

**Filosofía ambiental y fenomenología:
el paso del sujeto-objeto a la trama de vida en clave
de la pregunta por el habitar poético contemporáneo**

**Environmental Philosophy and Phenomenology: Transition of Subject-Object
to the Fabric of Life inspired by the Question of Contemporary Poetic Habitation**

ANA PATRICIA NOGUERA DE ECHEVERRI

Universidad Nacional, Sede Manizales
Colombia

JAIME ALBERTO PINEDA MUÑOZ

Universidad de Caldas
Colombia

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
2009 - pp. 261-277

La filosofía ambiental no es una filosofía ni del sujeto, ni del objeto; ni de la dialéctica sujeto/objeto. Se caracteriza más bien por su ruptura con todos los paradigmas dualistas de la filosofía moderna, que se encarnan en la llamada razón instrumental. Con ésta se pierde la responsabilidad trascendental que podría tener la razón frente al mundo, para dar paso a una relación racionalista de manipulación, explotación y aniquilamiento de las tramas de la vida (humana y no humana). Por ello, la filosofía ambiental debe continuar con la propuesta fenomenológica de difuminación del sujeto y del objeto, como polos que se oponen, para comprender el mundo de la vida como trama, tejido y red de vida.

Environmental philosophy is neither a philosophy of the subject nor of the object. It is neither a subject/object dialectics. It is rather characterized by its rupture with all the dualist paradigms of Modern Philosophy, embodied in the so-called instrumental reason. With the latter, the transcendental responsibility that reason could have regarding the world is lost, allowing the introduction of a rationalist relation of manipulation, exploitation and annihilation of the fabrics of life (human and non-human). Hence, environmental philosophy must continue with the phenomenological proposal of shading off subject and object as opposing poles, in order to understand the life-world as life's fabric, knit and web.

§ 1. Introducción

Las reflexiones que presentamos a continuación buscan aportar a la construcción de una imagen y de una praxis del habitar humano que responda a la crisis del humanismo triunfalista del Siglo de las Luces, de la razón instrumental centrada en un sujeto reduccionista y reductivo, construido conceptualmente por la filosofía moderna de corte cartesiano. La puerta que nos abre la filosofía heideggeriana cuando se pregunta por el habitar poético humano es, sin duda, la puerta que invita al reencantamiento del mundo, en clave de la re-unión del hombre con la naturaleza. Ello tiene vital relevancia dado que con la escisión teórica que Descartes construye a partir de los conceptos de *res cogitans*, como sustancia pensante que deriva en el *cogito ergo sum*, y *res extensa*, como la sustancia medible exterior al "yo pienso", las formas del habitar de la modernidad se transforman ontológica-ética-estética-epistémicamente, de manera radical, en formas tiránicas de habitar.

Nuestra tesis central es que la filosofía ambiental, orientada por la fenomenología de la *Krisis* de Husserl y la fenomenología del habitar poético de Heidegger, se inicia con un cambio radical de actitud: el paso de una actitud de dominio del hombre sobre la naturaleza a una actitud de reconocernos como naturaleza en expansión y reconocer que todo lo que hacemos (arte, técnica, tecnología, ciencia y, en general, cultura) es expansión de nuestro cuerpo, que es naturaleza. Entendernos y aceptarnos como emergencias de la naturaleza en su más profunda complejidad nos hace cada vez más humanos; mientras que pensarnos y vivir como si no fuéramos naturaleza nos ha llevado al horror de la destrucción y a una pérdida profunda de lo que nos hace humanos: la naturaleza.

Si en la modernidad decimonónica ser humano era poner en movimiento la razón sobre sí misma (razón que se oponía a la naturaleza para dominarla como forma de

su autorrealización como sujeto trascendental), en este crepúsculo de la razón, *ser* ser humano, implica la superación de la escisión de Occidente, que comienza con Parménides¹ y Platón² y que va tomando formas diversas en la compleja historia occidental, hasta el comienzo de la Modernidad en el que la razón, como un sol fulgurante, llega al cenit. En ese comienzo, la razón-sujeto es ese sol fulgurante, y el mundo-naturaleza-objeto se asume como disponible para esa razón-sujeto.

La crisis de la Modernidad será, entonces, la crisis de la razón que nos enceguece cuando eclipsa con la alteridad, con lo otro como naturaleza silenciada. La crisis de la Modernidad es la crisis del predominio de una visión dualista, de oposición entre hombre/naturaleza, sujeto/objeto, donde el hombre y la sociedad moderna dominan a la naturaleza, objetivándola, cuantificándola y explotándola sin límites.

En este escrito proponemos pensar el ser del ser humano como habitando, y este presente continuo del ser, como naturaleza en expansión³; el ser (humano) como un verbo que se conjuga en sus formas de habitar. Para ello, la dimensión ecológica heredada, de una parte, del budismo zen y, de otra, del filósofo Baruch Spinoza, y la dimensión ambiental compleja (que aún no ha tomado la fuerza suficiente en el espacio de las conferencias mundiales sobre medio ambiente⁴) aportan la idea de que "todo está conectado con todo", como los hilos del tejido, donde trama y urdimbre son inseparables; o los hilos de la red que, como metáforas de una *onto-etho-estetho-episteme* ambiental, exigen la descentración-disolución del sujeto y del concepto de "humano" como centro –como si el ser humano habitara la tierra por sus propios méritos y fuera centro de todo ser y sentido de todo ser de la naturaleza– y permiten comprendernos como expansión de la naturaleza, como hilos de la trama de la vida y no como amos y señores de una naturaleza objetivada y reducida a recursos disponibles para el hombre, por la mentalidad burguesa.

Como tema de esta deshumanización de lo humano producida por el racionalismo se plantea una crítica radical a la insustentabilidad del *desarrollo sostenible*; y como propuesta de lo que podría ser-nos y hacer-nos humanos hoy se plantea el pensar lo pensado complejamente, es decir, pensar las relaciones-coligaciones y bucles de conexión del cuerpo-mundo-de-la-vida-simbólico-biótico⁵, para dar paso a un reconocimiento de lo humano como naturaleza; y así, a partir de esta integración, proponer una

¹ Cfr. Ángel Maya, Augusto, *El enigma de Parménides. Los laberintos de la metafísica. Hacia una filosofía ambiental*, Manizales: Universidad Nacional de Colombia/Instituto de Estudios Ambientales, 2004.

² Cfr. Ángel Maya, Augusto, *El retorno de Ícaro*, Cali: Corporación Universitaria Autónoma de Occidente, 2001.

³ Cfr. Noguera, Ana Patricia, *El reencantamiento del mundo*, México/Manizales: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente-Oficina Regional para América Latina y el Caribe/Universidad Nacional sede Manizales, 2004.

⁴ Espacios en los que sigue primando la reducción de lo ambiental al "desarrollo sostenible y sustentable".

⁵ Cfr. Noguera, Ana Patricia, *Educación estética y complejidad ambiental*, Manizales: Centro Editorial Universidad Nacional, 2000.

nueva concepción e imagen de lo que significa la filosofía ambiental hoy: reconocernos, repensarnos, reinterpretarnos y significarnos como naturaleza potente⁶, emergente, autopoiesica y compleja.

§ 2.

Las palabras: "...poéticamente habita el hombre..." dicen más bien esto:
 el poetizar es lo que antes que nada deja al habitar ser un habitar.
 Poetizar es propiamente dejar habitar. Ahora bien, ¿por qué medio
 llegamos a tener un habitáculo? Por medio del edificar.
 Poetizar, como dejar habitar, es un construir⁷.

HEIDEGGER

Pensar ecológica y ambientalmente es dejar habitar y dejarse habitar por la naturaleza con sus lenguajes y silencios, es decir, poetizar. La vuelta a un reencantamiento del mundo es, entonces, la retirada del imperio de la razón como reducción del pensar y dejarse habitar por el pensar en su forma meditativa, es decir, en su forma poética donde el silencio ocupa el lugar de los grandilocuentes discursos de la razón logocentrista. El pensar meditativo conecta al ser humano con una naturaleza no mecanicista ni reduccionista, esto quiere decir, con una naturaleza expresiva que, como ser, hace más humano –natural– el ser. Esta idea o imagen del pensar meditativo ha sido desarrollada y practicada desde hace varios siglos por la cultura oriental, especialmente por el budismo zen⁸, y, en general, por un pensamiento que se basa en el silencio de la razón para permitir el conocimiento, incluso el de la razón misma.

En el libro *El reencantamiento del mundo*⁹, proponemos una ecologización del pensar como forma posible de construcción de una filosofía ambiental, a partir del reconocimiento de una correlación indisoluble y compleja entre naturaleza y cuerpo, naturaleza y cultura, como inicio de un pensar filosófico ambiental, cuyo punto de partida es una descentración del logos para virar a una forma compleja del pensar, donde las relaciones complejas de los hilos de la vida son esa trama, esa malla, ese fieltro y esa red sin jerarquías de dominio que desplazan al sujeto racionalista y al objeto fisicalista del pensar y disuelven esa falsa dicotomía o, dicho en palabras de Augusto Ángel en su hermoso libro *El retorno de Ícaro*¹⁰, esa esquizofrenia cultural de Occidente. Esta esquizofrenia, como predominio de una relación de poder sobre otra que podríamos

⁶ Cfr. Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona: Anthropos, 1993.

⁷ Heidegger, Martin, "... poéticamente habita el hombre...", trad. de Eustaquio Barjau, en: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994, p. 165.

⁸ Cfr. Capra, Fritjof, *Sabiduría insólita*, Barcelona: Kairós, 2003.

⁹ Cfr. Noguera, Ana Patricia, *El reencantamiento del mundo*.

¹⁰ Cfr. Ángel Maya, Augusto, *El retorno de Ícaro*.

llamar de "cuidado" o, mejor aún (sobre otra que podríamos llamar también desde la filosofía ambiental), de disolución de los discursos de poder de la subjetividad y de la objetividad, ha tenido una fuerte presencia en todos los ámbitos del mundo de la vida moderno. Dentro de dicha esquizofrenia, no es posible el cuerpo como texto-textura, contexto y contextualidad que, a su vez, es tejido por los textos, textualidades y contextualidades del mundo-de-la-vida.

Sin embargo, la mirada hermenéutica que algunos autores han hecho de la palabra cuerpo es un aporte a la construcción del concepto de cuerpo simbólico-biótico, básico en nuestra propuesta de filosofía ambiental. "El cuerpo es aquello que incorpora lo no-corporal de un modo corporativo, es decir dándole cuerpo y haciéndolo corporal"¹¹. El cuerpo es al mismo tiempo *eros* y *thánatos*, vida y muerte; "de nuevo cuerpo dice textura (matricial, ctónica, matricial) y figura (configuración, forma). O el cuerpo como material y forma, textura y texto, texto y figuración: mediación de los contrarios, in-corporación de lo incorporal, cuerpo simbólico"¹².

Heidegger finaliza su texto "El final de la filosofía y la tarea del pensar" con la siguiente frase: "La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la 'cosa' del pensar"¹³, y esa vuelta a la cosa misma, que sin duda es una vuelta fenomenológica, descentra el pensar explicativo y deductivo. El sujeto racionalista, en su afán cuantificador, controlador y deductivo del mundo de la vida, reducido a objeto, no escucha las voces de la cosa misma. Este autismo de la razón, será el fin de la filosofía. Ahora es tiempo de pensar más y filosofar menos... La declaratoria del final de la filosofía es la declaratoria de la crisis de la razón como desplegándose sobre sí misma, pero que, como ser-en-el-mundo, se expresa en los discursos lineales y monológicos de la ciencia y la técnica.

Pensar ambientalmente será entonces asumir la tarea de un nuevo tipo de pensar, el que se deja habitar y habita. No es por el pensar que habitamos la tierra, sino por el habitar, por la forma de habitar que el ser se expresa en el pensar. Heidegger nos lo recuerda: "... poéticamente habita el hombre..." dice el poeta. Oiremos más claramente las palabras de Hölderlin si las devolvemos al poema del que provienen. De momento oigamos sólo los dos primeros versos, de los que hemos extraído, y con ello cortado, estas palabras. Dicen: 'Lleno de méritos, sin embargo poéticamente, habita el hombre en esta tierra'. El tono fundamental de los versos vibra en la palabra 'poéticamente'. Ésta adquiere un relieve especial por dos lados: por lo que la precede y por lo que la sigue. Antes vienen las palabras: 'Lleno de méritos, sin embargo...'. Esto suena casi como si la palabra que sigue, 'poéticamente', aportara una restricción en el habitar lleno de méritos del hombre. Pero es lo contrario. Esta restricción se dice

¹¹ Ortiz-Osés, Andrés, "Epídotis", en: AA. VV., *Arquetipos y símbolos colectivos*. Círculo Eranos I, Barcelona: Anthropos, 1994, p. 289.

¹² *Ibid.*

¹³ Cfr. Heidegger, Martin, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en: *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 1999, p. 93.

en el giro 'lleno de méritos', al que debemos añadir un 'sin duda'. Es cierto que el hombre, con su habitar, se hace acreedor a múltiples méritos. El hombre cuida las cosas que crecen de la tierra y abriga lo que ha crecido para él. Cuidar y abrigar (*colere, cultura*) es un modo del construir. Pero el hombre labra (cultiva, construye) no sólo aquello que despliega su crecimiento desde sí mismo sino que construye también en el sentido de *aedificare*, erigiendo aquello que no puede surgir ni mantenerse por el crecimiento. Lo construido y las construcciones, en este sentido, son no sólo los edificios sino todas las obras debidas a la mano y los trabajos del hombre. Sin embargo, los méritos de este múltiple construir no llenan nunca la esencia del habitar. Al contrario: llegan incluso a impedir al habitar su esencia"¹⁴.

El habitar, el morar, es el *ethos* de la tierra como morada del hombre. La ética es la que permite un morar poético. Pero ella, la ética, no está solamente en el humano. Ella está ya en la tierra y le dice al hombre cómo morar. La libertad del hombre no consiste en obrar como él quiera en sus formas de habitar. Consiste en *saber* y ese saber está en la naturaleza. Consiste en dejarse habitar por el habitar-tierra.

Ya Spinoza había abierto la puerta a un pensamiento monista, no dualista, entre Dios y naturaleza, hombre y naturaleza. De manera diferente a como lo plantea Heidegger, Spinoza propone, en su *Ethica*, que no es posible entender al hombre fuera de la naturaleza, sino enteramente dentro de ella, como sustancia que se crea y se recrea a sí misma. Para Spinoza, "la libertad no es simplemente libertad de pensamiento, sino expansividad del cuerpo, su fuerza de conservación y reproducción en tanto que *multitudo*. Es la *multitudo* que se constituye en sociedad con todas sus necesidades"¹⁵. La libertad no es ruptura con la naturaleza, sino expansión creciente de la misma como cuerpo que, en su relación con el alma, plantea Spinoza en su *Ethica*: "No sólo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también lo que debe entenderse por unión de alma y cuerpo. Sin embargo, nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo"¹⁶. El conocimiento del cuerpo, según Spinoza, implica el conocimiento de la naturaleza de la cual somos co-sustanciales. Nuestros actos son actos de, en y para nuestro cuerpo-naturaleza. Esta propuesta es totalmente contraria a la propuesta kantiana¹⁷, que separa radicalmente la ética de toda determinación de la naturaleza, porque para Kant la ética se basa en máximas universales, que trascienden el espacio-tiempo de la geografía, la cultura, las diferencias étnicas y las condiciones sociales. Estas máximas universales sólo son posibles en el ámbito del sujeto trascendental.

¹⁴ Heidegger, Martin, "... poéticamente habita el hombre...", pp. 166, 167.

¹⁵ Citado en Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona: Anthropos, 1993, p. 333.

¹⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹⁷ Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, México: Porrúa, 1972.

El pensamiento de Spinoza, en su *Ethica*, muestra la crisis de una forma interesante. Spinoza, según Negri, quiere romper con (ir más allá de) las oposiciones paradójales entre cuerpo y alma, o entre pensamiento y afecto. Spinoza quiere disolver estas contradicciones en una continuidad, en una integralidad ontológica, sin ninguna mediación. Para Spinoza, el orden y la conexión con las ideas es lo mismo que el orden y la conexión con el mundo. No hay dos acontecimientos diferentes que se encuentren mediatizados por un concepto, sino que mundo y Dios, Dios y razón son lo mismo que se diversifica, se singulariza, se ramifica: "La potencia salvaje de la naturaleza spinozista es, como siempre, el primer escenario del proyecto constitutivo. El derecho natural es, entonces, la ley misma de la naturaleza en su inmediatez. (...) El mundo humano natural se constituye en su expresión inmediata: nada más errado que considerar a la humanidad, respecto de la naturaleza, como un Estado dentro del Estado: *imperium in imperio*. La humanidad multiplica más bien el potencial natural de inmediatez y de violencia, pero interpreta también la dimensión constitutiva inherente al *aeternus ordo tutius naturae*: un orden hecho de sucesivos grados de protección tejidos por la positividad del ser"¹⁸.

Mientras que la modernidad kantiana, hegeliana e incluso marxista se basa en la utopía, es decir, en todas las posibilidades de ser del ser como *telos*, Spinoza, crítico profundo de la Modernidad, muestra que todas las posibilidades de ser del ser son en la praxis o en la actualidad. Cada momento del ser es organización del todo. En cada especificidad de la naturaleza está el ser como organización. El todo está en cada especificidad, y todo está conectado con todo, como lo mostrarán tres siglos más tarde la Geometría Fractal, la ciencia de la Ecología, la Teoría de sistemas y el Pensamiento complejo. La realización del ser como ser es autoorganización permanente de la vida. El devenir es autopoiesis¹⁹.

Spinoza es el primer ecólogo de la Modernidad y es el filósofo que se atreve a pensar en el ser como *multitudo* o todo-múltiple. Con él comienza un tipo de pensar complejo que es ocultado por la razón lineal y analítica, porque es un tipo de pensar donde el individuo no tiene cabida. A fin de cuentas, el individuo es una construcción necesaria para legalizar la propiedad privada, como un derecho burgués que nace, precisamente, del clímax del egocentrismo; el concepto de *multitudo* o todo múltiple sólo es posible a partir de la imposibilidad de la no relación. Es decir, el ser es relación, conexión, no individuo.

El éxito –sobre todo en términos económicos y políticos– de la ciencia y la tecnología otorgará importancia suprema al individuo-centro y a los derechos de este individuo-centro, lo que también será el fundamento del humanismo moderno, tanto social como político. Se ocultará el pensamiento sistémico, ecológico y complejo de

¹⁸ Negri, Antonio, *La anomalía salvaje*, pp. 320-321.

¹⁹ Cfr. Capra, Fritjof, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona: Anagrama, 1998.

Spinoza, hasta que este emerge de los trayectos de la ciencia cuando ella, por sí misma, y sobre todo a través de la física, acepta que el todo no es igual a la suma de las partes, y que el análisis de las partes (o sea, el cartesianismo y el mecanicismo newtoniano) no ha permitido ver las formas de correlación, los flujos, las intensas conexiones existentes entre los componentes de ese todo que no existiría sino por esas intensas y potentes correlaciones. Los fundamentos no son *a priori* preexistentes; no hay fundamentos de nada, porque el todo se constituye no en partes aisladas, sino en densas coligaciones.

En síntesis, el camino de la complejidad ya lo había iniciado Spinoza, quien fue en contravía de todo el pensamiento moderno; por lo cual sólo es leído con profundidad en las primeras décadas del siglo XX, cuando una tendencia radicalmente crítica de la filosofía (una tendencia que aún hoy sigue estando en la periferia, pues el centro sigue siendo la filosofía analítica y neopositivista en nuestras escuelas de filosofía) pone en tela de juicio el edificio de la filosofía de la subjetividad racionalista.

Mientras que la Modernidad cartesiana opta por el camino de una relación de poder y de dominio de la razón sobre la naturaleza objetivada, la propuesta spinocista es despreciada porque propone que la razón es una emergencia de la naturaleza y porque entonces la ética y la política tendrían que pensarse como emergencias de dicha naturaleza en expansión. La comprensión de Spinoza comenzó a ser posible (aún no lo es del todo) a partir de que la física le diera el "permiso" –por decirlo en términos coloquiales– a la ciencia y al pensamiento mismo para aceptar la indeterminación, la incertidumbre y el caos, que fueron por más de 250 años aspectos monstruosos, ocultados por la claridad y distinción del pensamiento moderno. Con Spinoza emerge un pensamiento integral y actual, es decir, de acción. Un pensamiento que es acción sin mediación; se disuelve la oposición teoría vs. práctica. La ética es la forma de ser del ser humano que es naturaleza. La ética sólo es posible en la naturaleza, porque ella es pura potencia de ser.

§ 3.

La ética y la teoría del conocimiento planteadas por Kant constituyeron el edificio de la Modernidad. La burguesía en ascenso, con su idea de libertad, encontró en el kantismo su máxima expresión. Así como un ingeniero, un físico o un sociólogo no tiene que haber leído a Descartes para ser cartesiano, igualmente, la separación entre ciencias naturales, ciencias sociales y artes fue una ramificación, una extensión de la idea de Kant, mal interpretada, si se quiere, por sus seguidores, de que la racionalidad teórica era diferente de la práctica y, estas dos, de la estética. Esta diferenciación del modo de conocer de la razón, trátase del mundo de la naturaleza, del mundo social o del mundo de lo bello, fue interpretada como si existiesen tres mundos irreconciliables y tres tipos de conocimiento. Sin duda, a la burguesía decimonónica le interesó

desarrollar la razón científica, porque esta permitía, a su vez, el desarrollo de la tecnología y esta permitía, a su vez también, refinar cada vez más el poder del hombre sobre la naturaleza. De esta manera, la naturaleza se simplificó a través del análisis y la linealidad, para poder expresarla en términos de exactitud. Tal exactitud, a su vez, le permitió a la burguesía poder cuantificar la naturaleza con precisión y así saber cuántos recursos tenía disponibles. La Economía (que en el siglo XVII era filosofía moral) se cuantificó y se puso al servicio de la cuantificación del mundo, hasta el presente.

Hacia el siglo XX, el *telos* de la sociedad europea era el enriquecimiento infinito a partir de la producción infinita y también de la explotación infinita, no sólo de unos seres humanos sobre otros, sino sobre la naturaleza objetivada. A medida que fue avanzando el "desarrollo" de este tipo de *telos*, Europa continuaba imponiéndose sobre el resto de las culturas de la tierra como el único modelo a seguir, y en ese juego estuvo y ha estado gran parte de la filosofía, la ciencia y la tecnología. La linealidad del progreso excluyó y sigue excluyendo otras formas distintas de ser. La idea de que existe un único camino y de que fuera de él no habría salvación se trasladó a un concepto de desarrollo como crecimiento ilimitado, y el crecimiento es necesariamente acumulativo.

"El empeño central de la teoría y la práctica económicas presente –la lucha por un crecimiento económico continuo e indiferenciado– es claramente insostenible, dado que una expansión infinita sobre un planeta finito sólo puede conducir a la catástrofe. De hecho, a finales del siglo XX estaba ya más que claro que nuestras actividades económicas están dañando la biosfera y la vida humana hasta unos extremos que muy pronto podrían ser irreversibles (...) Durante los años noventa (Corea del sur y Taiwán, por ejemplo), alcanzaron niveles asombrosos de crecimiento económico y se convirtieron, según el Banco Mundial, en los modelos que debía emular el Tercer Mundo. Al mismo tiempo, sin embargo, el impacto medioambiental ha sido devastador"²⁰.

Para el momento actual, los países con mayor crecimiento económico del mundo son los países más frágiles desde la perspectiva ambiental²¹. Esta fragilidad no sólo se expresa en la contaminación del aire o del agua, sino, y sobre todo, en los acontecimientos deshumanizadores y de deshumanización –antiambientales– que han generado la exclusión, la xenofobia, el poder desmesurado del mercado, las luchas por el dominio de los ecosistemas altamente biodiversos, reducidos a un concepto de "recurso", que significa la entera disposición de la naturaleza al hombre que, según la idea cartesiana, llegaría a ser su señor y dueño gracias a la razón²². La mercantilización del aire, el agua, los alimentos, el oxígeno, los rituales²³ y la intimidad misma de

²⁰ Capra, Fritjof, *Sabiduría insólita*, p. 191.

²¹ Cfr. Ángel Maya, Augusto, *La fragilidad ambiental de la cultura*, Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1995.

²² Cfr. Descartes, René, *Discurso del método*, México: Porrúa, 1980.

²³ Cfr. Moreno, César, *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Barcelona: Pre-textos, 1998.

la vida; la espectacularización y venta del deseo, la objetivación de lo animado, es decir, su reducción a cuentas (indicadores), rompen a diario los más densos e intrincados tejidos de la vida. El inmenso y doloroso sacrificio animal, la explotación de la tierra hasta su desertización, la compra-venta de las emociones y las nuevas formas de esclavitud y de miseria humana y no-humana son conocidos por todos, pero muy poco comprendidos.

Mientras el humanismo decimonónico sigue luchando por un ser humano sin naturaleza, metafísico, reducido a racionalidad instrumental y a categoría abstracta, los grandes impactos ecológicos y culturales producidos por el capitalismo no se hacen esperar. Estos han sido discutidos en diversas conferencias mundiales (Estocolmo, 1972; Río, 1992; Johannesburgo, 2002). En diversas publicaciones, como el informe *Bruntland*, se ha hecho la pregunta de si el desarrollo como crecimiento ilimitado es una de las causas del deterioro ambiental. En dichas conferencias y documentos, se ha constatado que el desarrollo sin límites sí ha sido, efectivamente, una de las causas del saqueo bárbaro y salvaje que la gran industria mercantil ha hecho de millones de especies –incluyendo la humana–, de los bosques, los mares, los ríos, y la tierra²⁴. Sin embargo, la propuesta que ha surgido de estas discusiones ha sido absolutamente insuficiente para solucionar la complejidad de los problemas ambientales. Esto se debe a que la respuesta ha permanecido en la linealidad del discurso de la modernidad cartesiana. Se ha hablado de “desarrollo sostenible”, concepto que encierra en sí mismo una contradicción ontológica: el desarrollo en la Modernidad es crecimiento ilimitado y la sostenibilidad implica precisamente límites. El crecimiento ilimitado implica poder ilimitado, mientras que la sostenibilidad, en el tiempo humano, implica sustentabilidad en el tiempo ecológico; un siglo de sostenibilidad alimentaria con calidad integral implicaría respetar millones de años de biodiversidad. La deriva que emerge de lo anterior es que la sostenibilidad ya es insostenible porque no hay posibilidades reales de sustentabilidad.

Las formas de habitar la tierra de una “raza ingrata y taimada que cree saber la hora”²⁵ no permiten en el momento actual ningún tipo de sostenibilidad. Esto no es solamente una forma antiambiental de ser del ser humano moderno, sino una forma de deshumanización radical, construida desde un pensamiento mecanicista, cuantificador, mercantil y lineal. Es urgente entonces un cambio radical de la filosofía: una nueva revolución copernicana que, seguramente, tardará mucho más de lo que tarda la moderna industria, la objetivación y mercantilización del mundo a través de las

²⁴ Cfr. Ángel Maya, Augusto, *La diosa Mnémesis. Desarrollo sostenible o cambio cultural*, Cali: Corporación Universitaria Autónoma de Occidente, 2003.

²⁵ Hölderlin, citado en Janke, Wolfgang, *Postontología*, traducción e introducción de Guillermo Hoyos, Bogotá: Oficina de publicaciones de la Universidad Javeriana, 1988, p. 48.

grandes corporaciones o multinacionales, en acabar con la trama de la vida. Sin embargo, esperamos que esta vez la filosofía no llegue tarde, como ya lo vaticinara trágicamente Hegel.

§ 4.

Si la tesis central de nuestra propuesta de filosofía ambiental compleja es que la naturaleza debe pensarse en clave de la complejidad que ella es y desde un pensar complejo que es ella misma, nuestra propuesta tiene variables, variaciones y variedades, recordando a Deleuze. Una variación podría ser pensar el pensar. Heidegger²⁶ nos lo propone en sus reflexiones posteriores a la Segunda Guerra Mundial, acontecimiento histórico que encarnaba la crisis de las ciencias europeas²⁷ y que él expresaba desde la profunda oscuridad de la crisis. La misma filosofía ya era impotente para dar respuesta al advenimiento de una especie de noche, como lo expresaría posteriormente George Steiner²⁸. La actitud de Heidegger ante los hechos de la guerra es la de volver a comenzar (si esto es posible). Un segundo comienzo, donde la filosofía vuelva a pensar lo pensado en estos tiempos que dan qué pensar²⁹.

¿Será que el proyecto de un pensamiento ambiental deberá seguir transitando por el camino propuesto por la Ilustración y por la razón como sujeto de dominio? El planteamiento habermasiano del descentramiento de la razón en razones y la comunicación como única forma de ser y como praxis de la razón, plantea una esperanza en el proyecto de la Modernidad, en cuanto que este proyecto aún no ha concluido³⁰.

La idea de una razón necesariamente crítica, incómoda consigo misma en cuanto a solidificación de sí, abre la posibilidad de un *alter*, eso sí, racional, lo que muestra el carácter esencialmente dialógico y comunicativo de la razón. El hecho de que Habermas saque a la razón del solipsismo cartesiano, de esa especie de ensimismamiento, criticado también por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*, obra en la cual los autores de la Escuela de Frankfurt están de acuerdo en confirmar la debilidad de una razón que se autocritica y que no permite la perspectiva de un otro como otro, ya es un salto gigantesco de la filosofía contemporánea. En el libro *Hojas de sol en la Victoria Regia*, planteamos una crítica al sujeto comunicativo de Habermas en el siguiente sentido: "Jürgen Habermas recorre críticamente (la historia del sujeto cartesiano)

²⁶ Cfr. Heidegger, Martin, "¿Qué quiere decir pensar?", en: *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona: Serbal, 1994.

²⁷ Cfr. Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991.

²⁸ Cfr. Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona: Gedisa, 1991.

²⁹ Cfr. Heidegger, Martin, "¿Qué quiere decir pensar?".

³⁰ Cfr. Habermas, Jürgen, "La modernidad, un proyecto incompleto", en: *La Postmodernidad*, selección y prólogo de Hal Foster, Barcelona: Kairós, 1985.

en su magnífico libro *Discurso filosófico de la Modernidad*, para proponer la descentración del sujeto y, por tanto, la disolución filosófica de la figura predominante en la Modernidad: el individuo, y hacer explícita la necesidad de lo colectivo, lo dialogante, en una nueva figura de sujeto, ya propuesta por Husserl en su 'Quinta meditación cartesiana': la intersubjetividad, esta vez como comunicativa, pero obviamente, siempre racional. Habermas, en su extraordinario texto, no busca la disolución definitiva del sujeto, sino su ampliación hacia lo comunicativo, reduciendo la comunicabilidad a racionalidad, en un desesperado intento de recuperar aquello que, según él, es el legado genuino de la razón filosófica: la ética como pragmática universal. ¿Cómo podría entender Habermas la ética, si no como Kant la había constituido ya, doscientos años atrás? El legado kantiano a la 'humanidad' europea, y a todas sus extensiones con pretensiones de universalidad, había primado y continúa primando de manera profunda en el pensamiento y en la filosofía occidental actual; la ética sólo es posible, según Kant, por fuera de las determinaciones de la naturaleza y la cultura. Entonces, la ética sólo es posible en el sujeto trascendental, como constitutora de subjetividad trascendental y como ley moral caracterizada por máximas universales.

La tarea iniciada por Habermas de descentración del sujeto se desvía del horizonte cuando Habermas, en lugar de salirse definitivamente del sujeto, lo amplía, lo extiende buscando la universalidad a través del consenso, como si ella y éste fueran garantes de lo colectivo. Lo colectivo habermasiano sigue atrapado en una sola voz: la de la razón, así sea dialogante y comunicativa. Una neomodernidad, esta vez con la máscara de la lógica dialógica, de la comunicación, del consenso y de la participación, constituirá la base de la neoliberalidad: una libertad individual que se extiende tentacularmente sobre todo aquello que es diferente para subsumirlo, finalmente, en la lógica del sujeto colectivo. Habermas olvidó en su propuesta ética que no es posible negociar las formas de dominación. La dominación es dominación. No existen los términos medios³¹.

Sin embargo, es con el trabajo deconstructivista de Derrida, con la sospecha cada vez más creciente de que el sujeto racional (*ego cogito* cartesiano) y el objeto medible (*datum* galileano y baconiano) son figuras filosóficas construidas para soportar una relación de dominio y de poder³² entre el hombre y la naturaleza, y con la recuperación filosófica que hacen Deleuze, Guatari y Antonio Negri del pensamiento de Baruch Spinoza, marginado por la modernidad cartesiana, que se da el salto al otro lado del puente. El puente une, pero también separa. El puente correlaciona. Es proceso,

³¹ Noguera, Ana Patricia. "El paso del sujeto-objeto al bucle-red-trama-de-vida. Disolución de la epistemología moderna y emergencia de la filosofía ambiental" en: Noguera, Ana Patricia (comp.), *Hojas de sol en la Victoria Regia: Emergencias de un pensamiento ambiental alternativo en América Latina*, Manizales: Universidad Nacional, 2007, pp. 20-22.

³² Cfr. Pardo, José Luis, *Deleuze: violentar el pensamiento*, Colombia: Cincel, 1992.

transición y camino. Sin saber exactamente cuándo se inicia la crisis de la razón, podemos afirmar que esos momentos en los que, por circunstancias intra y/o extra filosóficas, se ha puesto en duda la razón monológica, han contribuido a problematizar de manera profunda el sentido del pensar hoy y a dar el salto al otro lado.

Pensar ambientalmente, dejarse habitar por el ser (pensar) es pensar a partir del otro y de lo otro. El ensimismamiento y reduccionismo del pensar analítico y explicativo fundaron las bases de una Modernidad donde la autonomía se convirtió en el *telos* de la razón. Hoy, pensar significa comprender al otro y a lo otro en su mismidad. Es a partir del otro que yo me comprendo como yo³³. Pero ese otro es correlato, co-relación, nodo de un tejido denso de relaciones. Entonces yo también soy eso que es el otro. Y para tejer el "nos" es necesario el "otros". La palabra contiene las relaciones complejas entre identidad y diferencia como el todo múltiple, el *holós*³⁴. Si el nosotros es un *holós*, es decir, un todo múltiple, es porque el nosotros es un tejido relacional. Para que haya tejido son necesarias la trama y la urdimbre. ¿Qué es trama y qué es urdimbre en el nosotros? ¿En dónde termina la urdimbre y comienza la trama? Si nosotros somos hilos tejidos, nodos comunicacionales y comunicativos, conexiones, entonces el individuo de la Modernidad, como sujeto, no existe.

El concepto del *pensar* en la Modernidad tenía como base o fundamento el desarrollo del individuo, que era, repito, el desarrollo de la razón lineal y teleológica. Aún hoy, la meta de las ciencias humanas en los planes curriculares de las diferentes carreras tiene que ver con el desarrollo del individuo; y la meta de las ciencias naturales o de la tierra o exactas tiene que ver con relaciones de dominio de ese individuo sobre la naturaleza y el universo. Podemos afirmar que muy posiblemente la crisis de las ciencias logocentristas, hoy, tiene que ver con la disolución del concepto de individuo a partir del Pensamiento Complejo y con la emergencia de nuevos tejidos sociales, que muestran que el individuo como concepto es una de las máscaras más sofisticadas de la mentalidad burguesa, así como lo ha sido el concepto de sociedad y de naturaleza.

La crisis de la escuela expresa hoy la crisis de una cultura cuyos cimientos se han venido derrumbando progresivamente: razón, sujeto, objeto, individuo, sociedad, naturaleza, verdad y libertad fueron conceptos básicos sobre los cuales se construyó el edificio de la Modernidad. Estos conceptos fueron, durante 350 años, bases indiscutibles sobre las cuales se construyó el proyecto de humanidad, de ciencia y de cultura. Hoy todos estos conceptos han mostrado su doblez: los intereses de dominio, control y explotación de las tramas de la vida, de nuestra cultura, devastadora y pedante. Sin

³³ Cfr. Noguera, Ana Patricia, *Identidad y diferencia en la fenomenología trascendental*, Manizales: Universidad Nacional de Colombia, 1996.

³⁴ Cfr. Noguera, Ana Patricia, *Educación estética y complejidad ambiental*.

embargo, esta crisis coexiste con el pensamiento de Naciones Unidas (y, tal vez, de la neomodernidad filosófica), que cree posible la sostenibilidad de una cultura "ingrata que cree saber la hora"³⁵.

Ahora más que nunca el discurso de un modernismo cientificista y tecnocrático, disfrazado de sostenibilidad, está inundando los espacios académicos, utilizando lo ambiental (que se ha mirado, desde lo oficial, como un problema cuya solución sería meramente tecnológica y de conservación de "recursos") como máscara, como adjetivo y como pronombre de toda cosa. También han emergido, de este fondo en el cual estamos, los prefijos "eco" y "bio" para toda cosa. Así toda acción, todo aparato de manipulación y de dominio, toda mercantilización de la vida, se escuda, se esconde detrás del velo. Biocultura, ecoturismo, biorregión, biociudad, biociudadanía, biotecnología, biociencia o ecomercado son términos que sin ninguna clase de cuidado se utilizan incluso como nombres de empresas bastante lucrativas, como es el caso de las multinacionales del turismo.

Dentro de la lógica única y global del mercado, el ambiente es un recurso y un producto más o, en el mejor de los casos, un "paisaje"; así que es necesario salirse, filosóficamente hablando, de la lógica única y global del mercado como racionalidad instrumental realizada en su realización permanente, para pensar desde el otro lado (comprensiva y poéticamente) el ambiente. Para ello es necesaria una nueva significación del concepto y de las imágenes de naturaleza. Si la Modernidad galileana, cartesiana y newtoniana nos la presentó como objetiva, ordenada, mecánica (analítica, conmutativa, secuencial, lineal y extensa), el pensamiento ambiental complejo nos la presenta como caótica y pletórica de emergencias, en autoorganización permanente, inestable como sistema complejo, viva. No es pleonasma en este momento enfatizar la idea capriana³⁶ de la naturaleza como organización compleja de lo vivo, porque el concepto de naturaleza en la Modernidad se aparta de la vida.

La naturaleza es mirada como estática y acabada. Sólo a partir de los planteamientos de Boltzman, y posteriormente de Prigogyne, que se sintetizan en la Teoría del Caos, de Bertalanfy con su Teoría General de Sistemas, y de Maturana y Varela (este último muy inspirado en Husserl y en el budismo zen³⁷; al igual que Capra³⁸), la escuela, la academia, las comunidades dedicadas a los estudios y "ciencias" ambientales y, mucho menos aún, la filosofía, comienzan a aceptar que el pensar ambientalmente exige una ruptura radical con la analiticidad, el mecanicismo, la linealidad y las relaciones de dominio del hombre con la naturaleza.

³⁵ Hölderlin, citado en Janke, Wolfgang, *op. cit.*, p. 48.

³⁶ Cfr. Capra, Fritjof, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*.

³⁷ Cfr. Varela, Francisco, *El fenómeno de la vida*, Santiago de Chile: Dolmen, 2000.

³⁸ Cfr. Capra, Fritjof, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*.

§ 5.

Gregory Bateson³⁹, con su teoría de la comunicación, descentrará definitivamente la inteligencia del ser humano, mostrando que la vida, desde hace más de dos mil quinientos millones de años, ha sido pura inteligencia. Ella ha sido creadora y lo ha hecho a partir de transfiguraciones permanentes en sus maneras de autoorganización. Igualmente, Maturana y Varela⁴⁰ muestran que la objetividad no existe, porque la realidad es una construcción compleja. Con estas ideas, Bateson y Maturana–Varela aportan a la deconstrucción del objeto y de la verdad, y muestran que la realidad es una creación de la imaginación creadora. Por supuesto, esto significa una verdadera revolución epistemológica. Si la verdad había estado tan ligada a la objetividad, y constituía la meta final, el *telos* de la razón, del conocimiento, de la ciencia y del hombre, ¿qué sería ser humano en un mundo donde sus fundamentos más sólidos han entrado en sospecha y se han disuelto ontológica y epistemológicamente?

El pensamiento poético de Hölderlin vuelve a hacerse presente en estos momentos de crisis profunda, cuando el poeta presiente que la salvación emerge del abismo, del fondo que tocamos como cultura. La disolución ontológica y epistemológica del sujeto y del objeto, así como el derrumbamiento del edificio metafísico de la razón, constituyen en este momento nodos iniciales de otra manera de ser del ser humano. Estamos asistiendo al fin de los paradigmas, de los fundamentos, de los supuestos; no hay fundamentos de nada y, en ese sentido, la historia como sucesividad causa-efecto también está en crisis. El reduccionismo positivista y lineal está en crisis. Tal vez por ello la modernidad científica y tecnológica insiste tanto en el crecimiento y la globalización. Tal vez en el momento de mayor expansionismo neoliberal están también emergiendo pensamientos alternativos que colocan en crisis profunda estos nuevos paradigmas y advierten la emergencia de máximas tensiones en nuestro habitar contemporáneo. Estamos pasando de los paradigmas a los enigmas, como nos lo recuerda bellamente Calabresse en su hermoso libro *La era neobarroca*⁴¹.

La naturaleza ya no es recurso disponible para el mercado insaciable, sino urdimbre y trama donde el ser humano, para serlo, tendrá que reconocerse como naturaleza. No como “parte”, ya que esta palabra significa división y analiticidad, sino como integrante de la naturaleza, como uno de los hilos del denso tejido que es la vida. Reconocerse naturaleza implica acallar los discursos de dominación para dar paso a los saberes de integración y comprensión, ya presentes desde millones de años atrás, en la conciencia de la vida. La vida es sabia, *sabe*. Nosotros deberíamos saber que sabemos,

³⁹ Cfr. Bateson, Gregory, *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires: Amorrortu, 1993 (Bateson, Gregory, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York: Dutton, 1979).

⁴⁰ Cfr. Maturana, Humberto y Varela, Francisco, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1995.

⁴¹ Cfr. Calabresse, Omar, *La era neobarroca*, Madrid: Cátedra, 1994.

según Bateson⁴², pero las voces arrogantes de la razón perversamente lógica e instrumental no nos dejan, aún hoy, escuchar la voz de la vida. Por ello el silencio es para Heidegger el pensar meditativo que nos permitirá un reencantamiento del mundo⁴³.

Reconocerse en naturaleza implica reconocerse en trama de una urdimbre maravillosa, tejido emergente y en bucle de la vida, como manera de ser de la naturaleza. La crisis de la filosofía del sujeto en todas sus formas tampoco se hace esperar. La emergencia de "nuevas subjetividades", herencia de la filosofía habermasiana, no es casual. Pululan en las tendencias neoconservaduristas de las ciencias sociales, las nuevas subjetividades: las abiertas, las estéticas, las políticas, las éticas e incluso las científicas. También hay propuestas de licuefacción de estas subjetividades y objetividades, de la modernidad que no puede ser, porque en el momento en que es, deja de ser modernidad, donde lo sorpresivo, lo cambiante, lo diverso se abren paso entre la homogenización y la uniformización del mundo⁴⁴. Sin embargo, la emergencia de la filosofía ambiental es y seguirá siendo tortuosa, porque es la filosofía que exige una transformación radical de toda filosofía de la subjetividad/objetividad, en todas sus formas.

Reconocerse emergiendo de la naturaleza implica, entonces, el derrumbamiento de los paradigmas de la Modernidad, los supuestos sujeto/objeto de la epistemología moderna, los *aprioris* kantianos y neokantianos, y la emergencia de cuerpos-mundos-de-la-vida-simbólicos-bióticos, como una especie de *oiko-sofía*, de enigma maravilloso y poético, donde se están disolviendo, también, las escisiones entre ontología, estética, ética y epistemología⁴⁵.

⁴² Cfr. Capra, Fritjof, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, pp. 295-318.

⁴³ Cfr. Noguera, Ana Patricia, *El reencantamiento del mundo*.

⁴⁴ Bauman, Zygmunt, "La Modernidad Líquida" Buenos Aires: FCE, 2008.

⁴⁵ Pineda, Jaime, "Habla multitud, habla cuerpo. Emergencias del pensamiento ambiental", en: Noguera, Ana Patricia (comp.), *Hojas de sol en la Victoria Regia: Emergencias de un pensamiento ambiental alternativo en América Latina*.