UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

54

sede medellín . revista de extensión cultural

Universidad Nacional de Colombia
Sede Medellín

Revista de Extensión Cultural No.54
Junio de 2010

Rector
Moisés Wasserman Lerner

Vicerrector de Sede
Ana Catalina Reyes Cárdenas

Director Académico
Carlos Mario Sierra

Secretario de Sede
Rainiero Jiménez M.

Directores
Jorge Echavarría Carvajal
José Fernando Jiménez Mejía

Comité de Redacción
Darío Ruiz Gómez
Emilio Cera Sánchez
Jorge Alberto Naranjo Mesa
José Ignacio Agudelo Otálvaro
Walter Sorge Zizich

Coordinación Editorial y Difusión
Área de Cultura
Bienestar Universitario

Diseño y Diagramación
Rodrigo Lenis León

Portada, Contraportada y Fotografías Interiores
Khalid Souqbi

Aforismos
J.D. Salinger

Viñetas
Saul Steinberg

Solicitud de Canje
Departamento de Bibliotecas. Bloque 41

Dirección
Apartado Aéreo No. 568, Medellín
dcultura_med@unal.edu.co

Licencia del Ministerio de Gobierno No. 002225 de 1976.
Tarifa Postal Reducida No. 2010-340. 4-72 La Red Postal de Colombia, vence 31 de Dic. 2010

Impresión
Centro de Publicaciones
Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín

ISSN 0120-2715

La responsabilidad de las opiniones que se exponen en los artículos corresponde a los autores.

Méfiances

On se croise et on court

La soledad del filósofo
Marcel Conche
(Tr. Jorge William Montoya S. y José Humberto Ospina) 7

La soledad del escritor
Patrick Drevet
(Tr. Jorge William Montoya S. y José Humberto Ospina) 11

Articulaciones en torno a una nueva subjetividad
Claudia Fernanda Barrera Castañeda 15

Mayo 68 – mayo 08 estancamiento en apocalipsis
Mario Ángel Quintero 23

Levinas y la ética ecológica
Luis Fernando Gómez E. 29

Dossier: dos cartas de don Tomás Carrasquilla
(Investigación y presentación de Jorge Alberto Naranjo) 45

Las posiciones políticas frente a la crisis ecológica
Luis Jair Gómez G. 51

Nuevas tecnologías y lo virtual
Michel Serres (Tr.Luis Alfonso Paláu C.) 75

Reseñas 83

Colaboradores 93

Evasión

Face à face

París, capital del siglo XIX, como Walter Benjamin la denominó en un texto inconcluso (su Passagen-Werk de 1939), efectivamente reinó como meridiano cultural, político y social hasta bien entrado el siglo XX. Las vanguardias estéticas, los adelantos científico-técnicos, la insurrección y la revolución, el cine, la música, la moda, etc., tuvieron en esta ciudad su nicho privilegiado. Hoy, tras un convulso fin de siglo y una no menos agitada primera década del tercer milenio, París sigue siendo una capital que no puede ignorarse: allí, como en un inmenso laboratorio vivo, o un no menos vivaz ecosistema cultural, se acomodan las piezas de un nuevo orden global todavía ilegible: los antiguos colonizados y sus amos redefinen

papeles, la ciudad no puede ocultar lo excluido, ahora omnipresente. Un magnífico ensayo visual que generosamente nos regala el fotógrafo marroquí Khalid Souqbi se constituye en un excelente testimonio de estas situaciones.
Prolongando este homenaje a la cultura gala, dos artículos traducidos sobre la soledad, del filósofo y la del escritor, obra de dos pensadores franceses contemporáneos y el artículo evaluativo de mayo del 68.
También del circuito de pensamiento francés procede el brillante trabajo del filósofo de la tecnología Michel Serres, repensando el papel de lo virtual en nuestra cultura, abriendo otra vertiente en este número: cómo pensar el futuro desde lo ecológico, lo ético, lo político y las nuevas formas de sujetividad, cruces que se exploran en sendos artículos..
Dos cartas inéditas de Tomás Carrasquilla con interesantes e inéditos datos para revisar su biografía en la sección de documentos recuperados, y nuestra sección de reseñas bibliográficas cierran este número 54. Como acompañantes, las refinadas viñetas del ilustrador Saul Steinberg y las acertadas apreciaciones del recientemente fallecido escritor J.D. Salinger, (Manhattan, Nueva York, 1 de enero de 1919 – Cornish, New Hampshire, 27 de enero de 2010), como un tributo a su memoria.

Jour d'été

Le dormeur du jardin marie

La soledad del filósofo

Marcel Conche
Traducción: José Humberto Ospina R.- Jorge William Montoya S.
Fuente: Le Magazin Littéraire No.12 Oct. 2007

La soledad del filósofo no es la soledad afectiva de ese que, aún si tiene todos los rasgos del reconocimiento social, no se siente muy reconocido y comprendido en su ser más íntimo, y que hace a Montaigne exclamar: "¡Oh! ¡un amigo!". Se la puede comparar a la soledad del artista, si no es más que una soledad intelectual.

El filósofo puede tener amigos, muchos amigos, vivir, como Epicuro, entre sus amigos. No está menos solo en tanto que filósofo, pues eso pertenece a la naturaleza misma de la filosofía. Una-

filosofía es la obra de uno solo: se habla de la filosofía de Platón –sólo de Platón-, "de Descartes" –sólo de Descartes-. No se dirá que la mecánica cuántica es la obra sólo de Heisenberg- Heisenberg diría lo contrario. No escribe acaso, al comienzo de su libro, *Der Teil und das Ganze*: "Esas son discusiones que forman la sustancia de este libro. Su meta es hacer comprender al lector cómo la ciencia se crea en el transcurso de la discusión".

¿Imagínese a Descartes escribir su Discurso del Método, después de haber discutido de él con tal o tal? Todo lo contrario. Estando entonces en Alemania "yo no tenía, dice él, ninguna conversación que me divirtiera" y "permanecía todo el día encerrado solo, en una habitación calentada por una estufa, donde tenía todo el tiempo libre para entretenerme con *mis* pensamientos". No sepropone ser de los que no trabajan "más que sobre las obras de otros". No es más que recurriendo a su propia razón que él se propone elaborar un método para resolver todos los problemas que el espíritu humano puede plantearse. Su filosofía será su obra, tal como la constitución de Esparta era la obra sólo de Licurgo.

La soledad del filósofo dimana de su elección, que es la elección de la razón. Pues él se encuentra, por ello mismo, separado de todo lo que proviene de los hombres, los cuales son motivados y guiados por los valores del rebaño, como dice Nietzsche, y los imperativos colectivos. Una educación de carácter tradicional, no racional, ha hecho de ellos hombres colectivos, a medio camino entre lo singular y lo universal. De los unos, ella hace cristianos, de los otros musulmanes o budistas, etc. ¿Pero dónde está la verdad? Esa es la pregunta que distingue el filósofo. Puesto que él es singular, habiendo roto con todas las creencias y opiniones ya hechas, está abierto a lo universal.

A distancia de los hombres. La Diosa de Parménides representa el saber de la total verdad. Ella se dirige a un hombre joven que se ha empeñado en la senda del conocimiento.[1]

"Joven (...), regocíjate porque no fue un destino funesto quien te envió a recorrer esa vía -pues, cierto, ella está separada de los hombres, alejada del sendero ya recorrido- sino el derecho y la justicia. Hace falta que tú estés instruido en todo: a la vez en el corazón sin variación de la verdad rectamente persuasiva, y en las opiniones de los mortales en las que no se encuentra convicción verdadera."

La vía que sigue el filósofo está "separada de los hombres", es decir, de las ciudades que ellos habitan, de sus costumbres, hábitos y diversiones particulares, pues la verdad en el sujeto de toda realidad no sabría confundirse con las creencias y opiniones colectivamente compartidas.

Eso que el filósofo aporta a los hombres, es, dice Heráclito, la Verdad (*aletheia*), la cual es eterna (yo escribo esta línea: será siempre verdad que yo habré escrito esta línea). Pero "de esta razón (logos) que es siempre verdadera, los hombres permanecen sin inteligencia, antes de escucharla como desde el día en que ellos la han escuchado"[2]. La verdad filosófica es incapaz de romper el yugo de las creencias en las cuales el espíritu de los hombres comunes -esos que Heráclito llama "los más". (*oï polloi*)- está como atrapado: "Sin inteligencia, cuando ellos han es-

[1] Parménides, Poema, v. 26-50, éd. Puf.
[2] Heráclito, Fragmento 1. éd. Diles-Kranz.

cuchado, a sordos, ellos parecen; presentes están como ausentes"[3]. Todo sucede como si el filósofo no hubiese dicho nada. Su discurso es la Verdad permanente en una especie de soledad. Ahora bien, si el filósofo se enfrenta, a la incomprensión, por parte de la muchedumbre, puede ser también a la agresividad: "Los perros ladran contra los que no conocen"[4]. Filósofos, tales como Anaxágoras, son exiliados; otros, como Boecio, mueren en prisión; otros son quemados vivos; uno de ellos bebe la cicuta. Queda, para el filósofo, vivir ignorado, como Nietzsche, o "encerrado", como lo recomendaba Epicuro (*Lathe biôsas*: cuida tu vida, hazte olvidar)- tomando la lección de la muerte de Sócrates.

El poder político retrae el derecho al filósofo, según Platón. En efecto, son las muchedumbres quienes tiene el poder. En Democracia, el filósofo es el rehén de un gran número, por tanto según la palabra de Heráclito: "Un hombre vale para mí por diez mil si es el mejor".[5] Frente al poder político, el hombre libre no es el más fuerte. El epicúreo Lucrecio aconseja entonces no jugar al héroe sino doblar la cabeza y "obedecer pasiblemente"[6].

Hay que comprender a los más. Todo grupo supone una conformidad de ideas y de comportamientos a un modelo y, un conformismo. Pero el filósofo representa la contestación absoluta.

Él es una amenaza para la cohesión del grupo, porque él pone en peligro toda certeza (por ejemplo, en el medio islamista, él dudará de la existencia de Alá)- ¿y cómo? por el simple hecho de plantear una pregunta, su pregunta: ¿Es eso verdadero? ¿Qué hay en ello de Verdad?

La verdad o la felicidad. ¿Qué es la Verdad? La pareja "derecho y justicia" (*thémis-dikè*), en el poema de Parménides, se coloca bajo el yugo de una Ley y de una Justicia que nos son las de la colectividad, pues ellas tienen un carácter universal. *Thémis* y *dikè*, en Homero, es el orden en general. Pero él piensa sobre todo en el orden humano, mientras que lo que señala Parménides es que, por "descubrimiento de la Verdad", hay que entender: descubrimiento del Orden, de la ordenación profunda de lo Real. Todo filósofo (digno de ese nombre) nos habla de lo Real en su conjunto (sea como Descartes, científicamente, sea como Nietzsche, poéticamente). Ahora bien, ¿qué tiene que hacer el humilde mortal con lo real en su conjunto? El campesino, el comerciante, el empleado, el funcionario, el soldado se interesa en las mínimas porciones de lo real que les conciernen: tiempo que hace, estado del mercado, reglamentaciones, salarios, promociones, etc. Cada uno vive en su esfera. Él tiene sus dificultades, sus miserias. Sin embargo, "no obstante sus miserias, él desea ser feliz, y no desea más que ser feliz", dice Pascal.

Ahora bien, el "humilde mortal" del cual hablo, no cree ni por un minuto que la filosofía pueda aportarle a él eso que le interesa: el bienestar. En lo cual, él tiene completamente razón. ¿Pues porqué el conocimiento de la Verdad, que el filósofo aporta iría a la par con el bienestar? ¿No habría allí, más bien el sufrimiento que acompaña a sus ilusiones? (¿Si se le dejase creer tener una alma inmortal, será más feliz?). La filosofía no es la búsqueda del bienestar. ¿Además, porqué la filosofía buscaría la felicidad? Descartes ha podido entretenerse en sus pensamientos para elaborar su método porque él

[3] Ibid., Fragmento 34.
[4] Ibid., Fragmento 97.
[5] Ibid., Fragmento 97.
[6] Lucrecio, parere quietud, De natura rerum, V, 1129, trad. corregida Ernout.

no tenía "ninguna preocupación, ni pasiones que lo turbasen". Él era pues feliz. La filosofía es el lujo de los bienaventurados. Si se trata hoy de la "máxima felicidad", no está dada, Maupassant lo atestigua, más que por besar a esa que se ama, tanto si nos ama y no lo aparenta, como si lo aparenta (¿cómo saberlo?). Eso no tiene nada que ver con la filosofía.

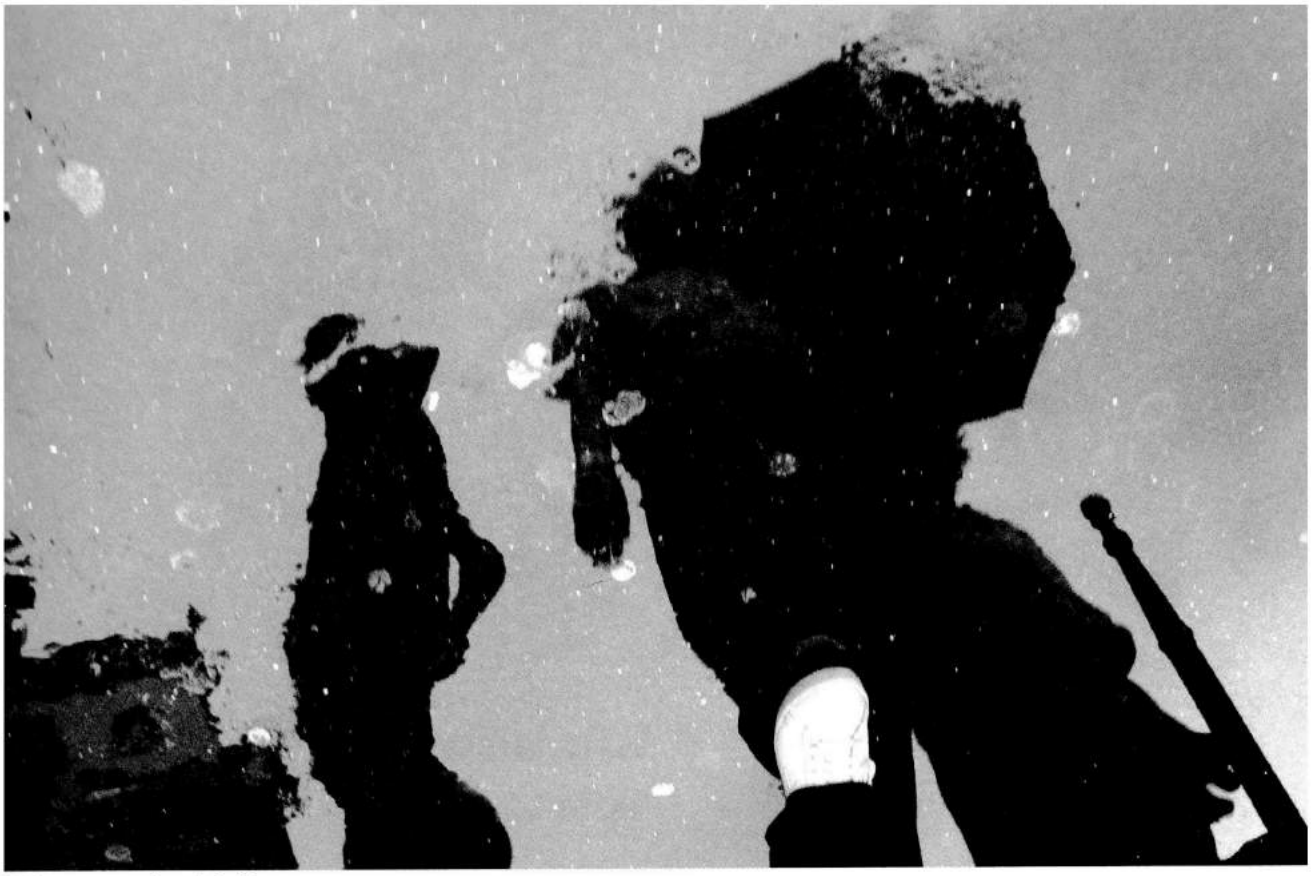
La filosofía no va sin la reflexión. Y la reflexión no trae necesariamente la felicidad. A menudo, sucede lo contrario. El filósofo, que no anhela más que la Verdad está decidido a pagar el alto precio del sufrimiento –pues sentirse separado de los otros, aunque ellos no lo comprendan, es sufrimiento. Epicuro, Spinoza, piensan haber alcanzado la verdad. Se sabe hoy que la filosofía –la metafísica- no es una ciencia (que no hay pruebas en metafísica, sino solamente argumentos), de suerte que el filósofo no alcanza más que su verdad- En los dos casos, la filosofía permanece sin eco más allá del círculo de los discípulos. La comunidad científica está abierta a todos en derecho y en hecho. Una comunidad de filósofos está abierta a todos en derecho (pues la verdad que se les propone tiene un sentido universal), no en hecho. Los epicúreos permanecen entre ellos, en su "jardín", donde ellos tienen su soledad.

He aquí el elogio de Epicuro por Lucrecio[7]: "Eres tú, oh padre, el descubridor de la Verdad: eres tú, quien nos prodigas las lecciones paternales; eso está en tus libros, oh maestro glorioso, que te asemejas a las abejas que por las flores cercanas van a todas libando, así también nosotros vamos repasándonos esas palabras de oro (doradas), las más dignas que fueron jamás de la vida eterna".

[7] Ibid., III, 9-13, traducción corregida Ernout.

Querellas de escuelas. Epicuro ha conocido la soledad del que descubre la Verdad. Él se ha separado de la multitud de los hombres que creen que los dioses han cuidado del hombre, que la muerte es de temer y que no hay término al deseo. Pero él se ha separado también de los filósofos, sus predecesores. Él está solo.

Sin embargo, desde que él tiene discípulos y que la Verdad es compartida, su pensamiento deviene "colectivo", como dice Nietzsche. Ahí está la contradicción. La Verdad, como derecho universal, no es compartida más que por algunos. Epicuro no está solo, los epicúreos lo están. Y, por lo mismo, los platónicos, los pitagóricos, los estoicos, los escépticos, etc. La filosofía es irradiada en escuelas, círculos, academias. Y, en tanto que los sabios, encuentran siempre el medio de ponerse de acuerdo (por lo tanto, al menos, mientras ellos se guardan de filosofar), entre los filósofos de diferentes sectas (la palabra *haïresis*, para los griegos, significa: "escuela"), no hay conciliación posible: entre Platón y Demócrito, la incomprensión, lo mismo entre Aristóteles y Epicuro, Zenón y Epiruco, Crisipo y Arcesilao, Descartes y Gassendi, Malebranche y Spinoza, Kant y Fichte, etc. Hoy en día, los filósofos adeptos de una actitud minimalista en filosofía y que privilegian la aproximación analítica y lingüística de los problemas se oponen tanto a los filósofos de tipo trascendental (Kant, Husserl) como a los filósofos de la Totalidad y de lo Absoluto (Platón, Hegel), olvidando que la filosofía es "búsqueda de la verdad" (Descartes) y que "la Verdad es el Todo" (Hegel). Cada filósofo está en su esfera, sea solo (Nietzsche), sea con otros –soledad de muchos. No hay remedio para eso, porque ninguno sabrá jamás lo que morir significa, de suerte que se podrá siempre hacer tal suposición o tal otra con igual derecho.



Bonhommes de pluie 3

Bonhommes de pluie 4

La soledad del escritor

Patrick Drevet
Traducción: Jorge William Montoya S. - José Humberto Ospina
Fuente: Le Magazin Littéraire No.12 Oct. 2007

No es necesario escribir para conocer la soledad, pero el movimiento que pone en marcha la escritura prolonga la experiencia solitaria. Y la escritura conduce allí, de cualquier modo, ineluctablemente. Porque ella es evidente y simboliza una aspiración común, la soledad del escritor es así mismo una figura de nuestro imaginario. Cada quien va soñando un bosque, una llanura, un desierto, o bien una torre de marfil donde apartarse para el encuentro con su secreta herida, que es su vida misma.

Deseo de soledad ligada a un sentimiento de exilio, de inadaptación al mundo, de dolor, como Marot ya lo expresaba:

> « Tout a part soi est mélancolieux le tien Servant, qui s'éloigne des lieux là où l'on veut chanter, danser, et rire : seul en sa chambre il va ses pleurs écrire, et n'est possible à lui de fairemieux ».[2]

Soledad a la vez deseada y detestada, que estremece el fundamento de felicidad de las parejas y de los hogares felices, y que se asocia a la peor de las torturas: los escritores mismos no la muestran de otra manera, se diría que les gusta mantener esta imagen de una monstruosidad que refrenda su vocación como un sello sagrado.

Se trata, me parece, de móviles menos gloriosos y mejor compartidos. Lo que da a la soledad del escritor su dimensión casi mítica reposa primero en la agudeza, dada o poco a poco adquirida, inmoderadamente desarrollada, de escucharse a sí mismo. Se la lleva hasta el límite de la búsqueda de todo ser en el mundo confrontado a su singularidad, y que no puede conocer pasión más persistente que la de encontrar o dar sentido a las emociones y a los acontecimientos que le suceden.

Se trata también, sería vano ocultarlo, de una ambición que no se distingue del sueño de alcanzar una gloria eterna: la inserción en un grupo no basta para agotar una energía que exige proyectarse por fuera de todos los límites, pero que, por ello mismo, excluye toda exclusividad. El escritor comparte la suerte solitaria y mística a la cual están destinados los seres no aptos para encontrar la confirmación de su existencia más que bajo la convergencia de una multitud de miradas sobre ellos, en otra parte que no sea en una comunión universal, anónima, en continuo crecimiento; les falta el reconocimiento de la multitud más extendida, no solamente en el espacio, sino también en el tiempo, para estar seguros de su razón de ser. Pienso en el film vivaldiano de Renoir, *La Carroza de Oro*, en la cual Colombina, interpretada por Anna Magnani, incapaz de rechazar a ninguno de los hombres que la cortejan, termina por no poder entregarse a ninguno de ellos en particular y no encuentra el objeto a la medida del impulso que solo la lleva a la consagración al público, cada noche renovada, en las salas de espectáculo.

Soledad del artista, payaso o pintor, profeta o poeta, que se le podría juzgar como la contrapartida ineluctable de la notoriedad, el amargo salario de la gloria, pero que responde también a una exigencia interior a la cual hay que poner a su crédito la preocupación de no sustraerse: él que contribuye a divertir es incapaz de diversión. Los encuentros, las salidas, las veladas, nunca le satisfacen, todo en él lo sustrae de ello. Los argumentos de Proust contra las pretendidas virtudes de la amistad son conocidos, quien se rehusaba a imaginar que "la verdad puede realizarse en ese modo de expresión por naturaleza confuso e inadecuado [...] y que pudiese haber allí alguna significación en el hecho de dejar su trabajo para ir a ver a un amigo y llorar con él enterándose de la falsa noticia del incendio del Louvre".

La soledad no abandona al escritor en el mundo. En medio de sus contemporáneos, entre las personas que le son más cercanas y más queridas, es imposible para él sentirse en la misma longitud de onda. Sus disposiciones particulares lo ubican fuera de la complicidad que los otros descubren por su

[2] "Todo en su interior es su melancólico sirviente, que se aleja de los lugares donde se desea cantar, danzar y reír: solo en su cuarto él va sus lamentos a escribir y no es posible para él hacerlo mejor" (N. deT.)

experiencia común y en sus intercambios. Lo que el escritor siente que puede aportar a cada uno, el afecto que él desearía testimoniar, la emoción que él desearía transmitir exigirían una atención imposible de alcanzar en un contexto de sociabilidad, y no es seguro que eso pueda ser comunicado por la palabra: incluso situado en las condiciones más apropiadas, él renunciará a expresar, no tendrá el tiempo de expresarlo, no podrá borrar, tachar, buscar las palabras más justas, arriesgar las imágenes más sugestivas, eso demandaría desarrollos que la lengua hablada no permite, partes enteras de su sensibilidad no podrían pasar a su voz o perecerían allí incongruentes, torpes, ofensivas. La soledad es el único estado que conviene al imperativo que el escritor siente de decir todo, incluso lo que él no pensaba tener que decir.

Una soledad inexplicada. La soledad es su elemento desde siempre. Él se consagra a la escritura como el modo de ser más próximo de la verdad de su relación con el mundo, tal como le parece haberla vivido de la manera más pura en el momento de la infancia: un desconcierto extasiado, un candor beato, la sensación de la inconsistencia de su ser frente a la indiferencia de las cosas, un asombro del cual él no termina de salir. Su soledad no proviene de ningún acontecimiento preciso, de ningún traumatismo, de ninguna elección. Las condiciones en las cuales él ha crecido no la explican. Ella se asocia a la manera en que lo real inmediato toma consistencia sobre su piel por la mediación de sus sentidos.

Ella impregna su mirada extraviada sobre la opacidad de la materia, ella ilumina sus recuerdos de los momentos de calor, de inmovilidad y de acecho, ella produce su impresión, al que está privado de ella, de un ambiente libremente pleno de perfumes, de formas, de colores exasperantes a fuerza de intensidad, ella se asocia a su fascinación por los volúmenes de la luz, la ampulosidad de los follajes, los pliegues del agua.

La soledad es eso que no se expresa. Ella es consustancial al silencio. Ella es radical pero necesaria para que la inmensidad del mundo resuene en el sonido del latido de mi sangre, para que yo pruebe la voluptuosidad singular, triste y dulce, de sobrevivir, de respirar, de poder permanecer solo a pesar de esta emoción y este alejamiento de sentir que yo vivo. Ella es eso que, para hablar propiamente, es incomunicable y que el escritor en mí comprueba por tanto, por una vocación extraña, la urgencia de exponer y de traducir. Escribir, es librar la mirada de soledad absoluta que se dirige sobre la soledad absoluta del otro. Es intentar expresar esa relación específica que se tiene con el mundo y del cual lo propio es ser extático, sin modelo, indecible. El objeto de una tarea tal por sí mismo no puede más que, sin cesar, reconducir a la soledad; pero la misma tarea refuerza ese aislamiento por el uso inadecuado, como pervertido, que ella hace de la palabra. Ella recurre a las palabras para imponerles decir lo que ellas no habían sido concebidas para decir, ella se sirve de su materia y de sus ritmos para crear coherencias por fuera de los códigos que ellas suponían asegurar, ella les agencia de tal manera que ellas revelan una singularidad sobre la cual no se sabría ponerse de acuerdo, cuando toda su función consiste al contrario en someter los riñones y los corazones a las mismas emociones y a unas ideas acabadas.

Entra en la vocación del escritor ser para siempre incomprendido. La soledad a la cual él está condenado destruye las convenciones que en todo momento se instauran, ella lo lleva hacia eso que él no ha mencionado, ella le muestra un ideal siempre diferente. Él avanza en un desierto que no está suficientemente desierto.

Bonhommes de pluie 1

Bonhommes de pluie 2

Articulaciones en torno a una nueva subjetividad

Claudia Fernanda Barrera Castañeda

La subjetividad en la tradición filosófica comprende, de una parte, las nociones de conocimiento, de ontología y de otra parte las nociones de política y de conciencia moral. Con el sujeto la modernidad comienza un camino de progreso en el conocimiento y afirma las concepciones filosóficas que entran hacia una nueva era marcada por los desarrollos tecnológicos y los descubrimientos científicos. Pero el sujeto es también existencia afectiva que se fija a través de la conciencia moral y del proceder social (la política). En la abstracción del concepto a través de la metafísica y de la lógica discursiva el sujeto se somete a determinismos que existen sólo en la destinación de una consciencia moral que viene de parámetros externos de la cultura, de la religión y de la condición social. Aquí el sujeto se asimila a la persona o al individuo para formar parte del estamento político del estado.

La cuestión del sujeto tiene repercuciones en la concepción de la ontología, la métafísica y la lógica quienes integran el sustrato de la subjetividad encargada de redimensionar una nueva prerrogativa de lo que es el pensar en el mundo contemporáneo. ¿Qué pasa entonces con la cuestión de la verdad cuando emerge la llamada subjetividad? ¿Cuál es la concepción de la modernidad respecto del objeto, de lo objetivo y de lo exterior a la conciencia?

Desde la perspectiva cartesiana hasta la fenomenología de Husserl y más adelante la comprensión de la nueva constitución ontológica del sujeto con Heidegger se trata el sustrato del conocimiento, de la lógica y de la metafísica (nada menos que la cuestión del ser y la verdad) como una concepción donde son determinantes para la comprensión de las articulaciones entre el saber y el pensar la emergencia de la cuestión de la *subjetivación*. Aconteciemiento que va a marcar con incidencia toda la problemática de la filosofía moderna. Esta concepción contemporánea del sujeto no se suscribe en éste estudio al psicoanálisis como proceso identificatorio del "yo" durante la adolescencia y su posible estructura comportamental. La subjetivación en la concepción filosófica permite que el sujeto sea parte del exterior por el devenir y no el fruto de una división de la estructura psíquica del sujeto que cobra su sentido más bien en sus dependencias que en sus poderes como lo concibe Freud, sino que apunta a un despligue de la relación consigo mismo del sujeto que no se da completamente por sí mismo y en sí mismo, sino en un recorrido que interviene en un libre curso de su encuentro con el mundo exterior.

La subjetivación es un proceso ligado a la comprensión de poder pensar un sujeto que no se reconoce como algo que tiene determinaciones transcendentales en su misma gestación, como es el caso del sujeto cartesiano que se piensa así mismo y se proclama una entidad capaz de pensar lo exterior gracias a su interioridad pensante y conciente. El sujeto no puede ser conciente de lo percido en el exterior, pero puede reconocer algo "dado" que se presenta a la consciencia dentro de un contexto preciso y no solamente ligado a entidades transcendentales que explican el sujeto en el contexto de la ontología y de la metafísica (el ser).

1. La tradición filosófica en torno a la subjetividad

La premisa de la subjetividad cartesiana se revela en el cogito de la conciencia reflexiva, dando lugar a un solipsismo que separa de manera irremediable el sujeto del objeto, la subjetividad de la objetividad, lo interior de lo exterior. Esta concepción según la cual el yo, con sus sensaciones y sentimientos constituye la única realidad existente da un lugar preponderante a la consciencia de la conciencia : la esencia reflexiva del ser para sí de la cual se constituye toda la modernidad. El sujeto al ser conciente de su conciencia de existir como algo pensante se separa del mundo como una identidad primordial y única. La conciencia del sujeto observa al mundo desde lejos lo identifica a un otro como algo que debe ser pensado por la conciencia del pensar hasta cosificarlo. El sujeto consciente de ser conciencia de sí y para sí se centra en esa referencia egocéntrica y reflexiva que es la herencia de la modernidad.

El término de subjetividad no es muy antiguo ya que tan sólo remonta al siglo XVIII y no pertenece para nada a la filosofía cartesiana como lo podríamos creer. No es con Descartes con quien aparece dicha noción, pero es a través de él en donde toda la modernidad tiene un valor único, propio del sujeto que piensa lo existente y se define otro respecto del objeto exterior. Ni los griegos, ni los clási-

cos dispusieron de ésta noción. En una carta de Leibniz a de Volder se le atribuye el uso de la subjetividad en el pensamiento moderno cuando nos permite afirmar del sujeto sus predicados, lo que es esencialmente la substancia individual según Leibniz : "Pertenece al sujeto envolver además su pensamiento presente e igualmente sus pensamientos futuros y pasados". Se trata entonces de reflexionar sobre los términos de sujeto del pensamiento que es la subjetividad de la modernidad asociada a la forma predicativa derivada del hypoheimenom griego que adquiere la significación de un ser "subjetivo" que en el fondo no se definirá como tal sino a través de la oposición a lo "objetivo". Esta separación definitiva conlleva a una implantación profunda entre la entidad Hombre conciente que se apropia del objeto para poseerlo y dominarlo so pretexto de comprenderlo y de saberlo.

Nuestra apreción sobre la modernidad se une a la Escuela de Francfort quien critica y desemascara su arrogancia y sus falencias. Del sujeto racional de Descartes hasta el idealismo alemán, las fenomenologías y la ontología de Heidegger el fundamento de un principio de la conservación y de la existencia del ser entran en el proceso histórico de la dominación de la naturaleza interna y externa del hombre. Con ésta dominación de la naturaleza el hombre se ha encadenado a una racionalidad egocéntrica y arrogante que no le permite incluir las particularidades del afecto, ni del universo mágico-religioso que contiene el mito en su temporalidad primigenia. Los estudios sobre el mito hacen parte de un saber moderno y egocéntrico que quiere "conocer" otras tradiciones no sin antes pasar por toda la representación de un sistema de valores que permite juzgar, apreciar y señalar las costumbres de pueblos que en términos hegelianos nunca nacerían para la historia de Occidente es decir, para la tradición eurocentrista. Por eso los pueblos que han subsistido a la colonización han sido perseguidos, discriminados, atacados y sojuzgados por no pertenecer a éste engranaje de los paradigmas que exigió la modernidad con sus presupuestos del desarrollo, del progreso y del saber.

Sin embargo, a los pueblos de las antiguas colonias y para hablar más claramente de América Latina todo nos llega tarde y ese sin fin de errores del pensamiento europeo ha facilitado que las guerras de colonización se perpertuen o que la dictaduras de derecha y de izquierda se renueven. Modelos de los cuales nos alimentamos y de los cuales nos hemos seguido nutriendo pese a las luchas de independencia y a la sangre derramada por nuestros pensadores (que sin ser europeos, pero que al aceptar la alianza de la emancipación por el conocimiento y la sensibilidad propia de las artes han arrastrado hasta sus tumbas el honor de "nuestra existencia liberada"). Aquí estamos para recordar que hay un presente que también le corresponde a un Martí con su voz desde una patria que se revela contra los modelos importados: *[...] La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india.[...]* [1]

2. La subjetividad y la subjetivación

La razón con su desarrollo dialéctico y su lógica discursiva da más importancia a un

[1] José Martí. Fragmento de Nuestra América en La Revista Ilustrada de Nueva York, 10 de enero de 1891. El Partido Liberal, México, 30 de enero de 1891.

sujeto transcendental que piensa el mundo a través de abstracciones dejando de lado las singularidades de las entidades vitales del mito, la imaginación literaria y la imagen como cristalización del pensamiento. En *La dialéctica de la razón* Horkheimer y Adorno explican el fracaso de la modernidad como proyecto de emancipación individual y social. El auge de la filosofía de las luces del siglo XVIII (Aukflärung) triunfa en el campo del desarrollo de la ciencias naturales y de la técnica deteriorando sin embargo el campo de lo invidual, de lo social y de la política (problemática de la valoración del sujeto). Así pues en la escuela de Francfort se diagnostica la consecuencia de la separación entre el conocer-saber y el valorar a través del afecto y del mito. Aquí empieza una subjetividad estética que permite entonces contrastar la tradición racionalista e idealista de la tradición filosófica en donde la poesía y las fuerzas no lógicas (la imaginación y el deseo) permean los conceptos para irrumpir con conceptos-imágenes en nuevas articulaciones entre la función racional-lógica y la comprensión pasional. Gracias a la estética, al carácter ésta subjetividad estética el hombre encuentre nuevas fuentes creativas que le permiten llegar a la idea de una nueva subjetivación que construye la realidad integrando la afectividad y el conocimiento científico. El conocimiento y el saber no pasan dentro de ésta concepción por el utilitarismo de una racionalidad fijada en los conceptos rígidos que no permiten que el Objeto haga parte de una revelación espiritual de lo sensible a través de la poesía, el arte y las pasiones vistas en un sentido positivo y no como fuerzas que irrumpen para acabar con las prerrogativas de una conciencia moral que designa un orden exclusivo en una moral predeterminada que puede atacar nuestros instintos y nuestra creatividad.

En pensadores como Niestzsche no hay separación posible entre la ciencia, el arte y la religión. Los tres pertenecen al sujeto como forma de ligar el mundo a las interpretaciones de los valores del espíritu griego. Esta comprensión nietzscheana del mito griego cobra su valor para la américa precolombina en dónde sabemos que ciertas tradiciones milenarias aún existen fuera de la concepción occidental.

La ciencia, el arte y la religión hacen parte del sujeto como una forma de ligar el mundo al mito y así al imaginario de la identidad de los pueblos. Nietzsche lo hizo desde el imaginario teológico y literario de los héroes griegos, un ejemplo que podría servir de idea a los pensadores de América Latina que ya han valorado los tesoros que perdimos en manos de Occidente. De la misma manera que se nos despojó de nuestras costumbres y de nuestros dioses nos dieron el idioma y el mestizaje de las costumbres y de las razas. Somos nosotros los encargados de darle valor a nuestra cultura occidental que vive aún en la sumisión y en la opresión de la herencia de lo que llamamos Latinoamérica. Sin embargo, toda esa dimensión egocéntrica ha pasado a nuestra conciencia, creando una subjetividad que hoy por hoy conduce a la proclamación de la politica capitalística-liberal utilitaria en dónde la ley del más fuerte y del propietario de los medios de producción se impone frente al pasado de la implantación de los destronados regímenes de izquierda.

Es lo que Adorno estudia en lo que se llama "la personalidad autoritaria" que contiene los gérmenes del fascismo, de la personalidad dominante de los hombres de "las grandes democracias" del mundo contemporáneo y de una psicología que describe y une terreno mental y sociológico de ideas forjadas en el individualismo, el egoísmo y en "el yo" del sujeto encerrado en unos condicionamientos personales que no le permite abrirse a nuevas posibilidades de asociación y de socialización.

Lo que llamamos subjetividad puede llamarse también inconsciente colectivo en términos psicológicos cuando las conductas quedan inscritas de generación en generación repitiendo los mismos actos violentos o arrogantes que no permiten preservar nuestra existencia para afirmarla y vivificarla. La teoría del sujeto sigue entonces grandes corrientes filosóficas que se forjaron en una concepción de la modernidad egocéntrica y dominadora que centra sus explicaciones en la lógica discursiva y en la ontología. Sin embargo todo ésto es el producto también entre la separación de la transcendencia y de la inmanencia: La separación platónica del mundo inteligible y del mundo sensible de la cual la tradición judeo-cristiana fortalece sus méritos y preserva la doctrina de una subjetividad que se debe plegar a una consciencia venida del más allá (en términos extrictamente filosóficos el concepto a través de las abstracciones y en términos teológicos, dios).

Pensadores como Spinoza, Niestzche, Bachelard, Deleuze, Foucault, Fourier y Schérer entre otros han propuesto otros postulados que superan la concepción de una subjetivación de la conciencia que se realiza en el devenir de la conciencia afectiva, poética, científica, pasional y estética potencian diversas facetas en las cuales el lenguaje filosófico no se fija, ni se inmoviliza sino que dinamiza sus postulados para bloquear los antiguos modelos que impiden liberar nuevas virtudes y transvalorar los antiguos esquemas comportamentales.

De una subjetividad que no se queda encerrada en sí misma y que permite el movimiento y el devenir de la conciencia nace *la subjetivación* como devenir, como algo es capaz de percibirse, de crearse y de entrar en un contexto social y épocal determinado. Este proceso de subjetivación lo explica Deleuze de la filosofía de Foucault en una relación de afecto de sí y para sí, a través de una fuerza plegada que recupera subjetivaciones colectivas que recomponen la relación de la conciencia de sí que no se queda inmóvil sino que se dinamiza y multiplica su devenir en el tiempo, en las épocas y en los espacios.

3. Nueva subjetivación desde y para la inmanencia

A partir de una tradición filosófica que organiza y orienta una nueva lógica del discurso se inauguran una serie de perspectivas novedosas que generan una transición para que el Sujeto se reestructure hacia un devenir constructivo que afirme la vida.

Un ejemplo de ésta subjetivación se encuentra en Bachelard quien fundamenta una fenomenología para construir, inventar o crear el fenómeno. Entre el sujeto que crea el objeto y el objeto que se incorpora al sujeto existe una interacción permanente, el objeto se enriquece de esta proyección permanente del pensamiento del sujeto para luego adquirir una vida autónoma. Eso significa que el objeto no está solamente al exterior del sujeto sino que se vuelve fuente de creación para ciencia como para la poética. En ésta concepción el sujeto debe más bien abrirse a la naturaleza para integrarla como fuente de su propia creación valorisando al objeto en una incorporación estétisante que deviene en el objeto. De ésta manera, el sujeto no se reconoce en el objeto a través de la voluntad de dominación sino a través de la voluntad de poder que forja una creatividad respetuosa del objeto. Es precisamente por éste sujeto que Bachelard permite que la ciencia avance en nuevas producciones y que la estética cree sus nuevas imágenes : un materialismo espiritual que tiene en cuenta al cosmos y sus creaciones.

Spinoza desde un fundamento lógico y racional organiza un pensamiento de la exaltación *del poder de actuar* por los afectos y la imaginación que más tarde Niestzsche retoma en con la voluntad de poder para afirmar la vida. Estos pensadores niegan la separación entre el alma y el cuerpo y se inscriben según Deleuze en la tradición de la filosofía de la pura inmanencia junto con los estóicos.

Analizando la subjetividad llegamos al tema de la inmencia puesto que es el sujeto quien tiene consciencia del mundo, de la realidad, de lo que designa la interioridad esencial en una realidad dada. En la inmanencia la realidad es interior a ella misma y no concibe un más allá del pensamiento puesto que se opone a la transcendencia de la consciencia que se piensa así misma como algo que está en el más allá, en otro orden de la realidad como tal.

La subjetivación *deviene* en la inmanencia aunque existan *actos trascendentes* en la inmanencia como el eterno retorno y la voluntad de poder (en Niestzsche) , el realismo de la imaginación (en Bachelard) , la atracción pasional puesta al servicio de la asociación (en Fourier-Schérer), el poder de actuar para afirmar la vida (en Spinoza) así como el deseo productor de vida y poder de subversión (en Deleuze).

Aquí el sujeto se produce en una subjetivación que permite a las pasiones y a los afectos enfrentar de manera plástica y lírica las doctrinas formales de las estéticas como parte de una estetisación de la política, de las artes contemporáneas y de todo lo que no protega el alma de las cosas en el seno de un nuevo sujeto capaz de generar pasiones que protegan la estética de esa gran alma atómica que contiene los pliegues del universo interior y exterior del hombre. La violencia de la racionalidad contra *las fuerzas no lógicas* hacen que autores como René Schérer y Guy Hocquenghem en *el Alma Atómica. Para una estética de la era nuclear* supereren toda tendencia a que la estética se quede a nivel de juicios de valor estético o que la estética no se una a la vida del mito como forma de materialización productora de un alma de lo estético gracias a los poderes afectivos de la creación y de una cierta dosis de irracionalimo constructor de vida y de un movimiento pasional que genera aún más creatividad y estética de la valoración.

De esta manera vemos como una articulación en torno a una nueva sujetividad es posible, fuera de la concepciones transcendentales de un sujeto que se hace conciente del mundo sólo a través de los conceptos que fijan los parámetros de verificación de "una verdad" que como absoluto se inmoviliza en los conceptos. Para la tradición filosófica de la concepción de la subjetivación la realidad o de lo extrerior el sujeto deviene en tanto que afirma la vida y aumenta su poder de actuar en un recorrido permanente del encuentro con el mundo. Este sujeto no se basa en el paradigma egoísta e individualista del "yo" o del para-sí sino que moviliza una serie de actos en torno a una estética subjetiva. Es por esto que estando de acuerdo con René Schérer la subjetivación estética permite fundar un hombre que centre su desarrollo en la atracción pasional de lo que le permite afirmar su capacidad de actuar a través de él mismo y gracias a otros. La alteridad se vueve atractiva y libertaria porque es el sujeto quien puede elegir su propio devenir-hombre.

La subjetivación estética trasmuta el yo desde la concepción de un sujeto que deviene en los campos de inmanencia en donde poco a poco el nihilismo de una tradición filosófica demasiado rational, demostrativa y lógica no

aniquile el pocisionamiento del afecto y del deseo en ese movimiento de vida que de debe tener la existencia humana. El reconocimiento de una inmanencia estética que permita sacralizar un nuevo imaginario que proyecte nuevos valores y formas de cohesión entre los hombres. Un imaginario estético destinado para el deseo de vivir con nuestras pasiones en una organización menos violenta y egoísta.

Bibliografía:

Théodor ADORNO, *La personnalité autoritaire*. Allia, France, 2007.

Jacques Bouveresse, *Le Mythe de l'intériorité*. Paris. Ed. de Minuit, 1976.

Gaston Bachelard:

- *L'intuition de l'instant*. Paris, Stock, 1932.
- *L'air et les songes. Essai sur l'imagination en mouvement*. Paris, José Corti, 1943.
- *Matérialisme rationnel*. Paris, PU.F. 1953
- *Essai sur la connaissance approchée. Etude sur l'évolution d'un problème de physique*, 1928, France, (Essai Ed. Vrin), 1928.
- *La Formation de l'esprit scientifique : Contribution à une psychanalyse de la connaissance*. Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 1999.

Notions de philosophie II, *la subjectivité*, sous la direction de Denis Kambouchnen. Paris. Folio essais, Gallimard, 1976.

Gilles Deleuze :

- *Foucault*. Paris, Ed. de Minuit , 1986/2004 capítulo sobre los pliegues o el interior del pensamiento (la subjectivación).
- *Critique et Clinique*. Ed. de Minuit , 1993. Michel Foucault, les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1996.

Emmanuel Kant, *La critique de la faculté de juger*. Paris, Aubier, 1995

René Schérer :

- *L'écosophie de Charles Fourier: deux textes inédits*. Paris, Anthropos : diff. Economica, 2001.

René Schérer et Guy Hocquenhem

- *L'âme atomique, Pour une esthétique d'ère nucléaire*, Albin Michel, 1986.

Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1947.

Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'égo, Esquisse d'une description phénoménologique* Paris, 1936, réedité par Sylvie Le Bon, Vrin, 1965.

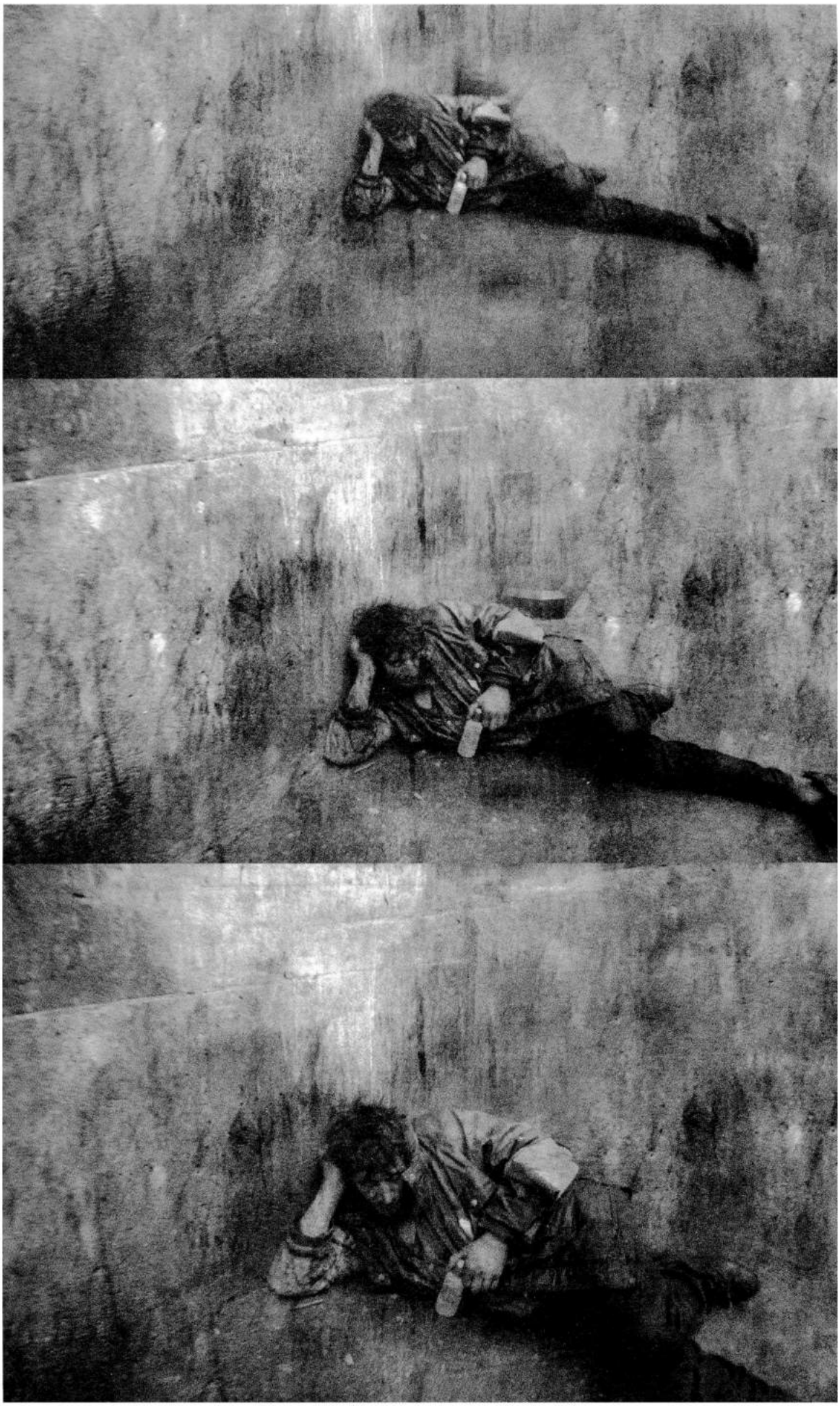
Robert Misrahi. *La problèmatique du Sujet aujourd'hui*, France, Encre marine 1994.

José Martí. *Fragmento de Nuestra América* en La Revista Ilustrada de Nueva York, 10 de enero de 1891. El Partido Liberal, México, 30 de enero de 1891.

Simón Bolívar. *Escritos políticos*, El Áncora editores, Bogotá, 1984.

Max Horkheimer , Théodor Adorno *La Dialectique de la Raison*. France, Gallimard, 1991.

Felicidad: *La diferencia entre la alegría y la felicidad es que la alegría es un líquido y la felicidad un sólido.*
J.D. SALINGER



Rue_de_la_bastille

Mayo 68 – mayo 08 estancamiento en apocalipsis

Mario Ángel Quintero

Un homenaje al amigo Norman O. Brown, 1913 – 2002

El tiempo apocalipsis es un ya solamente.[1] Es esencialmente entrópico. Es un tiempo de ritual. Es un tiempo, digamos un vivir el tiempo, curiosamente pasivo. La ciudad muda y sorda es su modelo. Se come su propia caca para tener qué cagar. Este es el qué hacer: ¿cómo mimar a un hijo muerto? Sus ojos son dos piedras planas, ni siquiera negras del todo.

(Un niño muerto y tatuado duerme bajo un sol en llamas.)

[1] Después de tanta expectativa al respecto, resulta que el apocalipsis no es un evento o un fin, sino una situación continua y mundana. Sumergidos en una perpetuidad de arrogancia, guerra, hambruna, y muerte, debemos ver esta situación como una especie de caldero que nos cocina, como un contexto para la metamorfosis.

Dos leprosos[2] se dan la mano, y las manos, apretándose una a la otra, caen sobre la arena entre ellos. Los dos leprosos observan el baile de sus manos. Dos peces se ahogan en el polvo de su independencia del agua. Los dos leprosos temen abrazarse. No mandan ni un saludo ni un besito de lejos por temor deum, por te mordió quizás, el susto que la resistencia producida por el mismo aire les tumbe las mandíbulas. Así somos familia. Nuestras pasiones en sus mejores momentos son sólo remiendos caseros.

(Dos leprosos miran a sus dos manos apretándose.)

Así somos comunidad. Nos arrancamos pedazos y seguimos desganados. Lo que ocurre se ve disminuido a lo que pueda ver cualquier idiota, y un idiota con un taladro sigue siendo un idiota. Los ojos vacíos del hijo muerto aquel, tatuado por la necesidad de los elementos, del ambiente, del aire mismo que nos separa, de comunicar algo desde su estado de abandono, desde su sedimento.

(Rostro tatuado de un niño, y el color de sus ojos está sólo en la mitad inferior del círculo normalmente con pigmento.)

Nos gustaría subir por el tallo a la belleza, a la sexualidad explicita de la flor. Pero para eso hay que crecer estructuras de síntesis y seguimos sin ninguna relación con el calor que nos tumba los dientes, con la luz que desperdiciamos mientras que seguimos haciendo gárgaras para tapar el tufo en el caos del estanque.

(Un hombre mira hacia arriba, el tallo de una flor sale de su boca abierta.)

Si el apocalipsis es un estancamiento, la única vía que nos queda abierta es la metamorfosis. Los resultados de semejante auto-cirugía son inciertos y no hay naturaleza que se pueda culpar. Así como en el caso de Gregor Samsa, nuestra metamorfosis es un acto de voluntad.

Sin embargo, aquí seguimos pegados[3], hay murmullos entre las ramas. Metamorfosis significa formar símbolos. Al decirlo, así es. La parte representa el todo, el todo se vuelve otra cosa. La mandíbula pegada al resto de la cabeza con un trapo amarrado es el primer paso hacia un cambio de maquinaria, hacia un cambio de diseño, para ser el nuevo tomate cúbico, fruta del conocimiento todavía en larva. Pero el leproso se enreda, se deshace, le falta algo de consistencia para imponer su voluntad.

Está cambiando más rápido que su habilidad de entender, pero eso sí, ahí sigue estancado en su caldo, aunque en su deshacerse parezca un elefante, o alguien perpetuamente sobándose la cabeza.

(Un hombre con la mandíbula amarrada con un trapo y el antebrazo colgado del nudo.)

Donde está el progreso en una flor. Abrazados a nuestro apocalipsis, tratamos de dividir nuestra esperanza en sílabas que se compran y se venden. Bajemos de la todavía inalcanzable flor a nuestras bocas llenas de tierra., de abono, de oro. Como nos dice Norman O. Brown, "Lo que describen en realidad las elegantes leyes de la oferta y la demanda son

[2] Nuestra enfermedad del juego que suma cero, en que contacto implica deshacernos en el otro, perder algo al tocar, sufrir que se vaya al otro lado, que ya no sea nuestro sino del otro. Pedazos de mí pasan al otro lado y se vuelven él, hasta que disminuido y débil, lo último de mí se lo lleva el sifón. Pero el deshacerse no viene de contacto sino del calor del apocalipsis estancado. El ser no se entrega, se desmenuza y se derrite.

[3] La metamorfosis empieza con un jalón hacia arriba desde la columna cerebral (tallo). Con el tiempo, un árbol que brota ahí crece y se arraiga, volviendo literal nuestro estancamiento. Como el huerto de árboles que ya no camina, pero que le caminaba al ciego que Cristo curó al abrirle los ojos.

las cabriolas de un animal que ha confundido el excremento con el alimento y que no lo sabe..."[4]

Todo se chupa a través de un mito de acceso. La necesidad de acceso hace de la velocidad un dios. Los pies tienen tanto afán que salen sin el resto del cuerpo para llega primero. Chupar más, chupar más rápido.

(Un hombre cuyas piernas salieron sin él)

Una pantalla, una membrana. La conciencia tiene acceso a un todo a través de una imagen proyectada. Volvemos al estanque apocalíptico. Son niveles de energía que no llegan a un acto comunitario, se dispersan entropicamente a lo que hoy llamamos "usuarios", su mismo nombre denota chupar, recibir, depender. Esta imagen sobre esta superficie luminosa es un falso contacto, la ventana no abre y nuestra fantasía es que nos protege, cuando en realidad nos aísla, nos sella dentro de nuestros apocalipsis personales, o sea, nos pone a negociar la ultima versión de la propiedad: la personalidad.

(Un hombre cuyos órganos de sentidos se la han salido por las extremidades.)

En cambio esa membrana luminosa es tan fácilmente atravesada en el sentido opuesto por violencia, por basura, por deseos infantiles y genitales. El semicírculo de personas abrazando a la figura al centro, el que viajará, el que se apartará. El enchufado. Hará su propia revolución cultural, se alejará de la civilización a través de ella. Se sueña que tanto acceso llevará necesariamente una especie de carga eléctrica, que el ser conectado cruzará el mar de ruido, caminando sobre las ondas, y que llegará a las playas de lo nuevo. Pero lo nuevo es sólo una perspectiva reflejada por un espejo a un ángulo en particular, y el ser conectado no tiene la fe necesaria en semejante continente para cruzar un mar, y se sumerge como otra variable en la ecuación, otro subconjunto, un bafle más, para siempre en el mar de ruido, en las redes yacentes que reciben, transmiten y vuelven a la alerta, que juntas forman los tejidos de gigantes que caminan la tierra de nuevo en un renacimiento de lo bárbaro.

Ya no hay aislamiento. Ahora sólo hay ahogamiento. El muro de fuego para separarnos del HCE (Here Comes Everybody = Aquí Vienen Todos) de Joyce o del Gog y Magog de Ezequiel se ha convertido en un alambre que hace puente, un corte circuito que nos conecta de nuevo a vocabularios de velocidad. Gigantes se acercan. Tanto que estamos dentro de la barbarie de sus vísceras. Mil cojos se pelean por una silla.

(Multitudes de lisiados y mutilados vienen corriendo mientras que al mismo tiempo intentan obstaculizar los otros.)

Apocalipsis no es un fin sino una modalidad extrema. No necesariamente libera por si misma. Tiempo de estancamiento es proceso, y proceso es profanación. El evento al que le tenemos más miedo ya ocurrió. Los años sólo lo inflan. Nuestro apocalipsis pasa por la calle cada ratico, cargado por hinchas. ¿Con qué rellenar el muñeco? Sátira viene de satura, en el sentido de saturado, de lleno de variedad. Farsa viene de relleno, hacer un relleno. La primera vez que la situación se presenta es una tragedia, la segunda vez que se presenta es una farsa. Farsa es el relleno entre kyrie y eleison. El mundo relleno da vueltas sobre la manga, voltea su barriga al sol. Nada cambiará en este idilio taxidérmico.

[4] Brown, Norman O. Eros y tánatos. pg 300.

Llamas de deseo y truenos de perpetuidad. Cuando al fin el trueno se le escape a los gigantes y salga de la tierra y no del cielo, nacerá de nuevo el entusiasmo. La raíz de caminar se engendra bajo la flor que nos enbizca al extenderse desde nuestras bocas.

Desde nuestras mismas exclamaciones. Gaguear en truenos. Majestad, yo soy el hecho. La torpeza original es la metáfora. El mapa al deseo sigue siendo un símbolo del uso. Toda mitología es hija de un malentendido. "La solución al problema de la identidad: perderse."[5] "El contacto es más importante que la identidad."[6] Nuestros desvíos y lanzamientos a lo desconocido se borran al ser sólo instrumentos o herramientas. "No ajustemos forma y función absolutamente."[7] Sólo como ofrendas, como potlach, empiezan a tomar realidad nuestras torpezas, luminosas de deseo, en el mundo del contacto, de tocar, en la ciudad de la sintaxis. La corriente desde donde se estrujan chispas, un resplandor deletrea a través de la corriente sobre las piedras lisas en el lecho de un río. Actos mudos, objetos cargando ideas. El hecho se inscribe. Quien leyó el cambio cambió hasta ser el cambio.

(Una mujer está parada en la corriente de un río. El agua le llega hasta la cintura. Detrás de ella, su ropa se consume en llamas. Ella mira en terror a uno de sus brazos elevados, que se ha transformado en la rama de un árbol desde el codo.)

No hay persona bajo la luz. Se derrite. Autoconciencia, conocimiento de la articulación, crea el testigo necesario pero disuelve al participante. La acción es vista por una fabrica de observar, un público. Persona es una máscara pegada al cuerpo. Pronto empieza a alimentarse del cuerpo y finalmente se lo traga. Lo que queda, un conjuro, un truco de magia, la personalidad como persona, intenta que su piel sea un espejo, que toda acción sea un reflejo. Bajo una lluvia que une y desviste, esta máscara es como azúcar que se deshace, y el animal frágil que ha vivido tras ella se revela. La voluntad de fortificar con patrimonio contra este chaparrón será en vano. Distinción hacia identidad fue la caída del ser humano.[8]

La frontera, el limite, entre-nos, conduce eléctricamente o es un aislante, es un tejido de nervios listo para recibir y mandar, o un callo que mata y aleja sensación. Pero es ahí donde empieza la metamorfosis. En momentos de alta comunicación, que incluye todo el rango desde comunión hasta confrontación, lo de adentro se vuelve lo de afuera y lo de afuera se vuelve lo de adentro.

Persona es creada en la ansiedad por no ser borrado. Fácilmente persona se vuelve un encarte o un obstáculo porque querer marcar, querer permanecer, incita a establecer una autoridad de propietario, y se expresa en términos de pertenencias. "Yo soy lo que es mío, lo que tengo. Personalidad es la original propiedad personal"[9] Si nuestra espada es distinción, aislamiento, diferencia, moriremos por nuestras semblanzas, nuestros parecidos al enemigo.

(Se ve una figura armada con una espada. No hay nadie a su alrededor. Sin embargo la figura está a la alerta. La superficie completa de su cuerpo está cubierta no con piel sino con espejo.)

La imaginación, en cambio, procede como una infección. Suplanta la armadura con imágenes

[5] Brown, Norman O. Closing Time. Vintage Books, 1974. pag. 76
[6] Sennett, Richard. Urban Inequality.
[7] Sennett. Ibid.

[8] Véase Brown, Norman O. Love's Body. Vintage Books, 1966. Pag. 90 -108.
[9] Ibid. Pag. 145.

de acceso, la hendija, el escape, la fuga de lo interno a lo externo, contacto. No hay "firewall" que resista la imaginación. La imaginación conecta, aumenta el peligro de catástrofe o de solidaridad comunal.

"La realidad es energía."[10] Transformaciones requieren y sueltan energía. Hay explosiones que alejan, que riegan miedo y nos ponen a correr. Hay también explosiones que acercan, que unen al tumbar los recortes del miedo como si fueran los naipes en la Tierra de las Maravillas. El fuego se come, poco a poco, el caparazón de la semilla. El fuego nos hace más dúctiles pero así mismo nos mueve hacia metamorfosis, hacia la nueva forma.

Hay un quiebre. Una nueva palabra se oye y no se revela. Todo se mezcla de la risa y se multiplica por uno. Un coreano con una camiseta puesta que lee *shit happens* canta Donizetti y vende mangos en la Oriental. Lo nuevo nunca nace sino que resucita. "La conciencia simbólica empieza con la percepción de la realidad invisible de nuestra situación actual: estamos muertos y nuestra vida está escondida."[11] Somos los Durmientes en la Cueva de Sura 18 del Koran.[12]

(Se ve un ser que cierra sus propios ojos, boca, nariz, y oídos con aguja e hilo.)

¿Cómo revivirnos? Norman O. Brown, en el transcurso de un ensayo,[13] explora las posibilidades que puede ofrecer el Nuevo Mundo.

Empieza con Sor Juana de la Cruz y su *Divino Narciso*, en que la naturaleza humana sólo necesita lavarse la cara de todas las mentiras y todos los engaños para que Dios, el Divino Narciso, reconozca el reflejo de su propio rostro ahí. Sigue con la tradición apocaliptica de los primeros franciscanos en México, que siguiendo las enseñanzas de Joachim de Fiore, buscan la unión de todos los pueblos en preparación para el apocalipsis que viene. Esto los lleva a buscar unión con, y no poder sobre, los indígenas. Después serán los jesuitas, que llegan al Nuevo Mundo con su visión sincretista. Sincretismo: el intento de unir o reconciliar grupos o principios en conflicto en la filosofía o la religión. Atacados por todas las facciones, los jesuitas del Nuevo Mundo seguían en su búsqueda de cómo unir todas las religiones del mundo.

Brown vuelve al fin del ensayo, a esa situación propuesta por Sor Juana de la Cruz, esta vez vista a través de la mirada de San Juan de la Cruz. En este caso, la intensidad de la pasión que comparten Dios y el ser humano es tal que Dios sólo tiene que mirar a la naturaleza humana para que ocurra un endiosamiento. Brown nos dice que esta palabra es una lectura literal de esa otra palabra arraigada en el griego: *entusiasmo*.

Pero quizás estamos hartos de entusiasmos. Nuevo no es necesariamente Nuevo Mundo. El cambio es nuestro oxigeno, la cirugía plástica el pan de cada día. Y ¿qué hemos hecho con él? ¿Qué ha crecido? ¿Qué ha evolucionado? De nuevo se nos presenta el modelo vegetativo. ¿Cómo explotar esta semilla? ¿Cómo salir de este infierno de perpetuo apocalipsis?

[10] Ibid. Pag. 155.
[11] Ibid. Pag. 207.
[12] Véase Brown, Norman O. "The Apocalypse of Islam", Apocalypse and/or Metamorphosis, Pag.69-94.
[13] Brown, Norman O. "Metamorphoses III: The Divine Narcissus", Apocalypse and/or Metamorphosis Pag. 142 – 157.

¿Cómo tirar raíces en una relación básica con nuestro entorno? ¿Cómo estirar el **tallo hacia** una luz que alimenta?

Ahí, mi pastoral. En que la comunicación es florescencia, y la interacción es toda sexual, en el sentido que reproduce y no aísla, en una explosión de color y forma que atrae a la imaginación y la riega a su vez. ¿Seremos capaces, como las carmelitas, de ser "levantadas más arriba de si mismas por raptos inefables e indescriptibles"?[14]

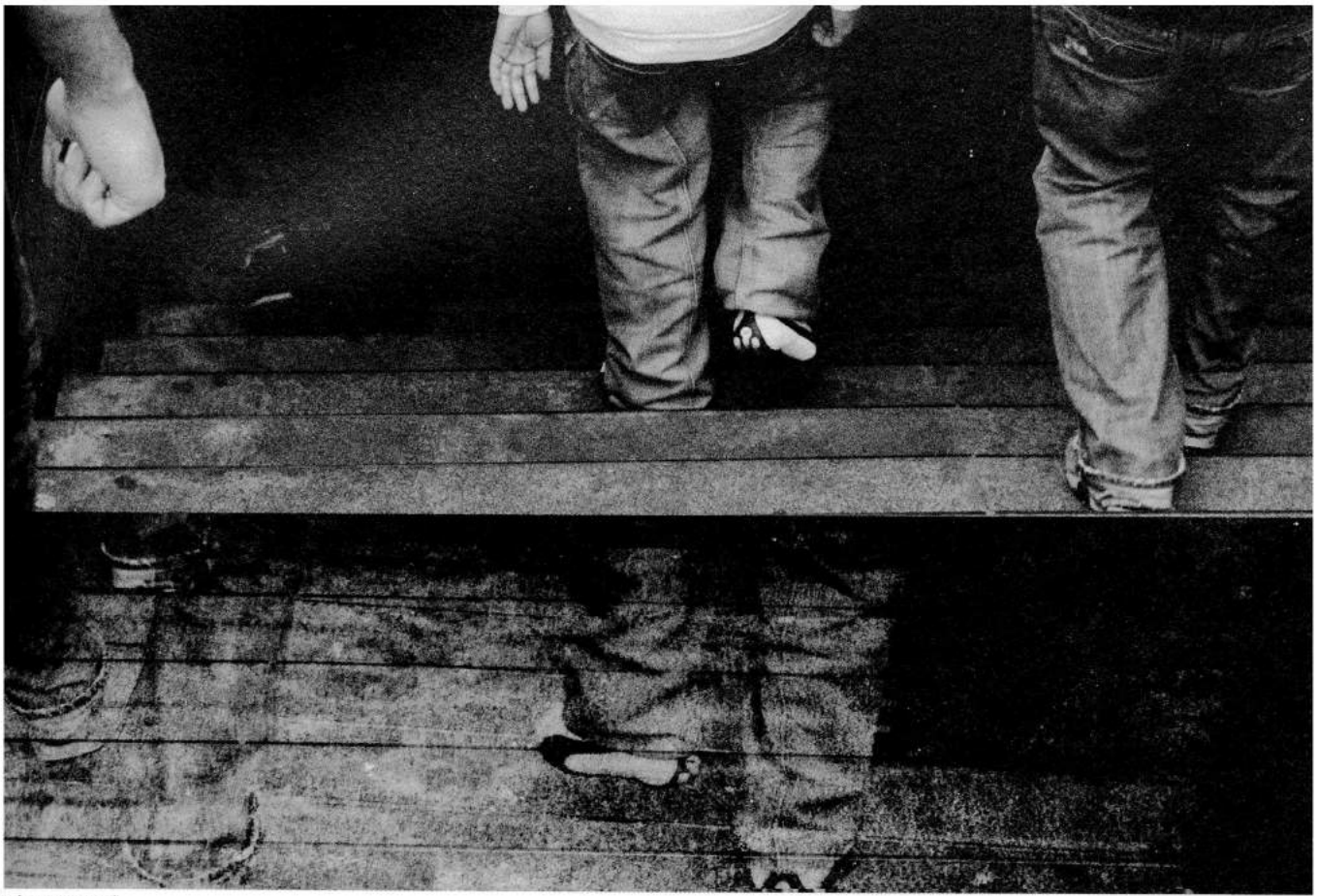
Somos lo que crece desde, y entre, nosotros. Sin esa conciencia de conectividad, no hay reflejo, no hay rostro. Y esa dependencia, en que contamos con nuestro apocalipsis, que siga creciendo, enredándose, y tapando aquellos de nuestros gestos que no queremos que sean vistos, esa dependencia terminará con sepultarnos del todo.

(Toda una superficie de flores y enredaderas tapando un grupo de seres. Sólo se ven los brazos extendidos.)

Vivir: *Lo que distingue al hombre insensato del sensato es que el primero ansía morir orgullosamente por una causa, mientras que el segundo aspira a vivir humildemente por ella.*

J.D. SALINGER

[14] Brenan, G. *St. John of the Cross* (Cambridge, 1973) Pag. 12.



Underground.

Abri

Levinas y la ética ecológica

Luis Fernando Gómez E.

Introducción

La ética ecológica nace en un momento de la Civilización Moderna donde su ciencia ortodoxa ha ocupado la posición de red discursiva que soporta la mayoría de los sistemas de convicciones y prácticas sociales de esta forma de construir, descubrir y habitar el mundo (Feyerabend, 1998), al mismo tiempo que ha entrado en una profunda crisis en la que han sido fuertemente cuestionadas sus pretensiones de validez y verdad (Rodríguez, 2005). Así, se podría afirmar que la ética ecológica se da en un período de la modernidad -una *segunda modernidad* (Beck, 2002)-, que la enfrenta a dos retos ausentes en las formulaciones de las éticas modernas ortodoxas: responder a una crisis ecológica y a una crisis del pensamiento propio de la modernidad ortodoxa.

Dobson(1997) ha empleado los términos ecologismo y ambientalismo para diferenciar, respectivamente, entre las propuestas que buscan alternativas al pensamiento moderno ortodoxo y aquellas que parten de él para formular reformismos que consideran pueden ayudar a solucionar la crisis ecológica o ambiental. Dentro del primer grupo podríamos resaltar aquellas propuestas que han utilizado la sistémica como base para la construcción de un saber que no se apoya en los presupuestos básicos de la ciencia moderna ortodoxa. Este saber, que ha sido llamado ecología global (Gómez, 2002) por algunos académicos para diferenciarlo de la ecología tradicional, que es una disciplina que hace parte del saber de la biología ortodoxa[1], ha sido el punto de partida de diversos discursos ecologistas -en el sentido de Dobson- que no se han puesto de acuerdo en qué prácticas, creencias y conceptos hay que abandonar y cuáles hay que conservar, así sea modificando su sentido moderno.

Este proceso ha sido problemático, pues algunos autores han mantenido conceptos que estiman útiles o válidos, empleándolos para elaborar nuevas propuestas como *ciudadanía ecológica*, *derechos de los animales*, **o** *trauma original*, pero se han encontrado con fuertes críticas que señalan que el no abandono de dichos conceptos modernos conduce precisamente a perpetuar algunas de las prácticas y creencias ortodoxas que se buscan abandonar (Searle, 1996).

La ética ecológica, como práctica discursiva ecologista, no escapa a estas dificultades y por esto, podríamos señalar que uno de sus principales retos es detectar qué conceptos, presupuestos y prácticas dentro del pensamiento moderno en general, y dentro del saber de la ética ortodoxa en particular, deben ser abandonados si efectivamente se desea llegar a una visión del mundo diferente que conduzca a la superación de la crisis civilizacional actual. Con el fin de avanzar en esta dirección, presentaremos los sentidos que le dio el filósofo de origen lituano Emmanuel Levinas a algunos términos centrales dentro del saber ético.

La elección de un autor abiertamente antropocentrista que a pesar de sus fuertes críticas a la modernidad no pretendió superarla, se debe fundamentalmente a dos razones. Primero, este pensador tuvo preocupaciones y llegó a conclusiones que son similares o compatibles a algunas presentes dentro de la ética ecológica. Segundo, la idea del Otro que desarrolló y siempre reservó al ser animal humano tiene unas características tales que consideramos permiten, sin forzar su teoría ética, ampliarla para abarcar seres no humanos.

Debido a la complejidad y amplitud de la teoría ética levinasiana, nos ocuparemos básicamente de cinco aspectos que estimamos de interés para el ecologismo: el concepto de ética, el papel del amor dentro de los sistemas éticos, la idea del Otro, la ontología y el racionalismo dentro de las teorías éticas moderno ortodoxas, y el papel del lenguaje dentro de los sistemas éticos.

ÉTICA LEVINASIANA Y ÉTICA ORTODOXA

Un elemento que tanto Levinas como la ética ecológica ven central dentro del pensamiento moderno ortodoxo y que consideran debe ser superado es el *liberalismo*, y su componente ético, el utilitarismo. Este sistema de convicciones que hace parte tanto del cuerpo teórico de las formaciones discursivas políticas ortodoxas como de las económicas y las éticas, ha sido cuestionado por Levinas

[1] Emplearemos el adjetivo ortodoxa como sinónimo de moderno ortodoxo con el fin de reducir la repetición del término moderno dentro del texto.

desde diferentes frentes. En primer lugar, para este autor la ética sólo es concebible en función de Otro que no es uno mismo. La conciencia ética sólo se da cuando se recibe al Otro. De esto modo, la ética no busca la libertad individual, la total autonomía liberal, sino todo lo contrario: la cuestiona y la limita. Levinas (1987: 123) definía la ética como "una situación en la que mi libertad es cuestionada" debido a "la asociación o el recibimiento del otro", y agregaba, "a este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética" (1987: 67). De esta forma, no es la maximización del placer o la felicidad personal y privada, como postula la teoría utilitarista, lo que busca la ética levinasiana. "Abordar al Otro es cuestionar mi libertad, mi espontaneidad de viviente, mi dominio sobre las cosas, esta libertad de la 'fuerza que va', esta impetuosidad de corriente a la cual todo está permitido, aún el asesinato" (1987: 307-308).

En segundo lugar, la ética es diferente al Derecho: no se basa en una igualdad Yo-Tú consignada en derechos y deberes, sino en una asimetría fundamental en la relación con el Otro. Para Levinas la agencia ética es una responsabilidad como la que Dostoyevski (2004: 333) relata en *Los hermanos Karamasov*: "cada uno de nosotros es culpable ante todos por todo, y yo más que los demás". Conjuntamente, la ética es una óptica personal en el sentido de que no parte de un contrato, de un acuerdo en el que las partes se comprometen a actuar de igual manera bajo las mismas circunstancias, como sucede en el Derecho y en el mito fundador del Estado-Nación. Por el contrario, la ética es el reconocimiento de "esa obligación frente a otro que es anterior a todo contrato" (1993: 281). Yo actúo éticamente porque reconozco que tengo una responsabilidad para con los Otros, y esto no tiene nada que ver con que ellos también lo hagan. En la óptica ética, la responsabilidad del Otro con respecto a mí "es asunto *suyo*" (2000: 82).

En tercer lugar, la igualdad es un punto de llegada y no de partida como postulan los liberales. "Para que la igualdad haga su entrada en el mundo, es necesario que los seres [animales humanos] puedan exigir de sí más de lo que exigen del otro" (2006a: 102). Para Levinas, (2006a: 102) "la intuición fundamental de la moralidad consiste quizás en darse cuenta que no soy igual a otro; y esto en un sentido muy estricto se enuncia así: me veo *obligado* respecto del otro y por consiguiente, soy infinitamente más exigente respecto del *uno mismo* que respecto de los demás". De esta forma, la ética levinasiana se aleja de la autonomía kantiana y de la *igualdad de oportunidades* de los pensadores liberales para recordar que la igualdad no es algo que está asegurado por el simple hecho de nacer dentro de un Estado-Nación como postula la teoría moderna ultraortodoxa (Friedman y Friedman, 1980).

EL CONCEPTO DEL OTRO EN LEVINAS

La noción del Otro que desarrolla Levinas es tal vez uno de los puntos en su pensamiento que simultáneamente más lo aleja y acerca a la ética ecológica que aquí intentamos construir. Por un lado, Levinas sólo pensó en términos de humanidad restringiendo la categoría de Otro (*Autrui*) exclusivamente para los seres animales humanos. Pero por otro lado, intentó definir este concepto sin recurrir a ontologías o universales, lo que le dejó la puerta abierta a la posibilidad de ampliarlo para incluir a entidades no humanas.
Levinas se negaba a darle al Otro una distinción ontológica y escribía, "la alteridad que cuenta aquí está fuera de toda calificación del otro mediante el orden ontológico y al margen

de todo atributo" (1999: 61). Esta particularidad se debía a la experiencia moderna del nazismo que él mismo vivió. Para este autor, la práctica moderna de crear universales – el hombre, la cultura, la sociedad- había servido como mecanismo para homogeneizar, dominar y exterminar seres animales humanos. Por ejemplo, de la cultura escribió que da una "posibilidad de universalización", pues ha servido dentro de muchos discursos sociales e ideológicos "como una intención de superar la *alteridad* humana" (1993: 209). Por eso, en lugar de reducir al ser animal humano a un género definido mediante un universal como la cultura, la raza, la religión, o la civilización, buscó escapar a estas nociones preguntando, "¿por qué permanecer prisionero de categorías sociológicas gastadas?" (2006a: 145).

Este rechazo a un esencialismo del ser animal humano es un primer elemento que lo acerca a algunas propuestas ecologistas. Por ejemplo, W. Fox (1995: 281) ha expresado que dentro de la modernidad, muchos de los grupos sociales dominantes "no han buscado legitimar su posición diciendo que son, por ejemplo, hombres, capitalistas, blancos u Occidentales *per se*, sino que han argumentado que ellos ejemplifican lo que sea que se ha tomado como lo que constituye la *esencia de lo humano* (e.g., ser los elegidos de Dios o ser racionales)". En este sentido, la invención de las categorías *humano* y *el hombre* no sólo han servido como argumento para posicionar al antropocentrismo como uno de los pilares del pensamiento moderno ortodoxo, tornando a los seres vivos no humanos en meros objetos, sino que también ha sido empleada para excluir o eliminar ciertos seres animales o grupos sociales humanos. Como han señalado diversos autores, la definición de una esencia humana siempre ha sido problemática, porque no ha habido manera de encontrar un criterio que excluya totalmente a los seres vivos no humanos sin dejar por fuera algunos seres animales humanos (Guerra, 2001). Por su parte, Escobar (1999: 5) escribe que los esencialismos en general han servido para presentar la visión del mundo moderna como verdadera –i.e., incuestionable-, pues la característica de la distinción esencialista es que niega que "es el resultado de articulaciones discursivas –con acoplamientos culturales, sociales y biológicos- que se dan en un campo general de discursividad más amplio que cualquier régimen particular". Este apunte busca superar la creencia moderna de que hay cosas del mundo que son iguales para todo ser animal humano –i.e., objetivas- independientemente de sus configuraciones personales, sociales, históricas y culturales.

Asimismo, H. Arendt ha argumentado que la idea de humanidad ha traído implícito un rechazo al entorno que la modernidad ha denominado natural, el cual incluye la idea de pluralidad. Partiendo de esta hipótesis, esta autora ha escrito que la razón por la que los Estados-Naciones "insistieron tan a menudo en la homogeneidad étnica era la de que esperaban eliminar en cuanto fuera posible aquellas diferencias y diferenciaciones naturales y omnipresentes que por sí mismas provocan [al ser animal humano moderno] un odio, una desconfianza y una discriminación latentes porque denotan claramente la existencia de aquellas esferas en las que los hombres no pueden actuar y que no pueden cambiar a voluntad, es decir, las limitaciones del artificio humano. El 'extranjero' es un símbolo pavoroso del hecho de la individualidad como tal, y denota aquellos terrenos que el hombre no puede cambiar y en los que no puede actuar y a los que, por eso, tiende claramente a destruir" (Arendt, 2004: 381).

Precisamente, Levinas toma el símbolo del "Extranjero, (el) Apátrida" para representar al

Otro, enfatizando que nuestra responsabilidad hacia él -su aceptación- no es función de algo en común entre él y nosotros, pues el Otro es "el prójimo que no es más que un prójimo" (1993: 83). En consecuencia, Levinas presenta una propuesta ética que no requiere de un criterio de comunidad para aceptar y recibir al Otro. "El prójimo no me concierne porque sea reconocido como perteneciente al mismo género que yo, al contrario, es precisamente *otro*" (1999: 148).

Así, Levinas establece la pluralidad como fin ético. Para este autor, "lo Otro en tanto que otro es Otro" (1987: 94). La reducción de la alteridad es volver a ese etnocentrismo moderno en el que el criterio de aceptación del Otro es que sea como nosotros. La asimilación, ya sea en nombre de la democracia, el bienestar, la libertad, la verdad, la religión o la civilidad, ha sido un arma para negar al Otro, para obligarlo a ser como nosotros o, peor aún, para legitimar su exterminio a través de ese horror y repudio a lo ajeno, a lo desconocido, a lo distinto tan común en las sociedades modernas (Arendt, 2004). Aceptar al Otro como precisamente otro significa que la relación ética en la cual interactuamos con él "no anula la separación. No surge en el seno de una totalidad y no la instaura al integrar en ella al Yo y al Otro" (Levinas, 1987: 262). Para Levinas intentar ver al Otro como otro que podría ser yo es mantener el riesgo de los autoritarismos y totalitarismos, pues igualarlo a mi es crear un *nosotros* que obedece a un criterio de pertenencia –la humanidad, lo humano, el hombre-, el cual es un abstracto que niega a los seres animales humanos concretos en aras de un ideal que está por encima de ellos y al cual deben asemejarse.

Defender la idea de Otro es aceptar al prójimo sin condiciones y advertir que construir una ética de corte axiológico abre la posibilidad de volver a los autoritarismos y totalitarismos occidentales, donde existe un grupo de expertos que dicta, guía y controla lo que se supone es el ser animal humano, rechazando a una gran cantidad de seres y grupos sociales bajo el argumento de ser versiones incompletas, imperfectas o que simplemente no corresponden a lo que equivale ser *verdaderamente* humano, lo que sea que esto signifique.

RACIONALIDAD Y ONTOLOGÍA EN LEVINAS

Un segundo elemento que acerca la ética levinasiana a algunas propuestas ecologistas, es su rechazo a la adopción de una concepción racionalista de la ética. Oponerse a justificar nuestra responsabilidad y aceptación del Otro bajo un criterio que señale la pertenencia común de nosotros y el Otro a un género, llevó a Levinas a apartarse del racionalismo propio de las éticas modernas ortodoxas.

Podemos decir que el racionalismo moderno está basado en el conocimiento (Maturana, 2002a). Éste parte de la creencia de que a través de la observación podemos detectar una serie de regularidades que nos permiten agrupar un conjunto de elementos del mobiliario del mundo bajo un género. Así, podemos llegar a definir que los seres animales humanos son aquellos elementos de nuestro entorno que poseen ciertas conductas o rasgos que nos permiten distinguirlos del resto de elementos que conforman nuestro entorno. Para Levinas, esta práctica no debe ser la base de los sistemas éticos, pues conduce necesariamente a la eliminación del Otro.

Para el filósofo de origen lituano, la éticas racionalistas modernas parten de una definición de lo humano. Buscar un conjunto de bienes y fines universales es partir del supuesto de que en el fondo todos los seres animales

humanos son lo Mismo. Creer que la acumulación de bienes, la maximización de los placeres individuales, la predilección de los placeres 'mentales' sobre los 'corporales', la felicidad, el desarrollo, el éxito, o la dominación son aspiraciones comunes a todos los seres animales humanos es rechazar la idea del Otro. Como ya señalamos, Levinas reitera que el Otro es precisamente otro porque no es como nosotros, y esto significa que no concuerda con alguna idea de lo humano que nosotros podamos tener. "Conocer viene a ser aprehender al ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad" (1987: 67-68). Reducir al Otro simplemente a su pertenencia a un género –en este caso, el *ser* humano-, es despojarlo precisamente de su ser, de su particularidad, de su otreidad. "La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto –que aparece, es decir, que se coloca en la claridad- es precisamente su reducción al Mismo" (1987: 67).

Por el contrario, la ética para Levinas es una óptica, un modo de ver al Otro distinto al del conocimiento, o al del acoplamiento de su existencia a nuestras creencias y convicciones a través de un proceso en el que lo despojamos de sus diferencias para reducirlo a las similitudes que nos permiten encasillarlo en un término que tenemos construido *a priori*. Llamar a alguien humano, mujer, animal o latino es creer que eso lo explica en su totalidad, que él no puede ser más de lo que son los otros seres que también hemos denominado con ese nombre. Reducir una entidad a un nombre es quitarle su libertad, su otreidad; es reducirlo a un tema, a un conjunto muy limitado de conductas u obligarlo a ejecutarlas. Por este motivo, Levinas se niega a construir una ética axiológica, pues los universales, los imperativos categóricos, son limitaciones al comportamiento de los seres animales humanos. "La universalidad se presenta como impersonal y hay allí otra falta de humanidad" (1987: 70).

Esta propuesta de superar el universalismo presente en los sistemas éticos ortodoxos acerca a Levinas a propuestas más cercanas al ecologismo como es la del profesor Humberto Maturana. Para este biólogo de origen chileno, "la ética nunca se extiende más allá del dominio social donde surge" (Maturana, 2002: 79). Esto significa aceptar que lo que para nosotros es correcto, un fin, una virtud, un valor, o un medio puede no serlo para otra persona humana o grupo social. Aceptando esta creencia, podemos elaborar otra concepción de la ética distinta a las ortodoxas, en la que la búsqueda de un argumento último o un rasgo común a todos los seres animales humanos que nos permita detectar unos valores, fines o virtudes universales sea abandonada, para entrar en un reto diferente: cómo convivir y hacernos responsables del Otro en un mundo biodiverso y plural. Esta nueva etapa nos conduce a una noción distinta de la ética, alejada del intento de establecer modos de conducta universales. "La unidad de la pluralidad es la paz y no la coherencia de elementos que constituyen la totalidad" (Levinas, 1987: 310).

Este rechazo explícito al racionalismo, acerca la propuesta de Levinas a la ética ecológica en un aspecto central: al resistir todo intento de reducción del Otro a un conjunto de rasgos, conductas o atributos, da la posibilidad de que ese Otro pueda tomar la forma de seres no humanos, la preocupación característica de la ética ecológica. Si el Otro no está definido por la pertenencia a un género o por la exhibición de ciertas conductas, como aquellas que permiten distinguirlo como racional, no parece haber ningún motivo para que éste no pueda ser un ser vivo no humano.

EMOCIONALIDAD EN LA ÉTICA LEVINASIANA

Un tercer elemento que acerca la ética levinasiana a la de pensadores más afines al ecologismo es la postulación de un dominio emocional, en vez de racional como fundamento de los sistemas éticos. Para Levinas, actuar éticamente no es seguir unas reglas comunes a la especie humana o acordes a la naturaleza, o descubrir mediante el pensamiento reflexivo la forma adecuada de actuar, sino actuar con base en el amor. Según este autor, "el amor significa, ante todo, acoger al otro como tú, es decir, con los brazos abiertos" (Levinas, 1993: 83), e implica "'hacerse' cargo del destino de los otros" (Levinas,1993: 129). En este sentido, el amor involucra necesariamente la responsabilidad.

De manera similar, Maturana (1996: 80) presenta al amor como una "pegajosidad biológica" no exclusiva del ser animal humano, la cual se puede interpretar como "placer de la compañía". Esta noción del amor puede articularse a la dada por Levinas. Para este último, "el amor es el yo satisfecho por el tú, el que encuentra en otro la justificación de su ser" (Levinas, 1993: 34), es decir, un vivir *con* el Otro y *para* el Otro. Uniendo estos dos sentidos, podemos definir el amor como un proceso complejo autorreferente presente en los seres vivos, donde la convivencia genera una pegajosidad biológica que a su vez genera un placer de la compañía que mantiene dicha convivencia. Además, Maturana (2002a) expresa que el amor es la emoción que hace posible la ética porque conduce a que nos preocupemos por el bienestar de los Otros, lo que a su vez genera la reflexión sobre las repercusiones que nuestros actos puedan tener sobre ellos.

Sin embargo, Levinas se aleja de Maturana al no limitar los sistemas éticos a sistemas conductuales que operan dentro del dominio emocional del amor. Si bien para el filósofo lituano, el amor es la base de los sistemas sociales, éste debe ser trascendido para lograr un sistema ético que no quede confinado a una comunidad ética. Estamos de acuerdo con Maturana (2002: 79) cuando afirma que "la preocupación ética nunca se extiende más allá del dominio social donde surge", pero no porque creamos que uno únicamente se puede relacionar éticamente con alguien con el que ha convivido. Como interpretamos el texto de Maturana, el estrecho alcance de los sistemas éticos tiene que ver con que nuestros dominios emocionales están determinados culturalmente y por lo tanto es absurdo continuar con la pretensión ortodoxa de creer que se pueden encontrar una serie de criterios o conductas universales que permitan crear un sistema ético universal. Los sistemas éticos racionalistas fracasaron en ese proyecto. Como dice el biólogo de origen chileno, "*la ética ni tiene fundamento racional sino emocional*. De ahí que la argumentación racional no sirva, y es por eso que hay que crear sistemas legales que definan las relaciones entre sistemas humanos distintos desde la configuración de un pensar social capaz de abarcar a todos los seres humanos" (Maturana, 2002: 80). Pero esto no quiere decir que nuestras emociones, preocupaciones, intereses, o responsabilidades tengan que estar confinadas a los grupos sociales a los que pertenecemos.

En este sentido, podemos ver el amor como la base *original* de los sistemas éticos pero no el único dominio emocional que los hace posibles. Como señala Levinas (1993: 35), el amor "no contiene, pues, la realidad social. Esta última comporta inevitablemente la existencia de un tercero. (...) Un tercero, herido, asiste al diálogo amoroso y (...) la propia sociedad del amor es injusta con él". Esto se debe a que "la sociedad del amor es

una sociedad de dos, sociedad de soledades, refractaria a la universalidad". Sin embargo, esta posición no niega al amor como dominio emocional original de los sistemas éticos, sino que lo complementa para trascender los sistemas éticos hacia una universalidad, no de la aceptación de ellos, sino de su responsabilidad del Otro y el Tercero.

Tanto Levinas como Maturana están de acuerdo que el amor se queda corto cuando estamos ante la presencia de un Extranjero, y que por lo tanto necesitamos de sistemas de leyes. Efectivamente, Levinas afirma que más allá de los sistemas sociales se requiere de leyes que configuren un sistema de justicia social. Para él, este último se da en un dialogo que "no está constituido por la emoción del amor", por lo que dentro de las sociedades, "la ley es más importante que la caridad" (Levinas, 1993: 36), pero cree firmemente que el amor debe "'hacerse cargo del destino de los otros" (Levinas, 1993: 129) y por lo tanto, "debe siempre vigilar a la justicia" (Levinas, 1993: 133).

De esta forma, Levinas propone un sistema jurídico que si bien no opera dentro del dominio emocional del amor, emerja de cierta manera de él. "La justicia nace en cuanto tal de la caridad. Pueden parecer extrañas entre sí cuando se las presenta como etapas sucesivas; en realidad, son inseparables y simultáneas" (1993. 133). Así, la justicia se puede entender como la responsabilidad por un tercero cuando interactuamos con el Otro. En consecuencia, los sistemas jurídicos son ampliaciones de los sistemas éticos, que operan como limitadores de nuestro amor y responsabilidad por el amado para no atropellar y ser injustos con el Tercero. Por ende, ser justos, en este sentido, es darnos cuenta que el mundo no es para Nosotros, sino para todos, y que no podemos pasar por encima de terceros sólo porque, por amor, nos estamos ocupando únicamente del Otro.

En la Ecología Profunda, esta dificultad ha sido enfrentada de dos maneras, dentro de las cuales los aportes de Levinas pueden llegar a ser útiles. Por un lado, Naess desarrolló una idea que posteriormente tomó Fox para postular su teoría de la *identificación traspersonal*. Por otro lado, diZerega propuso la afinidad como dominio emocional más inclusivo que el amor y que de cierta manera es similar o puede tener las mismas implicaciones que éste, en el sentido que Levinas y Maturana le han dado, es decir, como "hacerse responsable del prójimo, (...) amor sin Eros, caridad, un amor en el cual el momento ético domina sobre el momento pasional, un amor sin concupiscencia" (Levinas, 1993: 129).

Fox (1991) señala que la ética ecológica debe trascender la ética comunitaria moderna, según la cual nuestras consideraciones éticas sólo se aplican a aquellos que hacen parte de nuestra comunidad ética. Hablar de amor generalmente implica preocuparnos y hacernos responsables por aquellos con los que hemos tenido un contacto personal, o a lo sumo, con los que nos vinculamos a través de comunidades abstractas, que si bien no están conformadas por conocidos, siguen orbitando alrededor de *nosotros*, pues son vistas en términos identitarios –*nuestra* patria, *nuestra* raza, *nuestro* equipo de fútbol, entre otros-. Por el contrario, la identificación traspersonal busca ir más allá de la identidad y la pertenencia, para incorporar dentro de nuestras preocupaciones éticas, entidades que no están determinadas *principalmente* por relaciones o vínculos afectivos personales que permiten distinguir entre un *nosotros* y un *ellos*.

De manera similar, diZerega (1996) aboga por construir una ética a partir de un domi-

nio emocional más incluyente que el amor: la afinidad (*sympathy*) o identificación. Para diZerega (1996: 707), la afinidad es una capacidad no exclusiva del ser humano, en la cual somos capaces de identificarnos con el Otro y sentir por él empatía, interés y preocupación. La afinidad no es cuestión de pertenencia a un género –como Levinas intenta señalar, pero fracasa de cierto al seguirla limitando a las relaciones intrahumanas-, sino que es algo que "es más social que genéticamente determinado" (diZerega 1996: 707). En consecuencia, la afinidad aparece como un dominio emocional que nos permite a los seres animales humanos ir más allá de la aceptación, la responsabilidad y la preocupación por los seres que conviven con nosotros y con los que hemos ido construyendo sólidos dominios emocionales, para acoger dentro de los sistemas éticos al Extranjero, al Otro que no sólo no es reducible a mí mismo, sino que tampoco tiene ningún vinculo emocional o afectivo con nosotros. De esta forma, la ética ecológica se va abriendo para ser un sistema conductual que no requiere de una comunidad ética, de un *Nosotros* que, según algún criterio, dicta quién pertenece y quién no a aquellos dominios emocionales que generan nuestras preocupaciones y responsabilidades.

Por último, hay otro dominio emocional que ocupa un lugar central dentro de la ética levinasiana. Nos referimos al sufrimiento. Para Levinas, el sufrimiento en Otro debe ser tan crucial dentro de la ética que debe "erigirse en un supremo principio ético –el único incontestable-" (1993: 119). Así, este autor considera que "la justificación del dolor del prójimo es ciertamente el origen de toda inmoralidad" (1993: 123). En consecuencia, el filósofo de origen lituano aboga por una visión del mundo que dé paso a sociedades donde el impedimento del sufrimiento del Otro esté en la base de las relaciones sociales. Este ha sido uno de los puntos centrales en diversas propuestas ecologistas como el ecofeminismo o la liberación animal , las cuales ven en las sociedades modernas, relaciones e instituciones que se sostienen en gran parte gracias al dolor y sufrimiento no humano (Scully, 2002), pero ha sido ampliamente ignorado por otras posiciones ampliamente difundidas como la Ecología Profunda.

Una de las principales razones por la que vemos en Levinas un autor a tener en consideración en la discusión de la ética ecológica es que nos recuerda que en la ética lo que debe importar es el Otro concreto, y no entidades abstractas como la patria, la sangre, la cultura, la raza o la sociedad. Esta idea es central en nuestra propuesta, porque algunos ambientalistas e incluso ecologistas han visto en universales como la naturaleza, el medioambiente, la biodiversidad, o la vida el centro de la preocupación ética, haciendo que sufran miles de seres vivos concretos en nombre de la preservación de la especie, la biodiversidad, o la vida. Tanto nosotros como Levinas vemos en el sufrimiento del Otro el punto de inicio de la inmoralidad. El confinamiento en jaulas, la experimentación genética, la reducción a ser un bien, producto o servicio, o la utilización de procedimientos dolorosos en nombre de la ciencia, son prácticas que consideramos deben estar en el centro de la reflexión ética ecológica. El *sumum bonum* no se puede limitar a bienes generales que responden a entidades abstractas, pues en nombre de ellos es que las sociedades modernas han hecho de la vida de muchos seres vivos –humanos o no- un verdadero infierno.

EL LENGUAJE DENTRO DE LA ÉTICA LEVINASIANA

Sí nuestras creencias éticas no son universalizables, y el Otro es alguien que no es

como nosotros, ¿cómo saber si mis actos desencadenan efectos buenos o malos en el Otro?. La Regla de Oro –base de los derechos humanos- , que muchos conocemos bajo la traducción de la formulación de Rabbi Hillel, "*no hagas a otros lo que no quieres que ellos te hagan a ti*", parece inadecuada para una ética pluralista y biodiversa que reconoce la diferencia radical entre las diferentes entidades fuente de su responsabilidad, haciendo a las teorías éticas ortodoxas poco útiles frente al reto de construir una ética que parta de un Otro no ontológico. Ante esta dificultad, el filósofo de origen lituano propone al lenguaje como punto de partida.

Levinas (1987: 63) desarrolla su propuesta ética, escribiendo que "la *relación* del Mismo y del Otro(...) es el lenguaje". Pero este último se debe concebir como un sistema comunicativo donde la palabra es anterior a la lengua, a diferencia de la mayoría de propuestas ortodoxas –como la de Saussure-, que ven en la lengua el punto de partida del proceso interactivo. De este modo, la palabra es el "origen de toda significación" (Levinas, 1987: 121). Ella va siempre acompañada de su interlocutor, quien le da el sentido último al discurso. "Se puede concebir el lenguaje como un acto, como un gesto de comportamiento. Pero se omite lo esencial del lenguaje: la coincidencia del revelador y de lo revelado en el rostro, que se realiza al situarse en altura con respecto a nosotros, al enseñar" (Levinas, 1987: 90). De esta forma, el lenguaje es un sistema que adquiere sentido en función del interlocutor, quien es el referente final para entender o comprender lo dicho. "La esencia misma del lenguaje consiste en deshacer, en todo momento, su frase por el prólogo o la exégesis, es desdecir lo dicho, en intentar decir de nuevo, sin ceremonias, lo que ya ha sido mal comprendido en el inevitable ceremonial en el que se complace lo dicho" (1987: 56).

Además, para Levinas hablar implica estar en sociedad, interactuar con los Otros. No sólo conocer, sino invocar. El Otro no puede ser aprehendido en silencio, mediante la observación, como cree la ciencia ortodoxa. "Hablar es, al mismo tiempo que conocer a otro, darse a conocer a él. El otro no sólo es conocido, es *saludado*. No sólo es nombrado, sino también invocado. (...) No pienso sólo en lo que él es para mi, sino también y al mismo tiempo, e incluso antes, *soy* para él" (2006a: 87). Así, el lenguaje no es un proceso de captación de información, la cual es procesada e interpretada en el solipsismo mental del individuo moderno, sino aceptación, interés, y responsabilidad por el Otro. "Ese *comercio* que la palabra implica es precisamente la acción sin violencia: el agente, en el momento mismo de su acción, renunció a toda dominación y a toda soberanía, se expone ya a la acción del otro, en la espera de la respuesta. Hablar y escuchar son un todo, no se suceden" (2006a: 87).

El lenguaje dentro de la ética levinasiana se puede interpretar como acoplamiento estructural, como interacción entre dos seres que se aceptan. Por esto, es la palabra, no la lengua, el lenguaje primero. Lenguajear es interactuar con Otro. "El discurso oral es la plenitud de todo discurso", pues en éste se presenta la simultaneidad de significado y significante, entendiendo al segundo como "aquel que emite el signo, [y que] está *de cara a cara* a pesar de la interposición del signo sin proponerse" (Levinas, 1987: 119). Para Levinas, el Otro al hablar, al dirigirnos la palabra, le da sentido al discurso, el cual adquiere otro significado cuando su emisor está ausente. El lenguaje no es transmisión de un mensaje, no es un texto anónimo. Su esencia "es la interpelación, el vocativo. (...) el invocador no es alguien a quien comprendo: *no está en categorías*. Es alguien a quien hablo" (1987: 92). De esta manera, en el lenguaje no capturamos al mundo

sino que lo construimos a través de lo que el Otro nos dice. En esta danza, "el interpelado es convocado a hablar, su palabra consiste en 'auxiliar' a su palabra, en estar *presente*" (1987: 92). El mundo personal de una entidad viva es una construcción global, en la que participan los seres que interactúan con ella, es decir, que hacen parte de su entorno.

Levinas ve el lenguaje como un tipo de interacción exclusiva de los seres animales humanos, pues creía que ellos eran las únicas entidades que no podían ser capturadas en su singularidad a través del conocimiento. "Sólo el hombre me puede ser absolutamente extraño" (Levinas, 1987: 97). Esta creencia, consideramos, deriva de la visión moderna que ha acentuado las diferencias entre los seres animales humanos y los demás seres vivos, mientras tiende a ver una gran homogeneidad entre estos últimos, por lo que estima que categorías tan amplias como la de animal pueden recoger gran parte de la vida no humana. Algo que oculta completamente las singularidades de las diferentes concreciones estructurales de la organización viviente (MacIntyre, 2001). Como señalamos anteriormente, es difícil intentar capturar toda la pluralidad humana sin ver las continuidades que hay entre estos seres vivos y otras entidades vivientes. Estudios sobre personas humanas que no desarrollaron el lenguaje como los niños asilvestrados, muestran lo difícil que puede llegar a ser trazar una línea que separe a los seres animales humanos de otros seres vivos, cuando se pretende -como creemos hacía Levinas- tener una idea de lo humano que incluya a toda su pluralidad (Newton, 2002). Acercarnos a lo "absolutamente extraño", como pueden ser los niños asilvestrados o los autistas, nos muestra nuestra cercanía con otros seres animales no humanos, haciendo que el concepto de extraño se extienda más allá de nuestros compañeros de género. Sí aceptamos a los niños asilvestrados, a los autistas, o incluso a nuestros fetos y crías como humanos, nos vemos frecuentemente en "una tierra de nadie [*no-man's-land*]" donde estas entidades no son "ni un ser humano racional ni un animal instintivo" (Newton, 2002: 44).

En consecuencia, si aceptamos a estos seres animales alingüísticos como Otros, ¿qué motivo nos impide incluir dentro de esta categoría a otros seres vivos no humanos?. Éste es el talón de Aquiles de la propuesta antropocéntrica de Levinas, pues él mismo llegó a reconocer que despojar al Otro de una ontología hace válida la pregunta por la inclusión dentro de la variable Otro a seres vivos no humanos. Si bien éste era un paso que el filósofo de origen lituano nunca quiso dar dentro de su concepción ética, al final de su vida reconoció que era una opción que se abría dentro de ella. En una entrevista de 1986, citada por Atterton (2006: 285), Levinas dijo, "uno no puede rechazar enteramente el rostro de un animal. Es a través del rostro que uno comprende, por ejemplo, a un perro". Para el Levinas tardío, no se podía negar la posibilidad de otorgarle un rostro, de darle el estatus de Otro, a algunos seres animales no humanos. Él sólo se limitaba a decir que dentro de su propuesta, "la prioridad (...) no se encuentra en el animal, sino en el rostro humano", o "el fenómeno del rostro no está en su forma más pura en el perro". Incluso fue más allá de los casos intuitivos para el ser animal humano de la segunda modernidad, y señaló que para entidades vivas que percibimos más lejanas, como la serpiente, "no podría decir en qué momento uno tiene derecho a hablar de 'rostro'. (...) No sé si una serpiente tiene rostro. No puedo contestar esa pregunta. Se necesitaría un análisis más específico" (Atterton, 2006: 285).

En este punto podríamos pensar que tal vez el antropocentrismo fuerte de Levinas obedece, en parte, a una larga tradición de prejuicios que ha perpetuado el pensamiento moderno ortodoxo, pero que datan de momentos de la historia de Occidente anteriores a la modernidad. Discursos como el del autómata cartesiano o las teorías evolucionistas de los etólogos ortodoxos, han forjado una idea de los seres animales humanos como entidades vacías, más cercanas a las máquinas mecánicas modernas que a los seres animales humanos, la cual los despoja de sentimientos, deseos y creencias (MacIntyre, 2001). Estas prácticas discursivas que parecen presentes en Levinas, han sido enérgicamente cuestionadas por varios autores dentro de diferentes posiciones dentro del pensamiento ecologista. Por un lado, algunos autores han dudado de la fuerte convicción moderna de que la libertad, los sentimientos, los deseos, la interioridad, o las creencias son emergencias puramente humanas, para señalar, que éstas son capacidades de los seres vivos que son ejercidas de distintas maneras a través del amplio espectro de las configuraciones vivientes (MacIntyre, 2001: Jonas, 2002). Por otro lado, otros pensadores han planteando una idea de pluralidad que excede la esfera humana, argumentando que al interior de otras especies, las entidades singulares tampoco responden únicamente criterios universales –e.g., género, especie, raza- , por lo que también es posible hablar de personalidades (Masson y McCarthy, 1996).

De lo anterior, podríamos pensar que dentro del ecologismo ya existen corrientes que ven la idea del Otro levinasiana válida más allá de la especie humana. Mismamente, pensamos que la discrepancia que el ecologismo pueda tener con Levinas radica en la particularidad que le da al ser animal no humano, y no en sus reflexiones. Levinas no reflexionó profundamente sobre el Otro no humano, por lo que siempre mantuvo una posición típicamente moderno ortodoxa frente a él, creyendo que únicamente "la relación con otro hombre es irreductible al conocimiento en un objeto" (2006a: 45). Con respecto al lenguaje, si concebimos éste como una concreción particular del conjunto más amplio de los sistemas comunicativos, podemos intentar aplicar las reflexiones de Levinas a los demás seres vivos.

Un primer paso en este camino, es cambiar la creencia de Levinas para incluir al Otro no humano y afirmar que *la relación con el Otro vivo es irreductible al conocimiento en un objeto*. Asimismo, el proceso de interacción que se da en el lenguaje también se da con los demás seres vivos que conforman nuestro entorno. Esta afirmación la podemos explicar de tres maneras diferentes. La primera, retoma parte de la concepción de comunicación que se ha desarrollado en la biología durante la segunda modernidad, a partir de los trabajos pioneros de biosemiótica del biólogo de origen alemán Jacob von Uexküll. Una segunda explicación, que se aparta radicalmente del pensamiento moderno, y que puede partir de visones propias de otros grupos sociales, como los nativos norteamericanos anteriores a la invasión británica, afirma que los seres no humanos efectivamente poseen lo que nosotros llamamos lenguaje, esto es, *hablan*. Por último, podríamos abordar las relaciones éticas desplazando un poco la centralidad que Levinas le da al lenguaje y enfocarnos más en la parte emocional –el amor-, para explicar la ética ecológica. En esta sección, por razones de espacio y para no entrar en un debate mucho más profundo, nos centraremos en la biosemiótica, y la articularemos a la tercera explicación, dejando por fuera de la discusión la creencia del ejercicio de la capacidad de tener lenguaje en seres vivos no humanos.

Maturana, quien ha estudiado los trabajos de Uexküll (Maturana, 1995), define la comunicación como una red de relaciones conductuales coordinadas que se dan entre los sistemas vivos que conforman una unidad social. Esta concepción hace de este tipo de interacciones algo que no se tiene que dar entre miembros de una misma especie, incluso entre seres con capacidades mentales, pues este autor agrega que "estamos entendiendo como comunicación una clase particular de conductas que se da con o sin la presencia del sistema nervioso en el operar de los organismos en sistemas sociales" (Maturana y Varela, 1990: 165). Sin embargo, dentro de este tipo de sistemas conductuales, distingue unos que llama sistemas lingüísticos, los cuales distinguen a los seres animales humanos. Para este biólogo de origen chileno, un sistema de este tipo es aquel que "puede ser descrito como el establecimiento de un dominio de conductas coordinadas asociables a términos semánticos. Esto es, como si lo determinante de la coordinación conductual así producida fuese el significado de lo que el observador puede ver en las conductas, y no en el acoplamiento estructural de los participantes" (Maturana y Varela, 1990: 178).

Por su parte, Conesa-Sevilla señala que el ver los sistemas comunicativos como emergencias de los sistemas biológicos implica reconocer que ellos se relacionan entre sí comunicativamente. Esto significa que ninguna entidad viva –humana o no- conoce el mundo por sí misma sino que lo conoce a través de los procesos comunicativos que establece con los componentes de su entorno. Aceptar esta concepción comunicativa de la vida conduce a una nueva noción del valor, la cual "nunca ha estado en una sola cosa sino en el conjunto, en el patrón ecológico y en el ensamble que evalúa desde adentro y a través de todo él" (Conesa-Sevilla, 2006: 32).

Remplazar la idea de lenguaje por comunicación en la ética levinasiana nos permite ampliar su espectro a todos los seres vivos, e incluso al entorno como totalidad, sin alterar su idea central del lenguaje. Estar en el mundo es comunicarnos con los diferentes elementos que conforman su mobiliario, lo que implica que nuestro mundo y nuestro entorno no es una construcción individual como creen algunos pensadores ortodoxos, o ni siquiera una construcción social humana como han postulado amplios círculos de pensadores sociales en la segunda modernidad, sino que es una construcción global, en la que participa tanto nuestro entorno biológico humano como no humano.

Ver a los seres vivos como entidades comunicativas que no pueden interactuar como observadores neutrales, pone tanto a los seres animales humanos como a los demás seres vivos en un nuevo nivel muy distinto al de la ciencia ortodoxa. Por un lado, como ya habíamos señalado, nos muestra un mundo en el que todo componente aporta en su construcción de sentido, por lo que éste, como dice Arendt (1997: 79), sólo se puede experimentar de manera 'real' si lo entendemos "como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas", pero a diferencia de Arendt, "ellos" comprende a los seres vivos, y además, no sólo lo comprendemos "*hablando* entre sí" sino también *comunicándose* entre sí "*sobre* él".

Concebir los sistemas lingüísticos como una concreción de los sistemas comunicativos, nos permite cuestionar esa idea de particularidad excepcional –usualmente metafísica- que generalmente tienen de sí los seres animales

humanos moderno ortodoxos, y poner nuestra especie en un nivel en el que podamos ver al lenguaje como una emergencia de la vida y no de la humanidad, así mantengamos la creencia de que es una emergencia exclusiva de la especie humana. Además, bajo esta perspectiva nos es posible una imagen de nosotros que tenga un componente biológico –por lo menos una "*identidad animal*" (MacIntyre, 2001) si se desea- donde es totalmente posible, e incluso natural, ver aunque sea a algunos seres animales no humanos como aquel "absolutamente extraño", que como el "Extranjero" o "Apátrida", reconocemos a través de su rostro un prójimo, un Otro.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H., 1997.¿Qué Es la Política? Paidós: Barcelona, 156 p.

Arendt, H., 2004. Los Orígenes del Totalitarismo. Santillana: México, D.F., 618 p.

Beck, U., 2002. Hijos de la Libertad: Contra las Lamentaciones por el Derrumbe de los Valores. En: Beck, U. (comp.), Hijos de la Libertad. Fondo de Cultura Económica: México D.F., pp. 7-32.

Conesa-Sevilla, J., 2006. The Intrinsic Value of the Whole: Cognitive and Utilitarian Evaluativo Processes as They Pertain to Ecocentric, Deep Ecological, and Ecopsychological "Valuing". **The Trumpeter** 22(2), pp. 26-42.

diZerega, G., 1996. Deep Ecology and Liberalism: The Greener Implications of Evolutionary Liberal Theory. **The Review of Politics** 58(4), pp. 699-734.

Dobson, A. 1997. Pensamiento Político Verde. Una Nueva Ideología para el Siglo XXI. Paidós: Barcelona, 270 p.

Dostoyevski, F., 2004. Los Hermanos Karamasov. Edaf: Madrid, 805p.

Escobar, A., 1999. After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology. **Current Anthropology** 40(1), pp. 1-30.

Feyerabend, P., 1998. La Ciencia en una Sociedad Libre. Siglo XXI: México, D.F., 261 p.

Friedman, M. y Friedman, R., 1980. Libertad de Elegir. Hacia un Nuevo Liberalismo Económico. Grijalbo: Barcelona, 436 p.

Fox, W., 1991. Transpersonal Ecology and the Varieties of Identification. **The Trumpeter** 8(1), pp. 3-5.

Fox, W., 1995. The Deep Ecology – Ecofeminism Debate and Its Parallels. En: Sessions, G. (ed.), Deep Ecology for the Twenty-First Century. Shambhala: Boston, pp. 267-289.

Gómez, L.J., 2002. Introducción a la Ecología Global. Universidad Nacional De Colombia Sede Medellín: Medellín, 166 p.

Guerra, M.J., 2001. Breve Introducción a la Ética Ecológica. A. Machado: Madrid, 212 p.

Jonas, H., 2002. El Principio Vida. Hacía una Biología Filosófica. Trotta: Madrid, 334 p.

Levinas, E., 1987. Totalidad e Infinito. Ensayo Sobre la Exterioridad. Sígueme: Salamanca, 315p.

Levinas, E., 1993. Entre Nosotros. Ensayos para Pensar en Otro. Pre-Textos: Valencia, 289 p.

Levinas, E., 1999. De Otro Modo que Ser, ó Más Allá de la Esencia. Sígueme: Salamanca, 267p.

Levinas, E., 2000. Ética e Infinito. A. Machado: Madrid, 106 p.

Levinas, E., 2001. Libertad y Mandato. En: Levinas, E., La Realidad y Su Sombra. Libertad y Mandato. Transcendencia y Altura. Trotta: Madrid, pp. 67-84.

Levinas, E., 2006. Difícil Libertad. Fineo: México, 304 p.

Levinas, E., 2006a. Sobre Buber. En: Friedman, M., Calarlo, M. y Atterton, P. (eds.), Levinas y Buber: Diálogo y Diferencias. Lilmod: Buenos Aires, pp. 45-47.

MacIntyre, A., 2001. Animales Racionales y Dependientes. Paidós: Barcelona, 204 p.

Masson, J.M. y McCarthy, S., 1996. When Elephants Weep. The Emotional Lives of Animales. Delta: Nueva York, 291 p.

Maturana, H., 1995. La Realidad: ¿Objetiva o Construida? 1. Fundamentos Biológicos de la Realidad. Anthropos: Barcelona, 162 p.

Maturana, H., 1996. Biología del Fenómeno Social. En Luzoro, J. (comp.), Desde la Biología a la Psicología. Universitaria: Santiago de Chile, pp. 71-85.

Maturana, H., 2002. Emociones y Lenguaje en Educación y Política. Dolmen: Santiago, 117 p.

Maturana, H. 2002a. La Objetividad, un Argumento para Obligar. Dolmen: Santiago, 149 p.

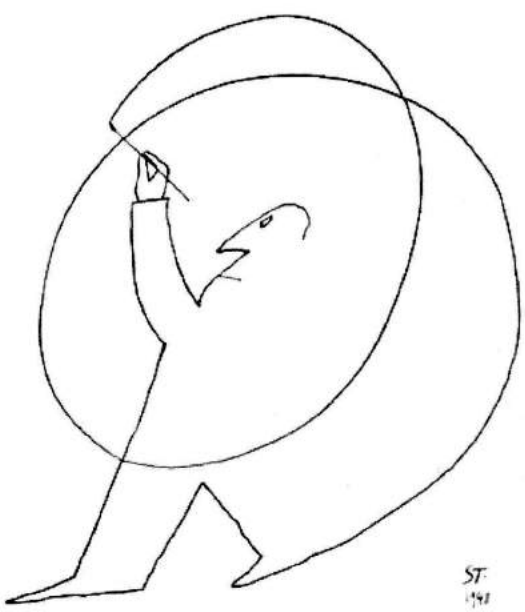
Maturana, H. y Varela, F., 1990. El Árbol del Conocimiento. Las Bases Biológicas del Conocimiento Humano. Debate: Madrid, 219 p.

Newton, M., 2002. Savage Girls and Wild Boys. A History of Feral Children. Picador: Nueva York, 284 p.

Rodríguez, J.C., 2005. Presentación. En: Maldonado, C.E. (comp.), Complejidad de las Ciencias y Ciencias de la Complejidad. Universidad Externado de Colombia: Bogotá, pp. 11-17.

Scully, M., 2002. Dominion. The Power of Man, The Suffering of Animals, and the Call to Mercy. St. Martin's: Nueva York, 448 p.

Searle, J.R., 1996. El Redescubrimiento de la Mente. Crítica: Barcelona, 269 p.



Pensar: *Ese es el gran problema. Nunca puedes encontrar un lugar que sea agradable y tranquilo, porque no existe. A veces puedes pensar que sí existe pero una vez que estas allí alguien se acerca sigilosamente y escribe -jódete- en tus propias narices.*

J.D. SALINGER

La main

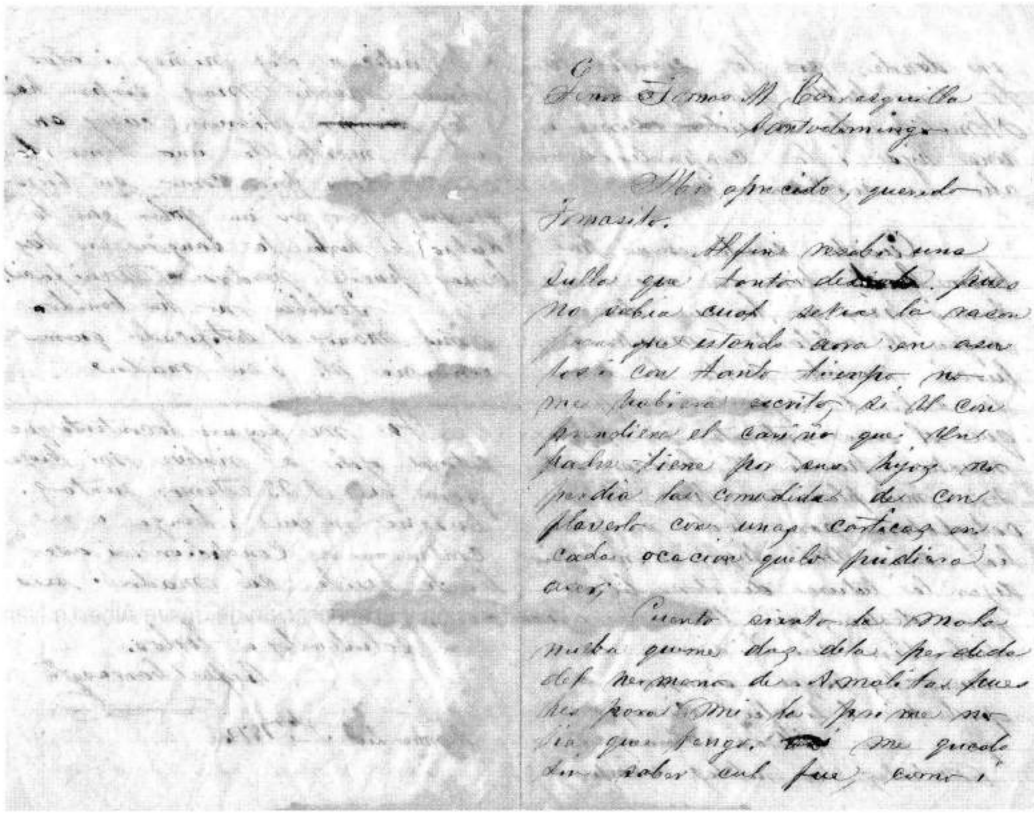
Regards

Dossier: Dos cartas de don Tomás Carrasquilla

Investigación y presentación de Jorge Alberto Naranjo M.

Las dos cartas que se incluyen a continuación significan un aporte de suma importancia para una biografía más segura de don Tomás Carrasquilla. La primera es una carta de don Rafael Carrasquilla a su hijo Tomás, recomendándole que no pierda tanto tiempo en la lectura de novelas; esto disipa la idea que se ha tenido de una ruptura temprana del padre con el hijo. La segunda, es una carta escrita por don Tomás desde Medellín a su madre Ecilda, quien acaba de enviudar. Este dato es fundamental porque fija la fecha de muerte de don Rafael, cuestión que ha sido malinterpretada por todos los biógrafos, desde Kurt Levy en adelante. Se situaba esa muerte entre los 12 y 14 años de edad de Tomás, y ahora queda claro que don Rafael muere cuando el hijo tiene 26 años.

Agradecemos a la familia Arango Carrasquilla, y muy especialmente a la profesora Dora Mejía, la generosidad de facilitarnos estos valiosos documentos que se presentan en forma facsimilar.

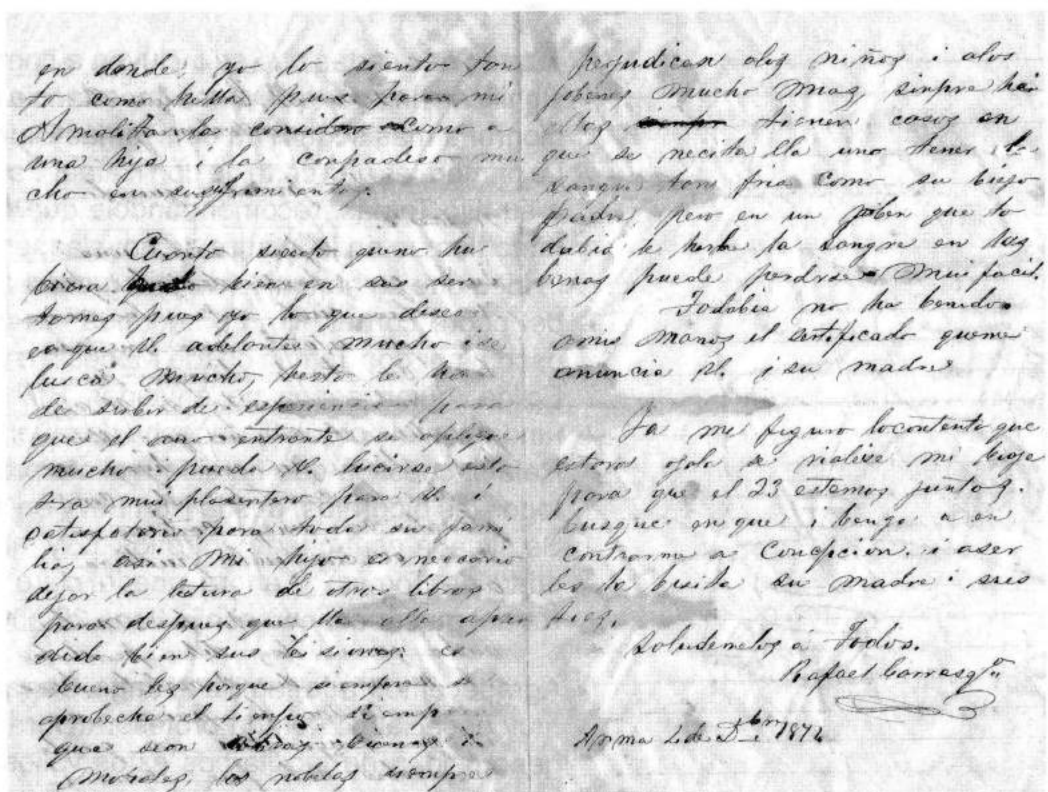


Señor Tomas M. Carrasquilla
Santodomingo

Mui apreciado, querido Tomasito.

Al fin recibí una bulla que tanto deseaba, pues no sabia cual seria la razon porque estando aora en ausencia con tanto tiempo no me hubiera escrito, si Ud. comprendiera el cariño que un padre tiene por sus hijos no perdia las comodidades de complaserlo con unas cartica en cada ocacion que le pudiera aser.

Cuanto siento la mala nueba que me das de la perdida del hermano de Armolita, pues les [illegible] mi [illegible] me [illegible] que tengo, me quedo sin saber cual fue, como i



en donde; yo lo siento tanto como hubiera pues para mi Armolita la considero como a una hija i la compadesco mucho en sus sufrimientos.

Cuanto siento que no hubiera bien en sus ser[illegible] pues yo lo que deseo es que Ud. adelante mucho i se busca mucho, hasta la hora de sabir de esperiencia para que el conocimiento se afabilice mucho i pueda Ud. hacerse esto mui plasentero para Ud. i satisfactorio para toda su familia. Mi hijo es necesario dejar la lectura de otros libros para despues que Ud. halla aprendido bien sus lecciones. Es bueno leer porque siempre se aprobecha el tiempo. [illegible] que sean [illegible] morales, las nobelas siempre

perjudican a los niños i a los jovenes mucho mas, siempre hai ellos tienen cosas en que se necesita ella uno tener la sangre tan fria como su viejo padre, pero en un joben que todabia le herbe la sangre en las benas puede perdrse mui facil.

Todabia no ha benido a mis manos el certificado que me anuncia Ud. i su madre.

Ya me figuro lo contento que estaras ojala se realice mi biaje para que el 23 estemos juntos. busque en que i bengo a encontrarme a Concepcion, i aserles la bisita su madre i sus tios.

Saludemelos a todos.
Rafael Carrasquilla

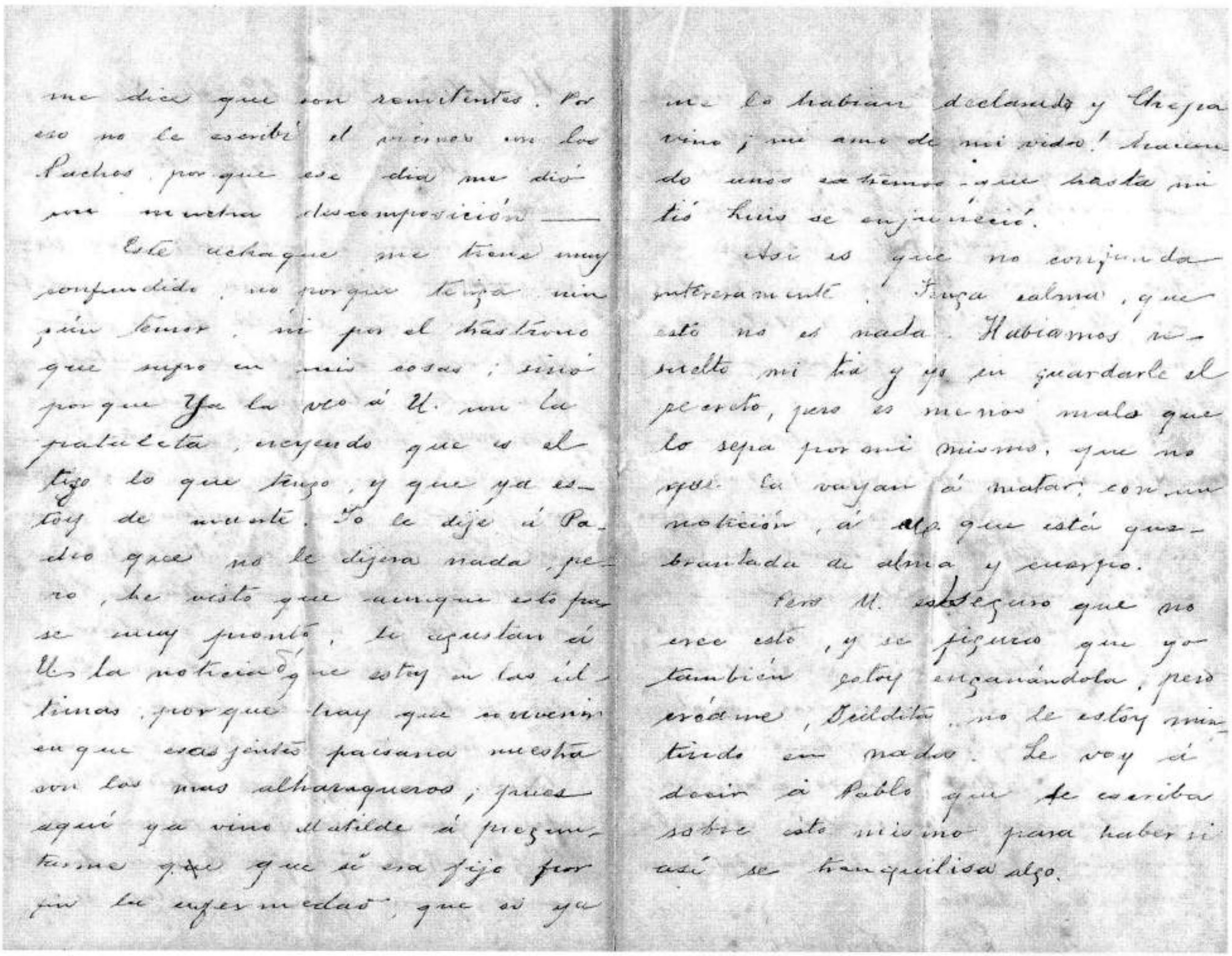
Aroma 2 de Dbre 1872

Medellín, Julio 29. de 84

Mi pobre vieja tan querida.

Ya podrá comprender por Ud. mismo, cual sería mi dolor al tener que dejarla á Ud. tan abatida y á Isabel en el estado en que está. El viaje fué tal vez peor para mí que el que hice al saber la noticia de la muerte de mi padre, porque entonces al menos iba á llorar con Ud.; ¡pero ahora... que angustia la traía y traigo aún en el alma.

Esa noche en Girardota me dió fiebre, de la clase de las que me dieron allá, y me han seguido dando después que vine; no pasan de 11/2 5°. R. Anoche, que el que he buscado para que me las cure,

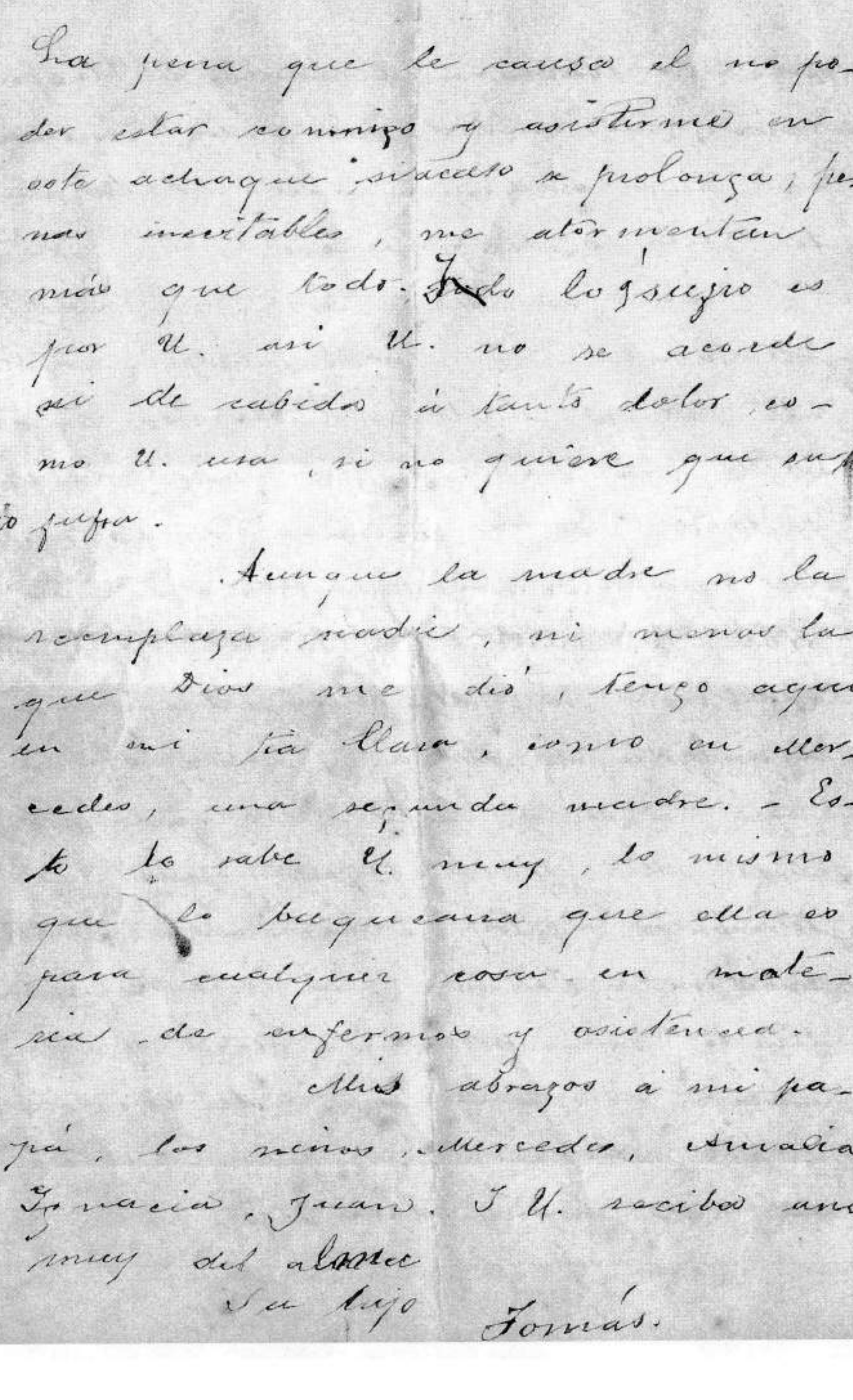


me dice que son remitentes. Por eso no le escribí el correo con los Pachos porque ese día me dió una mucha descomposición ——

Este achaque me tiene muy confundido, no porque tenga ningún temor, ni por el trastorno que sufro en mis cosas; sino porque ya la veo á U. con la pataleta, creyendo que es el tifo lo que tengo, y que ya estoy de muerte. Yo le dije á Pacho que no le dijera nada, pero, he visto que aunque esto pase muy pronto, le ajustan á Us la noticia de que estoy en las últimas, porque hay que convenir en que esas gentes paisanas nuestras son los mas alharaqueros; pues aquí ya vino Matilde á preguntarme qué que si era fijo por fin la enfermedad, que si ya me lo habian declarado y Chepa vino ¡mi amo de mi vida! llorando unos extremos que hasta mi tío Luis se enterneció.

Así es que no confunda enteramente. Tenga calma, que esto no es nada. Habiamos resuelto mi tia y yo en guardarle el secreto, pero es menos malo que lo sepa por mi mismo, que no que la vayan á matar con una noticia, á ella que está quebrantada de alma y cuerpo.

Pero U. está seguro que no cree esto, y se figura que yo también estoy engañándola, pero créame, Deldita, no le estoy mintiendo en nada. Le voy á decir á Pablo que le escriba sobre esto mismo para haber si así se tranquilisa algo.



La pena que le causa el no poder estar conmigo y asistirme en este achaque, si acaso se prolonga, penas inevitables, me atormentan más que todo. Todo lo que sufro es por U. así U. no se acuerde si de cabidas á tanto dolor, como U. usa, si no quiere que su hijo sufra.

Aunque la madre no la reemplaza nadie, ni menos la que Dios me dió, tengo aquí en mi tía Clara, como en Mercedes, una segunda madre. - Esto lo sabe U. muy, lo mismo que lo buquicana que ella es para cualquier cosa en materia de enfermos y asistencia.

Mis abrazos á mi papá, los niños, Mercedes, Amalia, Ignacia, Juan. Y U. reciba uno muy del alma

Su hijo

Tomás.

Bonhommes de pluie 5

Boulevard sebastopol

Las posiciones políticas frente a la crisis ecológica

Luis Jair Gómez G.

Se busca una respuesta a la pregunta, bajo qué circunstancias uno debería confiar; y se llega a la conclusión de que mientras en la sociedad humana la confianza es un imperativo ético, uno no debería otorgar confianza ciegamente, sino sólo donde sea ganada".
N. Luhmann.

Son muchas las posiciones políticas hasta ahora reconocibles frente a la crisis ecológica que vive el mundo, una de cuyas manifestaciones más destacadas es el llamado Cambio Climático. Si bien el "Desarrollo Sostenible" es la más promocionada, es claro que ha sido un fracaso en sus logros y parece entonces, necesario dar una mirada crítica a ésta y otras posiciones existentes ya claramente formuladas, para poder establecer

hasta donde se ha llegado en este tema y cual podría ser la mejor opción o cuales las posibilidades construir alguna otra que pueda realmente generar algún cambio importante si se adopta con seriedad y consciencia de la gravedad del problema ecológico.

Pocas expresiones tan tratadas y maltratadas como la de Medio, Ambiente, Medioambiente, o Entorno, en nuestro tiempo. Esta característica se refleja seguramente en que a pesar del reconocimiento general y de la hondura de la "Crisis Ambiental" desde la segunda mitad del siglo XX, los lideres mundiales no han presentado soluciones a fondo. Este aspecto ha sido particularmente resaltado por G. Prins (1990)[1], quien recoge del célebre economista J. K. Galbraith, la distinción entre la verdad simple, aquella que sencillamente se reconoce sin temores ni favores y la verdad institucional, referida a la verdad de los políticos, sobre todo a la llamada *realpolitik*, la cual es cómodamente conformista, flexible y ajustable a la moda, y la ejemplifica con el caso de la primera ministra de Gran Bretaña, la señora Thatcher, quien, a raíz del primer informe sobre Cambio climático en 1990, señaló como necesario, ante la gravedad de la situación, tomar medidas políticas sin demora, -verdad simple-; pero cuando ese mismo año, se presentó ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, indicó que Gran Bretaña podía ofrecer disminuir hasta en un 30% las emisiones de dióxido de carbono y que para mantener sin ataduras al libre mercado, era necesario que las grandes empresa transnacionales mejoraran sus prácticas de producción haciéndolas más verdes, -verdad institucional.

Históricamente, sí bien el concepto de *medio* aparece claramente establecido en el siglo XIX, permanece anclado, en su significado científico y más precisamente biológico, hasta bien entrado el siglo XX cuando se dan dos fenómenos que le transformarán su alcance. De un lado, el ingreso pleno de la complejidad en el pensamiento científico da al concepto de sistema el atributo necesario de un entorno; y, del otro lado, el reconocimiento de la magnitud de la crisis ambiental en la década de los años sesenta, coloca al ambiente en el centro de las consideraciones de tal manera que su contenido e importancia científica, social y política llegan a su plenitud, pero además lo llenan de ambigüedad, precisamente por efecto de los múltiples intereses que se mueven en torno al problema, y que dan interpretaciones diferentes de acuerdo a los diversos ángulos desde los que se trate, pero sobre todo desde que cae bajo la curiosidad del público general y del periodismo, espacios en los cuales empieza a ser un término usado con mucho descuido.

En su lección 40, Biología, de su Curso de Filosofía Positiva, dictado entre 1829 y 1842, A. Comte expuso "la idea de vida supone constantemente la correlación necesaria de dos elementos indispensables: un organismo apropiado y un medio conveniente. De la acción recíproca de estos dos elementos resultan inevitablemente todos los diversos fenómenos vitales...."[2]. Y, en una nota de pie de página de la misma conferencia señala que la palabra *medio* se refiere "no sólo al fluido en que el organismo está sumergido, sino, en general, al conjunto total de las circunstancias exteriores de cualquier género". Anota además la condición de "neologismo" de la palabra *medio*[3].

Se entiende que esa relación ser vivo/medioambiente será puesta en toda su significación

[1] G. Prins. 1990. Politics and environment. International Affaire. Vol., 66, N°. 4. pp. 711-730.

[2] A. Comte. 1943. Selección de textos. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. P. 119.

[3] Idem, p. 120.

operativa por Darwin, alrededor de tres lustros después en su "Origen de las Especies", cuando al referirse a la "gran variabilidad de las especies", escribe: "En todos los casos hay dos factores: la naturaleza del organismo, que es con mucho el más importante de los dos, y la naturaleza de las condiciones"[4]. Y es precisamente esa relación que Darwin establece entre el organismo y el medio, la que permite a E. Haeckel, siete años después, acuñar y definir el término *Ecología*.

Un siglo más adelante esta relación se percibe no ya desde la biología del organismo, ni desde la evolución natural, sino desde el riesgo que para la sobrevivencia de la humanidad tienen las transformaciones que el hombre, artificialmente, ha provocado en su entorno inmediato y que, por supuesto, se ha extendido a la ecosfera en su totalidad.

El reconocimiento de esta crisis empezó como tema recurrente en el mundo académico, con las investigaciones personales de R. Carson, 1962; P. Ehrlich, 1968; A. Ehrlich, 1968; G. Hardin, 1968; J. Lovelock, 1972; y otros más; y en el ámbito sociopolítico con la aparición, simultánea a los trabajos científicos, de movimientos sociales. En principio, con claros comportamientos anarquistas que configuraron lo que H. Marcuse en 1967[5], en sus célebres conferencias en la Universidad Libre de Berlín llamaba "tendencias (en la sociedad) –anárquicamente sin organizar, tendencias espontáneas –que anunciaban la ruptura total con las necesidades dominantes en la sociedad represiva". Un caso temprano de este tipo de movimientos se dio en Colombia cuando apenas despunta el decenio de los sesenta con el llamado Nadaismo; y otro, con el movimiento Hippy en el sur de California; ambos tuvieron manifestaciones muy ruidosas, una en Agosto en la zona de Woodstock, en Bethel (Canadá), cuando más de 400.000 personas celebraron el Festival del Arte y la Música; la otra, en el Ancón Sur, en la Estrella (Antioquia, Colombia) en Marzo de 1971, con el lema Amor y Paz. En uno y en otro caso se reclamaba la urgencia de la paz (contra la guerra de Viet-Nam), la libertad sexual, el final del patriarcado y el regreso a una vida en comunidad con la naturaleza y en contra del consumismo desbordado. Marcuse indicaba que lo que en América se denominaba *Hippies* y en Alemania *Gammler*, eran grupos de la "nueva clase revolucionaria"..... "característicos de un estado de desintegración del sistema, que como fenómeno no tiene ninguna fuerza transformadora, pero que acaso un día, junto con otras fuerzas objetivas mucho más potentes, pueda tener su función"[6].

Muy posteriormente aparecieron otras formas de movimientos sociales que harán uso de la informática y que el sociólogo M. Castells, 1996, según lo cita Capra (2003)[7], llama "Sociedad en Red", la cual "no se origina dentro de las instituciones tradicionales de la sociedad civil, sino que se desarrolla a partir de identidades que se basan en el rechazo de los valores dominantes de esa sociedad: patriarcado, dominación y control de la naturaleza, crecimiento económico y consumo material sin límites".

En 1968 se dieron grandes movilizaciones universitarias en Estados Unidos y en Europa, que además de insistir en reclamar la libertad sexual, el fin de la guerra de Viet-Nam, abogaron por un cambio en las relaciones Estado-

[4] C. Darwin. 1953. El origen de las especies (Por medio de la selección natural).Trad. por S. A. Ferrari. Editorial Diana. México. P. 139.

[5] H. Marcuse. 1981. El final de la utopía. Trad. por M. Sacristán. Editorial Ariel. P. 21.

[6] Idem, p. 21.

[7] F. Capra. 2003. Las conexiones ocultas. (Implicaciones sociales, medioambientales y biológicas de una nueva visión del mundo). Trad. por D. Sempau. Editorial Anagrama. Barcelona. P. 278.

Universidad y Profesor-Estudiante, e iniciaron una protesta contra el establecimiento industrial como causante del deterioro ambiental. Había ocurrido ya el desastre de la central nuclear de Windscale en Inglaterra en 1957 que produjo una nube de residuos radioactivos que contaminó a la mayor parte de Inglaterra y el gran desastre del buque petrolero Torrey Canyon, que generó un derrame de crudo de 110.000 tn, en la costa francesa del Canal de la Mancha en 1967, con la diferencia de que mientras el primero fue mantenido en sigilo por razones de "secreto oficial", el segundo tuvo una amplia difusión noticiosa.

Al año siguiente en 1969, las manifestaciones populares se extendieron en Estados Unidos a toda la población estudiantil y al habitante común y corriente y se movilizaron en Abril, 1500 *Colleges*, 10.000 escuelas y 20 millones de personas por las calles de New York, Washington y San Francisco. Esta gran movilización popular culminó con la proclamación del 22 de Abril, como Día de la Tierra.

La última de las grandes manifestaciones populares que se conoce en este periodo, es la de Octubre 2, cuando se reúne un grupo de aproximadamente 10.000 personas, en la frontera entre Canadá y Estados Unidos, para protestar contra la prueba atómica de Amchitka (Islas Aleutianas).

Todas estas movilizaciones, claramente políticas en cuanto a sus propósitos –promover a una actividad concreta para provocar acciones que protejan la sociedad en general- son de origen no institucional; pero en el año de 1969, se genera la primera gran acción política institucional; se trata de la Convocatoria a la Primera Conferencia Mundial sobre el Medioambiente Humano, que debía realizarse, como en efecto ocurrió, en Estocolmo en 1972. El tema propuesto fue el análisis de todas las formas de deterioro ambiental y las causas antrópicas con énfasis en planes de acción remedial y preventiva e iniciación de acuerdos internacionales para cubrir problemas ambientales regionales y locales. Puede decirse que con esta gran Conferencia se inicia el Derecho Internacional Ambiental.

No puede dejar de mencionarse otro fenómeno de la época, de gran importancia, promovido por una élite intelectual que fundó una Organización No Gubernamental (ONG), para realizar estudios sobre la interdependencia entre distintos aspectos políticos con asuntos energéticos, alimentarios y demográficos. Esta Institución es el Club de Roma, creada en 1968 por Aurelio Peccei y cuyo Primer Informe –"Los Límites del Crecimiento"[8]- da cuenta de los efectos hacia el futuro de los sistemas industriales complejos. Esta organización se constituye así seguramente, en una de las Instituciones, por fuera de las altas esferas de la política internacional, que lidera posiciones políticas de gran alcance espacial y temporal a partir de datos científicos.

Puede decirse que mientras el Club de Roma llama la atención sobre la relación Economía-Desarrollo; Estocolmo´72, lo hace sobre la relación Política-Desarrollo.

A nivel de política estatal ocurren en la época dos hechos que a pesar de ser locales, ubican la problemática ambiental como un asunto de Alta Política. En primer lugar en Enero de 1970, en su Mensaje al Estado de la Unión, el presidente R. Nixon decía: "la gran pregunta de los 70 es: ¿debemos someter a nuestro entorno o debemos hacer la paz con la naturaleza y empezar a reparar el daño hecho a nuestro aire, a nuestro suelo y a nuestra agua?", según lo refiere P. H. McGauhey

[8]R. Carson. 1962. Silent Spring. Boston: Houghton Milffin.

(1972)[9]. En Julio del mismo año (1970) la Reina Isabel II, visita a Canadá y recoge el clamor de los ambientalistas respecto a los riesgos del oleoducto a través de Alaska. Decía la Reina en esa ocasión: "En este territorio del Noroccidente hay vastos espacios de tierra y agua aún sin contaminar. Estos lugares son una pesada responsabilidad para las autoridades que deben planear y agenciar su desarrollo no sólo para beneficio de Canadá, sino como una parte vital en el balance de la naturaleza a través de todo el mundo"[10], según la trascripción de H. L. Edwin (1971). Se plateaba así el denominado por T. M. Brown (1971)[11] "Dilema de Alaska": "Dos recursos –petróleo y naturaleza- se han colocado en conflicto directo". Pero además es el mismo año en el que el Congreso de los Estados Unidos aprueba el "Acta Política Nacional Ambiental", con la que se crea el "Consejo de Calidad Ambiental" como institución encargada de trazar las políticas ambientales en el territorio nacional. Para hacer operativas estas políticas se funda la "Agencia para la Protección del Medioambiente" –EPA- que debe abocar la tarea de monitorear y cuantificar los problemas ambientales concretos.

Es claro que entre 1968 y 1972 la crisis ambiental se convirtió en un tema de alta política sin dejar de ser un asunto científico y se hizo posible configurar posiciones políticas tendientes a constituir grupos para orientar activamente la sociedad sobre el tema ambiental; y, es ésta precisamente, una situación en la que la rigurosa terminología de las ciencias ambientales, al caer dentro del interés de los políticos, pasa a ser dominio del periodismo, y se va entonces desfigurando rápidamente hasta ser expuesta en términos imprecisos que se manejan descuidadamente entre el gran público.

Se celebra en Bucarest en 1972, una Conferencia sobre El Futuro del Tercer Mundo, en la cual el filósofo noruego Arne Naess señala que durante el decenio de 1960 han surgido dos movimientos ocupados de la problemática ambiental, uno el movimiento superficial - "Shalow Ecology"- tecnocrático, antropocéntrico, ocupado primariamente con la polución, el agotamiento de los recursos y la salud y migración de la población en los países en desarrollo (este movimiento tomará posteriormente el nombre de ambientalismo); otro, el movimiento ecocéntrico de Ecología Profunda –"Deep Ecology" – de largo alcance, que en el año siguiente, 1973, se explica con mayor detalle en un libro del mismo filósofo que titula "Ecología, Comunidad y Estilo de Vida". (Este movimiento tomará hacia el futuro el nombre de ecologismo).

En 1973, Maurice Strong, primer Director ejecutivo del Programa de las Naciones Unidas para el Medioambiente – PNUMA-, proclama el "Ecodesarrollo" –etimológicamente, la incorporación de la ecología en los planes de desarrollo- como propuesta que enfrenta las posiciones unilaterales del Club de Roma, y que debe orientar al Programa y del que al año siguiente I. Sachs logrará una mejor elaboración y difusión internacional en cuanto concepto claramente político. Al decir de E. Leff (1978)[12], se trataba de plantearse una forma de actividad política que se opusiera al duro cuestionamiento del Primer Informe al Club de Roma que demostró que el desarrollo, entendido como crecimiento económico tiene

[9] P. H. McGauhey. 1971. Buried in affluence. Britannica Yearbook of Science and the Future. Encyclopædia Britannica. W. Benton, publisher. Chicago. P. 352.

[10] H. L. Edwin. 1971. Conservation. In "Británica Book of the Year. 1971. Encyclopædia Britannica. W. Benton, publisher. Chicago. P. 217.

[11] T. M. Brown. 1971. Alaskan Dilemma. Británica Book of the Year. 1971. Encyclopædia Britannica. W. Benton, publisher. Chicago. P. 220-

[12] E. Leff. 1978. Ecología y capital. (Hacia una perspectiva ambiental del desarrollo). Siglo XXI editores. México.

límites tanto en el lado de la disponibilidad de materias primas y energéticas, como en el lado de la capacidad de los sumideros.

El enunciado del Ecodesarrollo elaborado al interior del PNUMA se constituyó en una política orientadora en el camino trazado en las conclusiones de Estocolmo'72, y proclamó el ambiente, hábitat mundial del hombre, "como una cuestión de interés constante para los países del mundo". Tal enunciado tuvo su primera configuración conceptual en la "Declaración de Cocoyoc" emitida en Octubre de 1974 en una reunión celebrada en Cuernavaca (México) con los auspicios del PNUMA y la UNCTAD y dirigida por Ignacio Sachs, mediante un "enfoque a la planeación del desarrollo orientado a la satisfacción de necesidades y ambientalmente sano"[13]. La declaración "hace hincapié en la necesidad de buscar estrategias concretas de desarrollo capaces de usar en forma adecuada y ecológicamente sana los recursos específicos de un ecosistema dado para satisfacer las necesidades básicas de una población local. El ecodesarrollo insiste en la diversidad de situaciones ecológicas y culturales y, por ende, en la diversidad de las soluciones propuestas y en la importancia de la participación ciudadana en la identificación de necesidades y recursos, la búsqueda de técnicas adecuadas, el diseño y ejecución de programas de desarrollo y de cambios estructurales cuando sean necesarios"[14].

Se perciben claramente en esta descripción del Ecodesarrollo los ecos de la tragedia del Sahel ocurrida en 1973 y que Sachs conoció muy de cerca, de ahí el hincapié en tener en cuenta en los programas de desarrollo las condiciones ecológicas y culturales locales, antes que los modelos globalizados del mundo desarrollado del Norte.

Mientras en los Límites del Desarrollo se elaboró el discurso ambiental a partir de los graves problemas que estaba provocando la creación del gran aparato industrial de los países ricos que se constituía en un modelo universal aplicable, según sus promotores, en cualquier parte y de efectos a nivel planetario, el Ecodesarrollo se planteó el problema de matizar este modelo para todos los países tomando en consideración las características locales tanto en la disponibilidad de recursos como en la viabilidad de las técnicas propuestas desde la perspectiva de la ecología y la cultura locales.

En el año de 1974, además de la Declaración de Cocoyoc, claramente política como ya se ha señalado, pero ocupada del concepto genérico del Desarrollo, se crea el primer Ministerio del Medioambiente en el mundo, en Noruega, que es presidido por Gro Harlem Brundtland y culmina un periodo que hace inequívocamente visibles cuatro problemas ambientales concretos que habían sido tocados en las posiciones políticas ya referidas o en documentos o conferencias preexistentes de naturaleza estrictamente científica.

El primero de tales problemas fue el demográfico que quedó unido al de alimentación. En 1966 R. Ewell[15], Vicepresidente para la investigación de la universidad del Estado de New York, decía, refiriéndose al problema alimento/población, que *"éste es el mayor, más fundamental y más cercano a lo insoluble que haya jamás confrontado la raza humana.*

[13] I. Sachs. 1977. El ambiente humano. En "Reestructuración del Orden Internacional". Informe coordinado por J. Tinbergen. Trad. por E. L. Suárez. Fondo de Cultura Económica. México. Nota de pie de pág. P. 449.
[14] Idem, p. 462.

[15] R. Ewell. 1966. Population Outlook in developing countries. In "The role of animal agriculture in meeting world food needs". Proceeding, 15th annual meeting and minutes of the business session. Agriculture Research Institute. National Academy of Science. Washington. P. 3.

El problema es masivo, y, en consecuencia, los programas para resolverlo tendrán que ser masivos para que puedan tener alguna posibilidad de éxito". Su propuesta estaba así planteada para la realización de dos programas urgentes y complementarios: una transformación de la agricultura que tomará el nombre de Revolución Verde, cuya puesta en marcha requería además de un vasto programa mundial de educación que preparara especialistas agrícolas en muchos campos, "cantidades masivas de capital para construir fábricas de fertilizantes, plantas para producción de semillas, fábricas de pesticidas, fábricas de equipos agrícolas, represas y sistemas de irrigación, plantas de desalinización de agua marina, sistemas de transporte, ..."[16]; y un programa de control de la natalidad, que buscara disminuir el crecimiento poblacional humano.

El segundo gran problema fue el de la energía, que emerge a partir del momento en que los países productores de petróleo, sobre todo del Medio Oriente, impusieron condiciones especiales para el mercado internacional configurando un cartel del petróleo que tomó el nombre de Organización de Países Exportadores de Petróleo- OPEP- Este fenómeno puramente económico, en su momento de relaciones Norte-Sur, puso más en relieve y le agregó elementos nuevos con efectos en el cuadro del Orden Económico Internacional, a la conciencia sobre las demandas desbordadas de energía que el rumbo del desarrollo económico de postguerra estaba presentando. H. Perry (1971)[17] escribía dos años antes de la crisis energética 73/74, lo siguiente: "reducir la demanda de energía para lograr un balance con los suministros tendrá muy amplios efectos sobre las ratas de crecimiento económico y seguramente sobre el estilo de vida. Puede ser posible utilizar menos energía y continuar el crecimiento económico, pero el conjunto histórico del Producto Nacional Bruto tendrá que alterarse y esto requerirá también una modificación en el estilo de vida". De esta manera lo que pasó con la crisis energética del 73/74, fue hacer patente, darle mayor visibilidad a un problema que ya se reconocía desde finales del decenio anterior y que se iría acentuando cada vez más, hacia adelante. Precisamente en el 3° Informe al Club de Roma[18], coordinado por J. Tinbergen y presentado en 1976 como Informe RIO (Reshaping the Internacional Order) se dice: "es probable que los dos problemas de recursos más importantes sean los abastos de energía y agua. Los países industrializados tienen una historia de consumo excesivo de energía combinado con un desperdicio enorme". Respecto al agua, señalaban simplemente para ese entonces que había recibido una atención menor que la relativa a la energía.

Pero es precisamente el del agua el tercero de los problemas identificados; que tiene características paradójicas en tanto no se trata de aquel que se genera por la disminución de la cantidad disponible como en el caso de la energía fósil y los minerales cuyas fuentes se agotan. En el caso del agua se habla de que se está haciendo «no renovable»[19*], debido a la forma descuidada en que se usa. En expresión muy gráfica, empezando el decenio de los setenta, A. Wolman[20], describía el

[16]Idem, p. 14.

[17]H. Perry. 1971. The energy crisis. In "1971 Britannica Yearbook of Science and the future". Encyclopædia Britannica. W. Benton, publisher. Chicago. P. 133.

[18]J. Tinbergen (Coordinador). 1977. Reestructuración del Orden Internacional. Trad. por E. L. Suárez. Fondo de Cultura Económica. México. P. 63.

[19*] "Agua renovable es el volumen máximo de agua utilizable en el curso del año, sin agotar las reservas terrestres y subterráneas". H. Le Bras. 1977. Los límites del planeta. (Mitos de la naturaleza y de la población). Trad. por F. J. Cabezón A. Editorial Ariel. Barcelona. P. 117.

[20]A. Colman. 1971. Washing our dirty water. 1971 Britannica Yearbook of Science and the Future. Encyclopædia Britannica. W. Benton, publisher. Chicago. P. 366.

problema diciendo: "Lavando nuestra agua sucia", con lo que hacía hincapié en cómo el crecimiento demográfico e industrial estaba generando el grave problema de las «aguas servidas», de tal manera que se hacía cada vez más escasa el agua potable y además se iban diezmando importantes poblaciones de organismos acuáticos por la gran cantidad de desechos solubles que iban impotabilizando los lagos y estanques o por efecto de la eutrofización a causa del uso masivo de los detergentes con polifosfatos que iban desequilibrando las redes tróficas. Una parte de este problema está unido a la agricultura y para el efecto son ilustrativos los casos del Lago Aral en Rusia y de los acuíferos de Ogallala en Estados Unidos, donde la revolución verde se aplicaba a plenitud incluyendo el uso intensivo de técnicas de riego. Pero además, ha ocurrido una brusca transformación de ciclo hídrico ecoorganizador, a causa del llamado calentamiento global que ha modificado las relaciones cuantitativas y temporales del agua líquida o en vapor, y del agua congelada en casquetes polares, de alta montaña y de glaciares.

El cuarto problema analizado es el de los desechos sólidos urbanos que se cuantificaban para la época en 1.200'000.000 de toneladas en cada año en sólo Estados Unidos generadas en el comercio, la industria y la vida doméstica. No se incluyen en esta cifra los desechos de minería (1.700'000.000 ton/año); los de agricultura que quedan en el espacio rural (1.500'000.000 ton/año), ni los desechos de automóviles (22'000.000 ton/año de metal)[21]. Dos elementos son fundamentales en este caso; la demografía, particularmente el componente urbano, y el consumismo.

[21]P. H. McGauhey. 1971. Buried in affluence. 1972 Britannica Yearbook of Science and the Future. En cyclopædia Britannica. W. Benton Publisher. Chicago. P. 356.

Este problema que menciona parcialmente el Primer Informe al Club de Roma, referenciado como "sobrecarga de los sumideros", tomará el nombre en el Tercer Informe al Club de Roma de "sobrecarga de los ciclos naturales", y se constituirá en adelante en uno de los más difíciles de afrontar.

La exposición hasta este punto y fecha -1974- muestra cómo el decenio de los años sesenta estuvo ocupado en hacer notoria la gran crisis ambiental que se le atribuyó sin ninguna duda, a la forma de desarrollo –crecimiento económico mediante avance industrial- que se había puesto en marcha desde el inicio de la postguerra y que produjo resultados inesperadamente altos: "el producto mundial, obra de estos países en su mayor parte (los países industrializados), se había triplicado en los veinte años que van de 1950 a 1970, periodo en el que se creó la mayor parte de la capacidad industrial del mundo.... Los países ricos habían creado una maquinaria industrial enormemente poderosa. Alimentada por la creciente demanda en el mundo Occidental, fue estimulada por el suministro de petróleo abundante y barato. Al precio de poco más de un dólar por barril, el abasto de petróleo promovió el crecimiento de consumo de energía a una tasa anual que fluctuaba entre 6 y 11%. El bajo precio aseguró el crecimiento rápido. También alentó la extravagancia y el desperdicio"[22].

Este gran crecimiento se manifestó negativamente en la problemática ambiental lo cual se denunció desde diferentes perspectivas: desde la científica clásica, la ambiental y la perspectiva sociopolítica. Estas denuncias movieron a plantear principalmente soluciones puntuales mediante acciones de alcance nacional, regional o local, en cabeza de instituciones creadas para tal fin, la EPA por

[22]J. Tinbergen. 1977. Opus cit., p. 23 – 24.

ejemplo; pero que además movieron a posiciones políticas desde la alta institucionalidad mundial –ONU- y desde posiciones de grupos no gubernamentales como ya se ha descrito.

Es posible reconocer, ya para este tiempo, el surgimiento de dos grandes posiciones políticas de acuerdo al punto de partida, aparte de quienes simplemente se mantienen dentro de la Economía Convencional. Una que podemos llamar ambientalismo, en tanto su punto de reacción es el daño al ambiente, entendido a la manera comtiana, -es decir, como ese exterior que rodea al hombre- Esta propuesta se propone combatir la crisis, apelando a un desarrollo técnico que vaya sanando los daños ambientales sin que el crecimiento económico se desvirtúe como política económica. Y la otra, conocida como ecologismo y cuyo punto de reacción es el desajuste ecológico, entendido como presiones sobre las interacciones que configuran la Ecosfera, en la cual el hombre es un elemento más.

Se producen entonces grandes movimientos populares, científicos, institucionales oficiales, institucionales particulares y filosóficos.

La reacción a estas realidades es heterogénea y revela la diversidad de intereses y puntos de partida que están en juego: la ciencia, desde reportes particulares y desde el Club de Roma; la filosofía, desde el final de la utopía y el ecocentrismo; el ciudadano del común, desde los temores que avizora en su cotidianidad y que expresa en sus movilizaciones y masivas protestas callejeras; y hasta la alta institucionalidad política, que no puede evadir las responsabilidades que le reclama el conjunto de la sociedad.

En primer lugar la Economía Convencional se aplica a la búsqueda de formalizaciones que internalicen los efectos negativos que sobre el ambiente arroja la dinámica imprimida a la exigencia del «desarrollo». Se funda así desde 1972 la "Economía del Ambiente"[23]

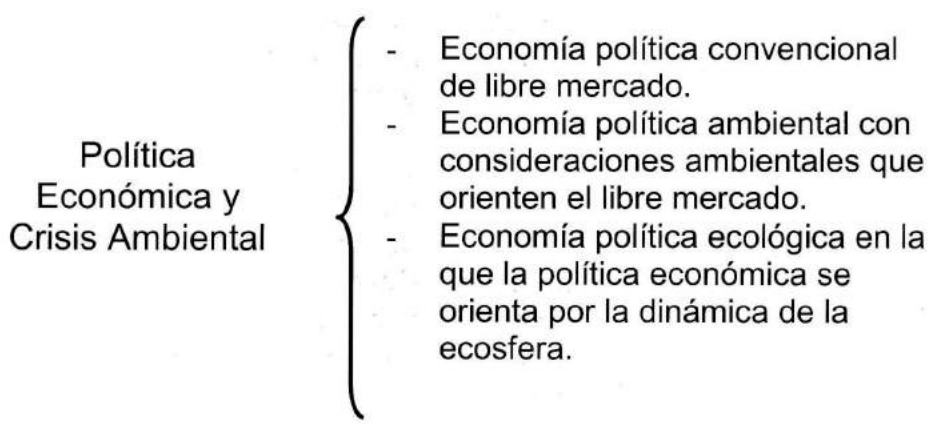


Gráfico N° 5. Orientaciones de la Política Económica.

[23]R. Dorfman and N. S. Dorfman (editors). 1972. Economics of the environment (Selected Readings). W. W. Norton & company. New York.

que rápidamente toma la forma de una rama de la Economía Neoclásica que mantiene su anclaje en las «leyes del mercado».

La Economía Ambiental se movió entonces, entre tener claro que "nuestro entendimiento del ambiente va a un paso que no supera nuestra capacidad para destruirlo, y nuestra habilidad para controlar nuestro impacto que viene bastante atrás" (Dorfman and Dorfman, 1972)[24]. Este nuevo elemento que irrumpe de manera abrupta define entonces el ambiente como consistente de recursos escasos y agotables, lo que implica que "la tarea de la Economía es percibir precisamente porqué las viejas instituciones no pueden controlar las nuevas fuerzas, e inventar nuevos métodos que puedan realizar ese control"[25]; y reconoce, algunos años más tarde, 1976, D. W. Pearce[26], que las conclusiones de "Los Límites del Crecimiento", son exagerados y que los nuevos modelos de la Economía Ambiental que ya se han ido produciendo desde Dorfman y Dorfman, son suficientes para que el mercado oriente la dinámica económica, sobre todo a partir de la internalización de las externalidades ambientales y las normativas del Estado para regular aspectos que se escapan al mercado, es decir, los medidas de "comando y control".

Pero se presentaron posiciones que de alguna manera avalaron las conclusiones que con posteridad señalará el Club de Roma; pero además las superaron. La primera incursión de fondo en el tema se le debe al rumano-norteamericano Nicolás Georgescu-Roegen quien desde antes del Primer Informe, en 1971 argumentó que el costo energético de los procesos de producción se estaba ignorando en la teoría económica y que era necesario replantear por completo la teoría del valor económico, y reformular la función de producción, incorporando las consecuencias físicas de la segunda ley de la termodinámica[27]. Este aspecto fue tratado de ahí en adelante por otros autores que se inscribieron en esa línea que tomaría el nombre de «termoeconomía», tales como A. Valero; y otros que profundizaron aún más el problema hasta llevarlo hacía la "dinámica del medio natural", «bioeconomía» (R. Passet, 1979, fecha del original en francés)[28] y hacía el «ecosistema» (J. M. Naredo, 1996)[29].

En segundo lugar la ciencia hace más visibles e impulsa las teorizaciones sobre Biosfera, Ecosfera, Gaia, Sistémica, que habían permanecido como campos menores en el análisis científico.

En tercer lugar la política somete a escrutinio el concepto y fines sociales del desarrollo; crea instituciones tanto a nivel nacional como internacional para que elaboren y lleven a cabo programas de recuperación ambiental, tales como el PNUMA y los ministerios y agencias del medioambiente. Se elaboran y ponen a prueba las primeras normas de protección ambiental.

En cuarto lugar se crean grupos de presión que obliguen al establecimiento político y económico a orientarse hacía la conservación, a disminuir el despilfarro y a controlar el consumismo, como manera de cuidar la naturaleza y preservar el ambiente.

En el decenio que va de 1973 a 1982, se pretendió, sin mucho éxito es cierto, en reorientar la presión que sobre el aparato polí-

[24]Idem, p. XIV.
[25]Idem, p. XIV.
[26]D. W. Pearce. 1976. Environmental economics. Longman. London.
[27]N. Georgescu-Roegen. 1996. La ley de la entropía y el proceso económico. Trad. por L. Gutiérrez A. Fundación Argentaria-Visor. Madrid.
[28]R. Passet. 1979. L'Economique et le vivant. Payot. Paris.
[29]J. M. Naredo. 1996. La economía en evolución (Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico. Siglos XXI editores. Madrid.

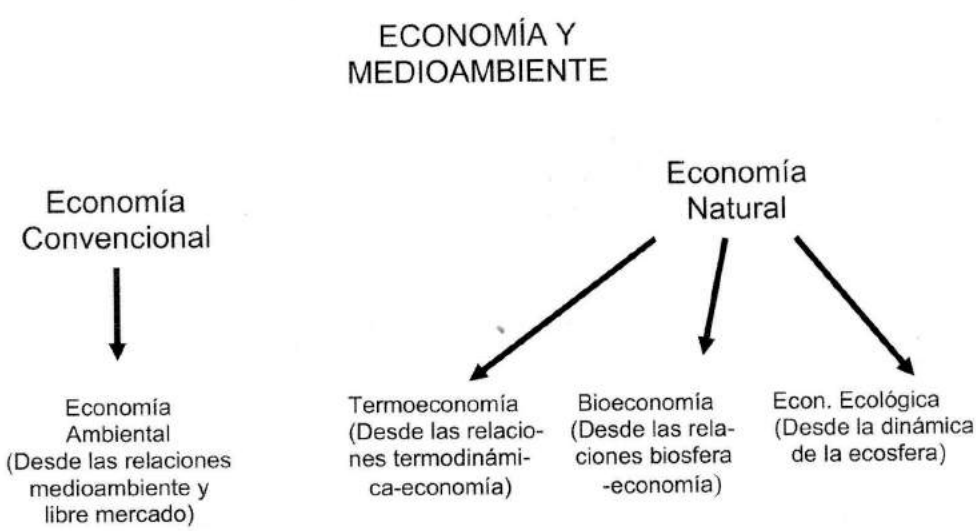


Gráfico N° 6. Posiciones económicas antes de 1990.

tico institucional habían ejercido los distintos acontecimientos que ocurrieron a partir de la publicación de "La Primavera Silenciosa" y que parecieron culminar con las decisiones políticas del Congreso de los Estados Unidos en 1970, Estocolmo'72, el Informe del Club de Roma y la Declaración de Cocoyoc. I. Sachs, (1977)[30] reconoce esta situación abiertamente en 1976 en el 3° Informe al Club de Roma, cuando dice: "La traducción de los principios generales en acción (los alcanzados en Estocolmo'72) será inevitablemente muy difícil por causa de la resistencia de poderosos intereses creados que favorecen el patrón actual de uso y administración de los recursos. Esta resistencia es evidente ya en la actuación poco enérgica del PNUMA y en su escasa capacidad financiera, así como en la indiferencia –si no es que hostilidad- de la mayoría de los países industrializados hacía un documento orientado a la programación como la Declaración de Cocoyoc".

Frente a este panorama de desinterés, y muy consciente del deterioro creciente del medioambiente, Sachs señala la importancia de la acción política: "Al hacer hincapié en la problemática del ambiente humano estamos obligando a los políticos, tomadores de decisiones, instituciones internacionales y nacionales, a que afronten el reto del desarrollo socioeconómico sostenido a largo plazo"[31]. Sin embargo el informe general está más orientado a plantearse el grave problema del sistema internacional signado por una gran brecha entre países ricos e industrializados y países pobres proveedores de materias primas para la gran industria del norte.

Es muy revelador al respecto que se diga que "el tema principal de este informe (Informe RIO) ha sido la afirmación de que el sistema internacional existente requiere cambios estructurales fundamentales, no reformas marginales", pero sin embargo, las propuestas para lograr esos cambios estructurales, se refieren sólo a aspectos de tipo estrictamente económico convencional con algunas recomendaciones menores de corte político más amplio: el orden monetario internacional; la redistribución del ingreso y el financiamiento del desarrollo; producción de alimentos; indus-

[30]Opus cit, p. 449.

[31]Idem, p. 449.

trialización, comercio y la división internacional del trabajo; energía, minerales metalíferos y otros minerales; investigación científica y desarrollo tecnológico; empresas transnacionales; el ambiente humano; reducción armamentista; y, administración de océanos.

Es claro que los problemas coyunturales de la economía van jalonando las propuestas inmediatistas así estén en contraposición con los problemas ambientales de fondo y de largo aliento. La solución de ese gran problema de la pobreza y el hambre que ya desde 1967 H. Marcuse había señalado como una falsa utopía, porque a pesar de contar con las condiciones materiales y económicas, no era posible materializarla, es el tema recurrente de la economía convencional, y en ella se apoya el establecimiento político, para seguir diciendo con distintas palabras, pero sin ningún argumento ni decisión que hay que seguir reificando el crecimiento económico para superar ese problema social. Tinbergen y su grupo investigativo para el Club de Roma, lo pone como centro de análisis en su Informe y se plantea como problema central la brecha entre países ricos y países pobres dejando en un segundo lugar el aspecto ambiental; Redclift[32], apenas iniciado el decenio de los ochenta, lo señala explícitamente: "el argumento a favor de más desarrollo se plantea ante una recesión grave y duradera. Es, en gran parte, como un destello en los ojos de los políticos. ¿Dónde deja esto al movimiento ambiental? Por una parte, el desempleo en los países industrializados parece haber llevado a la vacilante economía internacional a hacer un esfuerzo desesperado por recuperar el crecimiento económico. Por otra parte, la privación social no puede traducirse fácilmente en acción ambiental".

[32]M. Redclift. 1989. Los conflictos del desarrollo y la crisis ambiental. Trad. por J. J. Utrilla. Fondo de cultura económica. México. P. 228.

Una posición diferente al conflicto señalado por Redclift, se obtuvo en la reunión de la UNESCO de 1978 en París, cuando bajo el tema "Los Desafíos del Año 2000", se discutió entre un grupo de intelectuales tal conflicto llegando a una conclusión opuesta a la del economista británico. Así, decía en esa ocasión J. Stanovnik[33], "la gente llegará a darse cuenta gradualmente de que los bienes materiales no es lo único que importa en la vida. Por ello, paulatinamente la humanidad llegará a darse cuenta de que el consumo inmediato se agota en una generación y no deja nada para la posteridad". P. Ustinov, (1978)[34], fue más contundente aún: "no me preocupa tanto lo que va a conseguir el hombre como lo que puede perder: su vida, entre otras cosas, en algún holocausto descuidado; su voz, en la muchedumbre; su dignidad, como esclavo del nivel de vida".

Mientras unos intelectuales respondían a la convocatoria de la UNESCO, el grupo universitario Candido Mendès patrocina "su primera reunión internacional consagrada a la crisis del desarrollo", e invita a otro conjunto de intelectuales provistos de más preguntas que respuestas y dispuestos a enterrar el concepto de desarrollo "para hacer lugar a una nueva visión del proceso social, cuyo eje lo constituyen las nuevas entelequias, la armonía con la naturaleza que exige la nueva consciencia ecológica"[35].

Ante la desmitificación del concepto político económico de desarrollo y el duro cuestionamiento, por parte de estos intelectuales,

[33]J. Stanovnik. 1978. Una riqueza que fabrica pobres. En "Del temor a la esperanza (Los desafíos del año 2000)". UNESCO. París. P. 26.

[34]P. Ustinov. 1978. Man, Humanity's only hope. In: "UNESCO. Suicide or survival? (The challenge of the year 2000). UNESCO. París. P.p. 66-71

[35]C. Mendès. 1979. Introducción. El diálogo límite de Figline-Valdarno. En "El mito del desarrollo". Trad.por J. Fibla. Editorial Kairos. Barcelona. P. 10.

a la exaltación de la posesión de elementos materiales como fondo del capitalismo; y ante el avance del reconocimiento científico refrendado por las catástrofes, del desajuste del ecosistema que F. Lentin[36] resume magistralmente cuando escribe: "el movimiento ecológico lejos de ser un paladín de la unidad, se dedica a mostrar la profunda heterogeneidad que marca los últimos desarrollos de una civilización que se pretende orientada sobre el progreso científico, con relación al mundo natural que constituye el hábitat de la especie humana"; la institucionalidad política internacional, representada por el Secretario General de las Naciones Unidas, al acoger el llamado urgente de la Asamblea General, propone la creación de «un programa global para el cambio», que se le encarga a la "Comisión Mundial Sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo" que será presidida por Gro Harlem Brundtland[37] y cuya primera finalidad, entre un conjunto de cuatro, es el de "proponer unas estrategias medioambientales a largo plazo para alcanzar un desarrollo sostenible para el año 2000 y a partir de esta fecha"[38].

Es en ese informe donde se define y caracteriza el concepto de «Desarrollo Sostenible», cuya adjetivación de «Sostenible» ya venía siendo utilizada con el Ecodesarrollo, como si fuera fácilmente entendible; y desde 1987, cuando sale a la luz pública el Informe completo de la Comisión, este será el norte que alumbrará la política internacional: "pero la esperanza de la Comisión en el futuro está condicionada a una decisiva acción política que debe comenzar ya a administrar los recursos del medio ambiente de modo que se asegure un progreso y una supervivencia humanos sostenibles", reza la recapitulación con la que se inicia el texto[39]. No se renuncia pues al «desarrollo», a pesar de las fuertes y argumentadas críticas a que viene siendo sometido en muy diferentes foros, pero para superar éstas se le adjetiva «sostenible», con lo cual se pretende hacerlo compatible con el ambiente. Llama la atención que precisamente durante el tiempo en que estuvo reunida la Comisión, entre octubre de 1984 y abril de 1987, ocurrieron gravísimos problemas ambientales que el mismo informe enumera: graves sequías en el África que provocan intensas hambrunas; el escape de isocianato de metilo en la fábrica de plaguicidas de la Union Carbide en Bhopal, India; la explosión del tanque de gas licuado en ciudad de México; la explosión del reactor nuclear de Chernobyl; el incendio de un depósito de agroquímicos, solventes y mercurio en Suiza.

También en el mismo tiempo, más exactamente en 1984 cuando se iniciaron las reuniones de la Comisión, se redactó la llamada "Plataforma de la Ecología Profunda"[40], y en 1987 cuando terminaron las reuniones, se publicaron las "Ocho Tesis para una Política Gaiana"[41]; estos idearios constituyen dos posiciones políticas claramente opuestas a la que se propone en Nuestro Futuro Común, y que toma el nombre de «Desarrollo Sostenible».

Se pueden reconocer antes de terminar el decenio de los años ochenta, cuatro posiciones políticas que pueden, en principio, agruparse en dos subconjuntos a partir de su

[36]F. Lentin, 1980. Ecología y biología. En "Discurso biológico y orden social". P. Achard y otros. Trad. por T. Pizarro y N. Castiñeiras. Editorial Nueva Imagen. México. P. 258.

[37]G. H. Brundtland. 1987. Prefacio del presidente. En "Nuestro futuro común". Alianza editorial Colombiana. Bogotá. P. 5.

[38] Idem, p. 5.

[39]Comisión mundial sobre el medio ambiente y el desarrollo. 1987. Nuestro futuro común. Alianza editorial colombiana. Bogotá. P. 22.

[40]A. McLaughlin. 1995. The Heart of deep ecology. In "Deep Ecology for the 21st century. Edited by G. Sessions. Shambhala. Boston. P.p. 85-93.

[41]W. I. Thompson. 1989. Gaia y la política de la vida. ¿Un programa para los noventa? En "Gaia". Editado por W. I. Thompson. Trad. por D. Clark y C. Carbó. Editorial Cairos. Barcelona. P.p. 165-211.

orientación fundamental: un primer grupo que parte de mantener el «desarrollo» -entendido como crecimiento- como propósito central de la acción política, es el de Ecodesarrollo y Desarrollo Sostenible; el otro par, desecha el crecimiento como el elemento orientador y promueve el reconocimiento y preservación del ecosistema como lo que hay que sostener hacia el futuro en el caso de la Ecología Profunda; y en abolir el armamentismo, promover la educación, abandonar el "propósito inconsciente" de controlar la naturaleza y aplicar "las teorías de la autopoiesis y la percepción a la política y a la economía"[42], en el caso de la Política Gaiana.

Pero estos dos grupos de idearios políticos tienen además de las diferencias en cuanto a su núcleo teórico, distintas posibilidades de acción política. Es particularmente destacada la capacidad de actividad política del «Desarrollo Sostenible», lo cual es comprensible si no se pierde de vista que ésta es la línea de pensamiento proclamada por las Naciones Unidas. A partir de los Convenios se establecen distintos Tratados, Conferencias y Protocolos, vinculantes o no, con los cuales se quieren desarrollar procesos de amplia escala.

Antes y después del Informe Brundtland se han adelantado importantes acciones, con éxito relativo. Entre ellas cabe destacar:
1971. Convención relativa a los humedales de importancia internacional especialmente como hábitat de aves acuáticas. Ramsar, Irán.
1972. Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio humano. Estocolmo.
1972. Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural.
1973. Convención sobre el comercio internacional de las especies amenazadas de fauna y flora silvestre. Washington.
1985. Convenio de Ginebra sobre contaminantes atmosféricos transfronterizos. Ginebra.
1985. Protocolo de Helsinki para reducción de emisiones de óxidos de azufre en un 30% antes de 1993, tomando como referencia 1980. Helsinki.
1985. Convenio de Viena para la protección de la capa de ozono. Viena.
1987. La Comisión Mundial sobre medio ambiente y desarrollo de las Naciones Unidas publicó su informe "Nuestro futuro común".
1987. Protocolo de Montreal relativo a las sustancias que agotan la capa de ozono. Montreal.
1988. Protocolo de Sofía para el control de óxidos de nitrógeno o de sus flujos transfronterizos. Sofía.
1991. Protocolo de Génova para el control de emisiones de compuestos orgánicos volátiles. Génova.
1992. Cumbre de la Tierra. Conferencia de las Naciones Unidas sobre medio ambiente y desarrollo. Río de Janeiro.
1992. Convención marco de las Naciones Unidas sobre el cambio climático. Río de Janeiro.
1992. Convenio sobre diversidad biológica. Río de Janeiro.
1992. Agenda 21.
1994. Convenio de Basilea sobre el control de los movimientos transfronterizos de los desechos peligrosos y su eliminación. Basilea.
1994. Convención de las Naciones Unidas de lucha contra la desertización en los países afectados por sequía grave o desertización, en particular en África. París.
1996. Cumbre de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible. Santa Cruz de la Sierra.
1997. Protocolo de Kyoto para seis gases invernadero no contenidos en el protocolo **de** Montreal. Kyoto.
1998. Convenio de Rótterdam sobre el procedimiento de consentimiento previo fundamentado aplicable a ciertos plaguicidas

[42] Idem, p. 182.

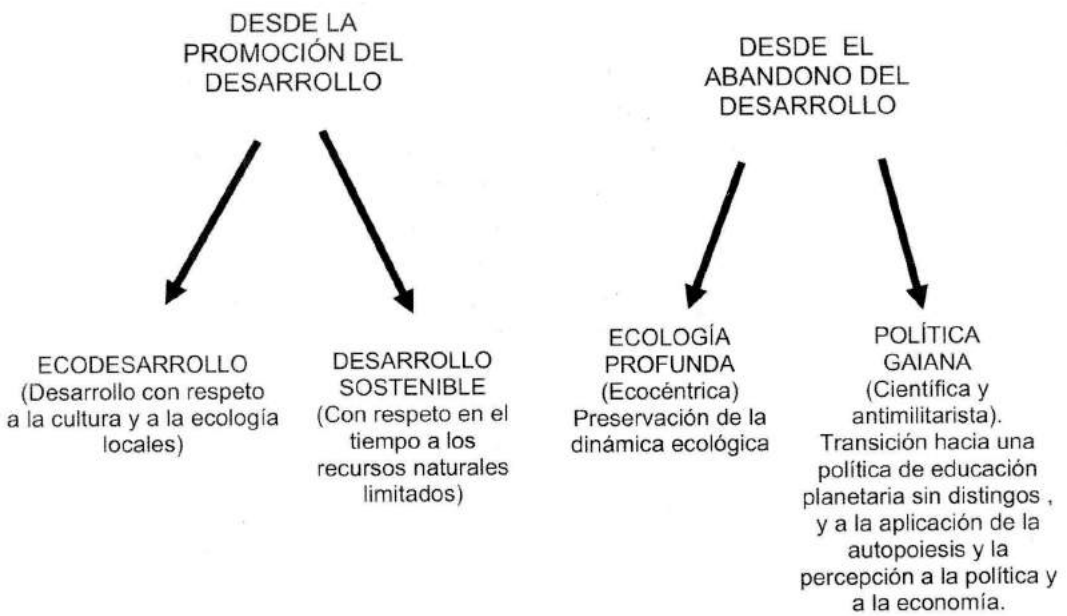


Gráfico N° 7. Posiciones políticas antes de 1990.

y productos químicos peligrosos objeto de comercio internacional. Rótterdam.
1998. Foro global sobre la biodiversidad explorando la sinergia. Buenos Aires.
2000. Protocolo de Cartagena sobre seguridad de la biotecnología. Cartagena.
2001. Convenio de Estocolmo sobre contaminantes orgánicos persistentes. Estocolmo.

Si se observa cuidadosamente, se nota que la naturaleza de los problemas tratados responde a una segmentación de una crisis ambiental que es global y que va siendo cada vez de mayor envergadura, sobre todo después del Informe Brundtland. Pero hubo además dos fenómenos de escala realmente planetaria que crearon alarma entre muchos gobiernos y organizaciones no gubernamentales, pero que despertaron también un inocultable movimiento de contracrítica que trató por todos los medios de restarle importancia a ese par de eventos. El 20 de octubre de 1986, Susan Salomon anunció en directo desde la base estadounidense de McMurdo sobre el Antártico que esa capa que protege la tierra de ciertos rayos del sol está "agujereada" durante algunas semanas de la primavera antártica.

En 1988 las Naciones Unidas llamaron a 300 especialistas para conformar el Panel Intergubernamental del Cambio Climático o IPCC, que para 1990 emite un primer informe que señala que los gases emitidos por las actividades industriales y agrícolas son responsables de un recalentamiento anormal.
A. Dobson (1997)[43] sin embargo plantea, con gran sentido práctico, el pensamiento político desde lo ambiental, en forma más radical aunque no muy diferente. Su intención, dice, es: "clarificar el debate académico en torno a la política medioambiental", dentro del cual reconoce dos posiciones claramente identificables.: el medioambientalismo y el ecologismo. El primero "aboga por una aproximación administrativa a los problemas medioambientales, convencido de que pueden ser resueltos

[43] A. Dobson. 1997. Pensamiento político verde. Trad. por J. P. Tosaus. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona. P. 21.

sin cambios fundamentales en los actuales valores o modelos de producción y consumo". El segundo, el ecologismo "mantiene que una existencia sustentable y satisfactoria presupone cambios radicales en nuestra relación con el mundo natural no humano y en nuestra forma de vida social y política"[44].

Las nuevas discusiones que se van generando llaman a una nueva terminología, muchas veces con las inconsistencias que siguen a la identificación de nuevos fenómenos y a su adecuada denominación. El congresista demócrata G. E. Brown y su asesor en ciencia y política económica A. E. Scoville acuñan el término «Civilización invernadero», para recoger la significación planetaria del fenómeno del calentamiento global, poniendo como telón de fondo la «Hipótesis Gaia». Su caracterización es como sigue: "La civilización invernadero es el resultado de la revolución informática del siglo XX que condujo a nuestra especie a una penetración económica y tecnológica profunda en los ciclos planetarios de energía y materiales que crearon y sostienen la vida sobre la tierra en los pasados cuatro mil millones de años"[45].

Su intervención se dio dentro de la Conferencia *Scientist on Gaia*, celebrada en San Diego en 1988, cuyas ponencias fueron publicadas en 1991. Esta conferencia fue promovida para rescatar la Hipótesis Gaia de foros no científicos, donde estaba siendo completamente desfigurada por sus detractores ayudados por terceros excluidos como los productores de documentales de televisión[46]. Esta condición recogida por los editores de las Memorias de la Conferencia, revela claramente lo que estaba siendo una situación muy propia de la época en que la postura ideologizada del desarrollo sostenible, resultaba muy adecuada para todo el aparato político al servicio del neoliberalismo económico dominante que se sentía fuerte aunque solidamente criticado por la comunidad científica que iba revelando, una tras otra, las manifestaciones del deterioro ambiental. P. Bruckner, 2003[47], nos recuerda dos episodios muy reveladores de esa lucha entre los hechos científicos y los intereses político-económicos. Con ocasión de la guerra del Golfo, Bush padre decía con increíble arrogancia "el modo de vida americano no es negociable", al ser interrogado sobre la contribución del aparato industrial estadounidense al cambio climático. Algunos años después, Bush hijo, enfrentado a la incapacidad racional para negar la firma del Protocolo de Kyoto, decía por boca de su portavoz, el 17 de mayo de 2001: "el presidente piensa que un consumo de energía elevado es propio del modo de vida americano y una de las tareas de las personas que han sido elegidas es protegerlo. El modo de vida americano es sagrado". Al leer estas posiciones, similares por supuesto, se tiene la impresión de que estos gobernantes, en representación seguramente de la clase industrial de su país, se sienten agredidos por la naturaleza, y es, en consecuencia a ésta a la que hay que reclamarle.

También en Europa la ideología juega su papel entre hechos científicos e intereses político-económicos. Entre 1990 y 1994 se patrocina un estudio con el que se pretende dirimir los límites entre la naturaleza y el derecho, y cuyo informe final lleva el muy ilustrativo título: "La naturaleza fuera de la ley. La ecología a prueba del derecho" (*La nature*

[44]Idem, p. 22.

[45]G. E. Brown Jr. And A. E. Scoville. 1991. The greenhouse civilization and the Gaia hypothesis: a view from Congress. In "Scientists on Gaia". Edited by S. H. Schnider and P. J. Boston. MIT Press. Cambridge. P. 405.

[46]S. H. Schnider and P. J. Boston. 1991. Preface. In "Scientist on Gaia"..... p. XIII.

[47]P. Bruckner. 2003. Miseria de la prosperidad. (La religión del mercado y sus enemigos). Trad. por A. Ros. Tusquets editores. Barcelona. Pp. 83-84.

hors la loi. L'Ecologie à l'épreuve du droit, en el original francés que se ha traducido al español como "Naturaleza y derecho"). En este texto su autor F. Ost, 1996[48], escribe: "La tesis fundamental de esta obra es que nuestra época ha perdido, al menos desde los tiempos modernos, el sentido del vínculo y del límite en sus relaciones con la naturaleza. Dan fe de ello las dos grandes figuras actualmente observables de esta relación: la que hace de la naturaleza un objeto y la que, por un simple cambio de signo, la transforma en sujeto. Habrá que tomar la medida exacta de esas dos reducciones, antagónicas entre sí y sin embargo solidarias, para replantear sobre nuevas bases el problema ecológico".

Para dar todo el peso al anterior propósito F. Ost[49] concluye: "Las decisiones capaces de cambiar nuestra manera de habitar la Tierra tendrán que proceder del debate democrático, hoy en día interpolado por la urgencia de unos desafíos inauditos". La invocación, tanto a la democracia como a la libertad, como también la han hecho en su momento Bush padre y Bush hijo, ha justificado toda clase de atropellos no sólo al medioambiente sino además a la sociedad. Cabe entonces la pregunta de si la naturaleza opera con esos criterios sociales o si siquiera hacen parte del sentido de dominio que el hombre ha tenido desde el inicio de la modernidad.

En 1994, A. Bartlett[50], redacta un documento que causa una gran controversia y que demuestra, con fría y sólida lógica, que el concepto de Crecimiento Sostenible es un oxímoron y, en consecuencia, la sostenibilidad sólo es posible si se escoge la conservación como patrón de vida, a conciencia de que esta vía significa una vida más precaria que tiene que apoyarse, primero que todo, en parar el crecimiento poblacional. Lanza entonces la categórica premonición: "Sí, por cualquier razón, la humanidad falla en parar el crecimiento poblacional y se incrementa la rata de consumo de recursos, la naturaleza parará estos crecimientos".

Dos años después J. A. Tainter -1996[51]- partiendo de análisis históricos de sociedades anteriores, concluye que la única solución, que de todas maneras la ve como una utopía en la sociedad actual, es la aplicación en firme, sin esguinces, de la Economía Ecológica.

Pero también algunos demógrafos del mundo industrializado que han sido tan activos desde los setenta, apelan en algunos casos más a la ideología que a la ciencia para situarse del lado del gran establecimiento político-económico. H. Le Bras, 1977[52], un connotado demógrafo francés es un ejemplo formidable de esta posición, habla de una ideología sobre la cual se desarrolla la teoría ecologista de la superpoblación mundial, y escribe entonces: "Que dicha ideología supone un desfase entre la realidad y el significado que se le atribuye. Este libro sirve para mostrar cómo esta ideología naciente constituye una tentativa de formalización de las grandes jugadas políticas mundiales, y por tanto para desvelar la tensión política que disimula el recurso a la naturaleza". Pero, quizás en razón de esa consideración ideológica tan inherentemente ambigua para su interpretación, al recorrer con atención el texto se encuentran posiciones que desde la «objetividad científi-

[48]F. Ost. 1996. Naturaleza y derecho. (Para un debate ecológico en profundidad). Trad. por J. A. Irazabal y J. Churruca. Ediciones Mensajero. Bilbao. P. 11.
[49]Idem, p. 328.
[50]A. A. Bartlett. 1998. Reflections on sustainability, population growth, and environment. Ren Resour. J. vol 15 (N° 4) 6-23. Bethesda MD. p. 21.
[51]J. A. Tainter. 1996. Complexity, problem solving, and sustainable societies. Island Press.
[52]H. Le Bras. 1997. Los límites del planeta (Mitos de la naturaleza y de la población). Trad. por F. J. Cabezón A. Editorial Ariel. Barcelona. P. 9.

fica» resultan contradictorias en cuanto a la interpretación de los datos pero le permiten llegar a conclusiones a favor del «Desarrollo Sostenible», en el sentido de que pueda mantenerse el crecimiento económico, a pesar de las restricciones propias de la disponibilidad de recursos. Así, al referirse a los recursos naturales, y en particular a las reservas de petróleo señala cómo no tiene sentido hablar de un límite con "barrera fija", sino que se trata de una "restricción exterior al sistema del que ellos son parte integrante, interactuando con la curva del consumo y dependiendo del progreso técnico por mediación del sistema de precios"[53]; esto quiere decir que la Economía Ambiental tiene la solución; y para ser más categórico agrega más adelante en el mismo texto: "se ha visto que el hombre puede sobrevivir al agujero de ozono y al calentamiento del planeta"[54].

En otra perspectiva de la misma controversia, R. U. Ayres, 1996[55], declara que ha cambiado radicalmente su visión sobre varios temas de gran importancia, particularmente el crecimiento económico, el comercio, el progreso social y la equidad. Hoy día, escribía en esa ocasión, tengo profundas dudas acerca del crecimiento económico en si mismo. "Ahora pienso que la frase popular «crecimiento económico sostenible», tal como se interpreta por las instituciones de negocios y gubernamentales dominantes de nuestra sociedad, es probablemente un oxímoron. Esto parece contradecir toda la sabiduría de la economía convencional".

Esta última afirmación puede explicarse desde la sistémica luhmanniana. Cuando se plantea la naturaleza de los sistemas funcionales una de cuyas características, común además a cualquier sistema complejo, es que se separan y operan delimitándose frente al entorno: "los límites del sistema excluyen siempre el entorno", escribe N. Luhmann (1991)[56], con lo cual se quiere decir que los sistemas actúan sólo dentro de las posibilidades de su operatividad inherente a su organización, sin que esto signifique que no estén acoplados estructuralmente con el medio, pero hay que tener en cuenta que este acoplamiento significa que la plasticidad posible de sus estructuras le permite mantener su viabilidad operativa dentro de esas condiciones del entorno, pero en ningún momento el sistema puede hacer nada distinto que lo que su operatividad característica permite. Siendo así el sistema político no puede operar sino como tal y en ningún caso como sistema biológico o ecológico, por ejemplo; aunque si puede, el político y el científico en materia de acción social sobre el ambiente, operar apoyándose uno en el otro, según lo reclaman insistentemente G. Brown y A. Scoville, 1991[57]. En otro texto Luhmann[58] lo expresa con gran claridad: "la política y la jurisprudencia buscan consejo en la ciencia, pero no se puede hablar de determinación de sus decisiones producida por la ciencia... Sólo bajo presión se presenta el científico ante los tribunales o interviene en cuestiones ecológicas, o en el desarrollo de nuevas tecnologías o formas de vida más allá de lo que puede responder desde un punto de vista estrictamente científico".

Pero volviendo a la ideologización del ecologismo, L. Ferry, 1994[59], vuelve a reclamar con mucha vehemencia la supremacía del

[53]Idem, p. 82.
[54]Idem, p. 84.
[55]R. U. Ayres. 1996. Limits to the growth paradigm. Ecological Economics, 19: 117-134.
[56]N. Luhmann. 1991. Sistemas sociales (Lineamientos para una teoría general). Trad. por S. Pappe y B. Erker. Anthropos editorial. Barcelona. P. 53.
[57]Opus cit.
[58]N. Luhmann. 1997. Observaciones de la modernidad (Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna). Trad. por C. Forta G. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona. P. 160.
[59]L. Ferry. 1994. El nuevo orden ecológico(El árbol, el animal y el hombre). Trad. por T. Kauf. Tusquets editores. Barcelona.

hombre, dada su historicidad, sobre el resto de la naturaleza y se pronuncia sin atenuantes contra el exceso de naturalismo de la Ecología profunda que rebaja la humanidad al mismo nivel de los seres sin historia: el árbol y el animal. Pero A. Dobson (1997), con una posición política más decantada, señala que mientras el medioambientalismo no es, no puede ser, una ideología en tanto el problema es afrontado, -la crisis ambiental-, desde la perspectiva de características contingentes de las prácticas sociales, el ecologismo en cambio, si cuenta con una ideología con expresión política, por cuanto el problema afrontado es analizado desde el punto de vista de alguna característica fundamental y necesaria de la condición humana, o, en otras palabras, parte de «verdades» fundamentales acerca de la condición humana. Mediante un ejemplo, Dobson[60], aclara suficientemente esta posición: "en nuestro caso, el ecologismo indicará que la lluvia ácida no es simplemente el resultado de no fijar suficientes filtros de dióxido de carbono en las chimeneas de las centrales térmicas que funcionan con carbón [posición medioambientalista], sino más bien que es síntoma de una mala lectura de las posibilidades (o, más exactamente en este caso, restricciones) inherentes a la condición de miembro de una comunidad biótica y no biótica interdependientes".

Sin la carga de humanismo de L. Ferry, V. Climent, 1999[61], desde la sociología política desnuda las verdaderas intenciones del llamado "capitalismo verde" que "forma parte de la batería de soluciones aportadas por las organizaciones empresariales para aliviar la crisis" y reconoce la necesidad de que los principales agentes sociales – sindicatos, organizaciones empresariales y la propia administración pública – asuman sus responsabilidades en la crisis y presenten sus estrategias y perspectivas futuras sobre la problemática, desde una intención política. "Para los empresarios capitalismo verde significa, desde un plano teórico, «la integración de la política ambiental en la gestión empresarial» aunque, en realidad, supone incorporar artilugios anticontaminantes al final de la línea productiva para cumplir la legislación vigente"[62]. Se trata entonces de tomar la crisis ambiental como otro nuevo negocio de nuevas tecnologías, sellos verdes, filtros, etc., que garanticen mantener vigorosos a los grupos empresariales, que tienen gran capacidad de influencia en las instituciones políticas.

Pero para Climent, la solución no es el ecologismo, puesto que éste no es un movimiento político y en consecuencia no se puede oponer al discurso ambientalista, que también considera a la naturaleza como un paquete de recursos de valor monetario del que hay que apropiarse con algunas restricciones mínimas. La solución le corresponde a instituciones verdaderamente políticas, pero debe partirse desde la posición ecologista y rechazar la engañosa postura ambientalista. Surgió además, el movimiento "Justicia Ambiental", que reclama la igualdad y la democracia, sobre todo en Estados Unidos, a la hora de implementar soluciones a problemas ambientales o adoptar estrategias para encarar dificultades insoslayables –disposición de desechos, alternativas de mitigación de problemas creados, etc. Su marco teórico parte del principio de que la protección del hombre y del planeta van de la mano y que su preocupación central es construir metodologías para que la sociedad evalúe y distribuya los riesgos ambientales, así como también, corrija las desigualdades en las oportunidades para participar en la construcción de decisiones

[60]Opus cit., p. 23.

[61]V. Climent. 1999. Producción y crisis ecológica: los agentes sociales ante la problemática medioambiental. Ediciones de la Universitat de Barcelona. Barcelona. P. 16.

[62]Idem, p. 107.

ambientales (K. Shrader –Frechette, 2002)[63]. No se ha hecho mención de la ecoética, que bien puede ser uno de los componentes centrales de una posición política, aunque no la política misma; se conoce al respecto una propuesta que parte de H. Jonas[64] desde el concepto de responsabilidad entendida más hacía el futuro que hacia el pasado, es decir, hacia las generaciones venideras, y que L. Boff, 1996[65], matiza con el sentido Franciscano del amor a la naturaleza y con la teología de la liberación en su llamada opción por los pobres: "la tierra también clama. La lógica que explota a las clases y somete a los pueblos a los intereses de unos pocos países ricos y poderosos, es la misma que depreda la Tierra y expolia sus riquezas, sin solidaridad para con el resto de la humanidad y las generaciones futuras".

Además de las posiciones políticas antes enumeradas y que tienen un liderazgo claramente reconocible, F. Capra, 2003[66] llama la atención sobre una nueva expresión genuinamente política pero enmarcada dentro de la llamada «sociedad en red» que ya se había mencionado y que se distingue como "la coalición de Seatle"; está formada por una impresionante alianza libre de ONG's que toman a la dignidad humana y la sostenibilidad ecológica como base ética para luchar a favor de una remodelación de la globalización. También, acudiendo a formas operativas similares, pero apoyada en el concepto de Gaia, Madron y Jopling, 2003, como ya se ha descrito, promueven la llamada Democracia Gaiana. Esta forma de trabajo político se vale de las ventajas de la informática y de manera aparentemente acéfala mueve grandes multitudes que se oponen a la pretensión de los grandes intereses que promueven las grandes instituciones financieras sobre las que cabalga el Consenso Neoliberal de Washington y las normas políticas y económicas del llamado G-7 (Grupo de los siete), que señala periódicamente la importancia del Desarrollo Sostenible y la lucha contra la pobreza y el hambre pero resulta ser cada vez, un proyecto para más adelante porque hay que dar primacía al crecimiento económico como gran propósito inmediato del neoliberalismo.

Muy recientemente hay que resaltar, por lo inesperado, un curioso interés de dos políticos de gran peso en Occidente que han considerado muy importante tomar en serio el fenómeno del cambio climático y proponerlo como un programa político destacado. La propuesta fue expuesta públicamente por T. Blair, expremier británico, a partir del Informe Stern, 2006, y por Al Gore, exvicepresidente estadounidense, quien además desarrolló la problemática de la crisis del cambio climático mediante un documental, "Una Verdad Incómoda", para cine y televisión que ha sido muy publicitado. A Al Gore además acaba de otorgársele el premio Nobel de la Paz, en compañía del Panel Intergubernamental para el Cambio Climático de las Naciones Unidas.

Puede decirse entonces, en resumen, que hay una línea clara de actividad política que nace con el Ecodesarrollo al amparo de agencias de las Naciones Unidas y que es luego puesta a la sombra por un predominio marcado de la declaración del «Desarrollo Sostenible» que se confiesa ambientalista y promueve las Convenciones, Conferencias, Protocolos, etc., como acción política para morigerar los efectos ambientales negativos del aparato industrial, teniendo como fondo operativo la Economía Ambiental. Del otro lado hay un

[63]K. Shrader-Frechette. 2002. Environmental Justice (Creating equality, Reclaiming democracy). Oxford University Press. Pp 85-86

[64]H. Jonas. 2000. El principio vida. Hacia una biología filosófica. Trotta. Madrid.

[65]L. Boff. 1996. Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres. Trad. por J. C. Rodríguez H. Editorial Trotta. Madrid. P. 11.

[66]Opus cit., p. 274.

grupo de activistas políticos que apoyándose en posiciones ecologistas, derivadas de buenos o regulares conocimientos de la Ecología Profunda, o del conservacionismo a ultranza que se declara como "amor a la naturaleza", tratan de ejercer alguna acción política desordenada, en tanto no hay procesos de consenso; pero además sin ninguna institucionalidad con peso político, que, sin embargo, en nombre de la democracia y la libertad de expresión es reconocida por la otra parte, pero neutralizada operativamente, precisamente por la mecánica de esa misma democracia, que nominalmente la reconoce. Si esta interpretación es correcta, el movimiento ecologista necesita desarrollar una infraestructura adecuada para operar políticamente, para lograr configurar una representación institucional que enfrente sus posiciones con las del ambientalismo del «Desarrollo Sostenible» apoyado en la Economía ambiental, ahora dominante, y para tal efecto necesita un apoyo en un avance en el tema económico como es el de la Economía Ecológica.

Este aspecto del punto de apoyo es de gran importancia, baste reparar en las posiciones dominantes del Desarrollo Sostenible en el que se inscriben prácticamente todas las grandes corporaciones industriales y comerciales y, por supuesto, el grueso de los gobiernos, que ante la magnitud de la crisis ambiental, se les reclama fijar una posición dentro de las campañas políticas para acceder al poder o para mantenerse en él.

Si se acepta que el aparato político, por lo menos en la mayor parte de Occidente, está soportado por el aparato económico, y este aparato económico se rige por la Economía Convencional que reconoce la acumulación individual, es decir, el individualismo económico como el corazón que mueve la operatividad económica, se entiende que la Economía ambiental es el apoyo teórico a partir del cual se determinan las políticas que deben configurar las restricciones al mercado para hacer viables las políticas ambientalistas que la alta institucionalidad oficial, nacional o internacional, demandan. Con esto se quiere significar que las restricciones ambientales deciden hasta donde y que puntos de la Economía Ambiental es necesario aplicar, a condición, eso sí, de respetar como centro de la actividad política, el «desarrollo» entendido como crecimiento económico.

Es claro entonces el papel secundario de la Economía Ambiental, que además es una especialidad de la Economía Convencional; pero es igualmente claro el fracaso de esta forma operativa en cuanto a la conjura de la crisis ambiental.

Dada la manera tan explícita como se está reconociendo el fenómeno planetario del calentamiento global, parece válido preguntarse si no es necesario transformar la escala actual de jerarquías para orientar la política. En el momento, acorde con el «Desarrollo Sostenible», se tiene: 1. Los intereses del aparato económico industrial-comercial-financiero; 2. Los intereses de la política subyugados al primero; 3. Los aportes de la Economía Ambiental, como auxiliadora del «desarrollo sostenible»; y 4. La ciencia, que apenas puede dar las alarmas y explicar algunos fenómenos pero por fuera de la actividad política.

Esta jerarquización, según se entiende en este texto, ha entrado en crisis, de tal manera que se obliga a que entren en consideración, la sostenibilidad, no del desarrollo, sino del ecosistema; la Economía Ecológica que debe sustituir a la Economía Ambiental; y la ciencia cumpliendo su papel de apoyo fundamental a las anteriores. De esta manera, los intereses

económicos deben estar subyugados a la Economía Ecológica que debe apoyarse permanentemente en las señales, -los límites-, que le debe estar suministrando la ciencia en su estudio permanente de la ecosfera.

No se trata, como lo propone el congresista G. E. Brown, que la ciencia busque sus foros y reclame a la política una posición de asesoría; se trata de que los políticos se apoyen necesariamente en la Economía ecológica fundamentada claramente en la ciencia de la Ecología.

BIBLIOGRAFÍA

Ayres, R. U. 1996. Limits to the growth paradigm. Ecological economics, 19: 117-134.

Bartlett, A. A. 1998. Reflections on sustainability, population growth, and environment. (Revised version). Reneuvable resources journal. Vol., 15 (N° 4): 6-23. Bethesda MD.

Boff, L. 1996. Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres. Trad. por J. C. Rodríguez H. Editorial Trotta. Madrid.

Brown, T. M. 1971. Alaskan Dilemma. Británica Book of the Year. 1971. Encyclopædia Britannica. W. Benton, publisher. Chicago.

Brown, G. E. and A. E. Scoville. 1991. The greenhouse civilization and the Gaia Hypothesis: A view from Congress. In "Scientist on Gaia". Edited by S. H. Schneider and P. J. Boston. MIT Press. Cambridge.

Bruckner, P. 2003. Miseria de la prosperidad. (La religión del mercado y sus enemigos). Trad. por A. Ros. Tusquets editores. Barcelona.

Brundtland, G. H. 1987. Prefacio del presidente. En "Nuestro futuro común". Informe de la CMMAD. Alianza editorial Colombiana. Bogotá.

Capra, F. 2003. Las conexiones ocultas (Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo). Trad. por D. Sempau. Editorial Anagrama. Barcelona.

Carson, R. L. 1980. Primavera silenciosa. Ediciones Grijalbo. Barcelona.

CMMAD. 1987. Nuestro futuro común. Alianza Editorial Colombiana. Bogotá. P. 29.

Climent, V. 1999. Producción y crisis ecológica: los agentes sociales ante la problemática medioambiental. Ediciones de la Universitat de Barcelona. Barcelona.

Colman, A. 1971. Washing our dirty water. 1971 Britannica Yearbook of Science and the Future. Encyclopædia Britannica. W. Benton, publisher. Chicago. Comte, A. 1943. Selección de textos. Trad. por D. Náñez. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

Comte, A. 1943. Selección de textos. Trad. por D. Nañez. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

Darwin, C. 1953. El origen de las especies (Por medio de la selección natural).Trad. por S. A. Ferrari. Editorial Diana. México.

Dobson, A. 1997. Pensamiento político verde (una nueva ideología para el siglo XXI). Trad. Por J. P. Tosaus. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.

Dorfman R. and N. S. Dorfman (editors). 1972. Economics of the environment (Selected Readings). W. W. Norton & company. New York.

Edwin, H. L. 1971. Conservation. In "Británica Book of the Year. 1971. Encyclopædia Britannica. W. Benton, publisher. Chicago.

Ewell, R. 1966. Population Outlook in developing countries. In "The role of animal agriculture in meeting world food needs". Proceeding, 15th. Annual meeting and minutes of the business sessions. Agricultural Research Institute. National Academy of Science. Washington, D. C.

Georgescu-Roegen, N. 1996. La ley de la entropía y el proceso económico. Trad. por L. Gutiérrez A. Fundación Argentaria-Visor. Madrid.

Jonas, H. 2000. El principio vida. (hacia una biología filosófica). Trotta. Madrid.
Le Bras, H. 1997. Los límites del planeta (Mitos de la naturaleza y de la población). Trad. por F. J. Cabezón A. Editorial Ariel. Barcelona.
Leff, E. 1978. Ecología y capital. (Hacia una perspectiva ambiental del desarrollo). Siglo XXI editores. México.
Lentin, F. 1980. Ecología y biología. En "Discurso biológico y orden social". P. Achard y otros. Trad. por T. Pizarro y N. Castiñeiras. Editorial Nueva Imagen. México.
Luhmann, N. 1991. Sistemas sociales (Lineamientos para una teoría general). Trad. por S. Pappe y B. Erker. Anthropos editorial. Barcelona.
Luhmann, N. 1997. Observaciones de la modernidad (Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna). Trad. por C. Forta G. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.
Madron, R. and J. Jopling. 2003. Gaian Democracies (Redefining Globalization & People-Power). Green books Ltd. Bristol.
Marcuse, H. 1981. El final de la utopía. Trad. Por M. Sacristán. Editorial Ariel. Barcelona.
McGauhey, P. H. 1972. Buried in affluence. Britannica Yearbook of Science and the Future. Encyclopædia Britannica. W. Benton, publisher. Chicago.
McLaughlin, A. 1995. The Heart of deep ecology. In "Deep Ecology for the 21st century. Edited by G. Sessions. Shambhala. Boston. P.p. 85-93.
Mendès, C. 1979. Introducción. El diálogo límite de Figline-Valdarno. En "El mito del desarrollo". Trad.por J. Fibla. Editorial Cairos. Barcelona.
Naess, A. 1995. Politics and the ecological crisis (An introductory note). In Deep ecology for the 21st. century.....
Naredo, J. M. 1996. La economía en evolución (Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico. Siglos XXI editores. Madrid.
Ost, F. 1996. Naturaleza y derecho. (Para un debate ecológico en profundidad). Trad. por J. A. Irazabal y J. Churruca. Ediciones Mensajero. Bilbao.
Passet, R. 1979. L'Economique et le vivant. Payot. Paris.
Pearce, W. D. 1976. Environmental economics. Longman. London.
Perry, H. 1971. The energy crisis. In "1971 Britannica Yearbook of Science and the future". Encyclopædia Britannica. W. Benton, publisher. Chicago.
Prins, G. 1990. Politics and environment. International affairs. Vol. 66 (4):711-730.
Redclift, M. 1989. Los conflictos del desarrollo y la crisis ambiental. Trad. por J. J. Utrilla. Fondo de cultura económica. México.
Sachs, I. 1977. El ambiente humano (anexo 8). En "Reestructuración del orden internacional" (Informe al Club de Roma). J. Tinbergen, Coordinador. Trad. Por E. L. Suárez. Fondo de Cultura Económica. México. Pp. 448-466.
Schnider, S. H. and P. J. Boston. 1991. Preface. In "Scientist on Gaia".....
Sessions, G. 1995. Preface. In "Deep ecology for the 21st. century". Edited by G. Sessions. Shambhala. Boston.
Sessions, G. 1995. Introduction- Part four. In "Deep Ecology for the 21st. century".
Sessions, G. 1995. Ecocentrismo and the anthropocentric detour. In "Deep ecology for the 21st. century"
Shepard, P. 1995. Ecology and man- A view point. In "Deep Ecologgy for the 21st century
Shrader-Frechette, K. 2002. Environmental Justice (Creating equality, Reclaiming Democracy). Oxford University Press. Pp. 85-86.
Stanovnik, J. 1978. Una riqueza que fabrica pobres. En "Del temor a la esperanza (Los desafíos del año 2000)". UNESCO. París.
Tainter, J. A. 1996. Complexity, problem solving, and sustainable societies. In "Getting down to earth: practical applications of ecological economics. Island Press.

Thompson, W. I. 1992. Gaia y la política de la vida (¿Un programa para los noventa?). En "Gaia. (implicaciones de la nueva biología)". Trad. Por D. Clark y C. Carbó. Editorial Kairos. Barcelona.
Tinbergen, J. 1977. (Coordinador). Reestructuración del Orden Internacional. (Informe al Club de Roma). Trad. por E. L. Suárez. Fondo de Cultura Económica. México.
Ustinov, P. 1978. Man, Humanity´s only hope. In: "UNESCO. Suicide or survival? (The challenge of the year 2000). UNESCO. París.

Feliz: *Soy un paranoico al revés. Siempre sospecho que la gente está planeando algo para hacerme feliz.*

J.D. SALINGER

Nuevas tecnologías y lo virtual

Michel Serres
Traducción Luis Alfonso Paláu C.

Bajo la influencia del desarrollo de las *tecnologías de la información* y de la acepción anglosajona, el término "tecnología" experimenta un deslizamiento de significación: del "discurso sobre la técnica", propio de los manuales de tecnología de nuestra infancia y que trataba de la mejor utilización de las herramientas y de las máquinas, evoluciona hoy hacia un sentido próximo del de "técnica". Esto permite pensar y comprender muchas cosas: Michel Serres, filósofo de la cognición e historiador de las ciencias nos propone reintegrar esta evolución en una perspectiva histórica, filosófica y científica, para darle sentido y comprender su alcance.

Es preciso ante todo saber que esta dualidad del sentido del término "tecnología" es el reflejo de una distinción real y antigua entre dos tipos de energías físicas; no puede pues ser cuestión de limitarse a "desaprobar" la evolución contemporánea. A la alta energía, entrópica, corresponden esquemáticamente las técnicas que van del cascanueces a la bomba atómica, las técnicas "tradicionales"; a la baja energía neguentrópica corresponden las nuevas tecnologías, es decir la técnica de signos y mensajes. En el primer caso, el término griego "logos" significa "discurso sobre" las técnicas; en el segundo caso, se vuelve el objeto de estas técnicas.

De esta manera, este "segundo sentido" no solamente es por completo aceptable sino que también aparece muy estrechamente implicado en la naturaleza del viviente y del hombre. En el plano biológico, los intercambios de bajas energías caracterizan al viviente; sin intercambio de energía o de información por la vía de los sistemas nerviosos por ejemplo, sólo tenemos la muerte. En el plano de la historia se puede constatar que el hombre no ha dejado de dotarse de extensiones para poder intercambiar información más allá de lo que se lo permitía su simple equipamientos biológico: los cartagineses se comunicaban por medio del fuego, los galos habían perfeccionado un sistema que permitía hacer circular un mensaje sonoro entre colinas, de París a Toulón en aproximadamente de 24 a 28 horas, etc.

De esta forma, colocadas en el corazón del viviente y de nuestra historia, las rupturas históricas que conciernen a estas técnicas que permiten almacenar, emitir y recibir información corren riesgos profundos. Michel Serres muestra que ellas afectan en particular tres de nuestras concepciones fundamentales: la del tiempo, la del espacio y finalmente la de lo cognitivo, es decir del hombre que promueve estas tecnologías. Y analizando cómo las tecnologías, en el sentido de las "bajas energías", han sido estructurantes en la historia y afectan los fundamentos de nuestro pensamiento, Michel Serres nos ayuda no solamente a pensar mejor las nuevas tecnologías sino a reformar nuestras concepciones aún demasiado marcadas por el antiguo orden del mundo.

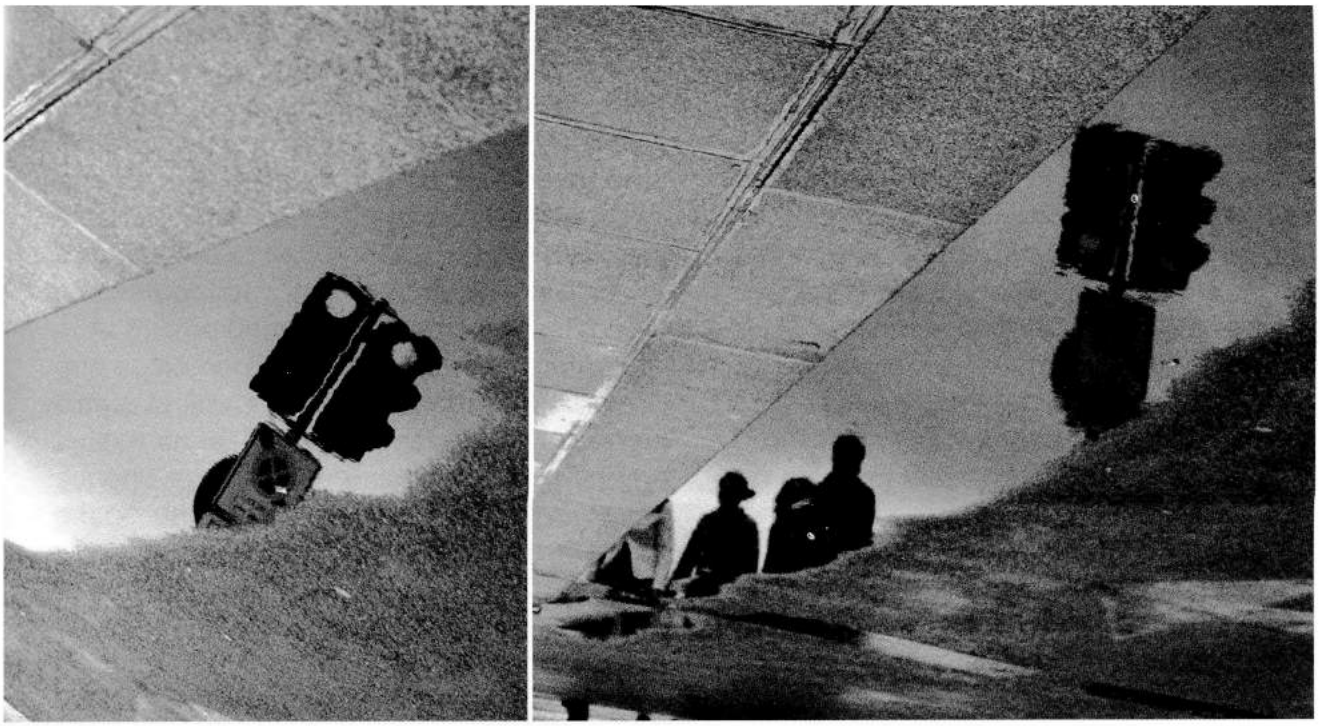
¿En qué período de tiempo podemos considerar que vivimos? ¿Qué tipo de espacio habitamos? ¿Qué género de hombres están promoviendo las nuevas tecnologías?

I. EL TIEMPO DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS: TRASTORNOS PARECIDOS A LOS QUE HABÍAN PROVOCADO LA INVENCIÓN DE LA ESCRITURA O DE LA IMPRENTA

A. La invención de la escritura: el origen de las grandes ciudades, del comercio, de la ciencia, de la pedagogía y de las religiones del Libro.

Aparecida en la Creciente fértil, la escritura es una "tecno-logía" que afecta la manera de almacenar, de recibir y de emitir informaciones, cuyo impacto ha sido más grande que el de las "técnicas". La escritura ha sido la "matriz mayor" de las invenciones políticas, científicas, comerciales, pedagógicas y religiosas que se pueden trazar a grandes rasgos:

1. El primer trastorno es la constitución de colectividades más amplias: la escritura permitía tener una legislación que servía de referencia. Progresivamente se pasa del pueblo a la ciudad, después al Estado, como lo testimonian la aparición de los Estados egipcio y asirio. La escritura es una de sus condiciones de emergencia.
2. El segundo es el comienzo del comercio con la invención de la moneda. Una moneda acuñada es en efecto una moneda escrita: se imprime un signo en un soporte o dibujo.



Feux

Impasse

Permite más flexibilidad y rapidez en los intercambios con respecto al trueque.
3. Luego llega un acontecimiento aún más importante: la invención de la ciencia por los griegos. El descubrimiento de la geometría y de la aritmética es "hijo de la escritura": se trata de trazar esquemas y demostraciones que se podían compartir con sus colegas.
4. Al mismo tiempo se inventa la pedagogía que se ha hecho posible por la escritura gracias a *la Ilíada* y a *la Odisea* que son distribuidas en las escuelas; estos textos son un soporte que permite enseñar todo lo que un griego debe saber desde los principios del comercio, de la navegación hasta las maneras agrícolas y la meteorología. Los primeros textos escritos son especies de enciclopedias, difundidas en las escuelas.
5. Para terminar, en el terreno religioso, los profetas cantan el advenimiento de un Dios único y conducen a las tres religiones del Libro: judía, cristiana, y luego islámica.

Este impresionante balance muestra, según Michel Serres, que es preciso deshacerse de una visión de la historia fundamentalmente guiada por las revoluciones técnicas en el sentido de las "altas energías"; las revoluciones que conciernen el almacenamiento y la circulación de la información han tenido un impacto más importante y más fundamental.

B. La invención de la imprenta en los siglos XIV y XV: una nueva revolución.

La invención del "objeto libro" u "objeto impreso" en lugar de los textos manuscritos o de los rollos, permite establecer un cuadro análogo al primero:

1. En materia religiosa, "la Reforma es hija del Libro": Calvino y Lutero dicen que cada hombre puede tener su Biblia en la mano, leer por sí mismo, incluso interpretar el texto. El Papa ya no es la única autoridad que prescribe la interpretación; el libro, objeto precioso, puede democratizarse.
2. Este cambio implica inmediatamente un cambio político: de la interpretación de lo sagrado se puede entonces ir hacia un derecho, a la interpretación de lo político. Esta tendencia se expresa en La Boétie, amigo de Montaigne, que redacta el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, interrogándose sobre los fundamentos y la legitimidad de la obediencia en los hombres. Estas reflexiones preparan el terreno para la democracia.
3. Luego aparecen nuevos conceptos jurídicos pero también el método experimental, el método moderno. Como el texto está por todas partes, se puede mirar más fácilmente en el espacio y la naturaleza; ya no se está buscando el manuscritos de referencia.
4. Finalmente, de Montaigne a Rabelais, todo el mundo propone una nueva pedagogía que busca liberarse de las tutelas. Invita a cada quien a verificar por sí mismo los fundamentos de las verdades a la manera de los geómetras de la antigüedad.

C. ¿Vivimos hoy igualmente una transformación suscitada por una revolución "tecnológica"?.

Después de haber esbozado a grandes rasgos estos dos cuadros, ¿se puede decir que estamos en presencia de una revolución del mismo orden?

En primer lugar, la revolución tecnológica de hoy no es reducible a una revolución industrial ligada a nuevas herramientas que manipulan las cosas en la escala entrópica.

En segundo lugar, observamos claramente síntomas de crisis en la mayor parte de los dominios que hemos evocado: problemas políticos (desafecto por la político, preguntas

en torno a la unidad del Estado, su lugar en relación con otras organizaciones supranacionales por ejemplo); nueva concepción del comercio mundializado con una moneda cada vez más desmaterializada; crisis de las religiones; transformación completa de las ciencias y de su método con la llegada del computador. En cada uno de estos dominios, las nuevas tecnologías parecen vectores de un cuestionamiento que debe conducir a un nuevo equilibrio.

Entre el conjunto de estos problemas, el de la pedagogía aparece —según Michel Serres— como uno de los más escandalosos y de los más cruciales en el seno de los países desarrollados: la demanda en formación se acrecienta a una velocidad que plantea un problema de financiamiento a escala del Estado, de las Colectividades locales y de las empresas. La enseñanza a distancia por medio del computador aparece como una necesidad en tanto que permite a la vez más flexibilidad y un mejor control de los costos.

Estas pocas reflexiones sobre "el tiempo" permiten pensar que vivimos un "momento" relativamente análogo al de la invención de la escritura y de la imprenta.

II. EL ESPACIO DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS

A. Ayer y hoy: una idea del espacio estructurado en términos de "concentración" y de "red"

Antes de caracterizar el espacio de las "nuevas tecnologías", es preciso tener conciencia de los atributos del espacio del cual venimos.

Las definiciones del lenguaje común pueden servirnos de guía. Por ejemplo, cuando caracterizamos los espacios donde vivimos, su denominador común es la "concentración": una ciudad será una "concentración" de hombres, de capitales, de oficios; una empresa una "concentración" de expertos, de bienes y de medios de comunicación; un *campus*, una "concentración" de aulas, de estudiantes, de profesores... Se podrá incluso proseguir el ejercicio hasta decir que los libros son concentraciones de palabras y las palabras concentraciones de conceptos.

El concepto que hace pareja con éste es el de "red" que, contrariamente a la idea común, no es tan característico del "nuevo espacio" de las nuevas tecnologías, sino del antiguo: una biblioteca está organizada en sectores ligados entre ellos, las ciudades están conectadas por vías, etc.

Así, estos términos de "concentración" y de red parecen ser los buenos conceptos para calificar el espacio que acabamos de abandonar. Afecta no solamente la concepción que nos hacemos de nuestro hábitat sino también, y sobre todo, la de nuestras actividades, entre las que está la de pensar. Por ejemplo, "comprender" quería decir también concentrar en un pensamiento un conjunto de experiencias o de sensaciones para poder unir las unas con las otras. Se reencuentra de esta manera la misma arquitectura en los campos de la cognición, de la comunicación, del hábitat, de las actividades en general.

B. Más allá: la noción de concentración cede su lugar a la de distribución.

¿Tenemos todavía tanta necesidad de efectuar estas "concentraciones" con las Nuevas Tecnologías? No estoy tan seguro: la conferencia que acá se sintetiza hubiera podido hacerse sin necesidad de la reunión física de las personas; la Gran Biblioteca Nacional <de Francia> como concentración gigante de libros parece anacrónica. Así como un majará

se las ingeniaba para construir cuadrantes solares gigantes en el momento en que Galileo inventaba el telescopio, la biblioteca como la conocemos parece que tenga que dejar su lugar a "otra cosa".

Esta "otra cosa" sería la distribución: con un "terminal" (computador, teléfono celular) disponible se puede tener acceso a cualquier información de cualquier lugar del mundo.

Prueba de esta mutación, la noción misma de dirección cambia: está la dirección física clásica, formada por una calle y una carrera, bajo la forma de una red con sus puntos de concentración. Hoy, se da un "código" que no está señalado en ningún espacio posible; es una cifra pura; se puede contactar a cualquiera donde se encuentre. El espacio se vuelve topológico y cualitativo.

C. La dirección, el rey y la política: un trastorno obligado por un cambio de espacio.

"La dirección" es igualmente un objeto de investigación muy interesante en tanto que palabra. Ante todo, la palabra contiene el término latino "rex", es decir el "rey", y la palabra "derecho". De esta forma, la invención de la dirección está ligada a una necesidad del rey: el poder político nos debía localizar para recolectar el impuesto. Las direcciones eran ante todo direcciones fiscales, de tipo jurídico y policial. Nos volvemos un sujeto del rey y un sujeto de derecho con nuestra dirección.

Es tanto como decir que todo cambio en la naturaleza de la "dirección" tendrá implicaciones profundas en los espacios político y jurídico. Es así como nos planteamos la cuestión de un derecho específico a las Nuevas Tecnologías, haciendo eco especialmente a la mala reputación de la red (violencia, venta de objetos nazis, representaciones eróticas).

Para encontrar la respuesta apropiada es necesario tener en cuenta que se ha cambiado de espacio, que nos encontramos en presencia de un nuevo espacio. La aparición de lugares de no-derecho que se vuelven creadores de su propio derecho, no es una novedad. La Iglesia, durante mucho tiempo fue el lugar de "no-derecho": la policía, el ejército no podían penetrar en ella. Las forestas estaban ocupadas sobre todo por bandidos, pillos, prostitutas, es decir por todos los que tenían miedo del derecho. A este respecto, la elección de Robin Hood como jefe en el bosque marca la entrada de un nuevo derecho; históricamente, el "robin" es el magistrado, los juristas, los que llevan la bata (robe). De igual forma, el derecho romano salió de la floresta primitiva (Rómulo y Remo son hijos de la Loba). De esta forma, en un lugar nuevo un derecho previo no puede aplicarse; se hace sentir una necesidad de derecho pero no puede nacer sino de ese lugar.

III. LO COGNITIVO: ¿CUÁLES CONSECUENCIAS CONGNITIVAS SE SIGUEN DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS?

A. Un fenómeno emblemático: la pérdida de memoria.

Las consecuencias de las nuevas tecnologías sobre lo cognitivo son numerosas, y las que operan sobre la memoria son de las más dramáticas.

Antes de la difusión democrática de la escritura, la memoria estaba casi por entero "colocada en el cuerpo" de las gentes y era pues considerada como fiable; así era considerada la "tradición oral" (la de Sócrates, la de los apóstoles), o la de los estudiantes de la universidad en la Edad Media, que eran capaces de repetir de memoria su curso durante muchos años. No se podía contar —como

hoy— con toda una serie de soportes que tiene el lugar de una memoria.

En la actualidad, el lugar de la memoria se ha desplazado: pasa al papel y a los tipos de "memorias" numéricas, que en este caso están muy bien nombradas. Este proceso había alcanzado ya un grado suplementario con la imprenta; de esa época data la célebre frase de Montaigne "prefiero una cabeza bien hecha que una cabeza bien llena". Entrañaba pues un cambio de las prioridades intelectuales y de la concepción de lo que era un hombre honesto: más que una "cabeza bien llena" se buscaba constituir bibliotecas personales que permitieran tener espíritu amplio, y espíritus que regulen bien su pensamiento.

B. Una pérdida que nos permite ganar.

La "pérdida" aparece así como uno de los caracteres profundos del progreso en la evolución humana: ganamos más por medio de pérdidas como las que han sido vividas con la invención de la imprenta.

Así ha ocurrido con el milagro evolutivo de la mano durante el millón de años en que el hombre pasó de cuatro patas a dos pies; al volverse inútil en la perspectiva del apoyo, la mano "servía para todo porque no servía para nada". Lo mismo ocurrió con la palabra: perdemos la función prensora de la boca, ganamos la palabra. Lo que se pierde se compensa por una ganancia formidable.

Más ampliamente, nuestras invenciones son conceptualmente "pérdidas orgánicas" o más exactamente transubstanciaciones, que transforman lo que es del orden de lo subjetivo en objetivo: la invención del martillo es una "pérdida" de una facultad de la mano o de otras partes del cuerpo; la escritura implica una pérdida de memoria; la invención de las matemáticas o de la ciencia experimental son ganancias que provienen de pérdidas orgánicas. De esta manera se podría comprender la fórmula de Robert Musil que hablaba del "hombre sin atributos": nuestras facultades son exteriores.

Estas "pérdidas" pueden ser concebidas como liberaciones; si se parte del principio que la inmensa mayoría de nuestros actos cognitivos son mecanizables o automatizables, estas "pérdidas" permiten concentrarnos en la única tarea auténticamente no-mecanizable: la invención.

A la manera de una parábola, se puede evocar la historia de Denis, primer obispo de Lutecia <París> en la época en que los cristianos vivían ocultos. A este último la soldadesca le había cortado la cabeza y él la habría recogido del suelo donde había caído. ¿Cómo Denis pudo saber dónde estaba su cabeza? Cuando prendemos nuestro computador, pensemos en San Denis: "nuestra cabeza está allí".

C. Estas pérdidas del cuerpo no deben suscitar ni pesar ni nostalgia: son constitutivas de la naturaleza humana.

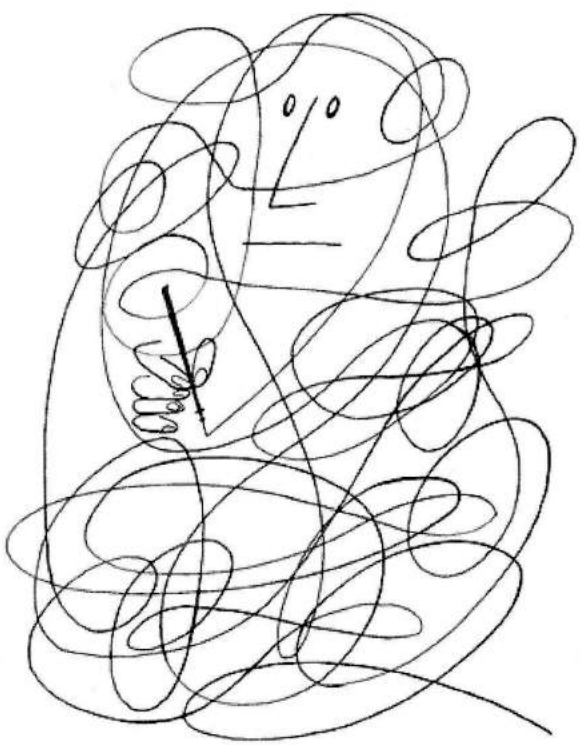
Las pérdidas evocadas, lo virtual, no significan ni el olvido del cuerpo, ni la negación de su naturaleza. Muy por el contrario: lo virtual, es decir lo que no es actual o no está presente, es un modo de ser constitutivo y específico del hombre.

Es ante todo una experiencia que tenemos cada uno de manera íntima y que revela la literatura: en un instante dado, existe siempre una parte de uno mismo que está "en otra parte". No se es una "ser-ahí" sino un "ser-en-otra-parte": es lo que Maupassant llamaba el "fuera-ahí" ("hors-là"), lo que cuenta *Madame Bovary* al relatar una sexualidad más virtual

que real, o lo que expresa en el amor inventado por los trovadores como "amor por la princesa lejana". Como lo decía Bussy-Rabutin, "la ausencia es al amor lo que el viento al fuego: apaga el pequeño y atiza el grande".

Además, las pérdidas o ganancias de facultades sensoriales tienen una dimensión cultural que nos revelan su extrema magnitud. Creemos tener cinco sentidos: experimentos específicos ligados a un cierto grado de desarrollo científico nos mostrarán que poseemos sentidos que ignoramos, como el "sentido interno" (sensación del propio cuerpo) y la "cenestesia" (percepción del espacio por medio de los movimientos del cuerpo). Luego, vemos que los usos y los hábitos pueden disminuir o aumentar su agudeza: el hombre de la ciudad "ve de cerca" con respecto al hombre del campo o al hombre de mar; cuando los pilotos de caza viajan a la velocidad Mach 2,5 nos revelan una adaptabilidad y capacidad insospechadas. Ignoramos pues ampliamente lo que pueden hacer los sentidos. La cultura y la historia nos descubren sus nuevas posibilidades todos los días.

Nuestras "pérdidas" de sentido no deben pues suscitar ni pesar ni nostalgia, son constitutivas de la naturaleza del hombre y de su dimensión cultural.



Voz: *La voz humana conspira para profanar todo en la Tierra.*

J.D. SALINGER

Métro blues

Rencontres

Reseñas

Pehnt, Wolfgang, La Arquitectura Expresionista, Gustavo Gili, Barcelona, 1975. ISBN 84-252-0826-2. 235p.

(1ª Edición en español, con muy buena calidad y traducción de Justo G. Beramendi.) Su contenido muestra: Prólogo, Introducción, Antecedentes, Desarrollo, Temas específicos, Paralelismos y Secuelas; presenta excelentes gráficas en blanco y negro, notas y amplia bibliografía sobre el tema.

El primero en estudiar estas arquitecturas, fue Hermann Barr ("Expresionismus", Munich, 1916.) Al iniciar estudios de Arquitectura en la Universidad Nacional en Medellín, me interesó mucho este tema, presentado por algunos profesores; quedó el interés latente y aumentó, gracias a que los profesores en Bogotá, afectos a las corrientes "orgánicas", a concebir la Arquitectura como un

arte y a la obra de Hans Scharoun, lo manejaban con frecuencia y solvencia. Fernando Martínez y Rogelio Salmona, incorporan mucho de ello en su obra, incluyendo el uso intenso del ladrillo, según el expresionismo del norte alemán. Hace poco volví a leer textos, artículos, notas, entre los que destaca el libro que reseño y regresó el interés.

Los términos Expresionismo y Expresionista se conocen, aunque se usaban de modo ocasional, desde el siglo XIX. Denotaban la capacidad de dotar de emoción a la realidad. A partir de 1901, lo usan los críticos de arte alemán; para Arquitectura el término es usado a partir de 1914 y tenía un trasfondo medieval y gótico, (comunidad, Logias y vidrio como una mitología).

La expresionista fue una Arquitectura concebida como arte. Bruno Taut, su líder decía: Ella debe ser la más extensa de las artes (En Alemania se entendía como el arte de construir o Baukunst.) Por su parte Hans Poelzig aseveraba: Sigue siendo mejor violentar la finalidad y crear una auténtica obra de arte que permitir que esta finalidad, la razón por ejemplo, llegue a ser lo mejor de ti .El Expresionismo se interesaba más en el carácter que en la armonía, ennoblecía lo feo, mezclándole con lo bello y en ella lo primero era lo que el edificio expresaba. Se entendía Expresión como súper-síntesis simbólica de elementos no homogéneos. Eran obras muy complejas, escultóricas y masivas. Nietzsche suponía la luz para la Arquitectura Expresionista, nos recuerda Wolfgang Pehnt; él defendía al hombre nuevo, al genio creativo en soledad, el carácter sacro del mundo sensorial y la llegada de una era Dionisíaca.

Para los expresionistas, su obra, así habló Zaratustra (1885), fue su Biblia ya que creía en la revelación como parte de la creación y en la élite espiritual. Su texto es una sucesión de metáforas arquitectónicas.Zaratustra vive solo en la montaña y no baja a la ciudad. La Arquitectura alpina inspiraba al expresionismo con sus ángulos, planos pulidos, minerales toscos, sus pirámides doradas, ciudades de ensueño y utopías. Las torres: verticalidad, dinámica ascendente, lucha espíritu/materia y las cuevas: Superficies fundentes de muros y techos, estereotómicas y tectónicas, grietas minerales, eran su "leitmotiv".

El cuento el Káiser y el arquitecto, de Uriel Birnbaum (Viena y Leipzig, 1924.) ilustra metafóricamente según Pehnt, el recorrido expresionista en Alemania.

Para el grupo expresionista un arquitecto "talentoso" se describía muy bien en este cuento. Allí, la actitud mesiánica del expresionismo se describe como maliciosa y caprichosa.

Dice de modo muy breve: un arquitecto es contratado por el emperador, quien sueña con una ciudad celestial todas las noches. Los ciudadanos piensan que el arquitecto es loco, agitador y provocador.El arquitecto ridiculizó al emperador a quien se había comprometido servir y del que recibía su paga. Por su parte el emperador le apoya en la construcción de treinta y tres ciudades que abarcan la gama posible en tal momento: Blancas, Azules, Amarillas, Negras, de Vidrio, Mármol, Oro, Plata, Cristal, Madre-perla... (Como para dar gusto a Taut y Scheerbart.). Las había de montañas y de borde de agua, con torres, puentes, pilares. En ninguna reconoció el emperador aquella ciudad soñada y terminó por esperarla, en el otro mundo, después de su muerte.

El arquitecto, ya anciano y convertido en un demonio le construye otra más grandiosa... pero al amanecer, la visión de la ciudad autén-

tica, la soñada por el emperador, derrumba la del arquitecto, enterrándolos bajo las ruinas. Algo así, la renuncia a construir la ciudad soñada y el derrumbe de la falsa, dice Pehnt, fue lo que ocurrió con el expresionismo.

Ya en 1925 todos se preguntaban si éste había muerto. La idea de la divina inspiración y de los trances creativos, dieron paso a unas arquitecturas que se concebían como un servicio social. Lo "irracional" dio paso a la sobriedad, frialdad y objetividad (Sachlichkeit).

El toque de retirada lo dio Adolf Behne, uno de sus mayores soportes, inspirado en el grupo Stijl holandés. Behne hablaba de lo objetivo (Sachlich.), como una forma de imaginación que trabaja con la realidad, los datos y hechos precisos. Él mismo arregló el viaje de Theo Van Doesburg a la Bauhaus entre 1921-22, que culminó con la crisis de su fase expresionista. El grupo Stijl y los "Constructivistas" rusos, pensaban por su parte que el arte nuevo era inseparable de la construcción de una nueva o mejor sociedad. Tenían impulso social y estético. De aquí la importancia de la construcción. (Bau, Baukunst, Bauhaus).

En 1924, Otto Haesler construyó la primera Siedlung (Colonia) de viviendas , racionalistas: La Italienische Garten, de Celle, con cubiertas planas, ventanas esquineras, muros lisos, suaves .La vivienda tarea principal de la Europa de la primera post guerra, decidía así, entre expresionismo y racionalidad. Sabemos que la mayoría de arquitectos de la "nueva Arquitectura", sobre todo en Alemania, fueron antes expresionistas. (Behrens, Taut, los hermanos Lukhardt, Gropius, Mies.) Los cristalistas utópicos pasaron gradualmente a la modernidad racional. La cadena de cristal (Die Glässerne Kette), que coordinada por Taut había servido para el intercambio de ideas e impulso mediante comunicación por cartas, se rompe, o quiebra rápidamente, al ir apareciendo encargos de vivienda en las municipalidades de la República de Weimar, cesando la situación de falta de clientes y de encargos para los arquitectos.El Expresionismo, como el socialismo, fue un mismo grito contra la materialización, la centralización y la maquinización crecientes.

El Arquitecto artista, izquierdista, líder y profeta, que en versiones más religiosas, como las de Teósofos y Antropósofos llegaba a considerarse un santo, terminó alineado en lo que se llamó "modernismo triangular", rechazado también por los nazis o, en la corriente moderna principal.

Hans Scharoun (1893-1972), de quien se ha dicho que era un proscrito de la modernidad, nunca abandonó totalmente algunos de los principios expresionistas.Defendió con Hugo Häring, la idea de "construcción orgánica", que no se refiere a formas Biomorfas, sino a estructuras de la vida natural signadas por el principio de distribución, y no por el hegemónico geométrico- racionalista. Defendía una especie de funcionalismo orgánico y una espacialidad cultural, no perspectivista. Defendió la Construcción como experiencia del espacio, un arte de construir capaz de desarrollarse a través del tiempo, pasando de estilo a estilo, manteniendo a la vez, las características básicas de la Arquitectura intocadas.

Entendió que la moda hace cambiar la superficie, pero que lo esencial (Espacio, Construcción, Estructura), cambia lento según las condiciones ambientales, las técnicas y los materiales. Para él las fachadas eran por esto irrelevantes.

Se aproximó varias veces a la "nueva Arquitectura", con su propia personalidad; su

organicidad (y su Expresionismo).Siempre defendió sus raíces expresionistas y la Arquitectura de rupturas que se mueve libre y comienza cada tanto desde el principio.

Este libro de Pehnt explora además los llamados edificios con "alma" de los antroposofistas de Dornach, relacionados como el futurismo, con las utopías y visiones expresionistas, arquitecturas de proyectos y de manifiestos, de los autodenominados "primitivos de una nueva sensibilidad".

Los edificios cristalinos y masivos, símbolos de serenidad sublime y de paz espiritual, degeneraron sin embargo en escalas salidas de la realidad, desmesuradas en donde las personas parecían hormiguitas o desaparecían de tales prefiguraciones.El esteticismo tendía a minimizar lo humano y lo social.

El gran despertar Expresionista, su "amanecer" o luz temprana (Frühlicht), con su misticismo, su cristalomanía y transparencia, convivió con los tradicionalistas y miembros del Kampbund, donde se incubaba en parte, la terrible realidad fascista y su posterior despliegue en la segunda guerra.

Taut, el líder decía: Mi antorcha me deslumbra, pero estoy decidido a llevarla, y en Frühlicht, se preguntaba:

¿Cómo abrirá eventualmente el día? ¿Quién lo sabe? Pero podemos sentir la mañana...

En la distancia podemos ver la luz temprana de la mañana al despertar...Vítreo y brillante resplandece un nuevo mundo en la luz temprana y nos envía sus primeros rayos...
Tal era la visión de Bruno Taut en 1921, que transmitía como un himno a sus amigos de la cadena de cristal.

La inspiración del expresionismo que él anticipaba como un cambio para siempre, si perduró.

Emilio Cera S.

Hobsbawm, Eric, A la Zaga. Decadencia y fracaso de las vanguardias del siglo XX. Crítica, Barcelona, 1988.

(El título original en inglés es, Behind the Times; con traducción de Gonzalo Pontón. Edición lujosa, homenaje en su cumpleaños 90 a Eva Neurath, viuda del fundador de la editorial Thames and Hudson.)

Se trata de un corto ensayo para la cátedra Walter Neurath Memorial Lectures, inaugurada en 1969 por Nicolás Pevsner. En ella han participado Gombrich y John Pope Hennesy entre otros. Hobsbawm propone una interpretación muy personal del arte de vanguardia, en un texto brillante y con ilustraciones de calidad insuperable.
¿Fracasó la Modernidad? ¿Fracasaron las Vanguardias?
El arte como expresión de su tiempo, se entendía en la frase de la Secesión vienesa: Cada época necesita su Arte, el Arte necesita su libertad. Ambas: Modernidad y Libertad fueron cruciales para las vanguardias del siglo XX. Se seguía una falsa analogía de ciencia y tecnología, que se ligaba a la idea de progreso, donde las formas nuevas de expresar los tiempos, eran superiores a las del pasado. Pero no todas las vanguardias, ni la modernidad en todos los campos fracasaron.

En las Artes Visuales, dice Hobsbawm, se centró el fracaso mayor: La limitación técnica de la pintura para expresar su tiempo.De ahí la obsolescencia tecnológica de todas las vanguardias visuales del siglo XX.

Los monumentos públicos y los edificios decorados decaen, son rechazados por la modernidad. Ninguna de las artes visuales y en especial la pintura, se adecuaron a la época de la reproducibilidad técnica que anunciaba y distinguía Benjamín. La fotografía mató muchas de sus manifestaciones. La verdadera revolución en el Arte del siglo XX, se dio según Hobsbawm, por la lógica combinada de Tecnología y Mercado de masas, es decir por la democratización en los consumos estéticos, más que por las vanguardias. (A pesar de la postura de Adorno, contra la industria de la cultura.) Tal democratización se daba por las ofertas del cine, la fotografía y la tecnología de reproducción de la música, entre otros avances. En la vida real, dice, el medio experimentó una revolución a favor del mensaje.

Volviendo a las artes visuales también nos recuerda que Duchamp en París era sólo uno de los intelectuales "graciosos" de entonces, que no era para nada un buen artista y que sus técnicas de "Vanguardia" eran más eficaces en el campo publicitario.

Excelente ensayo corto, cargado de precisiones de uno de los grandes historiadores del siglo XX.

Hobsbawm sostiene que la suposición fundamental de las vanguardias: Que las relaciones Arte-Sociedad habían cambiado, que habían otras maneras de mirar el mundo, ya que las existentes eran inadecuadas y más aún, que experimentaban una profunda revolución, era una suposición acertada.

Pero en las artes visuales, sostiene, y es su argumento central, la vanguardia no alcanzó ni podía alcanzar su objetivo.

Pensando el Arte como expresión de su tiempo, recordaba a Picasso, quien tal vez logró interpretar mejor que los demás esto y optó por ir cambiando su estilo, entendiendo Modernidad como tiempos cambiantes.

En contraposición, pensaba en Andy Warhol, quien a diferencia de Dadá que mostraba la nimiedad del arte e intentaba abolirlo, era un vehículo pasivo de un mundo experimentado a través de la saturación de los medios de comunicación masivos, mediante íconos repetidos mecánicamente.

El ensayo despliega su contenido abarcando el período entre el Fauvismo y el Pop- Art., reconociendo al Cubismo y al Surrealismo, como las vanguardias más revolucionarias e influyentes.

Reitero la calidad de la edición y de las ilustraciones seleccionadas con gran acierto.

Emilio Cera S.

Triviño, Consuelo. Una isla en la luna. Alfaqueque, Murcia, 2008.

En la esencia de los versos de "La rosa enferma", poema consagrado por William Blake, vagan las almas inciertas de Una isla en la luna, la última obra de Consuelo Triviño Anzola, que canta a la destrucción de los sueños y al milagro inquietante de la escritura.

Quizás, no podía ser de otro modo, teniendo en cuenta que nuestra autora colombiana, como lleva demostrando y admitiendo desde hace años, necesita de ese pacto sanguíneo, mágico y solitario que le susurran las palabras en cada texto. Y digo "nuestra", porque su larga residencia en Madrid la ha convertido en espejo del aquí y del allá, en partícipe de dos realidades a la vez hermanas y distantes, que la privilegian, que la exilian... que la dividen.

Semejante inquietud reluce a lo largo de una rica producción iniciada en los 80, donde se reúnen ejemplos de narrativa (Prohibido salir a la calle [1998], finalista en el "Concurso Nacional de Novela Eduardo Caballero Calderón", José Martí, amor de libertad [2004], La casa imposible [2005], La semilla de la ira [2008]); (ejemplos de ensayos (José María Vargas Vila [1991], Pompeu Gener y el Modernismo [2000]; o incluso, ejemplos de antologías que la incluyen (Ellas cuentan [1998], Cuentistas Colombianos del siglo XXI [2005], entre otros).

En el año 1977 fue galardonada con el Primer Premio en el "Concurso Nacional de Libro de Cuentos", con el título Cuántos cuentos cuento, consiguiendo una importante relatística a través de importantes revistas y periódicos de tiraje internacional (Nueva Estafeta Literaria, Torre de Papel, Caravelle, Quimera, etc.) En la actualidad, no sólo ha ejercido como profesora de Literatura hispanoamericana en distintas instituciones educativas de España, sino que además está vinculada como hispanista al Instituto Cervantes y colabora con notas y críticas literarias en el prestigioso suplemento ABCD las Artes y las Letras, del diario ABC.

Voz literaria, en fin, de oficio y de espíritu, divulgadora de aquellos temas que marcaron desde siempre su pluma, su vida y su curiosidad: hablamos de los laberintos en la memoria, de la ternura de la niñez, de la profundidad femenina, de los difusos límites entre el Bien y el Mal, la entrega o el sacrificio.

A partir de estas semillas, nacerá una obra de maduración, paródicamente triste, pero sobre todo homenaje metaliterario a la pasión por escribir y a la inmensa soledad del artista. Los valores de los excesos "hippies", las tendencias derrotistas de los románticos, de los decadentes o la generación "beat", sabia de los años sesenta y setenta, serán llevados al extremo del absurdo mediante el tremendismo de personajes destinados al fracaso. Aura, una chica adolescente que se asfixia entre sus padres, busca la libertad y la rebeldía en el amor amargo de un artista frustrado; su confidente, enamorado de ella, es un cobarde infeliz que se esconde tras la comodidad de las apariencias; Mara, la hechicera negra, añora la tierra prometida de su tribu, mientras la consumen las cenizas de los malos augurios; a Sergio León Gómez, el artista maldito, un Pablo Castell desgarrado por la furia de sus lobos interiores, lo obsesiona alcanzar la obra totalizadora, pero no es capaz de producir ni un solo párrafo.

Así, conectados por la experiencia y por la circularidad de la historia, estas marionetas rotas, sacadas de los manifiestos simbólicos de otras épocas, habitan parques nocturnos, rincones urbanos, siniestros caserones, que a la manera de los espacios míticos del maestro Ernesto Sábato, esclavizan la voluntad de sus víctimas. Aunque, tras la galería de indigentes y pervertidos, tras las pesadillas macabras y los trastornos bipolares, se rescatan mensajes de fe. "Si hay algo que no pueden quitarnos los poderosos –dice Consuelo Triviño, en uno de sus actos públicos- es la parte de nuestro ser única e intransferible: la capacidad de soñar, la esperanza y las reservas afectivas que guardamos en el corazón". Nosotros, lectores de Una isla en la luna, aprenderemos que la página en blanco es un privilegio para la imaginación, que llegar al éxito editorial no significa la inmortalidad del ser, y que en el mundo de las letras "no hay rosas sin espinas", pero al menos merece la pena intentarlo".

Mª del Rocío Paradas González

NIETO ECHEVERRY, Tomás. Estrategias Narrativas del Paisaje. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. 2008.

El libro se dedica a un tema de construcción colectiva e histórica larga y muy obstinada para "dejarse ver", como nos lo recuerda el autor.

Tanto el paisaje natural como el artificial, se resisten a ser encasillados y comprendidos, más allá del hecho natural, o más allá de la producción de artefactos. Ver un paisaje y no la suma de objetos naturales o artificiales, decía Simmel y, nos lo recuerda el profesor Nieto, es reconocer una obra de arte naciente.

Más allá de lo visual, la interacción hombre paisaje incorpora todos los sentidos, es objeto de una experiencia integral. La dimensión estética según Nieto, es lo que hace entender el paisaje como construcción histórica. En este punto debo admitir, que he visto siempre como "light" algunos de los enfoques post modernos y de la arquitectura como lenguaje, incluyendo el de la narrativa, según Ricouer, y esta lectura me ha hecho dudar.

El libro se ordena en tres partes: La primera desarrolla el concepto de estética del paisaje, recorriendo desde Cezanne, hasta lo actual pasando por Simmel. La segunda parte, se dedica a la narrativa del paisaje y sus estrategias, desde narrativas verbales y de ficción, hasta las espacio temporales, como dispositivo de apreciación estética. La tercera parte se dedica a las prácticas estéticas del jardín aplicadas a las metrópolis latinoamericanas y remata con el concepto de paisaje como un sistema.

El texto presenta abundante material gráfico, con calidad variable y una bibliografía bien seleccionada, donde destacan autores como Cesar Naselli, Richard Sennet, Baudrillard y Sima Eliovson, quien estudió los jardines de Burle Marx, con su texto sobre paisaje y diseño del espacio público.

Comprendiendo lo narrativo como metáfora, lo emplea el profesor Nieto, pero él no ve límite entre aquello y el paisaje, y en cambio encuentra posibilidades incalculables, al entenderlos entrelazados por la experiencia vivida. Lo anterior, por que los paisajes existen nos dice, por tener narraciones asociadas e ellos y porque nos cuentan su propia historia. Aquí el autor nos recuerda a Paul Ricoeur y su obra Tiempo y Narración, donde sostiene que la narrativa combina dos dimensiones: La que le permite maniobrar sucesiones temporales de eventos y la que presenta una configuración no cronológica, y organiza lo narrado bajo patrones espaciales. El paisaje insinúa Ricoeur, sucede justo en el cruce de las dos experiencias, la temporal y la espacial. De acá derivan en parte las estrategias narrativas desarrolladas en el libro reseñado, aplicables a la lectura de paisajes.

Interesante texto que llena un vacío en el pensamiento estético y arquitectónico colombiano, y que es además un referente para las posibles prácticas de Arquitectura del paisaje y de diseño urbano.

Emilio Cera

Darío Ruiz Gómez, Crímenes municipales, Madrid, Mirada Malva, 2009, 230 págs.

Si las ciudades tienen su narrador, por ejemplo, París a Proust, Dublín a Joyce, Buenos Aires a Mallea y Nueva York a Paul Auster.... Medellín también cuenta con el suyo. Podría decirse que es Fernando Vallejo, pero no sería

exacto, por cuanto el mundo Vallejo, aunque se sitúe en Medellín, pertenece más a sus demonios particulares. Tendríamos que preguntarnos entonces en qué consiste "narrar una ciudad". Si se trata de ver, más allá de la historia y lo anecdótico, la evolución de ese organismo vivo que es un centro urbano, con sus cambios a lo largo del tiempo; si se trata de delimitar sus contornos, de transitar por sus calles, de perderse en sus laberintos, de explorar en las grandes superficies tras el sueño consumista, e incluso de rebuscar en los vertederos de basura, o de penetrar en la intimidad de sus casas, de captar los rasgos de sus personajes, entonces Darío Ruiz Gómez es el narrador de Medellín. Sus ficciones no nombran la ciudad de Medellín, pero la dibujan con finas pinceladas, ofreciéndonos su nítida fotografía en instantes consagrados para la memoria. Sus diez libros de narrativa y sus numerosos ensayos sobre estética y urbanismo, le otorgan esa distinción.

Reconocido por la crítica especializada que ha sabido apreciar su habilidad narrativa no sólo por el dominio de las técnicas, que en su caso rompieron moldes y estereotipos costumbristas en la narrativa hispanoamericana, sino por su capacidad de bucear, como diría el crítico Isaías Peña, "en el alma del país urbano y marginal que despertaba a la industrialización". Pero más allá de la ficha, algo imprecisa, que este crítico elaboró sobre él, conviene subrayar el hecho de que su obra obedece, ante todo, a criterios estéticos, a una noción de la belleza que se expresa de manera diáfana y fluida en su poesía, en trozos como este tan vinculados al paisaje urbano:

"En esta parte de la ciudad el tajo de la avenida -sin árboles, sin bancas. Sin jardineras- ha perdido casas, solares, ha roto brutalmente la continuidad de los espacios, el nombre de las gentes y los ha lanzado sin piedad a la diáspora. Muros leprosos, solares melancólicos, excrementos, basura hedionda. La relación con el cielo se ha roto también pues el espacio de los patios al desaparecer se ha llevado las confidencias de los astros, el reclamo de las estrellas fugaces, la señal necesaria de la cruz del sur". La muchacha de la leyenda.

Buceando en la literatura, con un basto horizonte de lecturas que nos abruma, Darío se ha mantenido fiel a la literatura, sin caer en los determinismos. El escritor Umberto Valverde, señalaba en él una vocación "narrativa que se erige a partir de experiencias concretas, elaboradas literariamente con una gran mesura y conciencia", porque su condición de poeta orienta su mirada, gracias a una asombrosa capacidad de encontrar la belleza en el horror de la ciudad, en la violencia que se cobra vidas por venganza, odio, envidia y rencor. Pero más allá del odio, de la orgía de sangre, el narrador es capaz de encontrar la belleza, una belleza quizás agónica e inútil, casi trágica, como la del muchacho ausente alrededor del cual se sacia la turba frenética, arrasando con el edificio que la riqueza soberbia ha levantado para humillar a los miserables, como ocurre en el cuento titulado "El muchacho".

Y es que las dieciocho piezas de este volumen ponen en evidencia los diversos escenarios de una realidad municipal y transnacional, donde el crimen es moneda corriente y donde los pobres son los únicos que pagan por la irracionalidad e intolerancia de los poderosos.

Sin juicios de valor ni justificaciones discursivas, la mirada del narrador tiene la objetividad de la cámara fotográfica que explora un escenario para ofrecernos, a través de los objetos y de las personas, de su aspecto, una información que debemos procesar como en "El estanque furtivo", relato que nos traslada a los años cuarenta para, a través de las es-

tancias de la casa, descubrirnos a los amantes suicidas, víctimas de la intolerancia y del atraso provincianos; o en "Pigmalión" que nos indica de qué manera al éxito que conceden el poder y el dinero le espera la muerte. Así, obscenos nos resultan los cadáveres semidesnudos, con su aire de sensualidad, de deliberado abandono, mientras se escucha una melodía que parece acompañarlos en su viaje definitivo y fatal.

En resumen, lo que la cámara fotográfica capta en esos instantes memorables, casi épicos, esas fugaces epifanías que constituyen los 18 relatos de Crímenes municipales, es el mundo del narcotráfico, fuera de lo jurídico, que impone los códigos de honor de la mafia. Pero el dolor y la agonía de una sociedad, condenada a autodestruirse, repito, se nos presenta con una belleza y una sobriedad poco frecuentes en nuestra narrativa, lo cual no deja de ser estimulante en medio de tanto thriller, un género, hasta cierto punto pobre, por cuanto esquematiza el tema de la violencia, mientras pretende imponerse como el género "por excelencia" para "denunciar", según declaran algunos de sus cultores, la violencia social.

Y si embargo, en estos relatos de Darío Ruiz Gómez aprendemos a mirar de otra manera, descubrimos zonas recónditas de la ciudad, padecemos su atmósfera de amenaza constante, su velocidad implacable, los cambios vertiginosos y los contrastes que nos hacen viajar en el tiempo. Percibimos el atraso y la opulencia, vislumbramos esa maquinaria de consumo que tritura hasta el alma de los más humildes a quienes sólo les queda la capacidad de soñar, como les ocurre en "Grandes superficies" a esos ancianos que matan el tiempo en el centro comercial y entran en la cámara frigorífica del supermercado, imaginando que emprenden una excursión al Polo Norte.

Colaboradores

Jorge William Montoya Santamaría

Profesor del departamento de estudios filosóficos y culturales adscrito a la Facultad de ciencias humanas y económicas de esta Sede. Se graduó en zootecnia en la UN Medellín, es Master en Historia, con énfasis en historia de la medicina, y en Francia hizo un doctorado en epistemología de las ciencias y de las técnicas. Las traducciones que aquí se presentan se hicieron con la colaboración de José Humberto Ospina.

Jerome David Salinger

(Nueva York, 1 de enero de 1919 – Cornish, New Hampshire, 27 de enero de 2010). Escritor estadounidense conocido principalmente por su novela El guardián entre el centeno (The Catcher in the Rye), que se convirtió en un clásico de la literatura moderna casi desde el mismo momento de su publicación, en 1951. A ella siguieron un puñado de libros de cuentos. El autor falleció a los 91 años de causas naturales. Mantuvo un aislamiento de los medios y defendió su intimidad a toda costa.

Khalid Souqbi (1971, Fez, Marruecos)

Estudios:1987-1989 Bellas Artes, College Polytechnique Ibn Al Haytham, Fez, Marruecos; 1990-1994 Licenciatura en literatura Universidad Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fez.

Exposiciones Individuales
2009 Instalación Video-foto "Un territoire de l'autre" Institut Français Fez, Marruecos
2008 Paris Histoires Minimales, Galerie Kacimir Fez, Marruecos
2007 Instalación video "Escales" Villa des Arts Casablanca y Rabat
2003 Enfants et Bibliotèques Institutes Français Morocco
2002 Entre Vues, Université de Bretagne Occidentale, Brest, Francia

Exposiciones Colectivas
2007 Ensamble, Cité Internationale des Arts Paris, France

Premios
2007 Artista en Residencia, Cité Internationale des Arts, París
2007 Segundo premio en el festival Jóvenes Cineastas, Tanger
2003 Primer premio Grand concours photo Canon en six étapes
2003 Segundo premio, Grand Concours Photo Agfa, Casablanca
2002 Primer premio, Tercer salón de fotografía, Agadir

Saul Steinberg

Nació en Rumania, en 1914. Estudió filosofía en la Universidad de Bucarest y arquitectura en Milán en el Reggio Politecnico. En Italia comenzó a hacer caricaturas satíricas para la revista Bertoldo. Su oposición a Hitler y Mussolini lo llevó a exiliarse en EEUU en 1940. Allí se unió a la armada y estuvo en el norte de África e Italia. Mientras tanto, sus caricaturas se publicaron en la revista New Yorker, para la que haría con los años 90 carátulas y más de 600 dibujos. También su trabajo de ilustrador apareció en Life y Harper's Bazaar. Se han publicado varios libros compilando su trabajo.

Claudia Fernanda Barrera Castañeda

Académica bogotana, que cursa ahora un postdoctorado en la Universidad de París VIII. Ha sido profesora visitante en esta sede y en otras destacadas universidades colombianas.

Mario Ángel Quintero

Poeta y ensayista nacido en San Francisco en 1964. Ha publicado los libros Globo (1995), The Fifth Season (1996), Mapa de lo Claro (1996) y Muestra (1998). Fue coeditor de la antología Párpados (1995).

Patrick Drevet

Novelista, ensayista, ha publicado principalmente Le Voeu d'ecriture, petites études (ed. Gallimard, 1998), del cual ha sido retomado este texto publicado por primera vez en el dossier del Magazine littéraire monográfico la

Soledad. Es igualmente el autor de L'amour nomade y de Huit petites études sur le desir de voir (éd. Gallimard).

Marcel Conche

Filósofo y profesor emérito de la Sorbona. Ha traducido y comentado a Epicuro, Heráclito, Parménides, y ha dedicado ensayos a Montaigne, Nietzsche, Bergson, Heidegger, incluso a Lao Tse. Sus últimas obras publicadas Oisivetés, Journal Étrange, Noms, Journal Étrange; Corsica, Journal Étrange.

Luis Jair Gómez Giraldo

Profesor titular jubilado. Maestro Universitario. Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín.

Luis Fernando Gómez Echeverri

Ingeniero Químico. Profesor ocasional Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Candidato al título de Magíster en Medio Ambiente y Desarrollo Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín.

Michel Serres

Nacido el 1 de septiembre 1930 en Agen , Francia , es un filósofo y autor francés, célebre por su atípica trayectoria: oficial naval, estudioso de matemáticas y ciencias, distinguido profesor y cultivador de una prosa exquisita. Desde 1990 es aceptado en la Academia francesa. Dicta cursos regularmente en la Universidad de Stanford. Autor de unos 40 libros, donde reflexiona, entre otros tópicos, sobre la ciencia y la tecnología y sus impactos en el conocimiento hoy.

Luis Alfonso Paláu C.

Profesor titular jubilado. Universidad Nacional de Colombia sede Medellín. Filósofo UPB. Su destacado trabajo como traductor de filósofos como Michel Serres y François Dagognet, entre muchos otros, ha permitido a muchas generaciones de estudiantes de la UN un acercamiento a su pensamiento que ha rendido frutos múltiples en tesis y trabajos de grado, artículos e investigaciones.

Recomendaciones a los autores

1. El trabajo debe ser inédito y cuando se trate de una traducción o de material protegido por propiedad intelectual, deberá contar con las debidas autorizaciones.

2. La extensión máxima de cada artículo debe ser 25 páginas a doble espacio y tamaño carta.

3. El autor debe elaborar sus trabajos en Word y remitirlo en disquete anexando dos impresiones o enviarlos al E- mail: dcultura@unalmed.edu.co

4. Se aceptarán artículos en idiomas diferentes al español, pero la versión definitiva saldrá en este idioma mediante traducción autorizada por los autores.

5. Debe incluir una página con el título completo del artículo, hoja de vida del autor y su dirección, teléfono, fax y E- mail.

6. Si el texto incluye fotografías, se recomienda su presentación en papel mate, con buen contraste, en disquete (en el tamaño en que aparecerá la imagen y su formato debe ser JEPG, TIFF o PSD y a una resolución de 266 pixels o superior) o en Zip de 100 o 250 megas.

7. La Revista no devuelve los materiales sometidos a su consideración y se reserva el derecho de publicarlos.

8. Los artículos se deben enviar a la siguiente dirección: Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Oficina de Divulgación Cultural, carrera 64 con calle 65. A.A. 568. o al E – mail: dcultura@unalmed.edu.co.

9. Se recomienda a los autores remitir sus artículos con calidad ortográfica y sintáctica adecuadas.

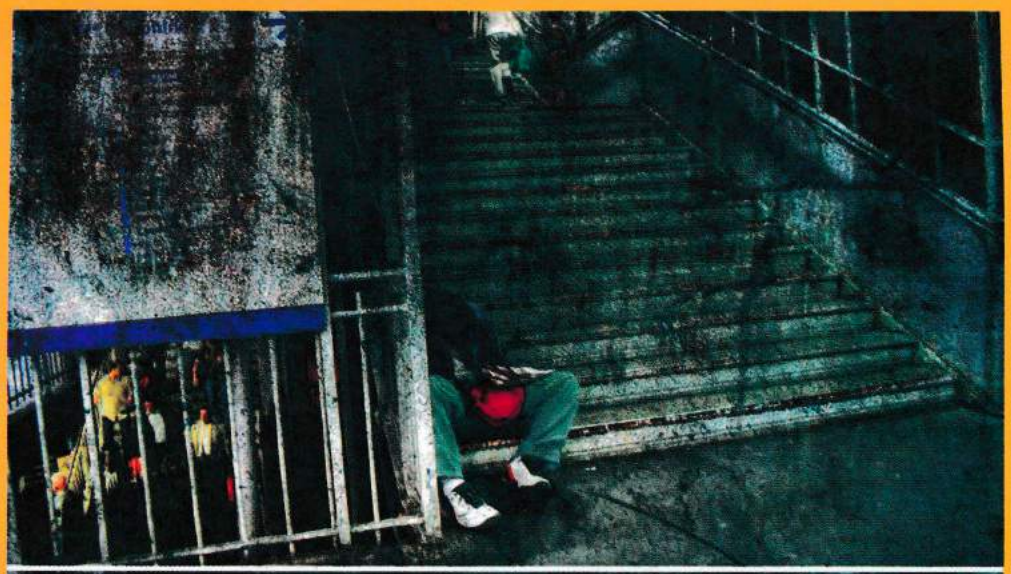
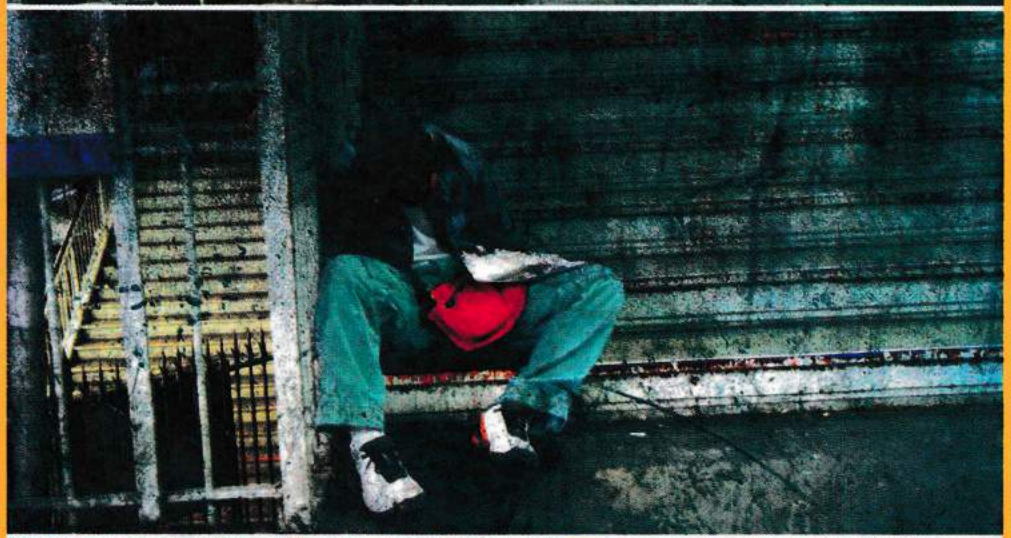
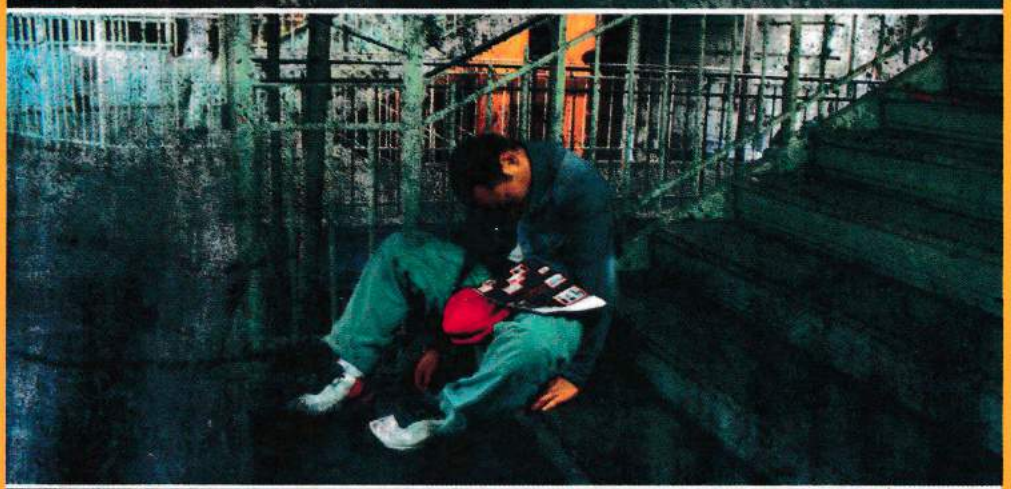
QUEJAS, RECLAMOS Y SUGERENCIAS
Línea Gratuita 2300560
e-mail: quejas@unalmed.edu.co
Secretaría de Sede

www.4-72.com.co

4 72

LA RED POSTAL DE COLOMBIA

Línea de Atención al Cliente Nacional
018000112170

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE MEDELLÍN
CENTRO DE PUBLICACIONES SECRETARIA DE SEDE

Carrera 59A No. 63-20 Autopista Norte
Teléfono 4309770-9772-9773
E-mail: cenpubli med@unal.edu.co