 12, 13, 15-25 *passim*.
 económico 23, 185, 186, 202, 209, 212.
 endógeno 185.
 humano 23, 107, 159, 198, 199, 207.
 sistemas de 127.
 sostenible (y sustentable) 19, 69, 79, 83, 92, 104, 107, 108, 109, 110, 117, 146, 160, 163, 205, 206.
 Descubrimiento 78, 80.
 desempleo 186, 209.
 determinismo
 estructural 136, 137.
 genético 127.
 diálogo de saberes 81, 117.
 Dionisio I 39, 40.

E

ecocidio 25, 123, 143.
 Ecodesarrollo 205.
 economía 23, 24, 70, 82, 96, 115, 143, 149-151, 153, 162, 183-185, 187, 196, 197, 208, 230, 232, 237-240.
 capitalista 185, 194, 237.
 clásica 183.
 de mercado 28, 29.
 del desarrollo 187, 206.
 mundial 197.
 neoliberal 205.
ecopoiesis 218, 219.
 ecosfera 130, 133, 142, 145, 147.
 ecosistema(s) 70, 88, 95, 103-105, 112, 113, 117, 131, 134, 149, 154, 159, 198, 202, 205, 238.
 -cultura 106, 107, 109, 111, 113, 114, 117, 118.
 educación 12, 23, 70, 77, 80, 93, 96, 106, 108, 109, 114, 115, 117, 118, 141, 149,

150, 152, 160, 161, 163, 165-169, 175, 176, 187, 195, 205, 225.
 ambiental 108-110, 114, 115, 117, 118, 159, 160, 162, 163, 175.
 básica 23.
 estética 114, 115.
 estético-ambiental 115.
 formal 108.
 moderna 108, 110.
 superior 141.
 eficacia 90, 146, 159, 161, 181, 185, 189, 192-194, 196, 208, 211, 213, 230, 234, 241.
 eficiencia 146, 181, 182, 184, 185, 189, 192-194, 196, 208, 210, 211, 232, 237.
 Elizalde, Antonio 196, 197, 206-211, 231.
 empleo(s) 22, 23, 180, 184, 195, 197, 198, 225, 238.
 empresa(s) 116, 179-182, 185-190, 192-198, 201-204, 206, 211, 217-222, 226, 227, 229, 230, 232-237, 240, 241.
 capitalista 196, 220, 226.
 (de negocios) moderna(s) 146, 185, 187, 191, 198, 201.
 estatales 205.
 privada 189, 198, 201.
 pública 198.
 transnacionales 210.
 vivientes (o viva) 217-222.
 endosomático(s)
 desarrollo 209.
 instrumentos 152.
 energía(s) 75, 80, 106, 128, 132, 151-154, 200, 217.
 fuentes fósiles de. Véase *hidrocarburos*.
 nuclear 90.
 solar 151-153.
 entropía 151-153.
 epistemología 80, 108, 124, 125, 160, 225, 227.
 Escobar, Arturo 125-129, 184-187, 238, 239.
 Escuela de Altos Estudios Comerciales de Montreal. Véase *HEC*.
 Escuela de Negocios de la Universidad de St. Gallen 219.
 Esencialismo 124, 125.

Estado(s) 24, 44, 45, 70, 81, 141, 184-186, 195, 205, 208, 228, 230, 238.
civil 21.
de bienestar 21, 162, 233.
de derecho 28.
moderno(s) 80, 96.
-nación 23, 100, 141, 149, 180.
socialismo de 29.
totalitarismos de 100.
Estados Unidos 28, 29, 47, 78, 90, 100, 200.
ethos 12, 70, 72-75, 78, 87, 92, 99, 105, 113-115, 173, 175, 208.
abyayalense 172.
ambiental (o ecológico) 12, 77, 89, 90, 105, 106, 115, 118, 172.
ética 12, 73, 83, 87, 93, 105, 116, 124, 169, 191, 192, 199, 209, 211, 232, 235, 236, 238-240, 242.
ambiental (o de la sustentabilidad) 106, 112, 208, 209, 227, 237.
ecológica 106.
-estética 113, 114.
occidental 105.
Europa 78, 79, 83, 86, 89, 95, 97, 98, 100, 102, 116, 219.
Central 29.
Occidental 29, 228.
evolución, teoría darwinista de la 140.
exosomáticos, instrumentos 152.
externalidad(es) 151, 240.

F

fenomenológica, perspectiva 127.
fenotipo 138.
FIL 27-29.
filogenia 129, 135, 140.
fisiocracia 183.
flujos energéticos 151, 152.
FMI 185, 187, 206.
Fondo Monetario Internacional. Véase FMI.
Frankenstein, Victor 163, 195, 197, 198, 203.
Friedrich, Caspar 35, 39, 45.
Fundación Internacional para la Libertad. Véase FIL.

G

Gaia 92.
teoría 105.
García Márquez, Gabriel 39-41, 44, 99.
gas, cámara de 182, 203
gasto
energético 154.
público 184.
genocentrismo 129.
genotipo 138.
geopensamiento 71, 83, 89, 94, 99.
Georgescu-Roegen, Nicholas 151, 152.
gerencia 188.
gerente(s) 182, 189, 191, 192, 194, 196, 230, 231, 239, 241.
gestión 189-192, 196, 217, 227, 228, 237, 239.
ambiental 160.
indicadores de 165.
pública 228.
Ginastera, Alberto Evaristo 78, 81-84, 120.
gobierno(s) 19, 29, 42, 43, 164, 184, 186, 196, 205, 209.
Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental 95, 111, 203, 226.
Guattari, Felix 104, 105, 129, 166.
Goya, Francisco de 42, 43, 55, 57.

H

habitar 11, 12, 13, 16, 24, 25, 34, 37-39, 45, 49, 50, 58-60, 62, 64, 70-75, 77, 78, 80-82, 85-90, 92-99, 105-107, 111-115, 117-119, 137, 160, 161, 166, 169, 172-174, 208.
hábitat 25, 70, 74, 78, 81, 87, 99, 105, 111, 112, 114, 115, 117, 119, 205.
HEC 191, 196, 197.
Heidegger, Martin 36, 37, 39, 53, 55, 58, 70, 73, 77, 82, 85, 87, 92, 107, 111, 112, 114, 126, 161.
hidrocarburos 151, 152.
Hiroshima 39, 40, 42, 44, 45, 47, 49, 90.
Hölderlin, Friedrich, 34, 35, 36-39, 53, 55, 71, 106, 107, 112.
huella ecológica 149, 210.

I

Illich, Iván 124, 126, 132, 146, 147, 149.
 Ilustración 72, 80, 85, 110, 180, 181, 200.
 importaciones, sustitución de 185.
 Independencia 78-80.
 Industrialización 97, 99, 100, 102, 180-182,
 183, 185-188, 192, 204.
 ineficiencia 185.
 inflación 185.
 Infraestructura 22, 185.
 ingreso. Véase *salario*.
 interaccionismo constructivista. 127. Véase
 también *constructivismo*.
 inversión 22, 23, 184, 185, 205, 208, 241.

J

Japón 42, 219.

K

Kant, Immanuel 62, 72, 81, 110.
Kaklavetzá 103.
 Keynes, John Maynard 184.

L

libertad 21, 27-29, 72, 73, 79, 81, 97, 110,
 117, 137, 141, 150, 196, 202, 207, 208,
 238.
 López-Aranguren, José Luis 87.

M

Manhatthan, Proyecto 44, 45.
 Marx, Karl 24, 29, 94, 106, 126, 228, 230.
matria 78, 101-103.
 Maturana, Humberto 126-128, 131, 132,
 134-136, 138-142, 145, 214.
 medio ambiente 26, 127, 136, 152, 162, 165,
 167, 191, 192, 194, 198-202, 204, 205,
 208, 210.
 Mendieta, Ana 175.
 mercado(s) 22, 26, 76, 80, 97, 109, 137, 150,
 162-164, 173, 183, 184, 187, 188, 190,
 196, 206, 208, 212, 220, 222, 226, 229,
 231, 237.
 de la tierra 71, 85.
 economía de 28, 29.

global (o internacional o mundial) 76,
 84, 96, 97, 107, 116, 143, 206.
 laboral 225.
 libre 29, 233.
 mano invisible del 183, 239.
 mercantilismo 183.
 Modernidad 11, 12, 30, 44, 60, 63, 64, 71-
 73, 76, 77, 80, 81, 83, 87, 89, 90, 96,
 100, 104, 105, 109, 110, 113, 115-117,
 141, 168, 172, 180-182, 187, 194, 195,
 198, 200, 212, 226, 227, 229, 232, 238.
 música(s) 18, 69, 77, 78, 82, 86, 87, 94, 95,
 97-99, 101-103, 118.
 -danza 82
 popular 90
 profana 86
 Munch, Edvard 31-34, 45, 90, 91.
 mundo
 de la vida 16, 17, 78, 83, 85, 106, 108,
 111, 114, 115, 164-166, 168, 169,
 172, 173, 180, 181, 190, 192, 197,
 198, 200, 203, 213, 219, 221, 222,
 226, 234, 236, 237, 239, 240, 242.
 del espectáculo 47.
 desencantado (o desencantamiento del)
 103, 105, 108, 109, 197, 201.
 en relación 130.
 exterior 110.
 inteligible 20, 21.
 interior 110.
 material (o de la materia) 89, 130.
 primer 74, 79, 82, 110, 114, 176, 185,
 187.
 reencantamiento del (o reencantar el) 12,
 71, 85, 88, 107, 109, 112, 114, 115,
 118.
 tercer 110, 114, 185.
 visión(es) de 49, 222.

N

Næss, Arne 105, 124, 129, 148.
 Nagasaki 39, 42, 44, 45, 49, 90.
 necesidades humanas (básicas o fundamenta-
 les) 146, 147, 207, 210.
 neocolonialismo(s). Véase *colonialismo, nuevo*.

neofilia 153.
 neorrealismo (epistemológico) 128, 129.
 Nietzsche, Friederich 49, 59, 63, 69, 71, 105,
 106, 112, 169, 170, 176.
Niño Pequeño. Véase *bomba atómica*.

O

Occidente 11, 25-27, 54, 62, 72, 74, 89, 104,
 105, 111, 113.
 ocupación, plena. Véase *empleo*.
oikos 74, 77, 85, 111, 119, 176, 202.
 Okazaki, Steven 43, 45, 47, 50.
 ontogenia 129, 134, 140.
 ontología 21, 58, 107, 109, 124.
 ONU 187, 198, 203.
 Oppenheimer, Robert 43-45, 49.
 Organización de las Naciones Unidas. Véase
ONU.
 organización(es)
 empresarial. Véase *empresa*.
 máquina 216.
 sociedad de 195-197, 201, 203.
 en red 197.
 gerenciables 195.
 Organización Mundial del Comercio 209.
 Oyama, Susan 127, 129.

P

Pachamama 75, 93, 98, 99, 102, 103, 119,
 171, 174.
paideia 12, 77, 92.
 Pandora, caja de 45.
 Pardo, José Luis 92, 113, 118.
 patrimonio 173.
 ambiental 182.
 cultural 186, 201.
 histórico 201.
 humano 186.
 natural 186.
 pensamiento
 administrativo 185, 187
 clásico (occidental o tradicional) 181,
 184, 185, 187, 191, 192, 193,
 200, 203, 235.
 complejo(-ambiental) 203, 220.

ambiental 11, 12, 16, 17, 19, 24, 31, 69-
 71, 77, 82, 85, 88, 94, 95, 104, 107,
 109, 111-115, 117-119, 165, 168,
 169, 172, 175, 176, 181, 194, 204,
 213.
 aymara 90.
 eurocentrista 89.
 mapuche 90.
 organizacional. Véase *pensamiento admi-
 nistrativo clásico*.
 pequeñas y medianas empresas. Véase *Pymes*.
 periferia. Véase *tercer mundo*.
 permacultura 153.
 Perón, Juan Domingo 100, 102.
physis 73, 75, 116, 118, 170.
 Piazzolla, Astor 98, 99, 101-103, 119, 120.
pikadon 45, 50.
 plusvalía 185.
 PNUMA 198, 208.
 poesía 41, 55, 86, 95, 99, 111, 112, 115, 119.
 pobreza 124, 141, 182, 185-187, 199, 200.
 política(s) 28, 44, 71, 82, 93, 100, 110, 115,
 141, 143, 145, 162, 183, 186, 189, 199,
 205, 209, 232, 242.
 de apertura económica 206.
 de desarrollo 21, 24, 206.
 de industrialización 185.
 monetarias 184.
 pública 70.
 social 23.
 Porto-Gonçalves, Carlos 82, 83.
 posestructuralismo antiesencialista 128.
 privatizar 186.
 producción 80, 100, 146, 152-154, 172, 179,
 180, 183, 185, 187-190, 192, 204, 208,
 210, 214, 225, 228, 230, 232, 233, 239,
 241.
 agrícola 100.
 en cadena (o en serie) 101, 189, 220.
 fabril (o industrial) 96, 100, 180, 228.
 medios (o instrumentos) de 29, 64, 76,
 193, 199.
 productividad 22, 180, 181, 183, 186, 188,
 192, 194, 200, 207, 228, 231, 232, 234.
 Programa de las Naciones Unidas para el Me-
 dio Ambiente. Véase *PNUMA*.

progreso 18, 20, 23, 24, 28, 72, 80, 97, 100, 161, 162, 182, 186, 187, 192, 198, 200, 201, 203-205, 228.
Pymes 240, 241.

R

racionalidad(es) 11, 32, 45, 110, 126, 187, 190, 192, 203, 209, 226, 229-232, 237, 238, 240.
administrativa 182.
burguesa 192.
científica (tecnológica, tecnocientífica, etc.) 45, 72, 73, 80.
comunicativa 240, 241.
económica 190.
instrumental 18, 25, 49, 145, 187, 198, 208, 231, 234, 238.
mecánica 145.
moderna 83, 89.
objetiva 116.
occidental 11.
perfecta 183.
política 45.
práctica 241.
pura 20.
subjetiva 116.
sustantiva 231.
razón 32, 42, 45, 72, 73, 80, 83, 85, 86, 89, 90, 94, 100, 104, 107, 117, 150, 213, 238, 241.
absoluta 83, 100, 104.
científica (o científico-técnica, etc.) 90, 99, 103, 104.
individual 30.
instrumental 49, 76, 83, 100, 108.
logocentrista 104.
moderna 90, 113.
objetiva 110.
práctica 110.
pura 110.
subjetiva 110.
realismo
epistemológico 125.
holístico 129.
mágico 39, 44.
Renacimiento 86, 89.
responsabilidad social empresarial. Véase *RSE*.
Revolución Industrial 124, 181, 188, 212, 228, 229, 239.
Revueltas, Silvestre 103, 115, 118, 120.
Río (de Janeiro)
+20 109.
Cumbre de (la Tierra de) 19, 79, 109, 205.
declaración de (o del Grupo de) 19, 22, 23.
Rivera, Diego 171.
rizoma(s) 17, 104, 166, 197.
romanticismo 71, 103.
alemán 39.
Rossetti, Dante Gabriel 45, 46.
RSE 116, 233.
Rubens, Pedro Pablo 55, 56.

S

saber
dormir. Véase *suma ikiña*.
pensar. Véase *suma amuyaña*.
soñar. Véase *suma samkasiña*.
salario(s) 152, 185, 187, 193.
Santos, Boaventura de Souza 78, 79, 81, 82.
satisfactor(es) 207, 208, 222, 234, 239.
Segunda Guerra Mundial 47, 70, 184.
Serres, Michel 53, 71, 75, 76, 85, 92, 97, 99, 105, 110, 118, 161, 167.
Shelley, Mary 197.
simbiogénesis 215, 219.
sistemas, teoría de 108, 117, 127.
Smith, Adam 183, 188, 228, 231.
Sosa, Mercedes 84, 90.
stakeholders 238.
St. Gallen, modelo de 219.
subdesarrollo 23.
suma amuyaña 85, 92, 93.
suma ikiña 11, 85, 92, 93.
sumak iquiña. Véase *suma ikiña*.
sumak kawsai 11, 81, 82, 103, 171-173.
sumak qamaña. Véase *suma qamaña*.
suma qamaña 12, 72, 78, 81, 82, 85, 89, 92, 93, 97, 103, 171-174.

suma samkasiña 11, 92, 93.

T

tecnología(s) 145, 149, 153, 154, 160, 165, 180, 199, 208, 209, 210, 227.
telos 19, 20, 22, 24, 28-30, 96.
 termodinámica 151.
 tierra 11-13, 24-26, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 52, 55, 58-60, 69-79 *passim*.
 natal 26, 60, 71, 77, 78, 83-85, 103, 173.
 Torres García, Joaquín 94, 101.
 trabajo 137, 150, 151, 179, 180, 182-184, 188, 189, 201-203, 228, 233, 235, 237.
 división (social) del 179, 183, 188, 192, 227-229.
 división técnica del 188, 189, 228, 231.
 fuerza de 126.
 organización científica del 193.
 Truman, Harry 42-44, 49.

U

Uriburu, José Félix 100.
 utilidad(es) (económica, práctica) 104, 183.

V

Van Gogh, Vincent 101.
 Varela, Francisco 126-128, 131-133, 135-136, 138, 140, 141, 214, 217.
 Vargas Llosa, Mario 27-30.
 Velázquez, Diego 165.
 Videla, Jorge Rafael 100, 102.
 vivir bien. Véase *suma qamaña*.

W

Walras, León 183.
 Walras, ley de 183.
 Walsh, María Elena 84, 90.
 Wenders, Win 60-62.
 Wenger, Étienne 215, 216.

Y

Yupanqui, Atahualpa 90, 98.

Voces del pensamiento
ambiental

Tensiones críticas entre
desarrollo y *abya yala* ◀

Hace parte de la Colección Ciencias de Gestión
Esta edición consta de 200 ejemplares.
Se diseñó y diagramó en la Editorial
Universidad Nacional de Colombia.
Se imprimió en agosto de 2016
en ??
en Bogotá, D. C., Colombia.
En su composición se utilizaron caracteres
ITC Berkeley Oldstyle Std 11/14 puntos,
formato de 16.5 x 24 centímetros.
Su cubierta va en propalcote de 240 gramos,
y las páginas interiores en bond bahía de 90 gramos.