

Francesco Panico

Regnum hominis

Prolegómenos para una antropología
filosófica de la crisis ambiental



Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

REGNUM HOMINIS

Prolegómenos para una antropología filosófica de la crisis ambiental

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Sara Ladrón de Guevara

RECTORA

Leticia Rodríguez Audirac

SECRETARIA ACADÉMICA

Clementina Guerrero García

SECRETARIA DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Octavio Ochoa Contreras

SECRETARIO DE LA RECTORÍA

Édgar García Valencia

DIRECTOR EDITORIAL

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

José Narro Robles

RECTOR

Eduardo Bárzana García

SECRETARIO GENERAL

Carlos Arámburo de la Hoz

COORDINADOR DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

Gerardo Bocco Verdinelli

DIRECTOR DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES EN GEOGRAFÍA AMBIENTAL

Pedro Sergio Urquijo Torres

EDITOR ACADÉMICO CIGA

REGNUM HOMINIS

Prolegómenos para una antropología filosófica
de la crisis ambiental

FRANCESCO PANICO



Maquetación e ilustración de forros: Enriqueta del Rosario López Andrade a partir de una ilustración de Aram Huerta

Clasificación LC: GE42 P36 2014
Clasif. Dewey: 179.1
Autor: Panico, Francesco.
Título: *Regnum hominis*. Prolegómenos para una antropología filosófica de la crisis ambiental / Francesco Panico.
Edición: Primera edición.
Pie de imprenta: Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana ; México, D.F. : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, 2014.
Descripción física: 344 páginas : ilustraciones ; 23 cm.
Serie: (Biblioteca)
Nota bibliografía: Bibliografía: páginas 235-244.
ISBN: 9786075023465
Materias: Ética ambiental.
Antropología filosófica.
Política internacional--Siglo XXI-- Filosofía.

DGBUV 2014/36

Primera edición, 3 de noviembre de 2014

© Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Hidalgo núm. 9, Centro, CP 91000
Xalapa, Veracruz, México
Apartado postal 97
diredit@uv.mx
Tel./fax (01228) 8185980; 8181388

© Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria s/n, delegación Coyoacán, 04510, México, D.F.
Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.
Carretera a Pátzcuaro 8701, Col. ExHacienda de San José de La Huerta C.P. 58190,
Morelia, Michoacán, México.

ISBN: 978-607-502-346-5
ISBN: 978-607-02-6047-6 (UNAM)

Impreso en México
Printed in Mexico

A Bianca

Ojalá podamos ser capaces de seguir caminando los caminos del viento, a pesar de las caídas y las traiciones y las derrotas, porque la historia continúa, más allá de nosotros, y cuando ella dice adiós, está diciendo: hasta luego.

EDUARDO GALEANO

PREFACIO

QUIERO PRECISAR DE INICIO la naturaleza filosófica y militante de este escrito. No me refiero a la filosofía como a un álter ego de la ciencia que no necesita la demostración de la prueba para sustentar sus argumentos más o menos lógicos, sino aludo al aliento que aún hace de ella un ejercicio socialmente necesario: la utopía que está en la base de la búsqueda del fin supremo, quizás la felicidad, y la postura política que de ella deriva como principio de responsabilidad. He aquí una tarea ardua no solamente para el individuo en su turbia singularidad, sino para la humanidad entera que, hoy en día, no podemos considerarla ya sólo como un mosaico de culturas diferentes, sino que debemos empezar a imaginarla como una unidad compleja, convirtiendo en realidad las fantasías categórico-gramaticales de los antiguos maestros griegos (los únicos que admito conocer con suficiente rigor).

La ventaja que ahora nos ofrece este mundo en el que estamos supuestamente informados de todo, es que las preguntas son fáciles y surgen, además, espontáneas. ¿Qué hay del fin colectivo? ¿Dónde puede residir la legitimidad de un camino común de todos los seres humanos? ¿La raza humana está imposibilitada realmente para realizar una idea y una práctica común de convivencia? Los apologistas del actual posmodernismo, dentro del cual incluyo a muchos de sus acérrimos adversarios (por lo menos en el terreno discursivo), han dejado de hacerse preguntas importantes por creer que el terreno de los universales no puede ser consistente ni mucho menos practicable para una humanidad que nunca se ha realizado históricamente.

La felicidad ha dejado de ser entonces una aspiración legítima y se ha convertido en una utopía que sólo pocas personas han podido alcanzar o creían haberlo hecho. La inconsistencia misma de tal anhelo ha sido relegada a cuestiones lógicas que atañen, más que a la realidad, al

lenguaje. La felicidad se fue transformando entonces en una palabra analizable solamente a partir de una teoría de la comunicación, se fue perdiendo dentro del pragmatismo del orden discursivo que, quizás, estaba más despejado de la realidad que las posturas universalistas y reduccionistas que aquél pensaba combatir. La felicidad se despojó de su significado para la vida, separándose definitivamente de los principios de conducta que debieron haberla sustentado.

Si por un lado es cierto que todos los humanismos que se han manifestado a lo largo del tiempo han sido productos intelectuales de círculos o utopías restringidas y casi nunca movimientos espontáneos de origen popular que hayan reivindicado sus derechos de existencia apelándose a una “naturaleza humana”, por el otro, dentro del actual momento histórico, podríamos estar asistiendo, quizás por primera vez, al nacimiento de un humanismo que, si bien se alimenta a partir de modas discursivas creadas desde los aparatos racionales de la misma modernidad, está siendo paulatinamente incorporado y redefinido por muchos actores individuales y colectivos alrededor del mundo.

Pasada la época del primitivismo antropológico (aunque sus resabios intelectuales siguen vivos en muchas conciencias), hemos entrado hoy, a través de la nueva episteme histórica constituida por el ambientalismo (en todas sus formas y contenidos), en una etapa de reconsideración de la evolución humana. El hombre deja de ser el creador y el actor principal de la historia, y cede el paso a un sentido holístico de la existencia, compuesta por otras formas de vida.

Sin embargo, la esperanza en el redescubrimiento de un principio unificador que sepa mirar la vida en toda su plenitud y diferencia de formas debe necesariamente pasar por el reconocimiento y la puesta en práctica de la humanidad. Si no fuera así, ¿cómo podríamos alcanzar siquiera la idea de identificarnos dentro del terreno común de la vida si no pasamos primero por la experiencia de la unidad de lo humano? Si la existencia, como creo, es un camino a lo largo del cual aprendemos por pasos consecutivos y progresivos sin saltos espectaculares (como si

alguien desde afuera nos viniera indicando el camino “correcto”), entonces estoy convencido de que para conseguir un sentido de lo humano (y a través de ello reconciliarse con todo lo que nos rodea) debemos practicar históricamente esta humanidad.

En Marx tenemos quizás el primer intento de analizar la humanidad a partir de su realización ontológica. El mensaje primordial que nos brinda es indudablemente de naturaleza moral. La justicia histórica apunta hacia el protagonismo de aquellos grupos que, como los proletarios decimonónicos y también los desdichados de todos los tiempos, son destinados a revertir los principios del dominio de algunos seres humanos sobre otros. Este cambio no se da por una fe ciega en un mundo por venir, sino en la mecánica materialista de la historia que funciona según el principio de que el proceso de desarrollo de la sociedad humana en el tiempo genera las condiciones de su misma superación.

Dentro de este contexto, la encarnación de la contradicción del capitalismo como proceso civilizatorio es un sujeto colectivo que Marx identifica con el proletariado. Lo que él aplica al proletario como nuevo mesías del cambio no es una esperanza, sino una certeza de que la historia funciona según este profundo patrón dialéctico y que, por ende, no hay ninguna posibilidad de desafiar esta ley del tiempo. El problema principal que encuentra Marx no es reivindicar la bondad de su filosofía, sino establecer los mecanismos éticos (la praxis) por los que el proletariado se convierte en una fuerza de cambio histórico como sujeto colectivo.

Él encuentra en este movimiento el primer susurro de una humanidad en proceso de creación. Ella no es un ideal utópico, como lo habían pensado los renacentistas italianos Bruno y Campanella y después Gianbattista Vico, sino una realización material de lo humano en la historia. Era la historia y ya no la filosofía la que otorgaba el rango de humanidad al ser humano. Esta fue, resumidamente, según mi punto de vista, la gran intuición de Marx.

Hoy día, los debates sobre los derechos humanos, gracias a la apertura de las fronteras de la comunicación, se están desplazando de la hegemonía ejercida por el orden central del discurso moderno hacia espacios muy heterogéneos que, desde sus propias narrativas y prácticas de vida como desde sus aspiraciones y estrategias políticas, contribuyen voluntariamente a enriquecer la propuesta sobre el significado de humanidad y de los derechos que a ella le corresponden.

A pesar de los nuevos vientos que parecen empezar a dar un carácter sustantivo al periodo histórico que estamos viviendo, hay algo que siempre existirá dentro las formas de convivencia humana: la inevitabilidad de las estructuras de poder. La historia se complica, la sustancia se revuelve, lo que es único se vuelve confuso, la práctica cotidiana le gana a las ideologías que inevitablemente fracasan. Las acciones se convierten en estrategias, el interés instrumental parece la única hélice que mueve la conducta. La pregunta vuelve sobre sí misma: ¿cómo podemos pensar en términos humanos si la práctica cotidiana no apunta a ninguna ética, a ningún sentido universal que dé significado a la estructura biológica común del ser humano? ¿Cómo podemos construir un sentido ético de la humanidad si la práctica del poder convierte el tiempo en un terreno de lucha de los egoísmos e intereses personales?

Creo que el primer paso a seguir es volver a confiar en la utopía, en la esperanza que las definiciones de lo humano que hoy en día nos rebota muy realísticamente la realidad (no es un pleonasma), o por lo menos la realidad constituida desde la experiencia evolutiva de la modernidad (que aún es la dominante), sólo refleja las peculiaridades propias de una época histórica que, como todas, nunca podrá gozar del beneficio de la eternidad.

Cuando nos volteamos hacia el tiempo en que nos toca vivir, percibimos inmediatamente la diferencia. No necesitamos de un historiador que nos venga a descifrar el carácter temporal o eterno de la época en la que vivimos. La vivencia ya es una razón suficiente para justificar la unicidad de nuestro vivir en el mundo y en el tiempo. Sin embargo, ¿desde qué paraje podemos hoy mirar esta unicidad?

Nos encontramos actualmente frente a una disyuntiva importante. Estamos en la posibilidad de incubar un tipo de humanidad sin precedentes, pues no sólo es posible pensarla o hasta idealizarla, sino realizarla a través de lo que nos hace comunes: la hermandad de todas las condiciones de existencia dentro de un espacio que, si bien puede ser separado, nunca podrá replegarse dentro de las barreras del solipsismo y de la fría singularidad del sujeto. La mundialización,¹ creada en el seno de la civilización moderna, ha convertido al planeta en un único gran sistema. La fuerza del Uno, tan querida por los neoplatónicos durante los primeros siglos de la era cristiana, parece estar reclamando su lugar en la realidad contemporánea. Como dirían los biólogos, el gran ecosistema en que hoy se ha convertido el mundo no se debe al hecho de que éste ha existido desde siempre, sino que los procesos evolutivos desplegados por una idea de humanidad hegemónica (¿liberal?, ¿tecnológica?, ¿occidental?, ¿moderna?, etc.) han llegado hasta las fronteras físicas y simbólicas del mundo. Si este sistema se derrumbara, será precisamente por no haber sido capaz de contenerse dentro de estas fronteras.

El límite, sin embargo, puede ser el anuncio de la venida de una nueva humanidad en la que la conciencia de pertenecer a un único aliento, que es la vida, puede crear las condiciones para realizar un tipo diferente de individuo y sentar las bases de un renovado contrato social y productivo. Este mundo está actualmente enfrentando la experiencia de su totalidad, es decir, su humanidad o, si se prefiere, la conciencia de pertenecer a un único orden del tiempo.

De aquí, de los derroteros de la praxis y de la conciencia del límite, surge la necesidad de pensar en lo que aún no existe. Es por este camino que podemos recuperar la bondad de la tan despreciada metafísica y proyectar nuestros sueños hacia el futuro.

1 Para una profundización de este concepto, consultar a Chesnais (1994), Ianni (1996) y Bueno (2002).

El título que decidí destinarle a este ensayo, *REGNUM HOMINIS...*, recupera un concepto esgrimido, hace casi cinco siglos, por Francis Bacon (2000) en su *Novum Organum*. El pensador inglés, en pleno auge del empirismo, alienta a la humanidad a hacerse dueña de la totalidad del Ser a través del entendimiento sistemático y puntual de las leyes que rigen el funcionamiento del cosmos. El hombre que entendiera esta mecánica oculta, habría de convertirse en el “subyugador de la necesidad”, en el que pone de cabeza la dependencia del ser biológico de los ciclos naturales e inaugura la verdadera era de la razón.

Hoy en día, tanto la filosofía como la ciencia parecen haber aceptado, y hasta incorporado dentro de sus pesquisas, la idea de la multidimensionalidad del sujeto y de las expresiones formales que la reflejan. Bacon, como lo prescribe el *ethos* de su tiempo, ve aproximarse un Reino del Hombre en el que, una vez descubiertos los principios fundamentales del Universo, el tiempo se detiene o, mejor dicho, se hace innecesario. Este mundo estático es el que está en la base del significado que el filósofo le otorga al término “Reino”. Un Reino, como en las fábulas clásicas, es un mundo de felicidad sempiterno, que siempre se rige por las mismas dinámicas y que, cuando se ve amenazado por fuerzas contrarias, pone en marcha todos aquellos mecanismos para poder defenderse y perpetuarse sin nunca cambiar.

La sensibilidad especulativa de nuestra época parece haber superado esta imagen estancada del tiempo. Los reinos se han vuelto hoy lugares no muy seguros. El *Regnum hominis*, como aquí lo planteo, estará sujeto a los inciertos rumbos del devenir y, por eso mismo, se perfilará más bien como una esperanza. El fundamento último de ésta, sin embargo, no prefigura una relación de conocimiento gobernada por una razón instrumental, sino una de comprensión, supeditada a la recuperación de todas las experiencias y de todos los matices de lo humano. Esto significa que el problema ético se torna central en la construcción del mundo por venir y que la realización de este *Regnum* sólo dependerá de la responsabilidad que el ser humano sabrá o no ejercer como sujeto

PREFACIO

histórico unitario. La metafísica a la que me refiero no pretende construir un mundo de ficción, no anticipa de manera profética la llegada de una nueva Ciudad Ideal. Ella, simple y modestamente, esboza una senda de esperanza para el ser humano que, más allá de las diferencias, intente establecer los principios comunes para una convivencia de paz.

Xalapa, Ver., 26 de mayo de 2011

INTRODUCCIÓN

¿QUÉ SIGNIFICA, HOY, HABLAR DE HUMANIDAD? Ella, a partir de lo que estamos experimentando actualmente a través del acotamiento de las distancias espaciales y comunicativas (Hiernaux, 2002), puede referirse a diferentes realidades situadas en niveles geográficos distintos: la comunidad moral local, socialmente definida, pero también la realización de una comunidad de derechos comunes alrededor del mundo. Como se dijo de modo breve en el “Prefacio” de este trabajo, el periodo histórico que estamos viviendo nos está ofreciendo nuevas opciones de humanidad las cuales superan la vaguedad metafísica del “hombre en general” o la de la “naturaleza humana”.

Un ejemplo podrían ser los análisis de Castells (1997) sobre la sociedad de la información y de las prácticas de comunicación contemporáneas. Ellos apuntan a la conceptualización de un metalenguaje hacia el cual estarían convergiendo formas distintas de expresión alrededor del planeta. Aunque esta propuesta de lectura del mundo contemporáneo arrastre quizás un exceso de optimismo sobre la existencia de un espacio comunicativo supralocal y deje de lado ciertas configuraciones de poder que impiden el acceso a este campo por parte de un número considerable de personas, es indudable que los llamados procesos de globalización han favorecido una inercia hacia el intercambio comunicativo entre espacios geográficamente muy distantes.

Otro ejemplo podrían constituirlo las religiones abrahámicas del Mediterráneo (judaísmo, cristianismo e islamismo) de las que somos, en gran parte, herederos. Ellas se radicaron en experiencias sociohistóricas que trataron de definir la idea de “hombre” a partir de un destino propio (y por ende de una distinción clara con otras formas de vida). Las bases humanas del ser biológico se fundaron sobre su consustancialidad con el ente divino y en el privilegio por éste concedido a la raza humana para

dominar todas las criaturas presentes en el mapa polimorfo de la existencia. El hombre se arrojó el derecho de posesión del tiempo pasando no sólo a dominar las cosas vivientes, sino también los acontecimientos, encausándolos dentro de patrones narrativos que pudiesen conferir una explicación a la existencia y a sus propósitos últimos. Esta conciencia de sí mismo empezó a instalarse dentro de un imaginario que separaba la vida del ser humano (de cierta humanidad y de cómo ella se percibía históricamente) de todo el resto de lo viviente, y logró reflejarse en acciones concretas que hoy podemos ver forjadas en el paisaje.

La humanidad intentaba entonces darse una definición de lo especialmente humano por medio de la comunión con la divinidad. Esto aseguraba el vínculo de procedencia y el origen de todo lo existente. En este sentido la relación con lo “no humano” se situaba fuera de la esfera de la especie predestinada, pero seguía dentro del vínculo sustancial que se remontaba a Dios o a los dioses como principios morales de ordenamiento del tiempo.

El racionalismo del siglo XVI vino a complicar este cosmos, profundizando la centralidad de la existencia humana y su privilegio evolutivo dentro del orden temporal. Sin embargo, nuevos universalismos no menos intolerantes, como el mismo racionalismo, vinieron a fincar las certidumbres de una humanidad muy pensada pero nunca realizada.

La filosofía racionalista moderna, a pesar de sus llamados a la unidad psíquica y fisiológica de todos los seres humanos, no había logrado convertir los elementos biológicos comunes, de los que había demostrado la existencia, en un principio de unidad firme del género humano. El racionalismo social, desde Rousseau en adelante, tampoco pudo rescatar los rasgos de la “naturaleza humana” a pesar de los enormes esfuerzos unitarios que la ciencia moderna propinó a lo largo de su historia como práctica social. Dios, como la divina razón de la “Convención” durante el periodo revolucionario francés, no ha sido aún despojado de su derecho a reivindicar el trono de la universalidad frente a las pretensiones unitarias de la humanidad en perpetua búsqueda de sí misma.

Este fue a grandes rasgos el camino que marcó el ascenso del discurso de la modernidad y de los principios éticos que la regulan. En este sentido podríamos entonces afirmar que la historia de la especie humana no se ha realizado aún.

No fue ciertamente así en el caso de otras experiencias históricas y culturales (dentro y fuera de la misma modernidad) y, a pesar de que me encantaría poder hablar de muchos de estos casos y de cómo otros hombres y otras mujeres trataron de resolver este desafío, no es la tarea que me he encomendado en este trabajo. Algunas personas han hablado sobre eso y mucha buena literatura se ha escrito al respecto.

Lo que sí me interesa recalcar es que estamos nuevamente ante el problema de la justificación del Ser frente al Tiempo y, como siempre lo hemos hecho, buscamos respuestas que esperamos encontrar al final del túnel de la duda. Es necesario entonces reiterar la pregunta: ¿en dónde podemos hoy buscar esta unidad necesaria para construir una responsabilidad y un futuro común?

Considero prioritario, en este escrito, poner al centro del debate el camino evolutivo de la modernidad, ya que ella representa la única instancia histórica en la que el espacio se ha expandido hasta límites físicos infranqueables. La historia moderna es un camino hacia la reducción social del tiempo y la aceleración cultural del espacio, hasta llegar a acercar lo que antes no podía ni siquiera verse desde lejos: el encuentro histórico de muchas humanidades que hoy parece apuntar a una humanidad capaz de conservar su pluralidad dentro de un espacio común de convivencia.

Este espacio común se expresa también como el agotamiento de la experiencia de la frontera productiva. La unidad sólida del planeta Tierra impide ensanchar los alcances pensados por la cultura y por sus formas de reproducirse. La secuela civilizatoria de la modernidad ha llegado al límite del espacio físico sin haber resuelto aún el sueño del salto tecnológico que le permitiría reinventarse más allá de toda frontera. Sin embargo, la tecnología como campo abierto de la creatividad y

de la inteligencia humana nunca ha sido vista a partir de la unidad del género humano. Nunca ha sido posible, en este sentido, realizar una sociedad humana, pues los principios de exclusión han sido los que más han contribuido a crear el mundo que ahora vivimos.

Los distintos caminos civilizatorios que a lo largo de la historia se han distinguido del moderno en su expresión tecnológica y socioproductiva no han alcanzado nunca la voracidad del tiempo y del espacio que caracteriza a éste. Nunca han llegado aquéllos hasta el límite del mundo y nunca han podido imponer el funcionamiento de su maquinaria evolutiva a la totalidad del espacio terrestre.

El alegato acerca del protagonismo de Occidente en la creación del mundo que vivimos debe, sin embargo, ser integrado con otras herramientas de análisis. Al respecto, considero necesario puntualizar que el presente texto gira alrededor de tres “ejes de exploración”, cuyo significado necesita ser circunscrito:

1. El primero se asienta en la distinción de dos categorías de tiempo: tiempo-cultura y tiempo-naturaleza: estos dos ámbitos se consideran como “tipos ideales” de temporalidad ontológica. El primero marca la emergencia de un tiempo culturalmente concebido y de un ritmo evolutivo que se ajusta a sus dinámicas y ciclos de transformación; el segundo indica un principio temporal y evolutivo, cualitativamente diferente del primero, y que responde a los ciclos biológicos de evolución que se darían también en ausencia de las formas humanas de vida. Es evidente que en el plano histórico estas dos esferas no pueden ser separadas, sino que se implican de forma recíproca.
2. El segundo se centra en la caracterización formal de la que denomino episteme *ambiental*: dentro del panorama evolutivo dibujado por la dialéctica tiempo-cultura/tiempo-naturaleza, ella se presenta bajo dos ejes de sentido: como una estructura histórica de significado que orienta la acción (Foucault, 2006, 2007) y que,

al mismo tiempo, es modificada por ésta (Ricœur, 2006), y como un momento histórico en el que es posible detectar las potencialidades del futuro para la constitución de una humanidad renovada, con base en nuevo pacto evolutivo.

3. El tercero y último se constituye a partir de una reformulación del concepto de “ética”. Según mi propuesta, la ética, como objeto filosófico, se sitúa transversalmente dentro de la episteme ambiental como ámbito de referencia de dos núcleos principales: el de la acción y el del juicio. Como acción es constructora de futuros, ya que apunta hacia un fin (aunque la voluntariedad que mueve su praxis no coincide con la creación de futuros deseados, pues el tiempo escapa de su control); como juicio es edificadora de escenarios ideales de acción, ya que otorga un orden narrativo y un valor al tiempo. En la dimensión de la acción y del juicio, la ética, de objeto filosófico, se convierte en objeto histórico, en el sentido propio de un despliegue temporal que, de ciertas premisas iniciales, pretende llegar a un determinado fin.

Los tres ámbitos aquí expuestos permiten, a mi juicio, ir más allá de la estéril dialéctica categorial entre “cultura” por un lado y “naturaleza” por el otro. Añadir la prerrogativa del tiempo a este binomio representa sólo un primer paso. Para trasladar estos dos conceptos de la metafísica a la historia (realizada y por realizar), debemos sumar un elemento al “tiempo-cultura”: su constituirse como un terreno de lucha en donde se enfrentan proyectos humano-evolutivos que entran puntualmente en conflicto. De aquí la necesidad de introducir la idea de “tiempo-cultura moderno” como un orden de significado (y no como una estructura histórica determinada) que ha caracterizado la historia de Occidente en su continua expansión física. Este gran tiempo cultural se ha enfrentado, a lo largo del proceso histórico, con otros tiempos culturales. A estos últimos decidí agruparlos dentro de la categoría general de “tiempo-cultura tradicional” por la decisión metodológica de considerar

como prioritario el conflicto dialéctico entre éste (subalterno) y el “tiempo-cultura moderno” (hegemónico) (Gramsci, 1966; Cirese, 1973) en el marco de una relación desigual de poder (desde luego histórica).

El concepto de hegemonía me permite flexibilizar el principio dialéctico, considerando la subalternidad no como una sumisión forzada y violenta a un principio superior, sino como una respuesta compleja frente a la acción de éste. Es también necesario precisar que el concepto de tiempo-cultura no identifica experiencias culturales específicas, sino que marca el rumbo de civilizaciones que han ido constituyendo una práctica de mundo.

Siguiendo esta intuición, la civilización occidental sería la realización histórica del tiempo-cultura moderno. Ella representaría una experiencia evolutiva que determina actualmente la organización y el funcionamiento del mundo en el que vivimos. De la misma forma el tiempo-cultura tradicional no identifica fenómenos culturales determinados, sino una categoría conceptual dentro de la que pueden ser adscritas todas aquellas experiencias civilizatorias que han practicado, respecto al tiempo-cultura moderno, formas distintas de realizar el presente y de pensar el futuro.

Por civilización occidental me refiero a aquel proceso histórico que, teniendo como su modelo las reflexiones de grandes eruditos del pasado como Descartes, Newton, Galileo, Spinoza, Hobbes, Leibniz, Montaigne y muchos otros que sería tedioso mencionar, se abre con la secularización del método científico como forma suprema del conocimiento que se consume en la relación instrumental sujeto-objeto.

Tomemos el caso muy conocido del “Yo”. En la célebre versión cartesiana, éste se convierte en un objeto por iniciativa de un individuo que, por solamente pensarlo, lo separa del ámbito de la conciencia. Este “Yo” no es Descartes mismo, sino se incorpora dentro de un campo de conocimiento que dibuja un espacio narrativo, entendiendo a éste como un discurso que se establece a partir de la predisposición cognoscitiva del sujeto. Lo que hace Descartes en realidad es autorrepresentarse, ya

no sólo como sujeto (la persona “real” que está detrás de este “Yo”), sino como objeto.

El “Yo” se desdobra y se convierte en objetivo de conocimiento de sí mismo. Esta fue la gran invención que abrió el camino de la civilización occidental: la posibilidad de controlar y manejar la complejidad del objeto, alcanzado su “naturaleza simple” (la capacidad de aprehender lo evidente, como la llama Descartes), hasta el punto de extender esta intuición al corazón mismo del conocimiento, es decir, el sujeto. La virtud de Descartes fue, además, brindar un método a esta intuición o, dicho de otra forma, un orden de preceptos por medio de los cuales se pueda alcanzar la realidad del “libro del mundo”:

... habíame dado ocasión de imaginar que todas las cosas, de que el hombre puede adquirir conocimiento, se siguen unas a otras en igual manera, y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir. Y no me cansé mucho en buscar por cuáles era preciso comenzar, pues ya sabía que por las más simples y fáciles de conocer; y considerando que, entre todos los que hasta ahora han investigado la verdad en las ciencias, sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, esto es, algunas razones ciertas y evidentes, no dudaba de que había que empezar por las mismas que ellos han examinado, aun cuando no esperaba sacar de aquí ninguna otra utilidad, sino acostumbrar mi espíritu a saciarse de verdades y a no contentarse con falsas razones (Descartes, 2010: 32).

Tanto el sujeto como el objeto se liberaban de modo paulatino de los preceptos normativos que los regulaban y sancionaban socialmente. En este sentido la técnica, como producto de la nueva relación del conocimiento, se convierte en tecnología y parece legitimarse como la concreción en la historia del principio de experimentación de la nueva

relación entre sujeto y objeto. Esta actitud es la que otorga un rango cognitivo a la movilización acumulativa del objeto. Sin embargo no es pensable tildar superficialmente a Descartes u otros importantes pensadores como el origen de los males de la modernidad. En el terreno movedizo del tiempo, ella antecede a los grandes teóricos y a sus métodos, y lo hace a través de un pragmatismo que, arrancando de mediados del siglo xv,¹ se impone como la praxis reproductiva del proceso civilizatorio.

Si por un lado el tiempo-cultura moderno representa, hoy día, el dominio de una práctica concreta de organización sociocultural y productiva que arranca del seno mismo de la praxis² (por lo menos a partir del periodo anteriormente indicado, cuando se acelera la expansión de la maquinaria del capital), por el otro, la compleja dinámica de sus realizaciones históricas ha contribuido a crear los principios éticos y las experiencias sociales que han apuntado y apuntan a su superación. La heterogeneidad del mundo moderno y de su historia nos obliga a pensar en él como una estructura en movimiento que genera sus propias contradicciones, como bien lo habían observado Marx y Engels a mediados del siglo xix.

Sería imposible establecer, aun a fortiori, los mecanismos que forjan estas contradicciones. Lo único que puede observarse es que todos los procesos civilizatorios representan sistemas abiertos que, a través de mecanismos a la vez internos y externos, se modifican, pero conservando ciertos caracteres históricos que permiten definirlos como civilizaciones. El tiempo-cultura moderno y el tiempo cultura tradicional representan entonces la idea de la continuidad del proceso civilizatorio,

-
- 1 Decisivos en este proceso fueron la caída del Imperio Romano de Oriente y el paulatino debilitamiento del orden mediterráneo (Braudel, 1986).
 - 2 El orden cognitivo inaugurado por Descartes, representa la problematización ética del funcionamiento de la mecánica modernista, la cual ya estaba en curso de obra, y no un antecedente de ésta. Es impensable otorgar a Descartes y otros "modernos" la capacidad (y la responsabilidad) de legitimar una visión del mundo e imponerla políticamente como ética social universal.

mientras que sus encuentros o desencuentros históricos, como su misma forma de reinventarse autopoieticamente (Maturana y Varela, 2003), constituyen sus realizaciones concretas. Recuperaré esta importante discusión más adelante.

Por el momento será suficiente mencionar que, dentro de esta complejidad temporal, fenómenos como los movimientos ecologistas o como los que defienden los derechos civiles, la equidad de género, etc., no se ubican fuera de la modernidad, pues argumentos como el de los derechos humanos, la justicia y la igualdad son productos también de la historia de la civilización moderna. Lo que los diferencia de esta historia es la manera de pensar y realizar el futuro de esta misma civilización. En este sentido, los movimientos que nacen dentro de la modernidad para criticarla y transformarla son “modernos” (por utilizar argumentos que están inscritos en la génesis misma de sus prácticas discursivas), y al mismo tiempo se vuelven “tradicionales” por representar una alternativa práctica a la modernidad históricamente construida alrededor de los paradigmas del individualismo, la ganancia, el progreso y el desarrollo.

De igual modo, los tiempos-cultura tradicionales reproducen mecanismos civilizatorios que, por lo general, se alejan del ideal instrumental moderno y que, sin embargo, siempre han venido confrontándose con éste aunque en posición de desventaja y subordinación. Actualmente, muchos de estos movimientos utilizan argumentos “modernos” como los que hacen referencia, por ejemplo, a los derechos humanos o al ideal democrático, para sostener sus reivindicaciones y sus luchas.

La episteme ambiental encuentra entonces su razón de ser dentro de este complejo entramado histórico que, como se ha visto, gira alrededor de los genéricos postulados del tema ambiental como terreno de lucha política.

Estas reflexiones me llevan hacia el campo ético de la acción y del juicio mencionados antes. La humanidad que hoy goza de la posibilidad

de realizarse históricamente, encuentra en la ética dos sostenes fundamentales: el primero es de orden discursivo y apunta hacia un ideal de sociedad humana a través de una lectura de cómo ésta ha venido desplegándose en el tiempo según un orden lógico hecho de causas y efectos; el segundo es de orden político y se configura como el escenario de acción que confronta diferentes ambientalismos (entendidos como modos de pensar al fenómeno humano dentro del más amplio escenario del mundo) en el terreno de la contingencia y de la realización histórica.

Según mi punto de vista, en el terreno del juicio ético se juega la dialéctica entre tiempo-cultura y tiempo-naturaleza, pues es en esta esfera que se proyecta una idea de organización social para justificar la acción ética que la humanidad tendrá que construir en el presente y en el futuro. El juicio ético conlleva una filosofía política y una filosofía de la historia. Ambas se gestan dentro de la arena de lucha social y contribuyen a modificarla. Dentro de la episteme ambiental su función es la de guiar la acción política concreta. Ésta se define dentro de la otra dialéctica entre el tiempo-cultura moderno y los tiempos-cultura tradicionales a través de la acción ética, es decir, por medio de una praxis que, a partir de ciertas proposiciones (los juicios éticos), apunta hacia ciertos fines concretos.

La hipótesis principal de este ensayo es que la circunstancia histórica que encierra la episteme ambiental abre la posibilidad de realizar la utopía que apunta a que la humanidad ya no sea sólo una creación del juicio ético políticamente desmovilizado, es decir, un objeto histórico inacabado, sino el resultado tangible de una acción ética colectiva dentro del actual proceso evolutivo.

Sin embargo hay un problema que no se ha considerado: el de la voluntad. Regresemos por un minuto al historicismo a partir de las bases que marcan su mensaje filosófico. La historia o, mejor dicho, las fases históricas, representan el antecedente necesario (la “filosofía primera” dirían algunos pensadores) de cualquier tipo de conocimiento y de realización social. Desmenucemos el problema: la naturaleza, vista desde el lente historicista, no es un objeto a considerar separadamente

de los procesos evolutivos de lo humano en su dimensión sociocultural (que incluye desde luego lo político y lo económico); cada momento o fase histórica conlleva una complejidad ética que nos obliga a reconsiderar la primera como una arena de lucha política que se desarrolla a lo largo del tiempo.

Lo político depende del tiempo, ya que nadie puede pensar afuera de las determinaciones históricas a las que pertenece. Por otro lado, nadie puede escapar de las conformaciones sociales dentro de las que está inevitablemente envuelto. Tenemos, pues, aquí el problema de la estructura durkheimiana y de lo primordial de ésta frente a las micro-realizaciones coyunturales y, al mismo tiempo, tratamos de explicarnos el porqué y el cómo se dan los cambios sin los cuales no podríamos ni siquiera pensar en lo que hoy denominamos “historia” (Wallerstein, 1999; Braudel, 1986; Burke, 1997). La diferencia inconmensurable que acabo de marcar pide ser analizada más a detalle.

El dilema de la construcción de un camino ético resulta ser paralelo a las inquietudes acerca de la filosofía de la historia. Nos encontramos en un punto crucial en donde surge una pregunta inmediata: ¿cómo es posible influir por medio de una acción ética voluntariamente dirigida sobre una estructura impersonal como la sociedad, si ésta se caracteriza por la ausencia de un principio voluntarista que la define? Dicho de otro modo, ¿cómo puede el sujeto de la acción modificar la estructura que parece determinarse autónomamente al prescindir de este sujeto? Si no es la voluntad, ¿qué es lo que mueve la estructura hacia el cambio? Desde mi punto de vista la respuesta es que, hasta este momento, no hemos podido resolver el problema por no haber tenido la oportunidad histórica de hacerlo, pues nunca pudimos crear una praxis que nos haya llevado a marcar un rumbo evolutivo común a todo el género humano. No hemos podido dirigir la ética como principio movido por la voluntad hacia instancias temporales que no podemos alcanzar, por no haber experimentado nunca, históricamente, una humanidad hecha por seres humanos de carne y huesos.

En la actualidad la humanidad ya no es sólo un discurso, sino irrumpe vehementemente dentro de la historia acercando todas aquellas formas de vida que se oponen al proyecto civilizatorio del actual modelo economicista dominante (el tiempo-cultura moderno en su impulso capitalista).

En el presente trabajo trataré de recuperar ambas dimensiones, conjugándolas con lo que emerge a partir de las potencialidades de la episteme ambiental como posible cuna de una humanidad consciente de su unidad. A raíz de eso, mi propuesta no pretende ser solamente un análisis filosófico sobre las posibilidades del presente, sino que se aventura a insinuar un escenario ético hacia un futuro de paz y prosperidad para una humanidad realizada en definitiva.

Por último, es necesario hacer una puntualización. La episteme ambiental no es una nueva posmodernidad ni es un cambio en el camino de la civilización hegemónica, es una fase que abarca las potencialidades de un futuro alternativo para el mundo. Queramos o no admitirlo, en el despliegue de las genéricamente llamadas sociedades occidentales, vivimos aún en la época de la razón y no basta con darnos cuenta de este hecho para poder declarar su defección. La episteme ambiental es aún parte de esta gran estructura histórica del pensamiento que nos obliga a situarnos dentro del principio de exclusión instrumental que opera la separación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido. Pero también la episteme ambiental contiene las energías para superar las incrustaciones y deformaciones de esta tradición y de las conductas a ella asociadas. Se perfila como la manera en que nuestra época establece una diferencia discursiva entre sí y los demás periodos históricos, y dentro de la que se encuentra la semilla misma de un futuro diferente para la humanidad. La episteme ambiental no se configura como un cambio de paradigma tajante en la historia de las formas sociales del pensamiento y de la acción, sino se presenta como un paso más hacia los modos en que se pensará, ejercerá y justificará en futuro nuestra humanidad. La cuestión ambiental constituye, sin duda,

su centro neurálgico. Si en el pasado más o menos cercano la lucha de clase, el liberalismo, el modernismo, el posmodernismo, el desarrollismo, el imperialismo, etc., habían sido las palabras más utilizadas para tratar de definir las idiosincrasias de una determinada época dentro del proceso de expansión de la civilización occidental, hoy en día la cuestión ambiental ha adquirido un protagonismo semántico casi absoluto en la redefinición de las estructuras de poder y su evolución. Eso no quiere decir que los axiomas historiográficos antes aludidos hayan desaparecido, sino que se han subordinado al orden discursivo establecido, desde hace treinta años aproximadamente, por la emergencia de la crisis ecológica. Lo ambiental cubre hoy todo el espectro mediático, y adquiere formas y contenidos plurales dependiendo del uso político (y por ende estrictamente ético, siguiendo a Aristóteles) que diferentes grupos hacen de él.

Como dije en líneas anteriores, los tiempos-cultura tradicionales utilizan argumentos ambientalistas para proyectar sus reivindicaciones sociales hacia las arenas políticas nacionales y mundiales. El tiempo-cultura moderno, en su desarrollo capitalista, propone también una narrativa ambientalista, presentando el sistema económico que le da cuerpo y sustancia como una segunda “revolución verde”,³ hecha de responsabilidad y cuidado hacia la naturaleza. Así que el mapa del ambientalismo abarca hoy desde las visiones corporativas de los grandes grupos económicos y financieros hasta los pequeños productores locales que luchan para conservar sus tierras y el derecho a practicar sus formas de vida.

Todos los fenómenos actuales parecen vestirse de un tinte ambientalista. En los periódicos, en el discurso político, en la retórica empresarial, en las reivindicaciones autonómicas, en los planteamientos contrasistémicos, en las instituciones políticas y de gobierno, en el asociacionismo cívico,

3 La primera, de matriz economicista, se gestó durante los años inmediatamente sucesivos a la Segunda Guerra Mundial, haciendo énfasis en las supuestamente ilimitadas potencialidades productivas del sector agrícola (Shiva, 1991).

aparece hoy el tropo del ambientalismo. Éste sirve para alertar sobre el futuro, para amonestar el modelo civilizatorio dominante, para repensar la democracia y también el socialismo, para garantizar la reproducción del capital. Fenómenos como el famoso cambio climático, la bioética, la extracción de los recursos minerales, los monocultivos, la explotación y patentamiento de la diversidad biótica, los bonos de carbón, los biocombustibles, las fuentes renovables, la energía nuclear, los derechos de ciudadanía, la emergencia de una reforma del Estado, etc., están en el centro de todos los principales debates sobre el pasado, el presente y el futuro de la humanidad. Veremos que la cuestión es más compleja de lo que parece a primera vista.

Resumiendo, la hipótesis que se esboza en este texto es que, hoy por hoy, el llamado al ambiente apunta a la existencia de un espacio humano históricamente determinado. El tema de los derechos humanos ya no es un problema sólo de orden cultural, sino que se ha convertido en el terreno en el que empieza a luchar el conjunto de la humanidad desde las diferencias socioculturales y las estrategias políticas que conforman su complejo mosaico.

Como ya mencioné, la popularidad de los paradigmas de los derechos humanos y del ambientalismo representan una aportación de la cultura moderna y de sus fases evolutivas. Sin embargo, los tiempos-cultura tradicionales no han sido simples receptores de este mensaje, sino que han empezado a crear, alrededor de estos conceptos, sus propias lógicas evolutivas, llegando al punto de erigir un puente de comunicación y entendimiento entre ellos y aquellos fenómenos que nacen del seno mismo de la cultura urbana moderna, como son el ecologismo, los derechos de las minorías, etc. Al mismo tiempo, el criticismo inaugurado dentro del pensamiento moderno ha dado vida a nuevas temporalidades y nuevos mecanismos de pensamiento, que se han acercado a las prácticas evolutivas de otras tradiciones. Si, por un lado, los derechos humanos y la misma idea de humanidad resultan de experiencias históricas típicamente modernas, por el otro, términos como por ejem-

plo el de la Madre Tierra o el de *Pachamama* han sido paulatinamente incorporados dentro de un orden comunicativo que constituye el punto de encuentro de un número siempre mayor de experiencias sociales y culturales distintas.

Quiero recalcar, entonces, la pretensión de que este ensayo abra un espacio de reflexión filosófico alrededor del mundo contemporáneo y de su visión del ser humano como ente colectivo (por esto será una antropología). La discusión se presenta como una disertación alrededor de los principios rectores que guían la humanidad hacia el futuro, no solamente a partir del tiempo histórico, sino también de las implicaciones éticas que constituyen la esfera concreta a través de la que ninguna modificación del patrón evolutivo sería posible. Si, como apuntan Prigogine (2004) y Wallerstein (1999), el principio evolutivo no está gobernado por ninguna ley que garantice a priori las conformaciones y los fenómenos que caracterizarán al futuro, es obvio que la ética, como praxis cotidiana, adquiere una importancia decisiva dentro del discurso sobre la evolución. Es necesario subrayar que utilizo el término “evolución” sin ninguna referencia a la idea de desarrollo que parece serle inherente. Dentro de este planteamiento la evolución es sinónimo del cambio al que está consustancialmente sometido todo proceso histórico, y de cómo este cambio es emanación también de la percepción con la que cada época histórica se representa a sí misma a través de los discursos que le subyacen y a través de los que plantea su diferencia.

Ruego al lector que no busque en los casos que se presentarán a lo largo del texto una historia o un análisis sociológico, económico, o de otro tipo, de la realidad actual, sino que acepte su naturaleza de ejemplo para ofrecer al planteamiento la claridad del fenómeno particular. Como bien lo dijo Hayden (1992), el paradigma de las ciencias sociales encuentra su contacto con la realidad y, por ende, fundamenta la importancia de sus pesquisas en el momento en que se acepta la validez y, al mismo tiempo, el límite de su origen discursivo. Así que dentro de este ensayo el evento cobra importancia a la luz de la lógica filosofía que teje

los hilos y constituye el pilar del escrito. Aprovecho también para volver a declarar el tono militante que acompañará algunos momentos de este escrito. Esto no significa deslegitimar ningún supuesto estilo científico que se pretende imparcial, sino que intenta dotar los contenidos expuestos de una perspectiva ética y de un compromiso transparente.

El primer capítulo será dedicado a una reflexión filosófica general alrededor del tiempo y de la evolución. Por razones analíticas distinguiré dos clases de procesos temporales: el “natural” y el “cultural”. A partir de esta diferencia trataré de proponer una idea de “naturaleza” frente a otra de “cultura”, disponiéndolas inicialmente sobre un terreno ideológico y no histórico. Este capítulo servirá de base para definir un campo de justificación filosófica de la episteme ambiental. A través de un breve análisis narrativo del pensamiento de San Agustín, pasando por los fundamentos cosmológicos de la tradición mesoamericana precolombina, continuando por los derroteros interminables de la ciencia y terminando con la acotación de una parte de los relatos clásicos griegos sobre el origen del tiempo, trataré de formular un punto de vista crítico sobre el tema de la evolución en relación con la racionalidad económica actualmente hegemónica. De manera paralela, tomaré como referencia un importante artículo publicado en español en 1993 por Rolf Sieferle, *Perspectivas de una investigación medioambiental histórica*, para reorientar el debate hacia la dicotomía analítica que muchos autores establecen entre “cultura” y “naturaleza” y situarla dentro de un esquema filosófico general del tiempo para, después, considerar brevemente el caso concreto de la minería corporativa moderna como ejemplo para aterrizar la reflexión y proponer un ángulo de lectura del actual panorama latinoamericano.⁴

4 El autor agradece al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM y el apoyo del Proyecto Paisajes sociales mineros. Modelamiento del paisaje sociocultural de las comunidades locales en los enclaves mineros de Goldcorp en México (IN303108).

En el segundo capítulo me dedicaré a precisar las potencialidades históricas (los frutos aún no maduros diría Gramsci) de la episteme ambiental, no tanto en su carácter “estático” de estructura, sino como esperanza para una humanidad por venir. Me interesa, en este apartado, considerar la reciprocidad (que no es una circularidad) que fundamenta la relación entre juicio y acción, dispositivos éticos de la praxis, no como categorías filosóficas axiomáticas. Para alcanzar estos propósitos propondré, de inicio, una revisión narrativa del discurso del desarrollo sustentable, relacionándola con algunos pasos de la mitología griega de Prometeo y con el nacimiento del primer hombre político. Sucesivamente (utilizando sobre todo fuentes periodísticas actuales conformes con el tono dialógico e informal del análisis) me detendré en la exploración de un evento reciente: el derrame de petróleo en el Golfo de México, para apuntalar la idea del límite civilizatorio del capitalismo, fundado en su innata debilidad presentista.

En el tercer capítulo, trataré de articular en forma narrativa todos aquellos elementos que parecen indicar la posibilidad de que la episteme ambiental sea una anticipación en embrión de una forma nueva de socialidad, de un nuevo pacto histórico sobre el cual fundar una humanidad consciente de sus límites y de su unidad. Este apartado estará dedicado a la definición de la ética que propongo a través de un paseo por la experiencia histórica del humanismo italiano. Esta referencia será útil para poderla contrastar con los sucesos actuales enmarcados dentro de la episteme ambiental y con la posible ocurrencia de una humanidad histórica.

Por último, en el epílogo haré referencia a los movimientos sociales que se presentan como portadores de instancias ideológicas y éticas nuevas o nuevamente planteadas. En este encuentro entre universos que parecen tan distantes y distintos se está generando una tímida convergencia que anticipa, según mi manera de ver, el *ethos* unitario de una humanidad solidaria, la cual se reconoce dentro de un orden evolutivo (en palabras “viejas”, a un cosmos) más grande y más duradero que ella.

I. TIEMPO, EVOLUCIÓN Y MODERNIDAD: UNA PROPUESTA FILOSÓFICA DE INTERPRETACIÓN DE LAS DINÁMICAS SOCIOAMBIENTALES

Cuando comparamos dos sociedades humanas (como la sociedad del neolítico con la sociedad actual), no es que los hombres, tomados individualmente, sean distintos, más o menos inteligentes, sino que las relaciones entre individuos han experimentado un cambio radical. No cabe ninguna duda, también, de que nuestra sociedad envejece más de prisa que la neolítica, porque los medios de comunicación se han amplificado, y por lo tanto la dinámica de las correlaciones sociales ha experimentado una enorme aceleración.

PRIGOGINE, *Las leyes del caos*

PRESENCIA Y PRESENTISMO

DESDE AQUELLOS COMIENZOS de los que tenemos memoria, la literatura filosófica ha tenido que enfrentarse al problema del tiempo a partir de la evidencia de un “hoy vivido”. Sea en sus fórmulas lógicas (como en el caso de los pensadores griegos), sea en ámbitos más propiamente cosmológicos (como en el del México prehispánico), la chispa de la especulación metafísica trató la cuestión de la temporalidad, reconduciéndola a la existencia experimentada por el Ser en su realidad más plena: la presencia. Ya San Agustín en sus *Confesiones* se había instruido a sí mismo a no limitarse a la constatación de la presencia infinita de la divinidad, dueña y creadora del espacio y del tiempo. Los antecedentes plotinianos de la cosmología del Uno, se convierten, en el entramado narrativo agustiniano, en la búsqueda introspectiva del Principio Supremo a través de una experiencia del tiempo.

El filósofo se convence discursivamente de que la presencia de Dios no puede ser experimentada mediante los principios de la extensión,

como si todo el espacio visible fuera ocupado por la sustancia intemporal (Agustín, 1958: 55). En otras palabras, lo que no tiene tiempo no puede ocupar un espacio. Agustín, utilizando el lenguaje de la poesía y las herramientas de un pensamiento del más allá, anticipa de hecho las especulaciones de la física einsteiniana de principio del siglo xx y de todo su corolario conceptual. Tiempo y espacio como unidad inseparable. Pero ¿unidos en qué? En la presencia y en la memoria, responde el filósofo:

Qué esfuerzo mi Señor es esto de escarbar dentro de mí: me he convertido en una tierra de pena y sudor. Y no son las regiones del cielo, los espacios interestelares o las balanzas en las que se extiende la tierra que estamos estudiando o calculando: soy yo que recuerdo, yo la mente (Agustín, 1958: 95).

Vivimos entonces en el presente por la presencia de las impresiones que guardamos en la memoria. Todo nos es presente y desde allí se constituye lo que definimos pasado (en el recuerdo) y futuro (en la expectativa que pronto se transformará en impresión para estar a disposición del recuerdo).

El tiempo, entonces, es presencia bajo la forma del presente, del pasado y del futuro. En Agustín la presencia es un objeto temporal que encierra las dimensiones del antes, del ahora y del después. La divinidad es el infinito que permite percibir su recuerdo en objetos de los que no podemos tener experiencia, así que la memoria de los principios universales (como la felicidad) es la garantía del recuerdo de esta felicidad y de la verdad que es Dios.

Pasando a otro ejemplo, las numerosas cosmologías mesoamericanas vinculan la cuestión del tiempo al funcionamiento del universo como cuerpo integrado por ciclos, en los que cada aspecto constituyente participa a través de su ocurrencia como fenómeno. Dentro de esta visión no se le otorga un espacio particular a la conciencia, ya que

el centro del funcionamiento y del entendimiento del mundo no está en el individuo, sino en el entramado de relaciones cíclicas en el que éste está involucrado.

Tiempo y espacio siguen estando unidos ya no en la memoria, sino en el cosmos como extensión de los fenómenos visibles que, al mismo tiempo, son sustancias temporales que fluyen, transitando cíclicamente en puntos establecidos de la geografía (López Austin, 1989; León Portilla, 1966; Aguirre Beltrán, 1992). El calendario representa precisamente la lectura humana de la matemática universal, en donde la presencia es la inmanencia del tiempo y del espacio en el fenómeno, es decir, en un punto visible y experimentable (Panico, 2010). Al inscribir la realidad dentro de un ciclo de transformaciones universales dimensionadas por una idea completa de extensión (el espacio-tiempo) y por una omisión de la cuestión de la conciencia, el aparato filosófico mesoamericano se inclina hacia una visión integral del conocimiento que no distingue entre un sujeto agente y un objeto que es posible aprehender.

De esa forma, la separación entre una humanidad agente y una naturaleza que recibe pasivamente no es contemplada como una dicotomía alrededor de la que gira la maquinaria conceptual de la razón, sea ésta vista como instrumental o como un proceso en búsqueda de principios universales superiores. La humanidad es fenómeno y no se considera discursivamente en una posición privilegiada para poder establecer leyes o tendencias que subyacen al funcionamiento de la vida. Mundo humano y mundo natural pertenecen ambos a la dinámica de los ciclos universales de muerte y generación, en donde el protagonismo ontológico del movimiento durante la Quinta Era (la del Sol, *Ollin*) regula las relaciones entre todos los elementos incorporados al mundo fenoménico:

Después que hubieron salido ambos sobre la tierra estuvieron quedos, sin moverse de un lugar el sol y la luna. Los dioses otra vez se hablaron, y dijeron: “¿Cómo podemos vivir? No se mueve el sol. ¿Hemos de vivir

entre los villanos? Muramos todos y hagamos que resucite el sol por nuestra muerte”. Luego el [dios del] aire se encargó de matar a todos los dioses (Krickeberg, 1971: 30).

Las concepciones aquí brevemente presentadas brindan la ocasión para introducir una reflexión sobre el presentismo que, de forma muy resumida, propone la imagen de un ser humano que vive, sola y exclusivamente, en el presente. En cierto sentido, los paladines de esta interpretación del tiempo deberían ser considerados como los modernos interlocutores de Agustín, dada la importancia que otorgan a la conciencia, en su afán de conocer a través de coordenadas temporales por ella misma creadas y establecidas. El pasado y el futuro existen sólo a partir del presente y, a diferencia de Agustín, no hay ningún principio superior que esté a garantía de la verdad de la memoria. La diferencia entre los presentistas modernos y contemporáneos y la filosofía neoplatónica agustiniana es que los primeros no pueden reconducir la unidad del espacio-tiempo a una categoría de explicación superior (Dios a través de la presencia), sino que se ven obligados a separar las dos perspectivas de “medición” por la centralidad ontológica que brindan al presente y no a la presencia. Además, haciendo énfasis en el protagonismo de la conciencia (individual o social), adscriben la cuestión del espacio y del tiempo a una modalidad de conocimiento exclusiva del ser humano y, a diferencia de la filosofía cosmológica mesoamericana, separaron la humanidad de sus vínculos extensivos con todo lo que no depende de su intención y praxis de acción. ¿Vivimos entonces en un mundo presentista? ¿Es este el legado que nos está dejando la escurridiza modernidad?

A estas preguntas no creo que sea posible responder utilizando terminologías muy de moda, pero también tremendamente inconsistentes a la hora de analizar los elementos constitutivos de la organización humana (social, cultural, ambiental, política y de todo tipo) actualmente hegemónica. Propongo entonces volver a exhumar un viejo conocido de la historia de la ciencia: la evolución. El futuro teleológico,

al que esta idea y práctica apuntaban, estaba acompañado de fuertes tintes idealistas, ya que proponía en su planteamiento fundamental una idea de tiempo, y por ende de historia, cerrado y sin manera de ser diferente. La posibilidad no estaba concebida dentro del camino evolutivo, pues la perspectiva absorbente con la que se concebía el tiempo impedía ver los múltiples tropiezos a lo que se exponía el porvenir. A finales del siglo XIX y por lo menos hasta el primer conflicto bélico, esta idea acumulativa del tiempo (el progreso) había casi llegado a su punto culminante.

Desde Comte hasta Spencer, y pasando por el mismo Marx, al progreso no se le daba ningún contenido programático real, por el hecho de que el futuro ya estaba presente al ser marcado por un destino manifiesto (el fin de la Historia¹ o el fin del Estado manifestaban la idea del cumplimiento armónico, justo y completo de la humanidad). La filosofía hegeliana bien podría representar un marco general de esta resignación natural al presentismo. Así se constituyó, en lo fundamental, el artilugio decimonónico del Estado-Nación, precisamente con la intención de cumplir, a pesar de las diferencias ideológicas, el destino de cada individuo y grupo dentro de esta visión del tiempo.

Este breve e incompleto comentario no pretende explicar, con tan poco nivel de análisis, cuestiones históricas complejas que requerirían de una mayor atención, sino sirve para introducir la idea de que, sobre todo a partir de la expansión de una modernidad controlada y encausada por el dominio de la técnica y del valor instrumentalmente concebidos (dejo a otros estudios la tarea de ocuparse de la cuestión causal del origen), la humanidad hegemónica (primero la “europea”, luego la “atlántica” y “del hemisferio norte” y ahora la “globalizada”) (Mignolo, 2003), se alejó de manera irreversible de la temporalidad que, en otras geografías y en otros tiempos, unía la sociedad humana con su territorio vivido.

1 Paradójicamente de una historia que, como disciplina, acababa de nacer.

El concepto de “sobremodernidad”, utilizando en antropología por Augé (2000), podría ser parafraseado con el de “sobreterritorialidad”, en el sentido de una ampliación y una reproducción continuas de los espacios de intervención técnica y aplicación de una idea pragmática del valor a los objetos (humanos incluidos). Con este término me refiero a la capacidad del ser humano de crear, distribuir y reacomodar el tiempo y el espacio, supeditándolos a la praxis instrumental y haciéndolos entrar en el vértigo de su idea amplia, dilatada y rápida de mundo. No es un caso que en el sinnúmero de reportes sobre el estado del planeta y la forma en la que históricamente empezaron a extraerse y utilizarse masivamente sus recursos, las expresiones que aparecen con más frecuencia sean las de “aceleración” y “crecimiento” (O'Connor, 2001; Kiely, 2000; Harvey, 1990).

Por su misma naturaleza la economía capitalista adopta el crecimiento como su dogma fundamental. Las crisis² se perciben como accidentes necesarios, pero no decisivos en el camino progresivo e interminable hacia el desarrollo. El mismo esqueleto conceptual del desarrollo sustentable (por cuanto cuestionable), aparte del medular sentido ético que conlleva, representa un fuerte llamado a la desaceleración y al equilibrio entre uso y reproducción. Un estudio de principios de la década de los ochenta, de Goudie (1982), indicaba un aumento exponencial (en los últimos doscientos años) de los contenidos de azufre y dióxido de carbono en la atmósfera, no acorde con las tendencias seculares de oscilación bioquímica y energética (Heinberg, 2003). La Organización de las Naciones Unidas, desde su polémico manifiesto ambientalista de 1987 titulado *Our Common Future*,³ propone un cuadro alarmante, a partir de los años cincuenta, de los desajustes socioterritoriales y de los índices de equilibrio ambiental en relación con funcionamiento de la organización económica dominante. En la última publicación titulada

2 La crisis no es un momento de ruptura del sistema, la crisis es el sistema.

3 En el segundo capítulo analizaré las implicaciones éticas de los contenidos presentes en este documento.

“Climate Change Science Compendium”, 2009, el United Nations Environment Programme (2009), confirma, a través de nuevos datos y estudios, una alteración abrupta de los equilibrios de la biosfera en los últimos cincuenta años.

Podríamos aquí mencionar una lista infinita de trabajos y reportes que brindan informaciones documentadas y consistentes acerca de los rápidos cambios que las actividades humanas, hijas de las varias revoluciones, han generado en la biosfera. No me detendré sobre la cuestión del límite de lo humano, pues la literatura sobre el tema cuenta ya con un gran número de contribuciones (Meadows *et al.*, 1972, 2004; Homer-Dixon, 2007; Diamond, 2005). Lo que considero aquí como una apremiante necesidad es exponer la idea de la irreversibilidad del camino desde el punto al que el género humano ha llegado hoy en día.

TIEMPO-NATURALEZA Y TIEMPO-CULTURA

En un artículo de rara trascendencia, Siefertle (1993) había detectado el que personalmente considero el punto tópico de la cuestión:

La unidad o el sujeto de la evolución cultural sería, pues, la cultura y no el hombre, quien solamente actuaría como trasmisor material [...] Con ello la cultura y el ecosistema se encuentran en una relación funcional indisoluble. Ambos sistemas poseen una serie de propiedades que posiblemente sean irrelevantes para el carácter de esta relación, pero tanto la una como el otro solamente se pueden estabilizar como sistema hombre-medio ambiente cuando se respete un mínimo de disposición a integrarse.

El autor pasa a distinguir conceptualmente dos esferas de funcionamiento separadas: la primera, compuesta por los ciclos de la biosfera, y la segunda, producida por la cultura, vista como forma de definición y organización de la especie humana. En sentido exquisitamente teórico

la “cultura”, al singular, constituye aquella esfera de relaciones humanas que, en relación con lo que en común hoy se define “naturaleza”, instituye una diferencia cualitativa inevitable con las temporalidades biológicas. Éstas se modifican de una forma demasiado lenta y, a pesar de la posible ocurrencia de eventos destructivos de gran magnitud (terremotos, erupciones, inundaciones, meteoritos, etc.), los cambios se manifiestan a través de un tiempo tan pausado y lánguido que una categoría humana de juicio lo definiría como prácticamente inmóvil.

La combinación de los ciclos culturales (ahora sí al plural) con varios ecosistemas que históricamente fueron integrando los grupos humanos produjo un desfase entre el parsimonioso movimiento de los ciclos biológicos y el menos paciente ritmo iniciado por las necesidades de organización de las culturas. Los principios reguladores de éstas simbolizan la yuxtaposición de dos temporalidades conceptuales divergentes, y construyen cosmologías e historias mediante las cuales se puede reincorporar el objeto “naturaleza” dentro de los cánones de funcionamiento y de las pautas de transformación de un mundo socializado.

En este sentido, la “naturaleza”, como categoría de pensamiento, resultaría más al representar una temporalidad que un organismo independiente de la esfera humana.⁴ Lo que quiero resaltar aquí es la ruptura que la cultura, como organización de significados, produjo en la dimensión humana del *bios*. Los grupos cazadores y recolectores dieron vida a un proceso de funcionamiento cultural que les permitía mantener sus ciclos temporales de transformaciones a una distancia tal del de los ciclos naturales, que estos eran capaces de metabolizarlos a su temporalidad. El tiempo intergeneracional, dentro de la comunidad, cerraba el ciclo de transmisión de los saberes adquiridos y generaba la posibilidad de modificación de las pautas culturales tradicionales.

4 Sugiero revisar el concepto de noosfera elaborado en 1926 por Vernadsky (1997), y los trabajos de James Lovelock (1985) sobre la “Hipótesis Gaia”.

De forma muy general, las posibles rupturas intergeneracionales, como también las continuidades dentro de una sociedad de recolectores, se dan de una forma muy diferente y patentemente acelerada en relación con la transformación del corpus biótico/abiótico. Entre los dos ciclos, se empieza a interponer una distancia que se amplía o reduce conforme la capacidad de los grupos de acelerar su temporalidad y su mismo sentido del espacio.

Es así entonces que a la aceleración del tiempo corresponde una contracción del espacio. Conforme el espacio físico se dilata, el del ciclo humano se va aminorando cada vez más debido a la aceleración del tiempo (igualmente humano) y al aumento de la distancia entre lo “cultural” y lo “natural”.

Para sustentar esta hipótesis es necesario hacer énfasis en la naturaleza no fenomenológica sino histórica de las categorías de “cultural” y “natural”. Insisto en considerar estos dos términos como objetos temporal-evolutivos, en donde la esfera de la cultura representa la aportación propiamente humana a la evolución del ciclo de transformaciones de la naturaleza.⁵

Sin embargo el tiempo-cultura se separa en lo fundamental del tiempo-naturaleza, en cuanto introduce no sólo una teoría sino, sobre todo, una práctica temporal distinta, cuyos caracteres principales son la aceleración y la trayectoria. El cuerpo cultural acelera el tiempo y, con eso, lo inventa, dándole otra cualidad sustancial: el que pueda ser éste determinado. Al mismo tiempo, reduciéndose, se aleja cada vez más del tiempo inmemorable y no determinado del ciclo biológico. Se puede entonces reafirmar la intuición agustiniana, presentada al principio,

5 Los actuales planteamientos de las ciencias sociales, en el campo de la construcción histórica del espacio (Jones, 2009), tratan de superar la distinción conceptual entre “lo natural” y “lo cultural”. Si bien creo que para un análisis histórico de la relación naturaleza/cultura no tenga mucho sentido operar una dicotomía cognitiva tajante, en el caso del estudio que propongo, la distinción categorial se hace metodológicamente necesaria para una aclaración antropológico-filosófica del tiempo en su relación con el patrón evolutivo.

relativa a una presencia y a una memoria como objetos propiamente humanos.⁶

Lo que el físico Paul Davis (Prigogine, 2004: 80) define como “interfase entre mente y materia” no constituye otro capítulo del eterno conflicto entre una “naturaleza no observada” diferente de la “naturaleza observada”, sino se expresa según una terminología basada en categorías conceptuales para definir dos dimensiones (y dos construcciones) distintas del tiempo. Dentro de la primera, el tiempo-naturaleza, el ser humano participa en su dimensión orgánico-biológica, mientras que en la segunda, el tiempo-cultura, aquél se distancia irremediabilmente de ésta, estrechando el vínculo y el compromiso con sus semejantes dentro de un orden simbólico que abarca una idea y una práctica de espacio. Finalmente esta última ya no se ajusta al tiempo autónomo y no determinista del ciclo de transformaciones de la materia (véase la figura 1).

Surgen, sin embargo, algunas preguntas: ¿cómo distinguir un mundo natural de un mundo cultural cuando es evidente que el hábitat terrestre ha sido ya totalmente modificado por la actividad del ser humano a lo largo de miles y miles de años?, ¿qué sentido tiene hoy hablar de un tiempo-naturaleza cuando es la misma cultura que lo imagina, reproduce y modifica? Quiero ser muy claro sobre este punto. La diferencia que establezco no es una separación de dos mundos distintos, sino representa una distancia entre dos categorías conceptuales de transformaciones que, sin embargo, funcionan de manera concreta a lo largo de la dimensión temporal a partir del momento en el que la humanidad ha creado, por medio de una forma socializada de acción inscrita en la memoria (la cultura), un hiper mundo cognitivamente autónomo de los ciclos del tiempo-naturaleza.

6 Aunque hay que precisar que, en Agustín, presencia y memoria representan categorías ontológicas resguardadas por el principio creador. La novedad introducida por este filósofo está en la responsabilidad (y por ende la voluntad) atribuida al ser humano en actualizar estos principios como práctica de conocimiento de Dios.

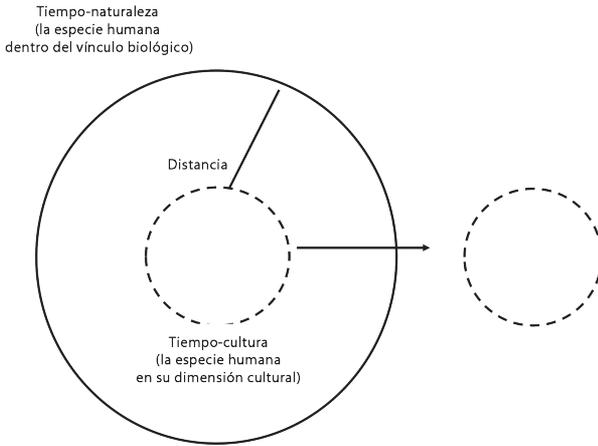


FIGURA 1. La dimensión del círculo del tiempo-cultura es significativa, ya que representa la contracción del tiempo humano (aceleración y trayectoria representadas por la discontinuidad de la línea) y su traslación a una práctica de espacio diferente al de la movilidad de los elementos del tiempo-naturaleza. La distancia se configura como un espacio irreconcilable (irreversible) que la cultura, como memoria reproducida según temporalidades humanas, establece con el tiempo marcado por la evolución natural. Cuando al inicio hablé de evolución para criticar (en sentido kantiano) la idea de presentismo, no me refería desde luego a un principio lineal (y por ende reversible) de reajuste de una estructura temporal fija, sino, en términos de Prigogine, a una idea de transformaciones caóticas que siempre se bifurcan y que no podemos predecir, y a las que sólo podemos acercarnos en términos probabilísticos.

En el terreno más práctico de la relación es evidente que las formas históricas, que han cobrado estos ciclos (con todas sus variantes culturales), determinaron un proceso de hibridación, en los que los modernos ámbitos disciplinarios y académicos del conocimiento (sobre todo la biología) han podido introducir conceptos como el de ecosistema. Al mismo tiempo, las denominadas ciencias humanas se han retroalimentado de este proceso histórico de hibridación al definir esferas de análisis como la de la geografía humana y, más recientemente, las de la historia

y la antropología ambientales. No me detendré en el examen de estos procedimientos y de su alcance epistemológico, ya que no es mi intención hacerlo aquí.

Lo que sí quiero remarcar es que la distinción que propongo, entre una definición temporal de las categorías de “cultura” y “naturaleza”, se ha concretado históricamente en estructuras dinámicas (socionaturalezas) (Latour, 2007; Swyngedouw, 1999; Harvey, 1996), que han sido muy bien analizadas por una gran cantidad de estudios que sería imposible aquí mencionar.

Este acercamiento, sin embargo, no significa la producción de una coherencia o la estabilización de un equilibrio o compromiso entre las dos diferentes esferas de significado, sino manifiesta una inevitable coocurrencia de ciclos sustancialmente distintos que se vuelven a encontrar a lo largo de aquel flujo constante de eventos, circunstancias y recurrencias que llamamos historia. En este sentido, la distinción categórica de un tiempo-naturaleza y de un tiempo-cultura da origen a una definición de historia muy diferente de aquella a la que estamos acostumbrados a referirnos. La primera representa más bien un ideal general de evolución, más que una historia entendida como pasado. En el caso de las categorías temporales arriba mencionadas, el sentido de la historia se asienta en la distancia que determina dos tiempos cualitativa y cuantitativamente diferentes, cuya misma separación fija el sentido del desarrollo temporal a largo plazo.

La tarda cultura intelectual helénica expresaba la mencionada distancia en los términos del relato:

Por fin, recobrando ánimo el grande y sagaz Cronos dijo así a su madre venerable: —Madre, en verdad te prometo que llevaré a cabo esta venganza. Efectivamente, ya no tengo respeto a nuestro padre, porque él fue quien primero meditó un designo cruel. Habló así, y la gran Gea se regocijó en su corazón. Y le escondió una emboscada, y le puso en la mano la hoz de dientes cortantes, y le confió todo su designio. Y llegó el gran

Urano, trayendo la noche, y se tendió sobre Gea por entero y con todas sus partes, lleno de un deseo de amor. Y fuera de la emboscada, su hijo le cogió la mano izquierda, y con la derecha asió la hoz horriblemente, inmensa, de dientes cortantes. Y cercenó rápidamente las partes genitales de su padre, y las arrojó detrás de sí. Y no se escaparon en vano de su mano (Hesiodo, 2010: 5).

Los ciclos naturales se percibían como paralelos y consustanciales a aquellos del mundo humano. La distancia entre los dos ámbitos se establecía en la esfera de la narración, gracias a la incursión de un tiempo divinizado, dotado de voluntad, que rompe la inmovilidad de los elementos. Durante el tiempo primordial, el Cielo (Urano) nace del vientre de la Tierra (Gaia). Después del parto, el hijo se queda recubriendo totalmente a su madre, repitiendo constantemente actos de cópula que llevarán a la generación (a partir de dos principios distintos, el masculino y el femenino) de los Titanes, su progenie. Urano impide la salida al mundo de sus hijos. Sin embargo, uno de ellos, Crono (el Tiempo), organiza un plan con la ayuda de su madre y logra castrar el Cielo que, con un grito solemne de dolor, se separa de la Tierra, quedándose sobre ella pero sin cubrirla (Vernant, 1999: 12).

Crono guarda un odio particular hacia su padre. No le perdona el querer mantener la inmovilidad que impide la vida de los verdaderos primeros seres, los que ya no tienen ningún vínculo con las fuerzas de la naturaleza. Crono, como sus hermanas y hermanos, representa una existencia ya plenamente cultural. Tiempo-naturaleza y tiempo-cultura empiezan entonces a separarse en la figura híbrida de Crono que, generado del primero, se instala, sin embargo, en otro plan temporal; es más, él coincide con este nuevo tiempo. El mundo divino descrito en la narrativa griega, principalmente en la *Teogonía* de Hesiodo, logra recomponer esta distancia, ya que constituye un punto medio constante (perteneciendo, a la vez, a las dos dimensiones de las que hereda algunos caracteres) entre el tiempo-naturaleza y el tiempo-cultura.

Los dioses demoran en el cielo fijo, lejos de los ruidos de la Tierra, pero al mismo tiempo se acercan al flujo ya plenamente histórico del mundo humano, sumergiéndose en la experiencia de la distancia que experimentan a diario los individuos. Crono castra al Cielo y da inicio al Tiempo. Es allí que se abre por primera vez la brecha. Él es la divinidad que dentro de sí lleva implícito el sello de la traición, privando de sus atributos al tiempo-naturaleza, sacrificando la virilidad de éste para generarse como tiempo humano. Ese tiempo divino marca, entonces, la distancia entre su espacio y el espacio “otro” de la naturaleza. Sin embargo, en la separación sigue vigente la tensión, y en el umbral de esta escisión se mueven las divinidades, víctimas de la cultura que las atrapa en el limbo de la distancia establecida por el tiempo humano. La sucesiva muerte de Crono por su hijo Zeus no vuelve a establecer el reino del tiempo-naturaleza, sino finca todos los elementos constituyentes de una realidad histórica que se mueve estructuralmente entre lo “natural” y lo “cultural”, atribuyendo de este modo al híbrido mítico el sentido de fundación de la historia.

La paréntesis narrativa que acabo de presentar se torna esencial para establecer una distancia entre las dos “historias”. Si, idealmente, al tiempo-naturaleza se opone otro que es el tiempo-cultura, en el campo de las realizaciones históricas concretas tendremos que hablar de muchos tiempos-cultura. La pluralidad de las realizaciones culturales humanas rebasa por mucho la experiencia que nosotros aprendimos de la nuestra. Bajo varios nombres y apelativos, la modernidad, de la que todavía está muy debatido el punto de origen (siendo evidentemente éste un asunto epistemológico antes que histórico), ha venido consolidándose en una experiencia general del tiempo que, más que cualquier otra, ha acelerado la distancia entre lo “natural” y lo “cultural”, no sólo en términos prácticos, sino también ideales y cognitivos.

La práctica moderna de espacio, desde el inicio de la aventura tecnoindustrial de mediados del siglo XVIII, ha puesto la separación como práctica constante de las formas de conocimiento. Como hemos visto

antes, la división nítida y puntual de un sujeto cognoscente y un objeto conocible es la *Mater* suprema de todas las demás separaciones operadas por la modernidad. Ésta se configura entonces, primeramente, como un modo del conocimiento que ha evolucionado en una estructura histórica, la cual se ha vuelto hegemónica y que sigue perdurando, en sus elementos fundamentales, hasta nuestros días.⁷ Es así que el espacio puede separarse del territorio, ya que este último empezó a ser conscientemente entendido como un ámbito operacional, distinto de su propia idea. Las culturas “tradicionales”,⁸ a pesar de vivir ya en un tiempo-cultura determinado, mantenían una práctica de territorio que no establecía una distancia abismal entre los dos tiempos mencionados. Si nos remitimos a la figura 1 (p. 47), el círculo de los varios tiempos-cultura no caracterizados por el dominio de la técnica, es mucho más amplio y más cercano al tiempo-naturaleza, que el de la modernidad (véase la figura 2).

La tecnomodernidad ha diluido el vínculo espacio-territorio, acelerando de modo exponencial el tiempo y convirtiéndolo en una práctica peculiarmente humana muy distante de los tiempos-cultura pertenecientes a otras formas de entender y practicar la humanidad. Comer papaya en Finlandia, al igual que transformar pequeños territorios del Caribe en paraísos financieros (el ejemplo no es incongruente si lo pensamos como una forma de realización de la idea moderna de espacio), no significa ingenuamente haber vencido los obstáculos geográficos para un supuesto desarrollo humano (visto desde la teoría económica neoclásica de la satisfacción de las necesidades), sino consiste en haber concebido una aceleración del tiempo que ha desembocado en la contracción del espacio cíclico del tiempo-cultura (lo que le otorga su carácter “moderno”) versus una ampliación del espacio físico. A esta

7 Para la revisión del concepto de modernidad remito a estudios canónicos como el de Habermas (1988), Elias (1988), Giddens (2000), Berger (1989), Von Beyme (1994), Lefebvre (1971), Luhmann (1997), Vattimo (1996).

8 Utilizo este término con intención taxonómica para separar conceptualmente esta escala de tiempo de la establecida por la modernidad.

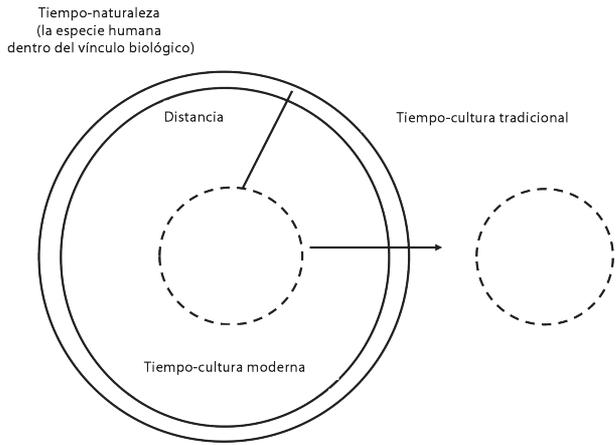


FIGURA 2. Los tiempos-cultura tradicionales dibujan una distancia menor con el tiempo-naturaleza que con la del tiempo-cultura moderno.

dilatación espacial concreta se acompañó un proceso paralelo de medición del tiempo que pasó así a independizarse de cualquier vínculo con la naturaleza, en la misma medida en la que Crono (el tiempo-cultura griego) representaba ya un sujeto totalmente individualizado.

TIEMPOS Y PRESENCIA

La reflexión sobre el tiempo-cultura me conduce inevitablemente a recuperar el concepto de presentismo, exhibido al principio del párrafo, y volver a incomodar a Agustín en relación con la presencia. El filósofo de Hipona, al practicar un profundo escrutinio de su propia conciencia, se percata de la existencia de una temporalidad que el ser humano experimenta como sujeto individual, más allá de las garantías temporales depositadas en Dios. El tiempo-naturaleza, que él ve adherido a la divinidad suprema, se conserva como recuerdo en la memoria. Sin embargo, la dimensión del tiempo-cultura, que Agustín internaliza convirtién-

dola en un tiempo de la conciencia (por ser la suya una filosofía fundamentalmente solipsista), expresa una temporalidad de búsqueda humana que conserva, como en las divinidades griegas, la huella de la eternidad.

Agustín afirma que los cambios que se dan en la naturaleza (como campo fenomenológico puro) no son, en su esencia, temporales, ya que responden a un diseño de la eternidad. Sin embargo, la idea de presencia le permite engarzar el sentido humano del tiempo (la presencia como capacidad humana de ver la integridad del tiempo) y ajustarlo a un espacio (Dios como eterna permanencia) que no está inscrito en el mundo material, pues no tiene ni extensión, ni principio ni fin. El tiempo descrito por Agustín se anuncia a través de los caracteres de la humanidad, pero, al mismo tiempo, conserva un vínculo espiritual (no biológico) con el tiempo de la eternidad. No es entonces posible atribuir a Agustín las concepciones de un tiempo-naturaleza diferenciado de un tiempo-cultura, aunque sí se puede afirmar que su reflexión representa un claro ejemplo de diferenciación de dos clases de temporalidades interdependientes pero distintas.

Resulta, entonces, que el presentismo se configura como aquella actitud típicamente moderna de vivir en el círculo restringido de una temporalidad acotada. El tiempo-cultura elaborado por la modernidad, gracias a su excepcional carácter de aceleración, reduce el tiempo por el que transitan las transformaciones del tiempo-naturaleza (la contracción del círculo en la figura 2 lo representa de manera visiva), convirtiendo la presencia en el presente del aquí y ahora. No vivimos en el presentismo gracias a las teorías de los presentistas (que además tuvieron muy poca trascendencia en el marco del pensamiento occidental), sino porque nuestra cultura y nuestra sociedad han evolucionado de tal forma que se han alejado de otras temporalidades (las del resto de los fenómenos y las existencias mundanas), acelerando el tiempo y desvinculándolo de la esfera de las relaciones cotidianas (Bourne, 2006; Lombard, 1999; Zimmerman, 1998).

El cazador que pensaba la distancia en función de lo que necesitaba para reproducir su grupo y su cultura debía guardar un ritmo temporal adecuado a los mecanismos de regeneración del espacio físico que él ocupaba y simbolizaba. “Ciclo natural” y “ciclo cultural” no se podían definir como categorías eternas y necesarias de la relación hombre/naturaleza, sino se ajustaban a las temporalidades internas de cada fenómeno sociocultural y de la capacidad de éste de armonizarse con los tiempos con los que funcionaba su entorno. Estos tiempos podían ser muy largos (los ciclos de vida de especies animales o vegetales) o muy cortos (sucesos naturales como erupciones o terremotos).

En este sentido, entonces, la idea filosófica de presencia expresada por Agustín como “atención”,⁹ se acerca a los tiempos-cultura tradicionales en cuanto éstos conservan la importancia práctica de la memoria y la herramienta constructiva de la expectativa que el tiempo-cultura moderno ha perdido por contraer exasperadamente el ciclo de transformaciones del tiempo-naturaleza.

Cuando escuchamos hablar a los expertos que nos dicen que la capacidad de recarga del planeta está siendo puesta en peligro por la aceleración de las actividades humanas (modernas), significa que la idea de tiempo y la forma de manejarlo que nuestro estilo de vida y de producción envuelve nos está condenando a vivir en un presente pragmático limitado.

9 “¿Cómo puede decrecer o consumirse el futuro que aún no existe, y cómo puede crecer el pasado que ya no existe, sino en cuanto existen todos en la mente que opera este proceso? Porque es la mente que tiene expectativas, pone atención, recuerda: y lo que se espera se le hace objeto de atención para convertirse en objeto de memoria. ¿Quién niega entonces que el futuro aún no existe? Pero existe la expectativa mental del futuro. ¿Y quién niega que el pasado ya no existe? Pero en la mente sigue presente el recuerdo del pasado. ¿Y quién niega que el tiempo presente no tenga extensión por el hecho de pasar en un punto? Sin embargo lo que perdura es la atención, por medio de la cual cada cosa presente desliza gradualmente en la ausencia. Por eso no es largo el tiempo futuro, que no existe, sino un largo futuro es una expectativa a largo plazo de cosas por venir, y no es largo el pasado, que no existe, pero un largo pasado es una memoria de larga duración de cosas acontecidas.” (Agustín, 2010: 119.)

A pesar de que la cultura y la sociedad modernas fueron descritas de manera positiva como fenómenos portadores de un tiempo rectilíneo (la reversibilidad del eterno retorno era más un juego dejado a intuitivos filósofos críticos), marcado por el progreso y por el fin de la historia (el presente triunfante), ellas, a través de la reflexión que he propuesto, parecen definirse según un patrón evolutivo que utiliza una forma diferente de circulación cíclica de transformación de la materia, lo que las inserta en un “tiempo reducido” respecto al del tiempo-naturaleza.

La contracción del tiempo-cultura moderno no es un problema imputable a los límites de nuestras formas de conocimiento, ya que contamos con herramientas lógico-intelectuales suficientes para pensar conceptual e históricamente al tiempo en el marco de nuestra temporalidad. El problema se anida en la estructura civilizatoria que hemos creado. Entonces, la noción de tiempo-cultura moderno que decidí utilizar marca un sentido del tiempo presente (del aquí y ahora inmediato) que está inscrito en la cultura, es decir, en nuestra manera de reproducirnos intergeneracionalmente como seres humanos en sociedad.

Se ubica, entonces, la cuestión de la irreversibilidad del tiempo no sólo en los términos físicos utilizados por Prigogine, que puse como *incipit* de este capítulo, sino también en otros dos irreversibilidades: una cultural, que ya no nos permite recuperar una relación temporal adecuada con el ciclo de transformaciones naturales; otra política, la cual aleja la temporalidad fundada históricamente por el tecnoindustrialismo de otras temporalidades que establecen un vínculo civilizatorio distinto con el entorno.

LA COMPLEJIDAD DEL TIEMPO-CULTURA MODERNO

Dentro de la literatura académica, desde diferentes perspectivas, importantes autores como White (1943), Rappaport (1971) y Sieferle (1993), entre otros, han analizado la peculiaridad de la evolución de la civilización moderna a partir de los niveles de energía transformada y consumida

por varios grupos y sociedades humanas a lo largo de la historia. Para estos autores, la movilización de los niveles de energía se convierte en un concepto y, al mismo tiempo, en un indicador confiable del grado de interacción entre sociedad y naturaleza en cualquier tiempo y espacio.

En general, dentro de este planteamiento, la tecnología se concibe como el elemento de mediación que permitiría la producción de un diferente flujo de energía y, por consiguiente, influiría dentro de los mecanismos generativos de las dinámicas socioculturales y de su vínculo práctico y simbólico con el medio físico. Desde la aparición de las primeras sociedades agrícolas, la cantidad de energía transformada por la especie humana en los principales enclaves de desarrollo de la agricultura ha aumentado exponencialmente, pues esta forma de producción y reproducción constituye una actividad que necesita movilizar grandes cantidades de recursos de tipo biótico, abiótico, geomorfológico y, desde luego, sociocultural.

Las faenas agrícolas y las de la crianza de especies animales requieren una conversión radical del espacio físico, que se concreta en una serie de operaciones técnicas que favorecen un más acelerado y consistente flujo de energía. En pocas palabras, la agricultura tradicional, a pesar de seguir funcionando con un tipo de energía proporcionada directamente por fuentes naturales como el Sol, las biomasas, entre otras, (que utiliza con un grado de mediación tecnológica mínimo), representa un primer grado de explotación acelerado de las dinámicas naturales.

La sociedad industrial moderna terminaría siendo el resultado histórico concreto de este clímax que, desde las primeras sociedades de recolectores, habría llegado a producir y a utilizar niveles energéticos que sobrepasan la capacidad de restitución de los ciclos naturales. Quiero puntualizar de una vez que la matriz declaradamente evolucionista de esta tesis (a pesar de las diferencias entre varios autores) no representa el elemento principal de reflexión y crítica que quiero proponer. Lo que me interesa es establecer un puente de diálogo sustancial entre la tesis de los flujos de energía y mi idea de temporalidades diferenciadas.

El aumento de la cantidad de energía utilizada y transformada, a partir del establecimiento de las primeras sociedades agrícolas (con toda la complejidad y la riqueza de los casos históricos y culturales concretos a través de los cuales este fenómeno se manifestó y sigue presentándose), puede ser idealmente convertida en una variable temporal que, en lugar de medir las alteraciones de energía, se proponga considerar como pertinente un análisis sobre la circulación del tiempo y la construcción del espacio. De esta forma se podría avanzar en el análisis de cómo estas dos dimensiones pueden ser utilizadas para una interpretación del desarrollo de la sociedad industrial moderna y de su continuación en la actual sociedad monetario-financiera posmoderna.¹⁰ Según mi precedente exposición (véase la figura 1, p. 47), la aceleración inducida por el tiempo-cultura representa una separación decisiva que, genealógicamente, aleja las varias construcciones socioculturales históricas del orden de los ciclos establecidos por el tiempo-naturaleza.

Dentro de la categoría muy general del tiempo-cultura, una de sus manifestaciones, el tiempo-cultura moderno (en la definición que utilicé con anterioridad), establece una aceleración constante y prolongada del ciclo de transformaciones, y llega a contraer, modificándola cualitativamente, la circularidad del tiempo-naturaleza, sobre todo a partir de la era industrial. Desde el inicio de este proceso histórico, la distancia entre las dos categorías de tiempo empieza a crecer desmesurada e (según mi punto de vista) irreversiblemente. Al mismo tiempo, el tiempo-cultura moderno, por la enorme movilización de recursos materiales de los que necesita para reproducirse como estructura civilizatoria, amplifica el espacio físico, con la consecuencia de un reajuste de sus fronteras y de las condiciones históricas e institucionales que las definen¹¹ (estados, comunidades, etnias, ideologías, movimientos, etc.¹²) (véase la figura 3).

10 Para una profundización sobre estos temas se sugiere consultar a Heller (1999).

11 Para profundizar, sugiero la lectura de Appadurai (2006) y Bayart (2004).

12 En este sentido, el concepto de tiempo-cultura moderno podría ser abordado también desde un análisis de las identidades y de sus prácticas de definición.

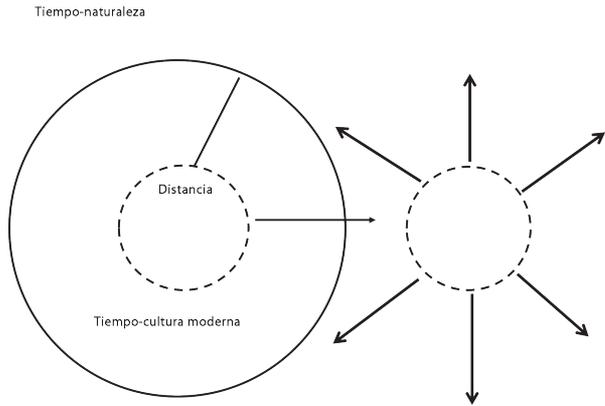


FIGURA 3. El tiempo-cultura moderna, al mismo tiempo que reduce la circularidad de los ciclos de transformaciones acelerándola, amplifica la cantidad de espacio físico que necesita debido al enorme grado de movilización de recursos que utiliza para reproducirse como estructura histórica.

De manera general, los tiempos-cultura tradicionales se mantienen a una distancia mucho más próxima al tiempo-naturaleza, generando una movilización de materia considerablemente menor, que desemboca en una construcción del espacio físico mucho más circunscrito a los recursos que necesitan para reproducirse social, cultural y políticamente (véase la figura 4). El esquema general que acabo de presentar no ignora la complejidad de las formas históricas con las que las sociedades se han materializado a largo del tiempo (a veces como estructuras civilizatorias, como en el Mediterráneo, en la Europa continental, en el Oriente Medio, en Asia, en Mesoamérica y en América del Sur, etc.), sino pretende ofrecer un modelo de análisis de la dinámica evolutiva, poniendo particular énfasis en la cuestión de la temporalidad. Tomando sólo un ejemplo, es obvio que el desarrollo histórico del área mesoamericana (con sus particularidades y sus procesos de cambio y continuidades internos) se diferencia por una movilización de recursos y, por ende, por un tiempo-cultura, mucho más dinámico y espacialmente difuso

que un fenómeno de menor alcance como el representado por las sociedades melanesias estudiadas por Malinowski (1995) en *Los argonautas*. Sin embargo, la contracción y la aceleración que caracterizan al tiempo-cultura moderno adquieren una magnitud nunca alcanzada por cualquier otro fenómeno civilizatorio, y se perfilan como la actual dimensión social con la que construimos nuestra praxis cotidiana de vida.

Aparece otro aspecto: el de la ética. La acción ética moderna se inscribe dentro de una temporalidad que se cumple vertiginosa y rápidamente. Aristóteles no se hubiera preguntado acerca de la duración de una acción o, cuando mucho, hubiera pensado que esta dimensión de la duración era irrelevante para la tarea de dar significado a la ética. Hoy en día, parece muy importante retomar la dimensión ética y hacerla pasar por el filtro del concepto de duración. Podemos pensar entonces en una “ética de la inmediatez” que sólo puede ser vista a partir de una reducción extrema del tiempo o, como diría Agustín, de la “atención”. Podemos preguntarnos también si esta ética de la inmediatez es en realidad una ética y, si lo es, en qué términos. Me pregunto: ¿la ética de la inmediatez puede ser, entonces, discutida en el ámbito de una teoría de la acción en la que el tiempo-cultura moderno (el actualmente hegemónico bajo su forma capitalista), más que apuntar al fin se detiene en los medios? En cierto sentido contestaría que sí, pues el tiempo-cultura moderno parece haber guardado en un oscuro rincón de su historia lo que los griegos tenían como el fin supremo del ser humano: la felicidad. La borrosidad de este universal hizo desconfiar la modernidad desde sus inicios, pues aquélla no podía nunca convertirse en un objeto de conocimiento, ni menos en un elemento que la razón humana hubiese podido plasmar.

Por otro lado, sería ingenuo afirmar que el tiempo-cultura moderno no tiene ningún fin, puesto que toda acción tiene una meta y todos actúan en función de ésta. El problema que tenemos es, entonces, un verdadero problema de tiempo. Un tiempo que se está encogiendo cada

vez más. Nos contentamos con quedarnos en el estrecho espacio del tiempo inmediato y remitimos esta inmediatez a la posibilidad de medirlo, como si esta capacidad que hemos construido fuese algo que finalmente nos ha permitido acercarnos a Dios (en este caso Dios es un símbolo que representa todo aquello que nosotros tenemos la ilusión de haber alcanzado o que, de todos modos, un día alcanzaremos).

Esta ética de la inmediatez refleja nuestra incapacidad actual de poder tener un diálogo con el mundo y, lo que es aún más grave (en cuanto nos aleja de “nuestra conciencia de especie” como dirían algunos),¹³ con otros tiempos-cultura. Ella muestra también nuestra egolatría y nuestros pueriles espejismos, ya que nos aprisionamos dentro de los estrechos límites de la ilusión de haber finalmente alcanzado el conocimiento y de haber hecho muchos pasos hacia la inmortalidad.

La ética de la inmediatez no permite ver ningún tipo de límite, y es por eso que no nos damos cuenta de haber llegado al borde de una posible destrucción. Lamentablemente somos demasiado confiados para pensar en eso. La ética de la inmediatez refleja la existencia de una modalidad de acción destructiva. La naturaleza implementa con constancia la destrucción como un camino de la evolución.

Entonces debemos preguntarnos: ¿somos nosotros los seres humanos una variable más de la evolución en el constante proceso de muerte y regeneración de la vida? En este sentido, entonces, ¿seríamos los seres humanos totalmente naturales, y también lo sería nuestra posible caída en el abismo?

Dejemos estas cuestiones irresolubles y pasemos del orden del discurso evolutivo al ámbito histórico contemporáneo. Es evidente que el mismo tiempo-cultura moderno, como consecuencia de haber ampliado históricamente su alcance espacial englobando a otros tiempos-cultura, presenta hoy una gran complejidad interna. A pesar de haber impuesto su hegemonía civilizatoria al resto del mundo, la modernidad con sus

13 Toledo (2009).

secuelas¹⁴ no ha cancelado la evolución histórica de todos los tiempos-cultura que ha encontrado en su camino.

Es más, como ya he mencionado, a lo largo de su propia trayectoria, el tiempo-cultura moderno ha producido autopoiéticamente sus mismas contradicciones temporales. Fenómenos como el ecologismo, los varios movimientos de reivindicación de los derechos civiles de las minorías (negros, homosexuales, indígenas, mujeres, migrantes, etc.), entre otros, han generado tiempos-culturas que, mediante una narrativa identitaria y una acción social y política concreta, han contribuido a forjar temporalidades a menudo antagónicas al tiempo-cultura oficial.

La naturaleza fundamentalmente civilizatoria de este último contrasta con las resistencias temporales por él mismo producidas, pero que aún no han logrado afianzarse como proyectos evolutivos alternativos. Dentro del tiempo-cultura moderno conviven miniciclos de transformaciones que tratan de construir una distancia diferente entre su praxis de acción cotidiana y el ciclo de transformaciones del tiempo-naturaleza; es decir, existen grupos o más bien voluntades (ellas también histórica y culturalmente determinadas) cuyos discursos y formas de convivencia apuntan a otra concepción del tiempo y, por consiguiente, a otra práctica del espacio.

Habría que recuperar, para definir mejor este argumento, el hilo del discurso que se quedó suspendido en la introducción de este trabajo. Es preciso hacer una aclaración respecto al tiempo-cultura moderno. Si lo que caracteriza a éste como categoría conceptual es la experiencia del principio de aceleración de la materia, tendremos que admitir entonces que todas las experiencias civilizatorias, las de los tiempos-cultura tradicionales también, serían “modernas”, pues, como se ha visto anteriormente, la cultura, en todas sus formas, marca una transformación de los ciclos biológicos de movilización de la materia y de la energía. ¿Qué es

14 El elenco podría ser mucho más largo. El ámbito evolutivo abordado por las varias ciencias humanas ha dado vida a nomenclaturas que no siempre han representado un esfuerzo serio de interpretación de las dinámicas históricas concretas.

lo que entonces distingue el tiempo-cultura moderno del tiempo-cultura tradicional? Es esencialmente la intensidad de la aceleración. Pero, ¿de dónde arranca esta intensidad? Arranca de la institucionalización de la expansión del capitalismo como mecanismo de funcionamiento básico del orden civilizatorio.

Más tarde los maestros racionalistas del siglo XVI, lejos (¡obvio!) de ser los artífices intelectuales del capitalismo, se encargarán de abrir la puerta a una complejización ética del orden histórico que les tocó vivir, inventando, de hecho, la modernidad como principio intelectual. La ocurrencia de la modernidad capitalista anticipa las reflexiones de los que serán considerados los padres de la modernidad, pues los principios básicos de aquella ya estaban funcionando desde mucho antes de que aparecieran sus especulaciones.

Un indicio completo y sugestivo de un tiempo-cultura moderno consciente de su propia temporalidad lo encontramos en el ocaso del siglo XIV en el *Decamerón*, obra literaria del florentino Boccaccio (al que me remitiré también en el tercer capítulo). Aquí el narrador nos describe un mundo urbano marítimo en pleno fermento. El movimiento,

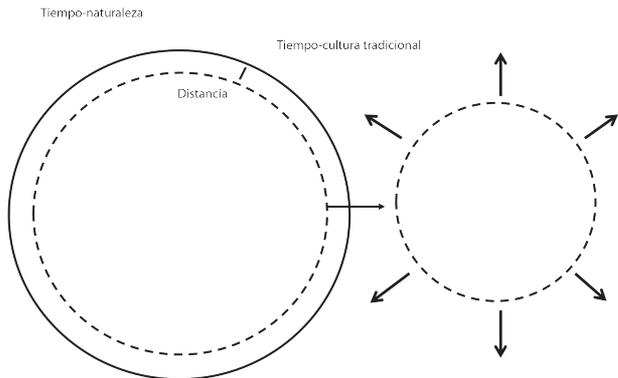


FIGURA 4. Los tiempos-cultura tradicionales trazan una distancia menor con el tiempo-naturaleza y generan una ocupación del espacio volcada hacia las exigencias de recursos de la comunidad.

los ruidos de las calles repletas de personas, los gritos de los comerciantes del puerto, en fin, todo un mundo que parece muy distante de la imagen de la aldea feudal considerada, por muchos historiadores (Bloch, 1988; Le Goff, 1999), como una simple extensión del espacio rural. La “Fortuna” irrumpe en la obra como una cualidad personificada, perturbando el dominio exclusivo ejercido anteriormente por la Providencia. Ella se convierte en la causa primera de las vicisitudes humanas y pasa a ser el símbolo más resistente de aquella cultura del riesgo que será una de las más firmes bases ideológicas de la naciente clase burguesa:

Se cree que el litoral desde Reggio a Gaeta es la parte más deleitosa de Italia en la cual, junto a Salerno, hay un acantilado que avanza sobre el mar al que los habitantes llaman la costa de Amalfi, llena de pequeñas ciudades, de jardines y de fuentes, y de hombres ricos y emprendedores en empresas mercantiles tanto como ningunos otros. Entre las cuales ciudadecillas hay una llamada Ravello en la que, si hoy hay hombres ricos, había hace tiempo uno que fue riquísimo, llamado Landolfo Rúfelo; al cual, no bastándole su riqueza, deseando duplicarla, estuvo a punto de perderse con toda ella a sí mismo. Éste, pues, así como suele ser el uso de los mercaderes, hechos sus cálculos, compró un grandísimo barco y con sus dineros lo cargó todo de varias mercancías y anduvo con él a Chipre (Giovanni Boccaccio, *Decamerón*, Segunda jornada, Cuento cuarto).¹⁵

15 El título del cuento en donde aparece este pasaje es “Landolfo Rúfelo, empobrecido, se hace corsario y, preso por los genoveses, naufraga y se salva sobre una arqueta llena de joyas preciosísimas, y recogido en Corfú por una mujer, rico vuelve a su casa”. Una edición en español del *Decamerón* de Boccaccio puede ser consultada en esta dirección: <http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/ita/bocca/decanota.htm>. Una buena edición en castellano del *Decamerón* es la de la Editorial Planeta (1999).

El proceso de secularización cultural que acompaña el crecimiento de las redes comerciales y la formación de un paisaje urbano en ciernes, está muy bien resumido en este breve ejemplo narrativo. El frenesí, vinculado a la movilización del dinero, amplía los espacios geográficos europeos desde Italia hacia todo el mundo mediterráneo. El tiempo urbano y mercantil es el primer sistema de movilización acelerada y acumulativa del tiempo humano consciente de sí mismo. El cambio de época que se gesta durante un lapso no menor a doscientos años (pensemos en las aventuras que nos cuenta el viajero y mercader veneciano Marco Polo a finales del siglo XIII en su obra *Il Milione*¹⁶) se empieza a expresar, a partir de mediados del siglo XV, a través de una filosofía positiva que desplaza los perímetros habituales de la experiencia social humana, hacia el ámbito de la conciencia individual y de las potencialidades creativas del ser humano en relación con un espacio del que aquél se ha ido adueñando paulatinamente.

El *homo copula mundi*, del humanista Marsilio Ficino, expresa la idea cabal del ser humano como elemento de mediación entre el mundo divino y el terrenal. Dentro de este espacio liminal, el hombre ejerce su libertad de perseguir la divinidad o de perderse en la mundanidad. En los dos casos, él es el creador y dispone a su antojo y conveniencia del gran escenario que es el mundo. Un mundo que, en aquella época y ante los ojos de los intelectuales que lo descifran, se había hecho más grande, como más grande era la fuerza transformadora del individuo:

El hombre imita todas las obras de la naturaleza divina y perfecciona, corrige y enmienda las obras de la naturaleza inferior. Por lo tanto, la naturaleza del hombre es análoga en sus fundamentos a la naturaleza divina y es por eso que el hombre a través de su raciocinio y su habilidad gobierna a sí mismo, haciendo así que la naturaleza corpórea en nada lo

16 Una buena edición en castellano se encuentra en el sitio de la Biblioteca Virtual Cervantes, bajo el título de “Viajes”: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2141>.

límite en el momento de emular las obras de la naturaleza superior (Marsilio Ficino, *Theologia Platonica...*).¹⁷

Estas reflexiones superficiales no pretenden desde luego agotar el muy polifacético contexto del Humanismo y del Renacimiento como fenómenos filosóficos, sino tienen el propósito de ejemplificar narrativamente la postura ideológica que acompaña la transformación del espacio mediterráneo en la encrucijada histórica y geográfica de un nuevo tiempo cultural, cuya característica principal, en relación con el tiempo pasado y con muchos tiempos a él contemporáneos, es la movilización exasperada, la aceleración y la acumulación de la materia. Una materia otra vez plasmada que encuentra su condición de existencia en la capacidad del ser humano para descubrirla y movilizarla dentro de circuitos socioespaciales cada vez más amplios, rápidos y mutuamente conectados. Es la época de un capitalismo *en nuce* que se practica pese de no descubrirse todavía a sí mismo.

Sin embargo queda latente la cuestión de cómo otras experiencias de vida, aún dentro del mismo corazón de la modernidad capitalista que es Europa (mejor dicho ciertos enclaves europeos a lo largo de una geografía que del *mare nostrum*¹⁸ se desplaza hacia las costas atlánticas del continente), se hayan incorporado a este nuevo fenómeno civilizatorio. La modernidad que se extrapola de los escritos cartesianos marca un discurso ético, no una filosofía de cómo debería construirse el futuro. Muchas de las experiencias que se derivan del racionalismo y de la liberación del sujeto individual en el camino del conocimiento no necesariamente se ajustan a los principios que están en la base del capitalismo, aun en los tiempos del mismo Descartes. Es evidente, entonces, que el capitalismo inaugura un orden que es más que una moral o una

17 La edición más reciente de la *Theologia Platonica de immortalitate animarum* está publicada en italiano por la Editorial Bompiani (2010).

18 Los romanos de la época imperial se referían así al Mar Mediterráneo por haber incorporado la totalidad de sus espacios físicos dentro de sus dominios.

ideología; es una práctica histórica de reproducción y aceleración constante y acumulativa del tiempo.¹⁹ Es allí en donde se da la diferencia que el capitalismo marca con otras formas potenciales de entender y practicar la modernidad. Veamos lo que escribe a tal propósito Echeverría (2009: 30):

Conviene dejar claro un punto de especial importancia: la efectuación o realización capitalista de la modernidad se queda corta respecto a la modernidad potencial; no es capaz de agotar su esencia como respuesta civilizatoria al reto lanzado por la neotécnica, como realización de la posibilidad de abundancia y emancipación que ella abre para la vida humana y su relación con el otro [...] Se plantea así una discordancia y un conflicto entre ambos niveles de la modernidad: el potencial, virtual o esencial, y el efectivo, empírico o real. El primero siempre insatisfecho, acosando al segundo desde los horizontes más amplios o los detalles más nimios de la vida; el segundo intentando siempre demostrar la inexistencia del primero. Se abre así en la vida cotidiana un resquicio que vislumbra la utopía, es decir, la reivindicación de todo aquello que pertenecería a la modernidad pero que no está siendo actualizado en su realización capitalista.

Lo que Descartes y otros autores vienen a decirnos, es que la modernidad es más que el orden civilizatorio marcado por el capitalismo. Ellos fincan intelectualmente la apertura de la constitución moderna (Latour, 1997), abriéndola a la posibilidad de pensar en otros caminos civilizatorios que, a pesar de sentar sobre bases firmes la centralidad del sujeto individual, le dan una perspectiva ética humanista.

La larga cita de Echeverría sirve entonces para subrayar cómo, dentro del mismo seno de la modernidad, se abre una ruptura tajante. Los fenómenos que, como el ecologismo, hoy en día exigen un cambio

19 La acumulación del capital de la que nos habla Marx (1995) puede verse también como una acumulación constante y continuada del tiempo que vuelve sobre sí mismo, potenciándose a través de la movilización de la materia.

profundo del actual orden social y productivo, proceden justo de aquel rompimiento, y, por eso mismo, a pesar de ser fenómenos plenamente modernos, pueden acercarse a experiencias civilizatorias (como las de los tiempos-cultura tradicionales de los pueblos indígenas o de las comunidades campesinas) que no encuentran su fundamento primero en los principios intelectuales de la modernidad, a pesar de estar ahora todos condicionados por ellos.

Estas contradicciones se han repetido innumerables veces en el transcurso de la historia moderna y ahora una parte de ellas vuelve a surgir bajo el disfraz del pensamiento ecologista. El tiempo-cultura moderno se inaugura históricamente con el capitalismo (con una práctica más que con una ideología). Por otro lado, toda aquellas experiencias “modernas” (cuyas potencialidades son bien planteadas por los primeros teóricos sistemáticos de la modernidad), que no se ajustarán a este orden civilizatorio fundado sobre la aceleración progresiva de la acumulación de la materia y del tiempo,²⁰ se quedarán latentes y empezarán a presentarse constantemente, a lo largo de la historia, bajo la forma de temporalidades alternativas.

Para finalizar, diré que si con la entrada de la “cultura” se abre una brecha entre los tiempos de reproducción biológica y aquellos dictados por las formas humanas de reproducción, con la llegada del capitalismo, como expresión histórica hegemónica de la modernidad, se marca una distancia aún mayor dentro de los fenómenos culturales expresados por diferentes rutas civilizatorias.

Enseguida trataré de aterrizar estas reflexiones en un ejemplo concreto, el de la moderna minería corporativa.

20 El individualismo y el instrumentalismo, tan pregonados por muchos teóricos, no pueden ser considerados, según mi punto de vista, los elementos esenciales de un fenómeno histórico tan complejo como el capitalismo. La aceleración como mecanismo de reproducción civilizatoria cuenta mucho más a la hora de definirlo, ya que el origen de su sentido no atañe al sujeto individual, sino a la esencialidad misma del proceso civilizatorio.

UN EJEMPLO: TIEMPOS-CULTURA Y MINERÍA CORPORATIVA

Hoy en día las operaciones industriales de las principales compañías mineras del mundo abarcan varias regiones del planeta con una presencia masiva en México y América Latina. La naturaleza corporativa de las empresas, en el marco del actual sistema económico, determina el encausamiento de la operación de extracción industrial vinculada localmente al territorio y al trabajo, en el circuito financiero de las inversiones relacionadas con la actividad bancaria y bursátil. La localización de estas inversiones en producción e infraestructura, junto con la extrema movilidad del capital en los mercados de bonos, acciones, futuros y demás instrumentos financieros, sitúa la actividad minera de gran escala en la dimensión cognitiva del tiempo-cultura moderno.²¹

La movilización de recursos de varios tipos (naturales, económicos, sociales, políticos, monetarios, etc.), según varias escalas espacio-temporales, es el fenómeno que más caracteriza al sistema empresarial del sector minero por la necesidad de buscar sus materias primas en lugares de los que al principio se desconoce la localización exacta. El dinamismo de la minería en su dimensión corporativa concentra la tendencia hacia una aceleración del tiempo que se manifiesta no solamente en su dilatada especialidad geofísica (marcada por los asentamientos de sus proyectos), sino también en su capacidad de operar en el mercado financiero y de intervenir en la esfera política en el ámbito mundial.

La velocidad de los movimientos que un emprendimiento tal requiere (capital, materias, trabajo, tecnología, influencias políticas, etc.), genera una estructura espacial dilatada, la cual, al mismo tiempo que articula espacios distantes (como los referibles sobre todo al capital, a la tecnología y a las influencias políticas), genera enclaves localizados

21 A partir de las crisis petrolera y financiera mundiales de la década de los setenta, la aplicación de las políticas neoliberales podrían marcar una fase aún más acelerada del tiempo-cultura moderno. Sin embargo, dejo esta observación como una sugerencia para futuros análisis.

que movilizan elementos más vinculados al territorio como el trabajo y las materias primas.

La situación apenas descrita se vuelve más complicada por el hecho de que el capital, como también la tecnología, constituyen categorías globales que logran localizarse en proyectos de producción concretos y visibles, mientras que el trabajo y las materias primas pueden convertirse muy pronto en objetos exportables, no sólo física sino también ideal y discursivamente (reconocimiento de los derechos de los trabajadores, la cuestión de la división mundial del trabajo, el sindicalismo internacional, etc.), a la arena de lo global. No cabe duda, sin embargo, de que, *sensu strictu* el trabajo representa una categoría que se debe mantener necesariamente vinculada a una operación industrial localizada, y que el capital, de la misma forma, encierra una naturaleza tan móvil que parece casi constituirse como un factor contraterritorial. A este nivel de análisis, global y local, se convierten, según mi manera de ver, en instrumentos teóricos portadores de una reducida capacidad heurística.

Dentro del tiempo-cultura moderno, representado en este caso por la minería corporativa, lo que parece más resaltar es el principio de aceleración que genera un torbellino temporal en donde el espacio de operación se expande (el alcance físico de las varias actividades que la empresa activa), al mismo tiempo que el ciclo de transformaciones que las empresas necesitan contrae el tiempo de movilización de los recursos (sería suficiente ver lo que representa una minería a tajo abierto para entender cabalmente esta última observación) (véase la fotografía de la pág. siguiente).

Siguiendo el modelo, si del plano empresarial pasamos al local y comunitario,²² descubrimos la vigencia de un tiempo-cultura tradicional que conserva una práctica y un sentido de espacio que son consecuencia

22 La gran mayoría de los proyectos mineros se localizan en regiones en donde predomina la presencia de tiempos-cultura (por lo general de vocación rural) que en muy pocos casos se ajustan a la maquinaria movilizadora por el tiempo-cultura moderno.



FOTO 1. Imagen de la mina polimetálica (oro, plata, zinc, plomo) Peñasquito de la empresa transnacional canadiense Goldcorp Inc., municipio de Mazapil, Zacatecas, México. Fotografía: Andrew Boni. El tajo principal del que se extraerá el mineral metalizado dejará un hoyo de más de 600 metros de profundidad.

de un vínculo material del tiempo con el territorio.²³ En muchos lugares, antes de la llegada de la minera, los circuitos de intercambio socioeconómicos están limitados por el alcance de la producción y la distribución de bienes locales. Los recursos movilizados por este tipo de socialidad y de relaciones políticas no alcanzan un dinamismo suficiente como para modificar las condiciones de producción y de vida de los sujetos involucrados en las varias estructuras territoriales y de sus áreas circunvecinas. Los productos naturales utilizados por los tiempos-cultura tradicionales participan dentro de circuitos de intercambio físico y simbólico a escala espacial limitada.

Fenómenos de más amplio alcance (como las migraciones, las relaciones rural-urbanas, etc.), pese a que representan elementos dinamizadores que influyen de manera importante en los mecanismos de fun-

23 En el plano histórico, los lugares que enfrentan la embestida de un proyecto minero de gran escala conservan las huellas paisajísticas de la dialéctica entre tiempos-culturas diferentes.

cionamiento de las relaciones locales, en casi ningún caso llegan a amenazar el vínculo del entramado social local con su espacio físico.

En lo que concierne a la región aludida en la fotografía de la página anterior (municipio de Mazapil, Zacatecas, México), la misma modernidad traída históricamente por la minería (aunque de un tipo muy diferente de la de ahora), nunca había logrado generar una movilización exasperada de los recursos y, por consecuencia, un cambio brusco y repentino de las formas de vida comunitarias (Panico y Garibay, 2010). Esto quiere decir que las actividades industriales del pasado no habían subvertido el patrón regional de reproducción socioproductiva, pues estos emprendimientos mineros no necesitaban de un sistema de explotación masivo de los recursos ambientales y sociales presentes en el territorio. En contraste, en la actualidad, la nueva compañía transnacional (la canadiense Goldcorp Inc.) no puede prescindir de una ocupación extensa y prolongada del espacio, ya que el sistema de extracción a tajo abierto (que es el que se practica en este contexto), necesita de una inmensa porción de tierras y de una enorme cantidad de agua para el desarrollo de las varias fases de su actividad productiva (véanse las fotografías de la página 73).

El caso del agua es paradigmático, pues ella se incorpora dentro de un perímetro social y territorial que la mantiene en el interior de los mecanismos productivos y de subsistencia locales. La territorialidad reflejada por Goldcorp convierte el agua en un recurso que se vuelca “hacia fuera” de los circuitos regionales, ya que se incorpora dentro de un proceso de producción que la convierte en un recurso dependiente de una tecnología de altos costos y de un capital en busca de continua expansión. El enfrentamiento entre una unidad de producción local (como el ejido mexicano) y una de alcance global como la moderna minería, determina un choque de proyectos sociales histórica y culturalmente incompatibles.

La relación de los pobladores con el valle presenta un profundo carácter histórico y está inscrita en prácticas y conductas que manifiestan la presencia de una socialidad y de una productividad no individuales,

sino compartidas, y en las que los lazos comunitarios y de parentesco han jugado un papel decisivo. Sin embargo, frente a la coyuntura del conflicto provocado por la ocurrencia de la minería corporativa, las comunidades del valle han sido obligadas a enfrentarse con una temporalidad muy distinta de la que experimentan en su cotidianidad. En razón del conflicto minero, los campesinos han empezado a asimilar incipientemente el discurso de una territorialidad distinta, basada en el énfasis sobre la defensa de los recursos ambientales y haciéndose asesorar por una asociación civil vinculada a las dinámicas políticas regionales. Los ejidatarios de Mazapil están enfrentando hoy una situación de conflicto a la que nunca habían tenido que oponerse a lo largo de su historia. El horizonte marcado por el planteamiento ambientalista, gracias también al acercamiento de los campesinos con una “cultura ecológica” de procedencia urbana (ONGs, Partidos políticos, etc.), permite a los habitantes del valle ensayar una narrativa de resistencia que sirve de referente para confrontarse con las dinámicas y las ideologías de la mundialización.

Otro caso ejemplar es el de la explotación minera (también a cielo abierto) de otra transnacional canadiense, Barrick Gold, en la región de Pascua Lama, situada en la frontera entre Chile y Argentina. Esta inversión representa el primer proyecto minero binacional, pues la veta de mineral en la que se encuentran los metales (oro, plata y cobre) está ubicada en ambos lados de la frontera que separa políticamente los dos países sudamericanos. Pascua Lama no es objeto de particular atención sólo por constituirse como el primer proyecto minero que necesita de un acuerdo económico y diplomático entre dos estados soberanos (lo que habla mucho del peso político de la minería corporativa),²⁴ sino porque se halla en un área de alto impacto ecológico de la Cordillera de los Andes por la presencia de numerosos glaciares y la existencia de comunidades

24 Protocolos Adicionales 20 y 23 del 16º Acuerdo de Complementación Económica Chile y Argentina, extraído el 20 de enero de 2011, Asociación Latino-Americana de Integración: [http://www.aladi.org/nsfaladi/textacdos.nsf/5e800d33de11b31203256a65006bcdd4/b7043cc748023175032576460066c70f/\\$FILE/ACE%2016-Argentina-Chile-20%20Protocolo%20Adicional-Anexo.doc](http://www.aladi.org/nsfaladi/textacdos.nsf/5e800d33de11b31203256a65006bcdd4/b7043cc748023175032576460066c70f/$FILE/ACE%2016-Argentina-Chile-20%20Protocolo%20Adicional-Anexo.doc).

I. TIEMPO, EVOLUCIÓN Y MODERNIDAD



FOTOS 2 Y 3. Arriba: conducto de tubería para el transporte de las aguas de los pozos hasta la planta de procesamiento de los metales. Abajo: vista parcial de la presa para el depósito de las aguas residuales (fotografías: Francesco Panico).

locales, social y culturalmente dependientes del subsistema conformado por la cuenca del río Huasco (Luna Quevedo *et al.*, 2004).

Para Barrick Gold y los gobiernos chileno y argentino, el territorio es un medio estratégico para alcanzar sus respectivos fines. El orden del pensamiento y de la acción que este acuerdo expresa se ubica en las altas esferas del espacio no vivido, de las políticas centralizadoras, del capital financiero que se mueve y transita gracias a un simple dígito en una computadora cualquiera, de los grandes intereses económicos que ven un mundo que se reproduce sin pausa ni espacios que den cabida al tiempo (¡el proyecto inicial de Barrick contemplaba trasladar 10 hectáreas de glaciario!). Esta metatemporalidad vuela alto. No se percata de la existencia de otras formas de experiencia y de vivencia. Sus argumentos son el trabajo, el desarrollo. Un trabajo visto como contraprestación, como efímero juego de servicio, como única fuente posible de adquisición de mercancía en un mundo “necesitado” de empleo; un desarrollo que se entiende solamente como incremento numérico de índices de desempeño económico, de ejercicio individual de una ciudadanía transformada en cliente dentro de una democracia cuyo único derecho a ejercer parece ser el de consumir.

Para las comunidades locales, este mismo espacio significa un cosmos integrado de historia y de formas de convivencia, es decir, un territorio vivido y reproducido socialmente en el que lo no humano está integrado dentro de los circuitos sociales.²⁵ El agua de los glaciares representa un recurso básico para la vida comunitaria, mientras que para la empresa ella posee un valor puramente operativo y funcional a las labores de explotación del mineral. Lo mismo pasa con el territorio, como en el caso de la construcción de la infraestructura

25 No estoy aquí apuntando a la idea de una forma de convivencia primigenia con la naturaleza, frente al mal absoluto representado por el capital. No se trata evidentemente de eso, sino de establecer una diferencia y un límite entre una territorialidad histórica expresada desde la experiencia con todas sus posibles fallas y contradicciones (la de los actores locales) y otra instrumental, despegada de una relación vivencial con el espacio, visto éste como un medio para alcanzar meros fines productivos.

necesaria al procesamiento de los residuos industriales que Barrick realizó en la cabecera de la subcuenca del Río Estrecho, tributario del Río Chollay.

Para los ambientalistas chilenos y argentinos el orden del conflicto se expresa en las reivindicaciones de una nueva forma de ejercer la democracia, en el rechazo a un modelo de desarrollo que hace *tabula rasa* de las relaciones sociales y de los espacios de convivencia por mentalizar una sola forma de entender el progreso. Esta forma de ambientalismo es evidentemente un fenómeno urbano que, nacido del seno crítico de la modernidad, encuentra respaldo en el tiempo-cultura tradicional, no en el sentido de respetar una tradición, sino de pensar en un tipo de temporalidad más pausada y cercana a los tiempos biológicos de transformación y regeneración de la materia, con todas las consecuencias políticas y sociales que un cambio como éste implicaría.²⁶

Se podría decir lo mismo de muchísimos otros casos de proyectos mineros controversiales como el Cuzcatlán (San José del Progreso, Oaxaca, México), propiedad de las transnacionales canadienses Fortuna Silver y Continuum Resources Ltd,²⁷ el de Pueblo Viejo en la provincia

26 Reproduzco aquí un paso muy exhaustivo del reportaje publicado en el diario argentino *El Peso*, del 8 de septiembre del 2010: "... se responsabilizó a Barrick de destruir vegas y glaciares y de ignorar u omitir datos en los estudios de impacto ambiental en ambas naciones: sobre el desvío de ríos en sus nacientes, la emisión de dióxido de carbono, la desertización provocada por el trazado de miles de kilómetros de rutas y caminos, el uso de equipos industriales pesados, la devastación del paisaje en reserva de biosfera, la demolición de cerros, voladuras diarias y las consecuencias partículas en suspensión, los compuestos químicos para lixiviar montañas de rocas y transformarlos en imponentes cráteres y los drenajes ácidos liberando metales pesados y sustancias tóxicas diversas, como cianuro de sodio y ácido sulfúrico. Todo esto a 4 000 y 5 500 metros de altura, sitio declarado por la UNESCO, reserva de biosfera". "Minería: peligro a cielo abierto", Diario *El Peso*. 08/09/2010: http://www.diarioelpeso.com/antiores/2010/20032010/MAB_200310_MineriaPeligro.php.

27 "Unos 600 campesinos denuncian despojo para beneficiar a mineras de Canadá." *La Jornada*, 04/06/2009: <http://www.jornada.unam.mx/2009/04/06sociedad/037n1soc>. Es posible consultar también la página de la Sexta Asamblea Nacional de Afectados Ambientales (ANAA) que se llevó a cabo el 11 y el 12 de septiembre de 2010 en la comunidad de Magdalena Ocotlán, Oaxaca, México: <http://www.afectadosambientales.org/asamblea/pronunciamento-final-6ta-asamblea-nacional-de-afectados-ambientales>.

de Sánchez Ramírez, República Dominicana, de la misma Barrick Gold²⁸ y el de San Miguel de Ixtahuacan (mina Marlin, operada por la compañía estadounidense Glamis Gold).²⁹ Los que aquí se mencionan sólo representan una pequeña muestra de los 154 principales conflictos mineros registrados por el Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina en los últimos años.³⁰ Estos eventos parecen ser la demostración de la distancia que hoy en día se experimenta en los espacios sociales y culturales latinoamericanos (aunque la reflexión debería ser extendida a todo el mundo) entre proyectos alternativos de territorio, y de valoración, manejo y reproducción (material y simbólica) de los recursos.

Los ejemplos que he presentado ponen en un plano de confrontación dos tipos de temporalidades distintas. El tiempo-cultura moderno, en su expresión capitalista, representa una instancia de funcionamiento productivo y de estilo de vida que se contrapone a las formas de convivencia y reproducción económica y social locales de los tiempos-cultura tradicionales.

Es evidente que las dos temporalidades no son exclusivas de ningún colectivo, sino funcionan como ámbitos normativos que los individuos y los grupos utilizan para dar sentido al mundo y actuar sobre él. El problema no es, entonces, asociar exclusivamente el tiempo-cultura moderno a la actividad empresarial o el tiempo-cultura tradicional al mundo campesino o indígena (aunque la tendencia vaya, por la ley de los grandes números, en este sentido), sino analizar de qué forma el juego de estas temporalidades se materializa sobre un territorio compuesto por actores portadores de una historia específica.

28 “Barrick Gold promueve cuatro mentiras capitales”, *7 Días*, 28/09/2010: <http://www.conflictosmineros.net/contenidos/21-republica-dominicana/6044-barrick-gold-promueve-qcuatro-mentiras-capitalesq?format=pdf>.

29 “La mina Marlin a casi dos años de explotación”, Comisión Pastoral Paz y Ecología, *Ecoportal*, 14/08/2007: <http://www.ecoportal.net/content/view/full/71738>.

30 <http://www.olca.cl/ocmal/>.

CONCLUSIONES

El orden de sentido que he tratado de expresar en esta primera parte del trabajo considera la evolución como el eje principal de comprensión de las complejas dinámicas del tiempo. Tanto la “cultura” como la “naturaleza” resultarían objetos indefinidos si no los pusiéramos en el contexto de cómo se van materializando dentro de este flujo temporal; así que la significación propia de la historia, vista a partir de esta propuesta, no se centraría ya en el protagonismo de la condición humana ni en aquél de la mecánica natural, sino otra vez, como lo proponían los antiguos filósofos griegos, en el tiempo. La capacidad de agencia del ser humano y el de la naturaleza como ámbito reproductivo no humano caen en segundo plano frente a la simbiosis que estos dos órdenes (el tiempo-cultura y el tiempo-naturaleza) realizan dentro del camino evolutivo que las acomuna y “confunde”.

En este nivel de análisis el objeto privilegiado de la historia, que según Marc Bloch era el ser humano en su dimensión social, pasa a subordinarse necesariamente a las magnitudes del tiempo de la misma forma que están obligados a hacerlo los elementos de la naturaleza dentro de los que se incluye el mismo ser humano como fenómeno biológico.

Sin embargo, cuando del plano de los grandes universales dialécticos (como los que representan el tiempo-cultura y el tiempo-naturaleza) pasamos al terreno más familiar de la temporalidad cotidiana vivida, la atención se vuelve a centrar en las formas históricas de cómo el fenómeno biológico humano ha venido contribuyendo al desenlace de los eventos evolutivos. Esto fue posible gracias a la capacidad del hombre de situarse en el tiempo por medio de aquel hipermundo de significados y acciones que la ciencia antropológica definió “cultura”.

Nos volvemos, entonces, a situar en el tiempo desde la perspectiva de la humanidad y de cómo ella ha venido constituyendo estructuras históricas que han rebasado la posibilidad de control de aquélla, contac-

tándose con el tiempo biológico dentro de los complejos entramados de la mecánica evolutiva. Lo que hoy estamos viendo es, en realidad, la profunda incapacidad de cada fenómeno temporal (humano o natural) de poder resistir los constantes e invencibles embates de la evolución. En lo fundamental, es la imposibilidad de controlar el tiempo, descubriendo que no hay ninguna categoría que lo pueda definir ni ninguna acción que alcance a detenerlo.

Es puntual recordar, al respecto, algunas aseveraciones ilustrativas de Marx. Él afirmaba que los procesos desaparecen en el producto realizado y la naturaleza adopta la forma de los deseos de los seres humanos, por lo que ella deja de ser una forma originaria y se convierte en un objeto social (citado en Henderson, 2009: 286).³¹ Cuando dentro de la segunda dialéctica a la que me he referido, la del tiempo-cultura moderno y de los tiempos-cultura tradicionales, afirmo que el capitalismo es un hito histórico decisivo en la participación humana dentro del camino de la evolución, me refiero al hecho de que ninguna otra manifestación de ningún otro tiempo-cultura ha logrado llegar al borde de experimentar el agotamiento físico del sistema planetario. Lo que establece este “modo de producción” (Marx, 1995) no es una naturaleza entre las muchas existentes, sino es la naturaleza misma, pues no hay otra que este sistema pueda concebir fuera de las condiciones que lo gobiernan e instituyen históricamente.

La segunda dialéctica de la que he hablado adquiere fuertes tintes éticos por situarse la mirada, ya no en un ámbito externo al ser humano, sino en su manera de relacionarse como especie a las inescrutables sacudidas del tiempo. No se trata de saber si algún día desapareceremos

31 En el sentido que aquí se plantea y en relación con la dialéctica interna al tiempo-cultura, la naturaleza cobra una fundamental relevancia política, ya que se utiliza como base para justificar acciones y fundamentar discursos. Dentro de esta dialéctica, la naturaleza es un objeto totalmente humano y cobra sentido sólo dentro de la estructura sociohistórica que le da significado y uso. El mismo ser humano es convertido en un objeto y, por ende, en “naturaleza”, siendo, mediante la cooptación de su trabajo, el “recurso” principal de los procesos de acumulación capitalista.

(creo que la respuesta a eso sea más que obvia), sino de qué forma lo haremos y de qué modo sabremos recuperar dignamente este fundamento del ser humano que lo separa de todos los demás fenómenos evolutivos: la conciencia de sí. Aquí descansa la importancia de la ética.

En el siguiente capítulo me detendré a explorar los caracteres del periodo histórico que he llamado episteme ambiental a la luz de lo que representa actualmente la fase del desarrollo capitalista. Veremos cómo los dos factores del juicio y de la acción constituyen dos momentos inescindibles en el camino hacia un nuevo humanismo. Al mismo tiempo, se subrayará cómo la perspectiva ética no abarca sin más la constitución de un código de comportamiento, sino que se propone como el fundamento operativo de una temporalidad (la episteme ambiental) dentro de la que están envueltas las potencialidades del futuro.

II. LA EPISTEME AMBIENTAL

Todo está subordinado a nosotros, modelado para nuestro uso y regalo. El propio egotismo tan necesario para el justo sentido de la dignidad humana es enteramente resultado de la vida puertas adentro. Puertas afuera uno se vuelve abstracto e impersonal. Nuestra individualidad nos abandona en absoluto. Además, la Naturaleza es tan indiferente, tan exenta de apreciación. Cada vez que me paseo aquí en el parque, siento que no soy más para ella que el ganado que paca en la ladera, o la bardana que florece en el foso.

OSCAR WILDE, *Intenciones*

CARACTERES DE LA EPISTEME AMBIENTAL

EL MOVIMIENTO EVOLUTIVO que subyace a la dialéctica entre el tiempo natural y el cultural se vuelve discurso y herramienta de acción dentro de la episteme ambiental. Ella se configura históricamente como el momento en el que la modernidad convierte la relación hombre-naturaleza en el principio discursivo dominante de nuestro tiempo. La coincidencia de la aceleración de materia y energía perpetrada por el tiempo-cultura moderno en su dimensión capitalista, con la experiencia del límite físico del mundo,¹ ha llevado a sectores consistentes del variado mundo humano a identificar el siglo XXI como el tiempo histórico de este límite.

La gran invención que fue el concepto de ecosistema introducido por el botánico Tansley, en 1935, representa ciertamente un importante antecedente de esta conciencia, pues el ser humano, por primera vez, experimenta el peligro de ser parte y causa de los cambios evolutivos. La confianza del dominio sobre la naturaleza que los renacentistas habían explo-

1 Para profundizar el argumento del concepto político de límite, sugiero la revisión de los textos de Taleb (2008), Carpintero (2006), King y Slessor (2006) y Commoner (1992) consignados en la bibliografía.

rado interpretando a los autores clásicos de la época griega y romana (Plinio el Viejo, uno de los más grandes eruditos de la época imperial romana, se preguntaba en su *Naturalis Historia* acerca de que si la naturaleza hubiese sido para el hombre una madre generosa o una madrastra brutal), se había convertido en el dogma principal del pensamiento científico sucesivo. La filosofía humanista se veía a sí misma como un método exacto de conocimiento de las leyes de la naturaleza en un momento en el que la modernidad recién “inventada” (Echeverría, 2009) guardaba todos los caracteres de una juventud que miraba positivamente al despliegue (y despegue) de sus incipientes potencialidades creativas.

Después de una larga fase de maduración, la “humanidad moderna”, anteriormente triunfante, se ha vuelto sobre sí misma. Si en los tiempos pasados su crítica había despertado las conciencias de unos pocos aunque destacados personajes (pensemos por ejemplo a autores como Baudelaire, Nietzsche, y más tarde Benjamin), hoy en día, en el momento en el que el ser humano experimenta el límite físico de sus utopías evolutivas, la conciencia se torna sentimiento colectivo de este límite.

La fase histórica actual es la que se está encargando de que la especie humana haya empezado a percibirse, ya no como la posibilidad de la superación del orden natural, sino como parte inevitable de él. La civilización dominante nunca antes había tenido que enfrentarse a una frontera infranqueable que consistiese en la imposibilidad de ir más allá del mundo. Sin embargo, la conciencia del límite de la que he hablado se juega en el escenario de la historia y de los conflictos entre diferentes prácticas de entenderla y realizarla.

La episteme ambiental puede ser definida, entonces, de dos formas: como fase histórica que se dispone alrededor del tópico discursivo de la cuestión ambiental, y como esfera ética en la que se despliegan y anuncian varios proyectos de futuro y se consuman los conflictos reales para la apropiación de éste por parte de distintos grupos en varias partes del globo. En este párrafo trataré de argumentar acerca de estas cuestiones.

Iniciemos con una aclaración. En mi reflexión, la historia y la ética son campos que adquieren sentido dentro de una dimensión estrictamente social y colectiva. Las acciones individuales y la singularidad de los hechos representan dos perspectivas de las que no me ocuparé en este trabajo, pues considero pertinente proponer una lectura filosófica que redescubra las potencialidades de la acción colectiva dentro del panorama histórico actual.

Los ámbitos histórico y ético a los que me refiero no son, desde luego, excluyentes. La necesidad de distinguirlos es puramente conceptual y no operativa. Existe una estrecha relación entre la forma que asumen las configuraciones históricas y las acciones concretas que les otorgan realidad y sentido. Sin embargo la ética, como acción colectiva, introduce el problema del papel de la voluntad y, de paso, el de la política. En el primer caso, la voluntad ha sido considerada principalmente desde la singularidad del sujeto en el esfuerzo de construir su conducta alrededor de principios conscientes para alcanzar ciertos fines específicos o generales. Desde los primeros racionalistas, como Descartes hasta Kant, la proyección social de la individualidad tenía que responder a ciertas normas universales que por su extrema generalidad podían aplicarse a situaciones hasta contradictorias entre ellas, mientras que la filosofía política griega, como también las reflexiones modernas (por lo menos desde Hegel), apuntan a otro tipo de análisis, privilegiando las dinámicas colectivas de acción, sus significados y su incidencia en el desarrollo del proceso histórico.

Sin embargo, en una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano podrían encontrarse las semillas de una proficua discusión: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin en sí mismo y nunca como un medio”.² De las varias definiciones que brinda Kant,

2 “Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales llámense *personas* porque su

la que acabo de mencionar me parece la más adecuada a la discusión.³ Una palabra se torna central: humanidad. La propuesta kantiana asume a priori la existencia de la humanidad por considerarla el dominio de la razón que sólo puede pertenecer a la especie humana. En este sentido los seres humanos no encuentran la razón de su destino común dentro del proceso histórico que los forma y les da sustancia y carácter (como plantearán Hegel y luego Marx), sino por el principio elemental e indiscutible de que todos, a pesar de las diferencias, utilizan el filtro del pensamiento para formular principios y acciones sobre la realidad. Paralelamente Kant hace un llamado a la existencia de una ley universal en la que la perspectiva del sujeto debe necesariamente coincidir con la de la comunidad, por depender ambas del orden supremo de la razón.

Sin embargo, si como hace Kant le otorgamos a la humanidad un contenido ideal y prescriptivo sin enlazarlo a la contingencia de la historia, lo que finalmente resultaría de esta acción sería un objeto vacío de todo sentido, ya que la razón, como apuntaron más tarde los “historicistas”, no es un a priori, sino una realización que se da dentro de cierto tiempo y cierto espacio.

El encuentro que, en el marco de la episteme ambiental, se da entre historia y ética, guarda su sentido profundo en una oportunidad sin precedentes: la formación de una humanidad, no sólo ideal, sino factual, es decir “realizada” históricamente. El punto esencial que sostiene la validez de la episteme ambiental como marco de interpretación histó-

naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto). Estos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor *para nosotros*, sino que son *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada *con valor absoluto*; mas si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo.” (Kant, 1999.)

- 3 Otra definición es la que sigue: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda contar como principio de una legislación universal” (Kant, 1999).

rica del presente es precisamente la ocurrencia de esta nueva forma de humanidad.

Durante el siglo pasado, el espíritu de la historia, sugerido por Hegel, había pasado a materializarse en Marx y Engels en la unidad del proletariado como motor del proceso evolutivo. El mismo principio fue fundamental para la postulación del discurso del romanticismo y del positivismo. A pesar de que estos dos últimos fenómenos fueron considerados tan distintos y hasta alternativos, ambos, sin embargo, buscaban encontrar el principio generador y creativo que daba sentido a la existencia, más allá de la individualidad humana.

El infinito y la sustancia, como también la fe en el método científico y en la definición positiva de la humanidad, respondían a una exigencia de poner orden en la complejidad de la historia. Las mismas ciencias sociales nacen de este ímpetu perpetrado por el conocimiento positivo. Positivo precisamente porque trataba de definir el proceso evolutivo no a partir de lo que éste no era, sino de la especificación exacta de lo que era.

Todos los esfuerzos de las filosofías y de las metafísicas antiguas y modernas estaban encauzados en tratar de dar un lugar y un significado a la humanidad, pretendiendo que ésta coincidiera con la especie humana. El proletario de Marx representa el ideal del humanismo marxiano, el filósofo el de Platón y Aristóteles, el sociólogo el de Comte, etcétera.

El sentido y la validez de la episteme ambiental tienen como prerequisite esencial la ocurrencia de una humanidad “en fase de experimentación” (“en ejercicio” podríamos decir), cuya existencia se da a través de una ética en proceso, es decir, de una praxis.

La deuda del concepto es con Michel Foucault, ya que él utiliza la palabra episteme para proponer una visión filosófica de la historia y de la evolución del conjunto social. La episteme marca la continuidad y la ruptura de una época y constituye el origen y la superación de cada acción y pensamiento que se dan dentro de ella. En este sentido, crea las condiciones estructurales a través de las cuales los grupos y los indivi-

duos piensan y actúan, pero también los fenómenos que servirán para su superación definitiva. La episteme es el carácter de una época expresado a través de los discursos que ella produce. La cuestión ambiental parece ser, hoy en día, el tema sustancial de todas las discusiones y los debates sobre la naturaleza y el futuro de la humanidad, y representa también el escenario en donde se dirimen las luchas de poder dentro de las elites y (ciertamente el más significativo) entre éstas y los grupos amenazados por el modelo socioeconómico dominante.

Las fuerzas que en el pasado habían sido movilizadas por la lucha de clase o por los modelos que debía adoptar el liberalismo están siendo hoy reinventadas a partir de los que es el tópico del ambientalismo. No es un caso que la cuestión de la justicia pase actualmente por el filtro de la narrativa ambientalista en todas sus formas: los “derechos de ciudadanía”, la “justicia ambiental”, la “deuda ecológica”, los “derechos de los pueblos indígenas”; pero también los “derechos de explotación”, la “seguridad jurídica de las inversiones”, el “derecho al trabajo”, “el combate a la pobreza”, etc. La gran novedad de la episteme ambiental, como fase histórica ulterior de la modernidad capitalista, estriba en que la construcción de una nueva idea de humanidad se acompaña de una práctica real que gira alrededor del tópico ambientalista.

En fin, la episteme ambiental es la manera en que nuestra época establece una diferencia discursiva entre ella y los demás periodos históricos y dentro de la que se encuentra la semilla misma de su futura superación. Es por esta razón que en su interior la cuestión ambiental no representa un terreno de seguridad, sino el escenario de un conflicto. El conflicto se juega en los campos del juicio ético y de la acción ética, aunque estos aspectos vuelvan inevitablemente a converger, pues el juicio tiene finalidades prácticas como también la acción tiene consecuencias sobre las formas de organización del pensamiento.

Aparte, entonces, de su carácter ético-histórico, la episteme ambiental arrastra una profunda esencia política, por el hecho de que sus determinaciones se sitúan en el campo de la praxis. Todo lo familiar del

vocabulario ambientalista: el desarrollo sustentable, el cambio climático, el respeto del ambiente, la contaminación, la gestión de los ecosistemas, los derechos ambientales, la gobernanza ambiental, la seguridad alimentaria, las situaciones de riesgo y vulnerabilidad, etc., se traduce en acciones y confrontaciones que se dan en el terreno de la realidad.

El tiempo humano, como bien habían entendido los pensadores griegos, se resuelve en la arena política y es en ésta que debemos buscar los ejemplos de cómo todos los términos que connotan el ambientalismo se vuelven práctica de acción y de cómo esta práctica queda enormemente lejos de los propósitos discursivos que, se supone, la alimentan y la sostienen.

Como veremos, el terreno de las contradicciones se organiza dentro de los dos polos éticos que he señalado antes: el juicio ético como ámbito narrativo de lucha y la acción ética que involucra los términos concretos del conflicto y las idiosincrasias propias de cada experiencia y evento singular.

En conclusión y para resumir, la episteme ambiental está definida por tres elementos esenciales:⁴

1. El juicio ético como campo de confrontación ideológico en el que se producen discursos sobre la relación hombre/naturaleza, los cuales justifican, cada uno desde distintas posiciones, una práctica de acción (una ética) con miras a la realización de cierto futuro “humano”. En este nivel la cuestión ambiental se configura como la herramienta conceptual del juicio (de la “atención” diría San Agustín) ya que éste tiende a abarcar la totalidad del tiempo y de la historia para aplicarla a la coyuntura del presente.

4 El campo de juicio ético podríamos definirlo como un “presente de atención” (en el sentido agustiniano), el de la acción ética como un “presente de acción” (en el sentido marxiano) y el de humanidad como un “presente de realización”. Este último guarda la semilla de una utopía que empieza a convertirse en historia y, por consiguiente, en acto y realidad.

2. La acción ética como campo de la praxis dentro de la esfera política que se da en el presente. La cuestión ambiental se presenta aquí como el escenario histórico de la lucha en el que se generan aquellos equilibrios (o, si se prefiere, desequilibrios) que conforman el espacio y el tiempo vividos y contruidos a partir de la acción.
3. La humanidad como campo de la utopía, en el que se vislumbra finalmente la posibilidad de su realización histórica. Es importante subrayar aquí que, como ya observé, esta realización se está dando desde los lugares que dibujan una geografía del límite. Aquí, la construcción de la humanidad arranca de la totalidad del mundo y de sus diversas manifestaciones socioculturales, y ya no sólo, como había sucedido en otros momentos, de experiencias históricas acotadas que pretendían universalizar, hipostasiándola, su idea de humanidad.

En los párrafos sucesivos me daré a la tarea de analizar, de forma general, algunos de los tópicos ambientalistas más conocidos, proponiendo una lectura desde el juicio ético y, sucesivamente, desde la praxis cotidiana en la que se inscribe el sentido de la acción ética. Sin embargo, pido que se me conceda primero un breve paréntesis, a modo de reflexión, sobre el significado de “lo humano” y “lo natural”, para que sirva de punto de arranque a la discusión sucesiva.

LAS CATEGORÍAS DE “LO HUMANO” Y “LO NATURAL” EN PERSPECTIVA ÉTICO-HISTÓRICA

Cuando nos situamos fuera de nosotros, ¿estamos tan solos como lo manifiesta Oscar Wilde en el epígrafe de este capítulo? No hay duda de que para la especie humana la conciencia de su existencia cobra aspectos especiales y efectos profundos sobre todo lo que la rodea. La revolución del pensamiento, en sus bases más elementales, es lo que distingue

a la vida humana como capacidad de autorrepresentación y de generación de objetos hacia los cuales ella dirige su atención. El ser humano, a través del pensamiento, practica la separación y, gracias a eso, vuelve a concebir la unidad.⁵

La reflexión lo lleva inevitablemente a descubrir el ámbito individual, la conciencia, y el vínculo de ésta con el tiempo, la autoconciencia. Este fue el camino, como vimos antes, de San Agustín. Esta misma conciencia es la que a veces ha empujado al ser humano a concebirse como parte de una unidad más grande (Dios, la naturaleza, la sociedad, etc.), mientras que otras veces lo ha alejado de la certidumbre de la unidad, arrinconándolo en los difíciles derroteros de la soledad y la disolución del sujeto.

Uno de los ámbitos en los que se ha experimentado la separación de dos mundos distintos, el del sujeto y el del objeto, es el binomio conceptual cultura/naturaleza. De forma tangencial, la especulación alrededor de estos dos segmentos ha venido a menudo reproduciéndose en la historia del pensamiento mediterráneo y luego occidental. A partir de Heródoto, y pasando por los viajeros árabes medievales como Ibn Fadlān y Ya'qūbi, la conciencia del otro se ha plasmado en el reconocimiento de la diferencia ambiental y de las formas culturales que la generan. En el caso del mundo helénico, la alteridad de lo diferente llegaba a plasmarse geográficamente dentro de la misma polis, como sucedía en la representación mitológica de las amazonas, mujeres guerreras que vivían en contacto con una naturaleza bárbara (se nutrían de carne no cocida y desconocían el trigo y la vid) y que representaban una constante amenaza para el mundo masculino civilizado (Juaristi, 2000: 30-45).

Muy conocidas también son las tesis aristotélicas acerca de la fortaleza del mundo helénico frente a la lascivia de otros mundos conocidos. En ellas se asumía el papel decisivo de los climas y de las condiciones

5 Este párrafo ofrece la posibilidad de profundizar algunos aspectos tratados en el primer capítulo desde otra perspectiva.

geográficas en la constitución del carácter de las civilizaciones. Lo mismo puede decirse de los relatos de los geógrafos medioevales iraquíes cuando consideraban la gran ciudad de Bagdad como el centro del mundo, no sólo por ser el lugar en donde se establecieron los descendientes directos del profeta Muhammad, sino también por contar con un clima agradable y moderado que contribuía a la mayor inteligencia, fuerza y moralidad de sus habitantes (Kilani, 2002: 186-190).

Moviéndonos al mundo contemporáneo y desplazándonos hacia la geografía indígena mexicana, los mayas chamulas estudiados por Gossen (1974) consideraban a su pueblo como el centro efectivo del universo. Dentro de su cosmovisión funcionaba el principio por el cual a un alejamiento del tiempo presente y del espacio social constituido por el pueblo correspondía una vulgarización de los principios éticos sobre los cuales se fundaba el sentido comunitario. Al antropólogo se le preguntaba a menudo si del lugar de donde él venía los seres humanos se comían los unos a los otros, pues era evidente que para los lugareños a la centralidad física del espacio de origen correspondía la centralidad del orden moral de la organización social chamula.

Si nos situamos a nivel de las categorías y de las formas narrativas de documentar y expresar la diferencia, la separación latente o manifiesta entre un mundo social y uno natural adquiere consistencia. La episteme ambiental, en el orden del juicio ético, se constituye y justifica en el ámbito discursivo sobre la base de esta distinción y, como consecuencia de eso, implica volver a pensar filosóficamente la experiencia de la separación entre las categorías de “naturaleza” y de “cultura”.

Se imponen al respecto algunas preguntas iniciales: si el ser humano es parte integrante de la biosfera,⁶ ¿el pensamiento que él produce es consustancial y dependiente de su pertenencia a la naturaleza?

6 El concepto de biosfera en sentido ecológico toma cuerpo con la obra de Vernadsky (1997) en la que se considera a la Tierra como un organismo definido por cinco realidades superpuestas: la litosfera y la atmósfera como campos físicos, la biosfera como el escenario de la vida, la tecnosfera y noosfera como los ámbitos a los que pertenece el fenómeno humano.

(en el sentido de que ésta le ofrece la base ontológica de su existencia y su posibilidad), o ¿la actividad teórica de los individuos sale del patrón establecido por la naturaleza y se impone como fenómeno exterior al conjunto de la vida?

Estas inquietudes siempre han habitado las arenas de la filosofía en una búsqueda incesante del origen de nuestra existencia y de las condiciones en que se da el conocimiento. El asunto de la relación entre “naturaleza” y “cultura” se torna central para un análisis de la más amplia dialéctica entre el sujeto y el objeto en el ámbito del pensamiento occidental y, si bien a través de otros cánones, del de la humanidad. El planteamiento del problema en cuestión no es la enésima tentativa de encontrar un *arché*, que ya las reflexiones epistemológicas y el esfuerzo científico de los últimos doscientos años se han encargado de invalidar, sino de proponer un razonamiento de orden filosófico sobre la posibilidad que tenemos los seres humanos de acceder al conocimiento a partir de lo que definimos hoy como el conjunto de “lo natural” y “lo cultural”.

Si somos parte de la naturaleza, entonces, ¿cuál es el sentido de conceptos como el de esfera social? A partir de Vernadsky (1997), acuñador del término noósfera (el ámbito del pensamiento humano que engloba a todos los demás niveles), la filosofía institucionalizó la actividad del pensamiento como un paso más de la evolución. Sin embargo, esta evolución se considera externa e independiente de la naturaleza ya que, repensándola, la engloba. La primacía de la actividad intelectual sobre la existencia de una naturaleza pensada en los términos de la primera dio pie también a la creencia de un predominio de la cultura sobre la naturaleza. Es innegable que el término “naturaleza” abarque una concepción no tanto del mundo externo como esfera de ocupación de objetos reales, sino como una idea de lo “externo” (en sentido moderno) como separación de un sujeto y de un objeto, ambos elementos involucrados dentro de un espacio de conocimiento donde el primero siempre ha llevado la ventaja sobre el segundo. ¿Cómo podemos establecer,

entonces, la dirección de la cadena de causalidad y, por ende, la del conocimiento a ésta vinculado?

La hipótesis de la cultura como fenómeno trascendental niega la existencia misma de la naturaleza, subordinándola a la actividad cognitiva socializada y transmitida en prácticas concretas por los grupos humanos. La llamada noosfera ya no sería un simple desarrollo cualitativo de la biosfera, sino un estadio evolutivo que anula el anterior, estableciendo una suerte de tiranía del pensamiento con tintes evidentemente idealistas, ya que separaría la actividad cerebral de sus condicionamientos biológicos. Sin embargo, cualquier pensador atento nos contestaría que los condicionamientos biológicos a los que estamos haciendo referencia son otra invención del pensamiento y, por ende, son categorías culturales (o a lo sumo psicológicas) que no tienen ningún fundamento en lo exterior, pues este último no puede ser ontológicamente concebido. El conocimiento es un proceso interno y exclusivo de la humanidad pensante y dialogante y de las costumbres incrustadas dentro de un cierto espacio social. El binomio interno/externo se resuelve en una interpretación de lo “natural” como categoría estrictamente cultural, borrando de hecho conceptos como el de biosfera, junto con las pretensiones de la existencia de hechos externos todos ellos reconducidos a lo que podríamos definir un “consciencialismo social”.

Otra reflexión podría apuntar a que el determinismo ambiental y la creencia en una objetividad de los hechos naturales nos conducirían a otro tipo de teoreticismo, debido a que nos pensaríamos capaces de desentrañar los mecanismos de la naturaleza a través de una actividad cognitiva orientada a la definición exacta de un objeto (Kant regresaría con toda su fuerza en este nivel y no en el anterior). Otra vez el pensamiento se presentaría como algo exterior a la naturaleza, ya que estaría en la condición de entender cabalmente todos sus mecanismos. Sin embargo, el ser humano resultaría estar otra vez fuera de ella, ya que eso presupondría un alejamiento de lo intelectual de las bases empíricas que, se supone, deberían ser su fundamento.

Al otro extremo, el pensamiento podría ser presentado como una actividad consustancial a la mecánica natural y parte integrante de la biosfera, ya que el común denominador de la naturaleza con la actividad del pensamiento es la vida. Este naturalismo idealista, casi de matriz bucólica, identificaría la cultura como un producto de la naturaleza y el pensamiento estaría en sintonía pura con aquélla, pues sería capaz de ver su conjunto y su indiscutible verdad. Pero la pregunta que muchos individuos se han hecho a lo largo de la historia del pensamiento filosófico es: ¿cómo podría un producto (la actividad cognitiva humana) llegar a entender los mecanismos de funcionamiento del principio creador si aquél sólo se configura como una parte inacabada de éste?

En este caso podría considerarse la existencia de una entidad suprema (cosa que se daría también en los casos anteriores si se deificaran la “cultura” o la “naturaleza”) que, siendo creadora de todo lo existente, no coincidiría ni con la naturaleza ni muchos menos con la cultura, ya que rebasaría ambas para situarse en una cosmosfera como lugar de procedencia de un principio único y creador. Los culturalistas responderían que todo esto es una ilusión, una enésima invención de la cultura establecida en prácticas y conductas que ella misma crea y fundamenta. No negarían las creencias, sino las intelectualizarían brindándole una explicación adecuada a los postulados de una cultura entendida en sentido fuerte y cabal en el marco de una antropología positiva.

Por último, “cultura” y “naturaleza” coincidirían en la creación de culturas/naturalezas en las que la cadena causal y, por ende, la flecha de tiempo y del conocimiento no estarían orientadas en ningún sentido, sino que se integrarían dentro de un campo relacional en el que sujeto y objeto se ven como los dos polos de una dialéctica nunca acabada.

Sobre la base de la dicotomía sujeto/objeto se construyen las variantes de interior/exterior y de naturaleza/cultura. Sin embargo, estas diferencias no son tajantes y brindan la posibilidad de ulteriores e innumerables cruces que generan una nutrida comunidad de “híbridos” (Latour,

1997). Finalmente los “híbridos” que resultarían se cristalizarían en formaciones históricas concretas, terreno de la complejidad, en donde el orden dialéctico simplificador cede el paso a los infortunios y a las realizaciones del tiempo, y en donde se ha demostrado que la conducta (y por ende el orden cultural) constituye un elemento esencial de la evolución, pues es una variable más que se sitúa en el corazón mismo del cambio biológico⁷ (Clément, 1996; Piaget, 1986).

En términos que dejan momentáneamente a un lado las implicaciones semánticas de la palabra “naturaleza”, podemos considerar ésta, en primer lugar, como un conjunto de fuerzas que actúan sobre sí mismas. Ella no se limitaría, entonces, a representar un agregado categórico de todo lo que no es humano (así estamos acostumbrados a considerarla y no sólo a partir del sentido común), sino se construiría alrededor de un mecanismo de acción y reacción (sin que esto pareciera reducible a un principio de causa-efecto), en donde a cada “agente” se yuxtapondría un “re-agente”.

En un sentido muy general, el león que caza su presa o las mariposas que emigran recorriendo miles de kilómetros no representarían “acciones” empíricamente diferentes de los seres humanos que actúan sobre su entorno, ya que éste no es ni de lejos una masa amorfa. El león, la mariposa y los mismos individuos, en el momento de la acción, no están “en la naturaleza”, sino se encuentran dentro de un límite dado por el tiempo y por lo que nosotros llamamos historia. No sabemos si un día los leones se convertirán en vegetarianos o se extinguirán. Tampoco sabemos lo que pasará con las mariposas y, aunque estamos a veces seguros de nuestra inmortalidad, no sabemos lo que pasará con la especie humana. La acción nos sustrae del campo del imaginario natural para hacernos entrar en la dimensión del tiempo y de la historia. La acción es el centro para comprender la presencia del ser humano en el

7 Para una profundización de este tema, sugiero la revisión de los debates actuales sobre la ecología del comportamiento (Soler, 2009).

mundo de la vida. Es así que se desvanece la idea categórica e irreflexiva de “naturaleza” y, paralelamente, las de “cultura” y “sociedad”.

Sin embargo, hay algo que distingue la acción humana de la actividad del resto de los seres orgánicos e inorgánicos: la conciencia y su reflejo, la intencionalidad. Recupero en este punto lo que dejé suspendido al final del capítulo anterior. Sería tedioso e innecesario, en este momento, examinar la cuestión filosófica alrededor de estos conceptos. Baste decir, como justamente observa Castree (1995: 13), que las “entidades no-humanas” adquieren significado, no por supuestas propiedades naturales innatas, sino por la forma en la que participan dentro de determinadas relaciones sociotecnológicas. La intencionalidad, por ende, es un recurso propiamente humano que marca las bases del principio de evolución histórica y que realiza una diferencia sustancial entre el tiempo de los ciclos biológicos y aquél de los ciclos socioculturales.

Quisiera al respecto invitar al lector a que se involucre en una breve y casi autónoma investigación (el medio que decidirá utilizar es, desde luego, libre). Sugiero que busque imágenes relativas, por un lado, al terremoto (y posterior *tsunami*) que, en febrero de 2010, devastó la costa central de Chile, y, por el otro, a cualquier basurero a cielo abierto de cualquier ciudad ubicada en cualquier país del así llamado “tercer mundo”.⁸ Acto seguido verá mi lector dos representaciones muy pare-

8 Creo apropiado utilizar esta terminología por la relevancia geopolítica que ella nos proporciona como discurso sobre el progreso y la modernidad. El epíteto de “tercer mundo” fue acuñado en 1952 por el economista francés Alfred Sauvy (artículo aparecido en el número 118, página 14 del periódico *L'Observateur* el 14 de agosto del año mencionado: <http://www.homme-moderne.org/societe/demo/sauvy/3mondes.html>) en el intento de clasificar todos aquellos países que no estaban alineados, durante el periodo de la Guerra Fría, ni al bloque liberal-democrático ni al comunista. Sin embargo, este término pasó a significar pronto al conjunto de los países “subdesarrollados” o en “vía de desarrollo” hacia los que el mundo liberal proyectaba una visión optimista del futuro frente al discurso antagónico que, desde sobre todo América Latina (Bielchowsky, 1998), venía difundiendo la teoría de la dependencia (Gunder Frank, 1966; Furtado, 1964) y la idea de que la explotación de países “dependientes” por otros “centrales” era un requisito indispensable para el funcionamiento del sistema capitalista. Muchos críticos como Samir Amin (1976) prefieren utilizar perfrasis como “capitalismo periférico” o “sur global”.

cidas que nuestro juicio estético y moral podría atribuir, una vez más, al desprecio del ser humano hacia la naturaleza. Si se omitieran las leyendas que explicaran la procedencia geográfica de las imágenes y las causas que han provocado las situaciones allí exhibidas, seríamos inducidos (por lo menos la mayoría de nosotros) a expresar toda nuestra indignación frente a la enésima prueba de la irresponsabilidad del ser humano. Sin embargo, unas figuras retratarán la destrucción dejada por el terremoto/*tsunami*, mientras que otras dejarán constancia de cómo, en muchos centros urbanos y rurales en “vía de desarrollo” (otro epíteto cáustico), el sistema productivo hegemónico ha producido una evidente degradación ambiental y cultural. ¿Podría significar eso que la naturaleza, a la manera del poeta italiano Leopardi, es tan despiadada e irreverente como el ser humano?, ¿o más bien, siguiendo a los ecologistas de hoy, como cierto tipo de desarrollo civilizatorio humano?

Lo que las imágenes eventualmente encontradas por el lector atestiguan es que los sucesos evolutivos no siempre corresponden a la visión de una naturaleza inerte y pausada. Si por un lado la transmisión de la vida por línea genética funciona mediante ciertas tendencias evolutivas que se mantienen constantes en el tiempo, los eventos desastrosos que estamos acostumbrados a atribuir a la “naturaleza”, como terremotos, maremotos, erupciones, tempestades, huracanes, etc., se inscriben más bien en los ámbitos del tiempo como sistema abierto y prácticamente impredecible (Prigogine, 1996).

En este sentido, la naturaleza no coincide con los referentes biológicos de la vida, sino con el más amplio sentido del tiempo, de la historia y de la evolución. Es así que las plácidas pausas, a través de las que acostumbramos concebir al “mundo natural”, se convierten en magnitudes explosivas del tiempo, en destellos de la energía y de la materia en su incesante proceso de transformación. Las visiones románticas ceden el paso, entonces, a una reflexión más crítica que encausa la cuestión de los derechos ambientales y las posturas más radicales del ecologismo, dentro de los límites éticos (y por ende estrictamente humanos) de cada

periodo histórico. Otra vez me pregunto: ¿si los sucesos vinculados a los ciclos de la naturaleza pueden ser tan destructivos, qué es, entonces, lo que los diferencia de la obra evolutiva inaugurada por la cultura e intensificada por la civilización capitalista?

En primer lugar, el entrelazamiento que se produce en la historia entre naturaleza y cultura es, hoy en día, tan imposible de disolver que cualquier evento que se produzca coyunturalmente deriva de causas que nos es imposible descifrar, no importa si éstas son “naturales” o “humanas”. El “factor antrópico”, como acostumbran decir los biólogos, se ha difundido de tal manera y con tal magnitud (gracias principalmente a los hechos históricos vinculados al desarrollo y a la expansión de la modernidad) que sería trivial intentar volver a separar lo que ya constituye una mezcla indisoluble.

En segundo lugar, diría que lo único que tenemos para poder encausar la vida humana hacia espacios de convivencia más justos es la naturaleza profundamente ética del fenómeno que representamos y de su extraordinaria singularidad como sujeto de decisión y voluntad. Es allí en donde debemos buscar la llave para “leer” las dos imágenes anteriores.

El ser humano es, al menos hasta el momento, la única forma de vida capaz de producir una conciencia y un discurso sobre la “otredad”, inclusive aquella que se encuentra, como demostró Freud, dentro de su propio ser (los diferentes “tonos del Yo”). Esta conciencia y este discurso se manifiestan, histórica y colectivamente, bajo lo que hoy conocemos, a pesar de las muchas definiciones que se han intentado adherirle, como “cultura”. Es así, entonces, que las categorías lingüísticas e ideológicas de “naturaleza” y “cultura” vuelven por la puerta trasera de la autoconciencia individual y colectiva, y se convierten en dimensiones indispensables para reflexionar sobre las formas históricas cobradas por el conocimiento y por la existencia de los muchos grupos humanos que habitan este planeta.

La acción genera una transformación que no está inscrita en ninguna “naturaleza”. Los estudios de física cuántica, en sus conclusiones,

siempre menos se parecen a la “ciencia pura y dura”, pues insisten en la apertura de cada sistema de transformaciones hasta el punto de ser muy difícil pensar en la existencia de un sistema (Prigogine, 1996).⁹ La “naturaleza” como la “cultura” son, pues, dominios abiertos. ¿La acción del león es “natural” sólo porque éste se considera como una forma de vida “natural”? Si pensaríamos así, entonces la degradación humana podría ser justificada como necesaria, ya que el ser humano es una forma de vida “natural”.

Lo que nos hace reflexionar se inscribe, por consiguiente, dentro del horizonte ético de nuestras acciones colectivas, y no dentro de una aprehensión de categorías universales separadas de “naturaleza” y “cultura” que no existen y nunca podrán hacerlo como objetos de la realidad histórica. Así, el asunto, como ya se ha observado, no gira alrededor de una disertación sobre la validez de utilizar estos conceptos, ya que el problema, en términos empíricos, no se pone. Lo que sí es necesario, es inscribirlos dentro del campo de las perspectivas del tiempo y de la ética. El ser humano comparte el tiempo con el resto de las formas de vida (aunque él sólo pueda transformarlo en un elemento de autorreflexión), pero no comparte la dimensión propiamente ética ya que es el único dotado de una forma de autoconciencia.

Cuando Harvey (1996) afirma que Nueva York es tan natural como la Selva Amazónica, en realidad (como había hecho Marx) reconoce dos órdenes paralelos de evolución que se enlazan constantemente dentro

9 “No existe actualmente ningún dominio –ciencias físicas, ciencias humanas, creación artística, instituciones jurídicas, vida económica, debates políticos– cuyos problemas no nos parezcan recurrir a las nociones contrastadas de orden y desorden y a las más sutiles pero no menos antinómicas de equilibrio y desequilibrio. Todo lleva a creer que estas nociones nos son indispensables para interpretar el conjunto de realidades que se ofrecen a nosotros y en torno de nosotros. Son los medios de comprensión los útiles conceptuales a los que recurrimos con predilección, aunque frecuentemente nos parezca que deben ser matizados, modificados, ajustados a las nuevas situaciones y a los datos inéditos. Estamos, sin duda, por alejarnos del estructuralismo: pero no se debería quitarle el mérito de haber osado hablar en favor de una lectura de los hechos de la cultura según el imperativo de un orden coherente.” (Starobinski citado en Prigogine, 1996: 169.)

del torbellino de la historia: uno interno al proceso de evolución socio-cultural y el otro inscrito dentro del patrón evolutivo de los ciclos biológicos. Dentro de este planteamiento, la naturaleza no constituye ningún problema interpretativo, ya que es evidente que el ser humano es un organismo biológico. Sin embargo, éste no vive dentro de la biología, sino en un mundo construido a través de sus percepciones y realizaciones históricas. El de la “naturaleza” se torna, entonces, un problema redundante e irresoluble, ya que el ser humano no puede ver más allá de sus determinaciones y, por ende, la “naturaleza” para él no puede ser otra cosa que un concepto y una práctica construidos a partir de la experiencia. La naturalidad del hombre adquiere, por lo tanto, otro sentido.

La naturaleza a la que se refiere la provocación de Harvey no coincide con el mundo externo, sino son los modos a través de los que se realiza el proceso histórico como dominio de lo humano. El comentario del autor acerca de Nueva York como fenómeno natural va justo hacia esta dirección, es decir, la de la inevitabilidad de la construcción de mundos que responden a exigencias humanamente pensadas y constituidas. ¿Qué sentido tiene, entonces, hablar de que el despliegue productivo del capitalismo genera la destrucción de sus propias condiciones de producción (la segunda contradicción del capitalismo-O'Connor, 2001)¹⁰ y la emergencia de un tiempo-naturaleza?

La primera contradicción conocida del capitalismo cabría, entonces, en el campo de los tiempos-cultura, mientras que la segunda en la dialéctica entre éstos y el tiempo-naturaleza. Dentro del proceso histórico estas dos contradicciones se presentan de manera simultánea y dan vida a las que hoy los especialistas definen genéricamente como socio-naturalezas. Sin embargo, la diferencia es válida y merece ser profundizada. Marx, por ejemplo, afirmando la prioridad de la historia sobre

10 La segunda contradicción del capitalismo se funda sobre la crítica de la teoría marxiana del valor de uso, y plantea que las condiciones de producción no solamente se debilitan (y por fin se destruyen) a través de la explotación del trabajo, sino también por medio de la de los recursos naturales.

todas las demás determinaciones que guían el proceso evolutivo (como también había hecho Hegel), considera trivial remontarse al objeto “naturaleza”, en cuanto éste, como proceso evolutivo autónomo, no cabe dentro de la esfera de acción del ser humano. Es por eso que él se limita a describir sólo una contradicción del tiempo-cultura, es decir, aquélla que enfrenta el tiempo-cultura moderno con otros mundos contruidos (tiempos-cultura tradicionales). Para él, estos últimos debían generarse del corazón mismo de los procesos de acumulación (el proletariado es un ejemplo de eso).¹¹

La segunda contradicción plantea la rebelión de las instancias biológica y abiótica, que se niegan al control sociocultural ejercido por el ser humano. Desde esta perspectiva, el mundo no humano es un ente generador de cambios que busca su propia salida evolutiva, dando vida a contradicciones que no están propiciadas por ningún acto de voluntad. Si la relevancia histórica de la propuesta marxiana queda algo limitada por haber descartado filosóficamente los procesos de evolución de lo no humano, en el plano ético Marx nos ofrece la única salida posible para poder superar la dicotomía entre “naturaleza” y “cultura” y generar un discurso posible sobre el futuro. Esta apreciación se cruza inevitablemente con la cuestión del humanismo en tanto dimensión ética del discurso y esfuerzo de construcción de una idea de unidad humana.¹²

A lo largo de su obra, particularmente en el primer volumen de *El Capital*, Marx enfatiza que la naturaleza no nombra las cosas, la humanidad lo hace y haciéndolo la inserta dentro de un campo de fuerzas políticas que constituyen la esencia misma del convivir humano. En este aspecto, como veremos sucesivamente, la ética no puede ser amino-

11 Luxemburgo (1967) amplía el campo de la hipótesis marxista, sosteniendo que el capitalismo generará también una contradicción, geográficamente ampliada, en la relación con otros modos de producción.

12 En este punto puede asentarse el significado de un futuro con valores comunes compartidos e inspirados a lo “específicamente humano”.

rada por juicios aproximativos y superficiales sobre la necesidad de considerar al ser humano como un fenómeno “natural” entre otros.

A pesar de que representamos un muy pequeño punto molecular en comparación con el cuerpo del tiempo universal, eso no tiene nada que ver con la naturaleza profundamente social que acompaña la historia de cualquier forma de humanidad. De eso procede que no podemos pensarnos fuera de prácticas éticas concretas que, en momentos históricos diferentes, han adoptado diversas formas de disponerse, de combatir, de prevalecer, de perecer y hasta de renacer.¹³

Para resumir creo pertinente proponer un análisis de las categorías de “naturaleza” y de “cultura” por el simple hecho de que éstas representan, hoy en día como en otros tiempos (aunque en otras formas), inquietudes sociales concretas que no se expresan solamente dentro del mundo académico. Al centro de esta reflexión está la categoría filosófica de la acción y, por ende, la dimensión de su desenvolvimiento

13 La “naturaleza” de los seres humanos es un producto histórico que se transforma junto a la “naturaleza” de la naturaleza externa al ser humano (Braun, 2009: 25). En este contexto, el notorio concepto de plusvalía que Marx identifica como lo que el capitalista extrae del valor del trabajo ya convertido en mercancía es la principal forma en que el modo de producción capitalista incorporara lo “no humano” dentro de su propio proceso civilizatorio. El límite del crecimiento coincide para Marx con el límite al que puede llegar cualquier formación sociohistórica hasta encontrarse con la evidencia de su propia superación. Para el moderno ecologismo, la contradicción ha llegado no bajo la forma de un sujeto histórico colectivo que le dé cuerpo al cambio de paradigma, sino por la imposibilidad de que los recursos naturales movilizados socialmente no serán capaces de sostener el actual ritmo de crecimiento productivo (de las mercancías) y reproductivo (de los individuos). El mecanismo de transformación de la mercancía en dinero y de éste nuevamente en mercancía (M-D-M) no sólo determina un alejamiento entre el valor de uso y el valor de cambio a favor del segundo, sino, cambiando el orden de prioridad de los términos que componen la relación en Dinero-Mercancía-Dinero, termina por borrar el valor de uso y considerar como índice de movilización socioproductiva solamente al valor de cambio. En el actual sistema neoliberal, además, el sistema de reproducción de la mercancía está siendo potenciado por el de la reproducción del dinero en donde el valor de cambio se adquiere en su mayoría dentro de los circuitos financieros más que en aquellos productivos (la fórmula sería entonces D-D’). La plusvalía, entonces, ya no sería solamente un sistema de producción y reproducción del capital en relación con el trabajo, sino una forma de extracción de los recursos naturales, humanos y monetarios, de los espacios subalternos del sistema capitalista hacia su corazón (Leff, 2004; Luxemburgo, 1967).

que los antiguos griegos denominaban “ética”. Asimismo, tal dimensión no puede ser analizada afuera de las formas históricas que cobraron su idea y su aplicación. No propondré aquí un recorrido histórico de la formación e institución de la dimensión ética en diferentes espacios y culturas. Ya otros autores, aunque indirectamente (Eco y Martini, 1997; MacIntyre, 2004), lo han hecho. Lo que quiero exponer es una idea de lo que el tiempo representa dentro de nuestras formas de pensar y realizar la relación entre “naturaleza” y “cultura”.

Las observaciones que propuse con anterioridad sobre la intencionalidad y las preguntas sobre ¿quién es el agente? y ¿quién actúa sobre quién? parecen ser fundamentales al momento de introducir la dimensión ética (es decir, propiamente humana) dentro del ámbito del binomio naturaleza/cultura. La dimensión humana no puede ser evaluada conforme a una suerte de equilibrio que se jugaría dentro de la relación con un álter ego llamado “naturaleza”. La dimensión ética nos obliga a ser, necesaria e inevitablemente, humanos. “Cultura” y “naturaleza” no pueden ser consideradas, entonces, categorías puras, sino horizontes insertados dentro del juego cambiante y complejo de la realidad y de su devenir. Ellas sólo pueden ser identificadas en las formas éticas (en el sentido del historicismo y de la praxis inaugurados por Marx) con las que los seres humanos actúan sobre su entorno. Es así que lo ético abarca todo lo que las teorías histórica y antropológica, a lo largo de su existencia, han venido elaborando como factor determinante de la acción humana sobre el mundo. Para algunos el sostén de esta mediación era la economía, para otros eran la cultura, la sociedad, Dios, la matemática, las leyes naturales, etcétera.

Creo que la perspectiva privilegiada para el estudio de este “conubio” histórico no puede ser aquél de la ética, que quizás sea la única dimensión trascendente de lo que nos define como humanos. Sin embargo, dentro de esta muy general y universal “naturaleza ética”, la humanidad genera históricamente contradicciones, crea intersticios y desequilibrios que se manifiestan concretamente en abiertas situaciones de

desigualdad. Así que el terreno del confronto no puede situarse sobre la base de ideas o comprobaciones o presuntuosas metodologías científicas, sino en el de la acción, de la conciencia y del tiempo. En este sentido, el análisis de estos universales es necesario para intentar un nuevo acercamiento al conocimiento y a sus formas históricas.

El intento de este ensayo está siendo precisamente proponer una aproximación reflexiva y no perjudicial a las dimensiones de la ética y de la historia, ya que éstas, más que situarse en el campo de los “objetos” científicos, participan y son constitutivas de un mundo más abierto y creativo que es el de la vida. Dentro de este ámbito filosófico se propondrá una narrativa alrededor de los temas que, en estos últimos años, han animado el debate sobre la cuestión ambiental y que caracterizan la episteme ambiental a partir de lo que he definido el juicio ético.

Veremos también que éste se mueve entre dos polos discursivos que se van matizando conforme sus extremos convergen hacia el centro: por una parte, el que cree haber llegado al límite de las fronteras evolutivas y que se piensa dentro de un orden histórico en el que la experiencia humana no puede ser separada del principio vital que la hace participar del destino del mundo;¹⁴ por la otra, el que cree superar este límite volviendo a confiar subrepticamente en las potencialidades creativas del ser humano para crear una nueva supernaturaleza.¹⁵

Estos son los discursos, ¡veremos en dónde se sitúan las prácticas!

LA EPISTEME AMBIENTAL Y EL JUICIO ÉTICO

El párrafo anterior fue propedéutico al tema que me dispongo a presentar, pues el juicio ético se construye narrativamente sobre la dialéctica

14 Aquí ubico, de una forma muy general y en ningún caso excluyente, las experiencias temporales rurales, indígenas, urbano-marginadas y urbano-burguesas críticas. Su lema es: ¡Desacelerar!

15 Aquí, del mismo modo que el anterior, se adscriben las experiencias temporales empresariales y burocrático-gubernamentales. Su lema es: ¡Seguir acelerando!

entre lo “humano” y lo “natural” para poder sostener sus argumentos, proyectos y acciones.

Me sitúo aquí en el nivel de la esfera discursiva cuyo contenido es el de una temporalidad suspendida, de naturaleza proyectual, de un “cómo debería ser el mundo”. Puede decirse que el juicio ético se da dentro de la episteme ambiental, pero la rebasa en cuanto apunta hacia una narrativa del tiempo ampliado; propone un discurso sobre el tiempo pasado, presente y futuro; reconstruye y cuenta una historia sobre la base de los elementos socioculturales que le brinda su propio tiempo.

Es narrativo en cuanto construye una trama de significados que se espera poder aplicar en la fase de puesta en práctica de los proyectos. Este discurso separa entre la “naturaleza” y la “cultura”, porque el significado último de su distinción no se encuentra en el campo de la acción o del fenómeno concreto, sino en el del discurso y de la apropiación del sentido.

Su usamos las palabras de Agustín, podría decirse que el juicio ético se irradia desde la presencia, es decir, en un momento del tiempo presente que convierte la totalidad de la historia en un camino moral. Todo el pasado es visto como un flujo continuo que lleva hasta el presente, para poder reafirmar su necesidad de constituirse como un futuro ya plenamente revelado. A la par que los relatos medioevales, él no puede detenerse en la inmanencia del hecho o en el detalle histórico, sino está obligado a referirse a un orden temporal universal en donde el tiempo es una categoría tan efímera que no logra representarse como el centro del discurso historiográfico.

El presente es un *aleph* borgesiano, un punto en el que se concentra toda la sustancia y el sentido de la historia que busca definirse según un orden “ecuménico”¹⁶ y, sólo en segunda instancia, temporal. El carácter de esta interpretación es concluyente y axiomático, por brindar una

16 En el sentido “universal”.

explicación precisa del porqué suceden las cosas, de quiénes son sus protagonistas, de cómo éstos interactúan y se expresan. La fijación de su carácter prescriptivo (en el sentido de que establece la conducta necesaria para alcanzar ciertos fines en el futuro) define el perfil idealista de la naturaleza de este tiempo. Este idealismo se torna un espacio de comprensión imprescindible para situar históricamente la acción humana dentro de un espectro temporal amplio en donde los hechos singulares desaparecen frente a la importancia de la historia total.

Como todo juicio, éste no se ubica al principio o en el despliegue de los eventos, sino en un a fortiori que teje los hilos de la historia como un relato. El lenguaje y el contenido que caracterizan a este relato dependen de las circunstancias epistémicas en las que se da, por lo que el tropo ambientalista actual es el que guía el hilo narrativo del juicio ético.

A pesar de la “posterioridad” de su carácter (el juicio es posterior a los hechos de los que se ocupa), su carácter normativo, en el sentido que establece un horizonte moral del pasado y una prescripción de las conductas que se tienen que respetar para alcanzar el objetivo ético futuro, es el que le brinda la conexión con la praxis. Eso significa que el principio deontológico (el del “deber ser”) que lo guía es el que le permite convertirse en una herramienta política dentro de la esfera de la acción.

En este sentido, entonces, lo que distingue los juicios éticos de los varios ambientalismos dentro de la episteme ambiental no es el deseo de lograr el fin supremo que acomuna a todos estos fenómenos (armonizar la vida humana y la no humana dentro del camino de la evolución), sino son los medios que se utilizarán para realizarlo. En este sentido, los medios se convierten en muchos otros fines particulares de orden pragmático, como podría ser, por ejemplo, el beneficio que el “ambientalismo corporativo”¹⁷ conseguiría al implantar el sistema de los bonos de car-

17 La definición de “ambientalismo corporativo” fue acuñada en Estados Unidos para referirse a la “reconversión ambientalista” del discurso de los grandes trusts empresariales (Marcovitch, 2006; Hoffman, 2001).

bono o, en el caso de los movimientos ecologistas, al establecer los mecanismos legales para que los bosques y la biodiversidad sean considerados bienes invaluable que no pueden ser objeto de explotación comercial.

En este punto se vuelven a presentar las inquietudes conceptuales sobre la validez operativa de la ética. Como examinaré más adelante, retomando la obra de Putnam, no se trata aquí de repetir los alegatos de la lógica aristotélica o el extremo cognitivismo kantiano. Lo que me interesa analizar es el aspecto operativo de la ética dentro del tiempo histórico. Lo que llamo juicio ético se revela ciertamente como una actitud metafísica que trata de comprender y sintetizar la totalidad del tiempo, sin embargo se mantiene dentro de una visión ética pragmática en el momento de ofrecer una base ideológica a la praxis.

Para ilustrar este argumento tomaré como referente un ejemplo muy conocido dentro de la narrativa ambientalista: el desarrollo sustentable. Su análisis me permitirá revelar tres ámbitos distintos de acción que luego volveremos a encontrar, algunas veces enfrentándose mientras que en otras acercándose, en el campo de la acción ética:¹⁸ el primero concierne al tiempo-cultura moderno en su modalidad capitalista (la hegemónica); el segundo le sigue correspondiendo a éste pero en su variante crítica; el tercero se encuadra dentro de los tiempos-cultura tradicionales. Como se explicó en el primer capítulo, dentro de la episteme ambiental se asiste a una convergencia entre la tradición crítica del tiempo-cultura moderno y el discurso alternativo de los tiempos-cultura tradicionales, hasta el punto de imaginar que esta alianza, como trataré de argumentar en el tercer capítulo, puede, hoy en día, realizar ética y políticamente el sueño de un nuevo amanecer para la humanidad.

18 Considero importante señalar que las tres narrativas a las que hago referencia representan una taxonomía general que no agota, desde luego, todas las manifestaciones que se ven plasmadas en la realidad histórica.

A manera de resumen quiero recalcar la naturaleza histórica del juicio ético: él guarda sin duda una esencia filosófica, en cuanto a su vocación de concentrar el tiempo dentro de un orden de explicación formal (y de cómo éste ha venido realizándose, se realiza y se realizará en situaciones concretas); enmarca la historia dentro de una esfera moral universal desde los cuadros cognitivos de su presente y, por último, prescribe las posturas éticas para la “correcta” elaboración del futuro. Al mismo tiempo representa un arma política poderosa, pues a diferencia de la praxis que es una narrativa “en operación” y, por ende, sujeta a la imprevisibilidad de la coyuntura, él se forja a través de una narrativa posacción (un verdadero relato), cargada de elementos ideológicos que, en ciertas ocasiones, pasan a convertirse en unidades mitológicas. Es en este último punto que el juicio ético construye un puente de contacto decisivo con la praxis transformadora de la acción ética.

Dentro de este contexto, el tópico de la relación entre “naturaleza” y “cultura”, mismo que es característico de la actual episteme ambiental, funciona como eje epistemológico articulador para brindar una visión completa de la historia y para fincar ciertos fines operativos (esencialmente políticos) en el presente.

OUR COMMON FUTURE: EL INFORME BRUNDTLAND COMO

PARADIGMA DEL DISCURSO ACERCA DEL DESARROLLO SUSTENTABLE

Al iniciar este párrafo, me percaté de la necesidad de repetir una distinción importante y ya ampliamente establecida dentro de los estudios académicos y en la militancia ambientalista: existen dos maneras generales de pensar el futuro del ser humano y del planeta: la primera apunta a una recreación del sueño tecnológico y del protagonismo del *Homo faber* dentro del camino evolutivo. Su lema, como se comentó en párrafos anteriores, es la movilización y la aceleración de todas aquellas energías que pueden realizar la unidad del género humano, con base en una homogeneización de sus estructuras productivas, cognitivas y culturales. Es el campo en donde se sitúa el capitalismo desde las alturas de

su posición hegemónica. Su perspectiva centralizadora indica la senda de un milenarismo productivista que recobra sus fuerzas después de cada crisis y alimenta la creencia en un eterno retorno¹⁹ constituido de ciclos que se repiten indefinidamente. De manera casi universal sus fuerzas históricas son las que controlan los ámbitos institucionales de la economía (la empresa corporativa) y de la política (los organismos supranacionales y los Estados-Naciones). Su espacio de acción se sitúa en una escala que pretende abarcar la totalidad del globo, pues cualquier punto geográfico de este es convertible en un espacio de incursión de los recursos (humanos y no humanos) dentro del *turbine* imparable de la mecánica acumulativa. Cualquier intento de frenar a esta es una amenaza a la reproducción material e ideológica del sistema y una coacción del orden que éste define.

La segunda elige el camino ético de la coevolución. Su eje de equilibrio histórico se desplaza de la centralidad del cuerpo humano hacia el sentido más amplio de la existencia que incluye todas aquellas formas de vida que operan y son esenciales dentro del camino evolutivo. Esta versión ecológica (en el sentido holístico) del ser humano enfrenta al individuo con su situación original (que podría constituir también una forma de reinterpretar, bajo otras premisas, el pensamiento de Heidegger) de ser “arrojado al mundo”, es decir, de encontrarse dentro de un sistema de vida (el tiempo-cultura) que lo antecede y que lo forma como individuo, pero también como entidad biológica (el tiempo-naturaleza). Su lema ético es la pausa. Sus fuerzas históricas se gestan dentro de la complejidad del espacio social y cultural, en movimientos no oficiales, en gran medida imprevisibles, desde abajo. Su fuerza no se concreta casi

19 Muy distinto por cierto del de Friedrich Nietzsche, quien lo veía como una limitación de las potencialidades creativas del ser humano. El capitalismo convierte esta idea en la del fin de la historia y de la inevitabilidad del progreso como repetición cíclica y acumulativa del capital. Quizás este aspecto no haya sido muy estudiado ni desde la filosofía ni desde la teoría económica. Sin embargo, sería muy importante profundizar esta idea, pues a diferencia de lo que han afirmado y siguen alegando muchos intérpretes, el capitalismo no se cimienta simplemente en una filosofía de la historia lineal y progresiva, sino más bien en una ciclicidad acumulativa.

nunca en un aparato institucional duradero, sin embargo su continuidad se reproduce en la memoria. Sus ámbitos de acción son locales en cuanto apuntan a la heterogeneidad de cada fenómeno, pero también a la posibilidad de emancipación evolutiva que sólo una relación constructiva con los otros puede garantizar. Su perspectiva política es la autonomía en cuanto ve a la humanidad como un espacio mutuo de cooperación y de respeto entre la comunidad de los hombres y de ésta con el ambiente.

Los dos polos apenas marcados se enriquecen enormemente cuando los vemos formalizarse dentro del multiforme caleidoscopio de la realidad. Sin embargo, para el objetivo que me he propuesto en este párrafo, es esencial marcar este antagonismo (que es más que una dialéctica en cuanto no prescribe una síntesis) para situar mejor la generalidad a la que expone inevitablemente una controversia filosófica sobre la portada histórica de la ética. Es en este punto, entonces, en donde me parece útil un análisis de la idea y de la relevancia del desarrollo sustentable.

No me tardaré aquí en repetir afirmaciones ya ampliamente trabajadas y que han logrado un consenso sobre el tema. Es evidente que el desarrollo sustentable es, al mismo tiempo, un objeto de curiosidad histórica y una herramienta pragmática en manos de quien lo utiliza con distintos fines políticos. Lo que me interesa resaltar es cómo este argumento resulta funcional a la recreación de una historia y de un orden moral que prescriben las acciones éticas futuras. En pocas palabras, lo que me inquieta realmente es ver cómo la “presencia” (en sentido agustiniano) del desarrollo sustentable se convierte en el presente de una praxis de acción.

La génesis de la expresión “Desarrollo Sustentable” representa actualmente un vivaz argumento de discusión dentro de la comunidad académica (Gudynas, 2002). Para llevar a cabo la tarea que me he encomendado, creo sea indispensable recuperar aquel fundamental documento de 1987 que es el Informe Brundtland, mejor conocido con el título *Our Common Future*, elaborado por encargo de la Comisión

Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (WCED por sus siglas en inglés) de la ONU.

El texto es un manifiesto político prudente, de tono suavemente polémico, que hace énfasis en los lineamientos éticos a través de los cuales se ha venido produciendo la situación presente de deterioro ambiental y en las medidas que es necesario tomar para mitigar el impacto de la actividad humana sobre los equilibrios ecosistémicos del planeta. Como todo manifiesto incurre en contradicciones de contenido, pues la generalidad de sus análisis y de sus prescripciones (de sus imperativos éticos diría Kant) y la necesidad de satisfacer las exigencias formales de todos los actores que contribuyeron, directa o indirectamente, a plasmarlo, lo hacen un documento políticamente débil. Sin embargo, su aparición representa también un buen termómetro del mundo contemporáneo y un acontecimiento importante para entender el orden epistémico en el que se mueve y refleja el actual orden civilizatorio.²⁰

El documento define el desarrollo sustentable en estos términos:

27. La humanidad tiene la capacidad para realizar el desarrollo sostenible para asegurar que éste satisfaga las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer las propias. El concepto de desarrollo sostenible implica límites –no límites absolutos sino limitaciones impuestas por el estado actual de la tecnología y la organización social en el manejo de los recursos ambientales y por la capacidad de la biosfera de absorber los efectos de las actividades humanas–. Pero la tecnología y organización social pueden ser administradas y mejoradas para dejar paso a una nueva era de crecimiento económico. La Comisión considera que la pobreza generalizada ya no es inevitable.

20 “Nosotros no estamos prediciendo un futuro. Nosotros estamos divulgando un aviso –un aviso urgente basado en la evidencia científica más reciente– de que ha llegado el momento de tomar las decisiones necesarias para sostener el presente y el futuro de las generaciones venideras. No ofrecemos un plan detallado de acción, sino más bien una vía por la cual los pueblos del mundo pueden ampliar sus esferas de cooperación.” (*Our Common Future*, 1987.)

La pobreza no es sólo un mal en sí mismo, el desarrollo sostenible exige satisfacer las necesidades básicas de todos y extender a todos la oportunidad de cumplir con sus aspiraciones de una vida mejor. Un mundo en el que la pobreza es endémica siempre será propenso a las catástrofes ecológicas y de cualquier otro tipo. 28. Satisfacer las necesidades esenciales requiere no sólo de una nueva era de crecimiento económico para las Naciones en el que la mayoría son pobres, sino también la garantía de que los pobres reciban una parte equitativa de los recursos necesarios para sostener ese crecimiento. Esta equidad tendrá que ser fomentada por los sistemas políticos que deberán asegurar una participación efectiva de los ciudadanos en la toma de decisiones para promover una mayor democracia en el ámbito internacional. 29. El desarrollo global sostenible exige que aquellos que son más prósperos adopten estilos de vida compatibles con los medios ecológicos del planeta en el uso de la energía, por ejemplo. Además, las poblaciones de rápido crecimiento pueden incrementar la presión sobre los recursos y hacer lento cualquier aumento en los niveles de vida; por lo tanto el desarrollo sostenible sólo puede aplicarse si el tamaño de la población y el crecimiento están en armonía con el potencial productivo de los ecosistemas en evolución. 30. Finalmente el desarrollo sostenible no es un estado fijo de armonía, sino más bien un proceso de cambio en el que la explotación de recursos, la dirección de las inversiones, la orientación del desarrollo tecnológico y el cambio institucional se realizan de manera coherente con las necesidades futuras, así como presentes. No pretendemos que el proceso sea fácil o sencillo. Dolorosas decisiones deberán tomarse. En última instancia el desarrollo sostenible debe basarse en la voluntad política (*Our Common Future*, 1987).

Esta larga cita es necesaria para captar todos los puntos de importancia tocados por el texto en su afán de definir el desarrollo sustentable.²¹ Sin

21 En *Our Common Future* se utiliza el término "Sustainable Development". Su traducción al castellano no es sencilla por la polisemanticidad intrínseca del concepto. En este

embargo, lo que más destaca en esta escueta muestra es el genérico horizonte ético que la embebe y que se asemeja a un largo imperativo categórico kantiano despojado de la coherencia argumentativa de este último. ¿En dónde reside esta incoherencia? En la generalidad de sus líneas éticas portantes y en su recíproca incompatibilidad en el momento de convertirlas en propuestas concretas. La primera y principal de estas contradicciones es la que está en la base del documento en toda su integridad y su propósito: establecer la posibilidad de una alianza evolutiva entre el crecimiento económico y la capacidad física de los ecosistemas para sostenerlo.²² La segunda es la aplicación de este axioma a las dinámicas históricas futuras, ya que el imperativo ético que sustenta el aparato narrativo del documento se centra en el argumento de que las acciones del presente no deben de algún modo afectar el derecho de las generaciones venideras de enfrentar sus propios retos éticos y sus dilemas evolutivos.

Respecto a la primera, se vuelve a presentar el problema de la artificialización de la naturaleza que ya Marx había observado en su análisis del modo de producción capitalista, y que Harvey, citado anteriormente, había resumido en su provocación de la total naturalidad del paisaje urbano neoyorkino. Las palabras de Daly (1992) pueden ayudar a entender mejor tales preposiciones:

Debido a la relación complementaria entre el capital hecho por el hombre y el natural, la simple acumulación de capital hecho por el hombre presiona sobre las existencias de capital natural para abastecer un flujo creciente de recursos naturales. Cuando este flujo alcanza un punto que no

trabajo considero las expresiones de “Desarrollo Sustentable” y “Desarrollo Sostenible” como sinónimos.

- 22 “Por lo tanto economía y ecología deben ser completamente integrados en los procesos de toma de decisiones y la legislación, no sólo para proteger el medio ambiente, sino también para proteger y promover el desarrollo. Economía no es sólo la producción de riqueza, y ecología no es sólo la protección de la naturaleza. Ambos son igualmente relevantes para mejorar la suerte de la humanidad.” (*Our Common Future*, 1987.)

puede mantenerse por más tiempo aparece la gran tentación de abastecer el flujo anual de manera no sostenible liquidando las existencias de capital natural, y por lo tanto posponiendo el colapso del valor del capital complementario hecho por el hombre. En la era de la economía del mundo vacío, los recursos naturales y el capital natural (sin contar los costos de extracción y cosecha) eran mercancías gratuitas. Consecuentemente, el valor del capital hecho por el hombre no estaba bajo la amenaza de escasez de un factor complementario. *En la era de la economía del mundo lleno, esta amenaza es real y se satisface liquidando las existencias de capital natural para mantener temporalmente el flujo de recursos naturales que sostienen el valor del capital hecho por el hombre. Ahí radica el problema de la sostenibilidad.*²³

El concepto de “capital natural” o “ecológico” es fundamental para comprender el sentido ético, político e histórico que anima el Informe Brundtland.²⁴ En él se reconoce que la naturaleza no es un campo virgen en el que el tiempo adquiere caracteres de inmutabilidad. Sin embargo, dentro de este contexto, el fenómeno humano cobra una condición de excepcionalidad, pues representa un elemento transformador activo de las dinámicas ecológico-evolutivas, construyendo constantemente nuevas naturalezas y, en el lenguaje de los biólogos, nuevos ecosistemas. La historia, como se ha venido delineando hasta el presente, es el relato de estas alteraciones. El problema, amonesta el documento, es que hemos llegado al límite físico en el que estas conversiones, por la magnitud de la “naturaleza transformada”, ya no pueden ser soportadas, por lo que sigue siendo la frontera insuperable que es nuestro pla-

23 Las cursivas son mías.

24 “... el desarrollo sostenible implica más que el crecimiento. Requiere un cambio en el contenido de éste para hacerlo menos material, menos consumidor de energía y más equitativo en su impacto. Estos cambios son necesarios en todos los países como parte de un paquete de medidas para mantener el *stock de capital ecológico* con el fin de mejorar la distribución del ingreso y reducir el grado de vulnerabilidad a las crisis económicas.” (*Our Common Future*, 1987.) Las cursivas son mías.

neta.²⁵ Sin embargo, por la generalidad de los imperativos éticos a los que antes hice referencia, el Informe no puede resolver la contradicción a la que se refiere Daly en el momento de proponer la incorporación de la naturaleza dentro del proceso económico, pues éste elegirá mantener sólo aquella parte de “capital natural” que considera fundamental para su propia reproducción y para el fin específico al que apunta, es decir, la intensificación de la renta para fines acumulativos.

Así que el futuro se prospectaría como un enorme ecosistema transformado a medida y exigencia, no del ser humano sino de un modo de producción, el capitalista, que lo rebasa como sistema y como medida del orden evolutivo. Este escenario es el que prefigura el mismo Marx cuando afirma que la naturaleza no puede existir como objeto separado de la forma en que ella se subsume a las prácticas de producción (y uso) y a las relaciones sociales que las acompañan.

Según la visión que se desprende del documento, la naturaleza sigue siendo funcional a la reproducción de un mercado ampliado que parece ser la única forma de resolver la otra cara de la crisis civilizatoria: la pobreza.²⁶ El crecimiento económico sería fundamental para que las extensas áreas del planeta, que hoy en día se encuentran excluidas de él, puedan adquirir niveles de bienestar más adecuados y, de esta forma, como aseguran algunos intérpretes del “capitalismo verde” (Sunkel, 1980; Informe Anual del Banco Mundial, 1992; Shafik, 1994; Pearce y Moran, 1994; Tisdell, 2001), ejercer menos presión sobre el ambiente para sus necesidades de sobrevivencia.²⁷

25 “La naturaleza es abundante, pero también es frágil y finamente equilibrada. Hay umbrales que no pueden ser cruzados sin poner en peligro la integridad básica del sistema.” (*Our Common Future*, 1987.)

26 “Las necesidades esenciales [del ser humano] dependen en parte del logro del pleno potencial de crecimiento, y el desarrollo sostenible exige claramente el crecimiento económico en lugares donde esas necesidades no se están cumpliendo.” (*Our Common Future*, 1987.)

27 Otro argumento que se sigue utilizando por parte, sobre todo, de las organizaciones empresariales, los gobiernos y las instituciones internacionales es que la educación a la que tendrían más acceso estas poblaciones como consecuencia del desarrollo permitiría la adquisición de una ética ambiental con la que ahora, por la

En *Our Common Future* se vislumbra una visión del pasado como una secuencia temporal basada en la apropiación constante del medio ambiente por parte del ser humano. El presente, a partir sobre todo de los cincuenta del siglo pasado,²⁸ es el tiempo en el que se ha alcanzado el límite de esta compleja dialéctica histórica. El ser humano está obligado, en este punto, a enfrentarse nuevamente con las prerrogativas biológicas de la evolución. Con eso él se descubre dentro de un sistema abierto de posibilidades que rebasan su capacidad de decisión y de control de los procesos desencadenados por su acción. El futuro termina por colmar este sentido ético del tiempo, pues lo que aún no existe, las generaciones futuras, tiene el derecho de contar con las herramientas y el espacio adecuados, para que pueda elegir sus propias formas de concebir y realizar la historia.

Asistimos, entonces, a una ampliación del concepto de los derechos, no tanto en el sentido de una protección efectiva de la naturaleza, sino en aquél de la facultad, por parte de las generaciones futuras, de poderla transformar evitando que nuestras acciones presentes impliquen un perjuicio a este derecho. Sin embargo, la carga ética de tal proposición queda sin fundamento, ya que el relato evolutivo marcado por el documento apunta a una inevitable selección de la naturaleza, según

necesidad de satisfacer sus exigencias de sobrevivencia, no cuentan. La cuestión, entonces, no reside simplemente en resolver el dramático asunto de la desnutrición y de la falta de oportunidades, sino se sitúa en la idea y en la forma de cómo hacerlo. Los buenos propósitos que habitan el documento, por un lado, indican la necesidad de una estrategia que saque de la pobreza a millones de individuos a través de los procesos productivos a escala mundial que se gestan dentro de los espacios políticos del mercado y de sus actores hegemónicos (lo que borra cualquier tipo de democracia a nivel de la toma de decisiones), por el otro sugieren la creación de nuevas formas de participación y de una gestión más autónoma por parte de las realidades sociales marginadas.

- 28 “En algunas partes del mundo, especialmente desde mediados de la década de los cincuenta, el crecimiento y el desarrollo han mejorado considerablemente los niveles y la calidad de vida. Muchos de los productos y las tecnologías que han provocado esta mejora son intensivos en materias primas y energía y suponen una cantidad sustancial de contaminación. Las consiguientes repercusiones sobre el medio ambiente son mayores que nunca antes en la historia humana.” (*Our Common Future*, 1987.)

las exigencias civilizatorias de cada periodo particular de la historia del ser humano y, sobre todo, de sus formas dominantes de producción y reproducción.

Plantear, por un lado, el derecho del presente a decidir sus propias condiciones de vida y garantizar, al mismo tiempo, el de las generaciones futuras a elegir las propias representa un problema lógico de difícil solución, a menos que no concibamos también el absurdo de que individuos y formas de convivencia que aún no existen tengan que reconocer nuestro derecho presente de construir la historia. Las directrices éticas expuestas en el texto, como todo acto prescriptivo, chocan con la posibilidad de realización concreta, ya que apuntan hacia un realidad potencial cuya puesta en práctica depende del encadenamiento de circunstancias que sólo en muy pequeña medida están al alcance de las acciones humanas presentes.

¿Cómo podemos garantizar el respeto de las decisiones de las generaciones futuras, si concebimos la relación entre el ser humano y la naturaleza como una conversión constante de ésta para las exigencias civilizatorias de aquél en cualquier presente? El riesgo, aunque le doy a este concepto un giro ligeramente diferente al propuesto por Beck (1998), parece ser la peculiaridad y la norma de conducta de nuestro actual modelo civilizatorio. La fe de la que habla Heller (1982) en su análisis de la vida cotidiana parece haberse convertido, desde los inicios del capitalismo (hoy con mayor magnitud), en una fuerza destructora, ya que es la que impulsa a rebasar constantemente las fronteras del límite; es la actitud extrema de la confianza en llevar a cabo acciones cuyos efectos, sabemos, no podemos controlar; es la superación del raciocinio como modelo de conducta de una sociedad que se pretende racional, pero que, en última instancia, se sigue moviendo a ciegas. Quizás aquí puedan residir las raíces psicológicas del presentismo del que se hablaba al principio de este trabajo.

Cambiando el orden de explicación de Beck, entonces, no sería el miedo el que estaría regulando las relaciones interpersonales en la

nueva sociedad industrial, sino más bien la fe convertida en indiferencia del futuro y de las generaciones venideras. Esta situación hubiera desolado al mismo Heidegger por haber la “cura” (*sorge*) abandonado el mundo o, por lo menos, una parte consistente de él. Ella, en su aspecto auténtico, como afirmaba el filósofo, es la única manera de que el individuo adquiere su consistencia ontológica, es decir, su propio *dasein* (ser).

El llamado al que convoca *Our Common Future* padece de la extrema generalidad de su aparato prescriptivo, pues los lineamientos éticos a los que apunta se desvanecen frente a la fragilidad que emerge de su intrínseca visión del proceso evolutivo, precisamente porque, según mi punto de vista, no es posible, por las condiciones actuales a las que ha llegado la modernidad capitalista, conjuntar tal filosofía de la historia²⁹ con la esperanza de un futuro de cuidado y responsabilidad.

La propuesta del Informe sigue centrándose en un antropocentrismo de base y abocándose por una teoría del progreso que confía en la capacidad transformadora del ser humano sin poder definir un horizonte evolutivo alternativo. La constatación de que tanto los ricos como los pobres (es decir todos) nos estamos enfrentando a la misma amenaza de desaparición, es decir, la conquista de una conciencia de especie, es el argumento (y la única vaga esperanza) que al final vaticina el documento para que se haga efectiva la realización de aquel futuro común que auspicia.

Sin embargo, hay otro aspecto, más sustantivo por cierto, que hace claudicar la coherencia del texto: la cuestión del control territorial. Aunque hay que reconocer que el objetivo principal del Informe no fue analizar y justificar documentalmente los procesos políticos que constituyen el telón de fondo de la cuestión ambiental,³⁰ es necesario apuntalar esta debilidad, ya que la densidad de los términos en los que hace

29 La naturaleza como objeto constantemente transformado y a disposición del presente humano (me refiero a un presente genérico y no a éste en particular).

30 La persecución de este objetivo hubiera sido considerada “políticamente incorrecta”.

énfasis el documento como pobreza, derechos humanos, etc., no permite liquidar tan fácilmente el argumento.³¹

Esto obliga, por ende, a tener que hablar de la tierra y de su valor. Ella sigue siendo, con toda evidencia, el principal objeto de interés de aquellos actores socioeconómicos hegemónicos³² que puján para reproducir el actual sistema de dominio sobre la geografía mundial, y para convertir a ésta en un espacio totalmente sometido a la lógica de la renta y a la indiferencia que marca, como vimos, el sentido profundo del riesgo. ¿Cómo es posible, me pregunto, conciliar la idea del progreso basada en la productividad creciente del sistema económico y de su necesaria ocupación del espacio geográfico con la necesidad del respeto de los ámbitos de convivencia locales, cuyas estructuras sociales y culturales se expresan en la unión formal y sustancial con el territorio?

La tierra no sólo es un objeto material de reproducción económica o cultural, sino se ha impuesto, desde siempre, como un espacio político de confrontación. Si nos remontamos al nacimiento del Estado-Nación decimonónico, veremos que éste fue, entre otras cosas, la concreción histórica de un dominio sobre el territorio y, al mismo tiempo, una institución que intentaba adquirir legitimidad a través de una narrativa patria intemporal. El mismo Hegel, y más tarde Herder, habían indicado este camino, convirtiendo la filosofía entera en la historia de la predestinación de un pueblo (el germánico, desde luego). Sin embargo la Revolución Francesa ya había realizado este empeño y había demos-

-
- 31 “En las últimas décadas, han surgido preocupaciones ambientales que amenazan la vida en el mundo en desarrollo. En el campo se ejerce la presión de un número creciente de agricultores y campesinos sin tierra. Las ciudades se llenan de personas, automóviles y fábricas. Al mismo tiempo mucha gente de los países en desarrollo es expulsada de sus propios territorios dentro de un mundo en el que se está ampliando la brecha en el aprovechamiento de recursos entre la mayoría de los países industriales y aquellos en desarrollo, en el que las necesidades de la economía industrial representan la medida sobre la que se toman las decisiones por parte de algunos organismos internacionales claves y en donde el sector industrial ya utilizó la gran parte del capital ecológico del planeta. Esta desigualdad es el problema principal del planeta y del “medio ambiente”, pero también es el problema principal del ‘desarrollo.’” (*Our Common Future*, 1987.)
- 32 Me refiero a las naciones y a las instituciones públicas y privadas que representan la bisagra del sistema geopolítico actual.

trado que los altos ideales al servicio de toda la humanidad, que habían abanderado muchos de sus ideólogos, se habían poco a poco redimensionado cuando la naciente república, con todas sus complejas dinámicas internas, decidió lanzar su ofensiva bélica contra la Europa de los príncipes (recuérdense las campañas en Italia y Alemania en 1796). Hasta la misma reorganización administrativa del territorio francés en “departamentos”, instaurada en 1789, antes de la embestida de los sucesos revolucionarios, estaba impulsada por la necesidad histórica de reapropiarse y recentralizar la tierra por parte del régimen monárquico.

La historia humana se ha fraguado en el marco de una competencia constante por la tierra y por sus recursos. Cualquier sistema social en cualquier tiempo puede llegar, como de hecho ha sucedido muchas veces, a colmar su espacio productivo y reproductivo, con la consecuencia de que intentará rebasar sus confines civilizatorios para hacer frente a la escasez por él mismo producida. Hoy día, sin sorpresa alguna (¡la historia sirve de algo!), se están repitiendo, con una magnitud nunca antes vista, las mismas dinámicas que en el pasado. Sin embargo, la peculiaridad, muy propia de nuestro tiempo, de haber llegado al límite del espacio necesario a la autorreproducción del sistema socioeconómico dominante, nos está poniendo al borde de un cambio excepcional.

Las guerras en el Medio Oriente, la construcción de gasoductos entre Asia y Europa, la compra de terrenos por parte de potencias en ascenso como China e India alrededor del mundo o la tentativa de apropiarse de la biodiversidad a través de sofisticados mecanismos de “economía verde” (pienso sobre todo en los bonos de carbono propuestos por el hoy menguante Protocolo de Kioto y al nuevo instrumento de las Naciones Unidas para combatir el cambio climático que son los REDD),³³ son todos ejemplos de las variadas, y a veces muy creativas estrategias, que el sistema capitalista, en su actual conformación histórica y polí-

33 Reducción de las Emisiones Derivadas de la Deforestación y la Degradación Forestal en los Países en Desarrollo.

tica, está desesperadamente adoptando para seguir ampliando una frontera, física y socialmente, impracticable.

El modelo civilizatorio dominante nunca podrá entender y atender la cuestión ambiental, ya que ésta, antes de constituir un problema de equilibrio evolutivo (que además, a largo plazo, hace del ser humano un fenómeno insignificante), representa un asunto eminentemente político y, por ende, ético. Es del todo evidente que la presencia de las pocas territorialidades alternativas que han quedado es incompatible, pragmática e ideológicamente, con el orden evolutivo impuesto por el capitalismo.

Si hoy en día quisiéramos dibujar un rostro creíble de este borroso concepto que es la mundialización, sin duda empezaríamos con la constatación de que la cualidad que la distingue estriba en la necesidad de apropiarse constantemente del espacio por los fines de reproducción evolutiva del sistema que la alimenta y le da cuerpo. La transferencia de riqueza que Marx (1995) definía como “acumulación originaria”, y que Harvey (1996) llama enfáticamente “desposesión”, no puede más que generarse de la tierra y de la sumisión de las microdinámicas productivas locales (incluida la fuerza de trabajo en donde el ser humano se convierte en recurso) a la lógica del mercado capitalista.³⁴

Parece atinada, entonces, la utilización del concepto de “aceleración” que propuse al principio de este trabajo, pues la rapidez del movimiento generado por el actual sistema hegemónico de reproducción material no puede ser compatible, bajo ninguna forma (pese a los numerosos ejercicios matemáticos y estadísticos que se inventaron para poder justificar tal congruencia), con el uso equilibrado y “sustentable” de los recursos.

34 El capitalismo como sistema histórico, pese a haberse transformado, como es natural, a lo largo del tiempo, ha venido conservando aquel principio evolutivo básico que ya los economistas clásicos y, con mayor énfasis, Marx y Luxemburgo, habían detectado: el constante rebasamiento de la frontera productiva en busca de los recursos que le permiten subsistir como sistema.

Quizás, además, se haya cometido un error en considerar al capitalismo como un invencible y omnisciente Leviatán, ya que, lejos de ser un monstruo con una única cabeza, está amenazado incesantemente por la imprevisibilidad de la lucha política y por los intereses particulares de aquellos actores que aparecen en el escenario de su esquizofrénico funcionamiento. Sin embargo, pese a esta última reflexión y dejando por un instante los senderos de la complejidad, me parece innegable que la actual relación entre tiempo-cultura moderno, como estructura hegemónica de reproducción material, y tiempo-naturaleza, como proceso de reproducción biomolecular, esté marchando hacia una simplificación creciente de la esfera de “lo natural” que, cada día más, se parece a una copia especular de las exigencias reproductivas del modelo dominante.

Es evidente, a todas luces, que el discurso “progresista”, es decir, el que sigue pregonando una práctica de “movilización/aceleración” constante de los recursos materiales, representa paradójicamente una de las más grandes (y falaces) utopías de la historia del hombre moderno. Hoy en día el desarrollo sustentable parece imponerse, más que como el alfiler de un ambientalismo militante y riguroso en sus planteamientos éticos, como el nuevo caballo de Troya de esta idea inflada de progreso.

El desarrollo, dicen sus promotores, favorecerá la adquisición de hábitos de consumo “sustentables”, y la educación de las masas abrirá las puertas para una “concientización” de la cuestión ambiental. Sin embargo, hemos visto que el tiempo-cultura moderno, como forma hegemónica de reproducción material, nunca ha podido realizar sus propósitos éticos universales,³⁵ y siempre los ha presentado como

35 Sobre todo a partir de su fase “corporativa”, el capitalismo se dotó de una mercadotecnia eficaz (mucho más pragmática y pagana que la “Ética” estudiada por Weber desde la historia y la cultura) para que las “opiniones públicas” de los flamantes Estados-Naciones decimonónicos metabolizaran el cambio estructural que, desde mediados del siglo XIX, provocó el nuevo sistema de producción y distribución (Landes, 1979). Hoy en día, este discurso, enriquecido con los ingredientes narrativos del desarrollo sustentable, cobra el aspecto lingüístico-formal de la solución del “hambre en el mundo” (o el de la actualmente más conocida “seguridad alimentaria”) a

“hechos por venir” o bajo el refrán de un “destino manifiesto”. Nunca hemos experimentado realmente las promesas del ideal moderno de progreso hasta que muchos (Latour, 2007; García Canclini, 1995), no solamente en el medio académico, piensan que éste nunca podrá rebasar los límites de la ideología (con todo su cortejo propagandístico). La utopía moderna del capitalismo convirtió el progreso en otro de sus fetiches. La misma utopía, perdiendo su elemento definitorio que es la apuesta a un futuro posible, se tornó un ídolo sin rostro. El progreso, en la fase actual de la civilización moderna, se ha salido de la historia por haber sacrificado el futuro en los altares del presente. Él nunca podrá realizarse, y no por una falla en la lógica del discurso, sino por las limitaciones de sus perspectivas éticas, es decir, por su incapacidad de fijar un fin histórico realizable a través de medios (históricos) adecuados.

La respuesta ética del capitalismo como ideología y como modo de producción dominante fue, y sigue siendo, proponer una incorporación del ambiente a su esquema esencial de funcionamiento, basado en la lógica de la acumulación. Las estrategias que el sistema hegemónico pone en marcha apuntan a la reproducción de una óptica instrumental a través de la aplicación del valor monetario al objeto “naturaleza”. Lo ambiental se convierte éticamente en una mera formalidad contable que aparece como una flébil voz presupuestaria de los ejercicios industriales, comerciales y financieros.

Lo que parece evidente, con base en la discusión aquí propuesta, es que la misma idea de desarrollo sustentable representa más bien un engendro que disimula la inevitable inercia del modelo civilizatorio dominante hacia el agotamiento de sus medios de producción y la incapacidad del mismo de pensar la sustentabilidad como un horizonte ético. Quizás esta cita de Worster sea eficaz para entender sintéticamente el marco temporal de la sustentabilidad:

través de otra retórica: la de la extensión del bienestar material de los países ricos (que, en su mismo corazón, las clases populares o pequeño-burgueses están perdiendo) a toda la población planetaria por medio del régimen de libre competencia.

Nadie espera realmente que sostenible signifique “para siempre”. Eso sería una expectativa utópica, que ninguna sociedad ha logrado. Y, si no podemos aspirar a una sostenibilidad perfecta que perdure por siempre, ¿en aras de qué debemos trabajar? ¿Hacia qué grado de sostenibilidad debemos encaminar nuestro esfuerzo? Hasta donde sé, nadie ha planteado aún una respuesta definitiva (Worster, 2008: 108).

A través de la fórmula filosófica del juicio ético y en relación con la importante cuestión de la temporalidad, la “atención” de memoria agustiniana, tratada en el transcurso del primer capítulo, regresa con todo su valor heurístico. El valor civil de esta herramienta conceptual, dentro de su visión y de su manejo del tiempo, no apunta a “penetrar la eternidad”, sino sugiere mantener una alerta sobre el proceso de continuidad de las fases temporales que el sujeto percibe a partir de su experiencia. Desde luego que el desarrollo sustentable no es “para siempre”, sin embargo percibo dos tendencias distintas que es necesario señalar en la apreciación de la relación entre temporalidad y sustentabilidad:

1. La sustentabilidad elogiada por el capitalismo (como sistema productivo hegemónico del tiempo-cultura moderno), rompe con la “atención”, con el “cuidado” del tiempo, y se hace portadora de una inmanencia instrumentalmente concebida y, lo que es peor, aplicada. Al romper con la atención, lo hace también con el sentido ético que le subyace, es decir, con la inclusión de todas las formas de existencias y de todas las “evoluciones” (no solamente humanas) que componen el complejo mosaico de la historia. De ahí que la “aceleración” de lo material se convierte en su principal rasgo. Su “naturaleza” se estructura como un espacio cada vez más simplificado y uniforme, espejo de las exigencias inmediatas del régimen de producción y consumo; la apropiación y la centralización constante (directa o disimulada) de la

tierra es su mandamiento básico; el valor monetario es la medida suprema de sus elaboradas matemáticas; el presentismo es su horizonte de vida. De eso consigue que la sustentabilidad del capitalismo es, en realidad, una forma discursivamente disimulada de autosustentabilidad, pues a lo que se le pretende dar continuidad es a un sistema de producción que genera una naturaleza simplificada.

2. La sustentabilidad a la que apunta el ecologismo (como contracultura que podemos atribuir sintéticamente al conjunto del tiempo-cultura tradicional) pregona una temporalidad “atenta” y trascendente en la que los valores éticos no caigan en la tentación de la proximidad del tiempo y en las exigencias inmediatas de un sistema que sólo se puede “sustentar” radicalizando su apropiación del espacio y simplificando tanto el mundo no humano de la “naturaleza” como el de las relaciones entre los humanos.³⁶ La perspectiva ética del ecologismo³⁷ apunta a una sustentabilidad extendida al tiempo de la atención (no inmanente), en donde la “naturaleza” no sea simplemente la imagen especular y ordenada de un proyecto humano.³⁸ Para esta postura el mundo no humano cobra un valor intrínseco y, por consiguiente, se convierte en sujeto de derecho. El ideal de justicia empieza a abarcar los fenómenos “naturales” como objetos hacia los que debe extenderse el ideal positivo y secular de la jurisprudencia.

36 Sugiero aquí una relectura de la obra de Horkheimer y Adorno (1998) *Dialéctica de la Ilustración*, ya que me parece que estos dos autores, a pesar de las muchas críticas que recibieron quizás algo apresuradas, supieron tocar e identificar magistralmente el meollo cultural irrenunciable del capitalismo: el presentismo.

37 Utilizo el término “ecologismo” en una acepción utópico-filosófica como horizonte de una posible alternativa civilizatoria. No me estoy refiriendo aquí a la complejidad política que caracteriza el tema ambiental actual.

38 Decidí aquí no hacer referencia a la crisis evolutiva a la que la excesiva simplificación biológica (que podría hasta definirse “necesaria escasez”) operada por el capitalismo está llevando. Lo que aquí quiero subrayar es una diferencia ética que no puede limitarse a la búsqueda de universales morales prescriptivos o justificaciones científicas, sino a un conjunto de esquemas valorativos y de elecciones que tienen esencialmente un valor histórico.

dencia.³⁹ El descentramiento de las funciones y la autonomía territorial de los espacios se convierte en una exigencia imprescindible del fomento a la inclusión constante de formas distintas (humanas-culturales y no humanas-naturales) de construir la temporalidad. El valor ecológico se impone como una medida incuantificable y muy concreta de humanidad.

Las perspectivas aquí señaladas, pese a su alto grado de generalidad, marcan dos tendencias distintas de considerar la temporalidad dentro de sus respectivos discursos éticos. Es más, el juicio ético como herramienta conceptual lleva implícita la temporalidad, pues su razón de existencia estriba en un discurso general, ideológicamente⁴⁰ orientado, sobre el tiempo y las formas a través de las que éste se manifiesta de manera histórica.

En el primer caso la sustentabilidad, concebida instrumentalmente desde una visión inmanente y pragmática del presente, se vacía de sentido por ser considerada como un mero expediente formal con el fin de vigorizar un sistema de producción y consumo evidentemente insostenible que podría llevar a una “naturaleza” en la que el ser humano no necesariamente estará incluido. La centralidad de lo temporal a expensas de lo ético, sostenida por la gran mayoría de los padrinos del desarrollo sustentable, hace perder a esta herramienta su fundamental razón histórica. La continuidad de la existencia de la especie humana pasa necesariamente por la elección ética y no por la búsqueda de un efímero sueño tecnológico (al que ni siquiera ellos creen) que amenaza con convertirse en el invisible e intangible Godot de la historia.

Asimismo, la sustentabilidad del ecologismo (ahora sí entendido como fenómeno sociohistórico), pese a plantear la necesidad de una

39 Sugiero revisar al respecto el trabajo *Teoría de la justicia* de John Rawls (2006), para una profundización de las definiciones de “Derecho” y de “Justicia”.

40 Utilizo aquí el término “ideología” en el sentido más explícitamente marxiano de un discurso legitimador de cierta praxis de acción.

temporalidad incluyente y menos centrada en el ser humano (gracias a un desplazamiento “ecológico” del concepto de historia), sigue cayendo en la trampa de continuar apoyando sus convicciones éticas en una temporalidad ecológica borrosa y de dudosa eficacia discursiva. En muchos casos él se ha perdido en un nuevo universalismo que trata de presentar a la naturaleza como un campo de existencia absoluto, sin entender a veces que la legitimación del discurso ecologista tendrá que pasar inevitablemente por un intenso trabajo de maduración social a la manera de los intelectuales orgánicos sobre los que insistía Gramsci.

El ecologismo como juicio ético aún no parece representar una vanguardia respecto a su posible realización como “bloque histórico”, de la misma forma que la praxis que ha puesto en marcha no ha alcanzado todavía un nivel de gestación tal como para derribar políticamente a la estructura civilizatoria dominante. Dejaré de un lado, por el momento, este importante tema retomándolo hasta el final del ensayo.

Me parece importante señalar ahora que el desarrollo sustentable no puede plantearse en términos estrictamente temporales sin considerar el sustrato ético que la fundamenta. De aquí, entonces, que nadie tiene la posibilidad de brindar una respuesta definitiva a la anterior y provocadora observación de Worster. Si como afirmaba justamente Marx, no es de la naturaleza que nos tenemos que preocupar, sino de la forma en que ésta se ajusta o, si se prefiere, se ensambla con la actividad evolutiva generada por el fenómeno histórico (único) humano, el problema de la relación entre estas dos categorías no se resolverá en el campo de una supuesta racionalidad universal (sea ésta “capitalista” o “ecologista”).

En este sentido, el mismo ecologismo, más que como el abanderado de un nuevo racionalismo de inicio de milenio, tendrá que convertirse en una poderosa herramienta política que sepa construir un sentido de humanidad conforme a ciertos objetivos éticos que se tendrán que negociar constantemente. Bien lo dijo el sociólogo brasileño Boaventura de Sousa Santos en el texto leído al recibir el Premio México Ciencia y Tecnología 2010:

vivimos un tiempo de transición paradigmática, en el que la dicotomía rígida entre ciencias naturales y ciencias sociales ya no vale y da lugar a constelaciones de saberes donde se combinan de manera transdisciplinaria conocimientos de diferentes disciplinas científicas, así como conocimientos no científicos nacidos de la experiencia de los pueblos y sus luchas. El ejemplo más contundente es, quizás, la cuestión ambiental. La conferencia intergubernamental sobre cambio climático, realizada hace poco en Cancún, ha mostrado que los retos que enfrentamos nos obligan a ir más allá de las disciplinas y las soluciones técnicas que ellas nos ofrecen. Estos retos implican una dimensión de cambio civilizatorio y suponen la traducción intercultural tanto entre saberes como entre prácticas sociales y sus agentes.

Como apenas señalé, el límite de muchos movimientos de inspiración ecologista, incluidos aquellos que no se han sumado a la retórica del desarrollo sustentable, no estriba solamente en que el panorama político hegemónico haya sido capaz de incorporar el tema ambiental dentro de sus proclamas éticas⁴¹ (la “Revolución verde”, la “Green Economy”, la “Responsabilidad corporativa”,⁴² el cambio climático, el mismo “Desarrollo Sustentable”, etc.), sino que, más a fondo, es aún incapaz de edificar una sólida alternativa evolutiva en el campo de la praxis. Dicho eso, y para no dar la idea de que se esté pintando el panorama con tintes pesimistas, hay que reconocer que muchos pasos en adelante han sido realizados y que hoy, como trataré de argumentar después, la perspectiva de consumir un proyecto de acción colectiva alrededor de una ética humana-ambiental históricamente plausible está mucho más cerca de ser cumplida.

41 Tengo la impresión de que el marco ideológico del capitalismo como efecto de su inclinación presentista, sea mucho más eficaz que todos sus “competidores” en el momento de traducir sus propios juicios éticos en acciones concretas. En este sentido, al peso de su posición dominante se suma la capacidad que el sistema tiene para poder generar pragmáticamente efectos visibles sobre los procesos evolutivos actuales.

42 Un discurso aparte merecería la “responsabilidad corporativa”, en cuanto ésta se apoya en un sistema de calificaciones, reconocido e impulsado institucionalmente, que la justifican de manera ética frente a supuestos estándares de calidad de los servicios y, últimamente, de “respeto del ambiente” (ejemplo del ISO 14001: 2004).

Recuperar el espíritu ético de la acción será, entonces, según mi punto de vista, la tarea principal a realizar de todos los movimientos de inspiración ecologista y, más en general, contrasistémicos. Esto significa ver a la naturaleza como una imprescindible herramienta política y como un espacio de formación social y de comunicación entre distintas instancias que hoy, desde innumerables frentes (todos abiertos por las incongruencias del modelo civilizatorio dominante), luchan por su supervivencia y por el derecho de decidir sobre su futuro en sus propios ámbitos de vida.

LÍMITE E INMANENCIA DEL JUICIO ÉTICO

Quizás la reflexión acerca del límite del juicio ético como orden de explicación del mundo y promotor de la praxis de acción (no importa ahora si individual o grupal) deba comenzar por un relato altamente simbólico que nos expone la forma de cómo vino imponiéndose el *ethos* del hombre moderno en el marco de la historia universal: el mito de Prometeo.

El valor fundacional que esta narrativa ha cobrado a lo largo de la retórica del pensamiento moderno me permite aquí utilizarla como un elemento muy dúctil para retomar el planteamiento sobre la necesidad de la praxis y, con eso, cimentar temáticamente, dentro de la estructura del presente trabajo, el paso del juicio a la acción ética.

Prometeo, como también Odiseo, no sólo es el paradigma clásico del triunfo de la humanidad sobre las fragilidades del mundo mágico y del reino incomprensible y no humano de la divinidad, sino que puede ser celebrado como el símbolo de la imposición de la praxis (y, en cierto sentido, también de la política) sobre las estructuras cósmicas universales. Con él la política se libera del yugo del dogma y se encausa hacia una suerte de *realpolitik* consumada en el terreno del mito.

Prometeo (el que prevé las cosas) es un Titán, es decir, una figura nacida, como vimos en el primer capítulo, del vientre de Gaia (la Tierra). Su fuerza es telúrica y, de hecho, es uno de los hijos de aquel Crono

que, castrando a su padre Urano, dio curso al tiempo, es decir, creó las condiciones necesarias para que otros seres, los humanos entre otros, se definieran dentro de un tiempo material y terrestre.

Prometeo es lo que hoy se definiría un quisquilloso, un inconforme; siempre abierto a la crítica y a la diatriba; es un personaje astuto y, por si no fuera poco, lleva un espíritu pragmático constantemente en busca de lograr sus fines sin importar el medio que se necesita para alcanzarlos. En este sentido, es un ser humano, por lo tanto contingente y contradictorio; incorpora toda la precariedad de los elementos físicos que, por su misma condición, han perdido una parte consistente de universalidad, es decir, de inmortalidad (los dioses son inmortales), por haber caído en el mundo.⁴³ Se parece a un ángel arrojado del paraíso que más tarde, como buen humano, se resarcirá de la ofensa, introduciendo su misma condición de precariedad en el mundo de los dioses que, pese a su inmortalidad, pueden ser liquidados a través del engaño que ellos mismos saben utilizar tan eficazmente. Sin embargo, al mismo tiempo, encarna la semilla de la eternidad; es un Titán, una divinidad que guarda todos los atributos de la universalidad y la intemporalidad.

Prometeo es un hombre y un dios, como muchos otros, que no consigue arraigarse en ninguna de las dos condiciones. Es por eso que, más tarde, Zeus, su rival (pero también, en otras circunstancias, su aliado), lo condenará al limbo de la “no pertenencia”, aprisionándolo en la cima de una montaña en donde su hígado, que cada día volverá a regenerarse, será devorado sin parar por un águila, convirtiendo, paradójicamente, su inmortalidad en el máximo dolor de la existencia material. Este castigo que Zeus le suministra es producto de la venganza del dios por haber sido engañado, habiéndole sustraído el héroe el fuego que luego éste donará a los humanos.

Pese a su doloroso castigo, Prometeo representa la irrupción, en el mundo cultural y civil de la antigua Grecia, de la importancia de la

43 Sobre este punto Heidegger construirá su entera filosofía del Ser y del Tiempo.

praxis y de la acción que, al mismo tiempo que rompe la eternidad del tiempo (el engaño del que están hechos todos los seres humanos), es condenada también a sufrir el agravio de la eternidad que la hace constantemente cambiante e imprevisible.

Prometeo, entonces, es el ladrón del fuego, y para conseguir su propósito concibe una estrategia para engañar al que guarda la chispa eterna: Zeus. Así empieza la historia: los dioses y los seres humanos están reunidos para celebrar el sacrificio de un bovino. Zeus encomienda a Prometeo la división del animal y éste procede partiéndolo en dos. Cada una de las dos partes representa la distinta condición que separa los dioses, cuales seres inmortales, y los hombres destinados a perecer. Sin embargo, Prometeo intenta engañar a Zeus encerrando los huesos del animal (la parte eterna) en un recipiente compuesto por una seductora grasa de color blanco, mientras que las carnes y las vísceras (el elemento fugaz) las guarda dentro de la piel sucia y repugnante de la bestia. Así que, por un lado, la grasa apetitosa envuelve los “inservibles” pero duraderos huesos y, por el otro, un sucio vientre retiene las succulentas pero precarias carnes que sirven para alimentarse. Zeus aferra inmediatamente la parte más bella, la grasa con adentro los huesos y, al abrirla, se enfurece por haberle conminado Prometeo una tan cobarde jugada. Sin embargo, Zeus es bien consciente de la trampa y sabe a la perfección que, al final, el que lamentará las consecuencias de tal ofensa será precisamente el titano y, con él, la humanidad entera.

La aparente victoria de Prometeo encierra en realidad una verdad terrible para el hombre, es decir, su exigencia de comer y alimentarse para seguir viviendo hasta el día inevitable de su muerte. Prometeo no hace otra cosa que ratificar la condición de inferioridad del ser humano que, a diferencia de los dioses que no necesitan nutrirse para perpetuarse, está obligado a ingerir carne muerta para poder seguir con su efímera existencia.

No obstante, Zeus está convencido de que tal afrenta amerita un castigo: el fuego, elemento tan importante para la vida humana, será sustraído para siempre a los seres mortales. Como todos los elementos divi-

nos (es decir eternos), el fuego estaba a completa disposición de los hombres. Él nunca se apagaba, resplandecía constantemente sobre la cima de hermosos fresnos. De allí podía ser tomado por cualquiera, como también los granos y la carne que se presentaban ya cocidos y listos para consumirse. Así que privar a los seres humanos del fuego que Prometeo les había obsequiado gracias a su engaño sería para aquéllos una verdadera desgracia, pues no podrán cocer la carne (¡jellos no son como las bestias!).

Prometeo, subiendo al cielo con una rama de cañaheja⁴⁴ en la mano, decide robar el *sperma pyros* a un Zeus adormilado, escondiéndola dentro del vientre seco de la planta para que no se apague durante el viaje de regreso al mundo. Alcanzada la tierra, Prometeo dona la chispa a los humanos que pronto empiezan a cocer la carne. Zeus, desde la altura de sus aposentos, ve brillar el fuego en el mundo y su ira se vuelve tan grande que decide ocultar a la humanidad el *Bios* (la vida), obligando, entonces, a el hombre (como había hecho Prometeo con el fuego) a tener que esconder la semilla dentro de la tierra para que ésta pueda germinar, convirtiéndose en planta y en alimento.

La agricultura se vuelve una actividad imprescindible desde este momento y representa una metáfora de la caducidad innata de la vida terrena que obliga a los seres humanos a trabajar para poder reproducirse.

El fuego robado es un fuego muerto, pues como se prende al mismo tiempo se apaga, no perdura. Es un fuego hambriento que necesita ser constantemente alimentado. El principio del dar y del haber se convierte en la regla de funcionamiento del mundo material. Es más, la materia surge precisamente por la traición llevada a cabo por Prometeo en su calidad (sería mejor decir debilidad) de hombre. A través de su ambiguo carácter, el fuego representa una poderosa metáfora de la vida humana, recluida dentro de la contradicción perenne entre eternidad y fugacidad.

44 A diferencia de los árboles que son secos en la parte exterior y húmedos en la interior, la cañaheja (otra versión del principio dual realidad/apariencia ya experimentado por Prometeo en la situación del sacrificio del bovino) es seca en la parte interior y húmeda y verde en la exterior.

Prometeo personifica la discordancia implícita en la condición humana. Esta incongruencia es también una metáfora de la incapacidad del ser humano para proyectar una imagen coherente a través de sus acciones. La vieja discusión acerca de la incompatibilidad entre el deseo y la racionalidad, que tanto ha alimentado a la filosofía (no solamente occidental), vuelve a presentarse como un problema inherente a la acción: la contradicción entre lo que Pareto (1980) llamaba “acciones lógicas” (en las que hay una coincidencia entre fines subjetivos y objetivos) y “acciones no lógicas” (en las que los fines subjetivos y los objetivos no coinciden), es decir, la imposibilidad de predecir el comportamiento humano y, por ende, los resultados de la praxis.

Si Prometeo, entonces, es un ser sustancialmente contradictorio, su acción lo será también. Él actúa movido por un espíritu pragmático en donde la plenitud de la coherencia y el mismo principio de universalidad de la acción siempre se encuentran en jaque. La traición del titano marca el comienzo de la aventura ética de la humanidad en su terco afán de imponerse una conducta que puntualmente es desmentida o, por lo menos, condicionada por la irresistible avalancha de los acontecimientos. Esta fuerza oscura, que en el mito está representada por Zeus, podría ser comparada con la organicidad social sobre la que discurrían los primeros científicos sociales (Comte, 2006; Durkheim, 1997; Tonnies, 1987) y con aquel imparable espíritu de la historia que había habitado los sueños idealistas de la filosofía alemana de inspiración hegeliana. O, más líricamente, podría hacer pensar a aquel canto que la tabernera Siduri en la mitología de Gilgamesh, dirige al héroe en busca de la inmortalidad:

Oh Gilgamesh! ¿Por qué vagas de un lado a otro?/ No alcanzarás la vida
inmortal que persigues./ Cuando los dioses crearon a los hombres/
decretaron que estaban destinados a morir/ y han conservado la inmortalidad
en sus manos./ Así que, Gilgamesh, llénate la panza./ Sé feliz día
y noche./ Que cada noche sea una fiesta para ti./ Entrégate al placer día y
noche./ Ponte vestiduras bordadas,/ lávate la cabeza y báñate,/ regocíjate

contemplando a tu hijito que se agarra a ti,/ alégrate cuando tu esposa te abraza... (Anónimo, 1986.)

Esta fuerza que sólo un dios o un espíritu universal pueden representar es demasiado grande para el ser humano. Eso convierte la praxis (como acción humanamente realizada) en un objeto que debe ser medido a fortiori. Si Prometeo hubiese podido prever la astuta trampa de Zeus (la instancia suprema y universal que nunca cambia porque todo lo contiene y todo lo sabe), no habría intentado engañar al dios y, por consiguiente, no habría caído en el castigo al que éste lo somete junto con el resto de los hombres. Si el titano hubiese seguido las sabias y pragmáticas palabras de Siduri, el *Bios*, la vida aún sería un objeto eterno.

Si lo vemos, entonces, a partir de la metáfora que aquí propongo, el juicio ético, como pretensión de universalidad y de captura del tiempo cósmico, encuentra sus límites en la dificultad de alcanzar sus objetivos éticos y, sobre todo, su sentido pleno de la historia. Por otro lado, marca también el límite de la acción ética, ya que ésta, para funcionar y justificarse, requiere del respaldo de la “atención”, es decir, de la necesidad de pensarse dentro de un proyecto universal (casi intemporal) en el que pueda reconocerse. Más adelante tendré la oportunidad de discurrir sobre esta última reflexión.

Por el momento lo que quiero subrayar es el hecho de que el ser humano no tiene ningún control legítimo sobre los procesos evolutivos. A pesar de actuar “éticamente” con el fin de alcanzar un ideal supremo de justicia, la misma naturaleza del proceso dialógico implica la frustración de cada intento humano por vigilar la historia. La acción del ser humano tiene un alcance temporal limitado, lo que le queda, como afirmaba Ernst Bloch (1983), es la utopía, la fe y la creencia en el futuro. Aquí entramos, entonces, en el orden pleno del significado de la praxis y, en particular, de la acción política, que otorgan la posibilidad de abrir una ventana al futuro como bien lo argumentaba Gramsci (1996) en su obra.

A modo de síntesis, el marco del juicio ético nunca puede definir una acción ética concreta, pues esta no es simplemente la realización consciente de una ideología y de su consiguiente praxis, sino que es el resultado de una compleja combinación de condiciones históricas que definen, en última instancia, el futuro y la posibilidad de realización de cada proyecto singular.

Sin embargo, el juicio ético, como veremos enseguida, se redescubre como una forma de acción política dotada de un alcance pragmático que se puede convertir en una poderosa maquinaria ideológica al servicio del presente de acción, es decir, de la acción ética.

LA EPISTEME AMBIENTAL Y LA ACCIÓN ÉTICA

Al abrir este párrafo no puedo no pensar en el diálogo entre Aliocha y Mitia, presente en la novela *Los hermanos Karamazov* escrita por Dostoievski (2004):

Dios llena mi pensamiento, y esta idea me atormenta. ¿Qué ocurriría si Dios no existiera, si, como afirma Rakitin, fuera sólo un concepto creado por la humanidad? En este caso el hombre sería el rey de la tierra, del universo. Perfectamente. ¿Pero puede ser el hombre virtuoso sin Dios? ¿A quién amaré? ¿A quién cantará himnos de agradecimiento? Rakitin se ríe de esto; dice que se puede amar a la humanidad sin Dios. Pero esto es algo que yo no puedo comprender. La vida es fácil para Rakitin. Hoy me ha dicho: “Lucha por la extensión de los derechos cívicos o por impedir que se eleve el precio de la carne. De este modo demostrarás más amor a la humanidad y le prestarás mejores servicios que con toda la filosofía”.

Rakitin, como también Prometeo, indican el camino para romper con lo universal y lo sempiterno. Optan para la confusión, la reversión de las reglas a través de la acción. El titano lamentará su atrevimiento, sin embargo, el futuro para el ser humano está echado, pues los dioses no

han podido evitar la irrupción de lo contingente. Con la “invención” de la praxis (como amaba calificarla Gramsci que la elevó hasta las más altas esferas de la filosofía de la historia), se asiste al nacimiento de la historia de facto, la de los “hechos”. Sin este acontecimiento, ¿qué sentido tendría hablar de este extraño sujeto identificado con el irónico apelativo de *Homo sapiens*?

Entramos aquí en la esfera propia de las reglas y de las formas de convivencia, y lo hacemos exhumando, por enésima vez, a Aristóteles quien nos avisaba que el ámbito político y el social no están separados, pues la política era una praxis esencialmente de relación que se consumía dentro de los ámbitos comunes de la polis, es decir, de la colectividad. La ética es el *pragma* que permite a la política alcanzar la felicidad en el seno de la colectividad. Por lo tanto, la ética no puede ser pensada como horizonte filosófico de la acción individual.

Con la acción ética estamos entrando en el terreno de una temporalidad concreta, de naturaleza operativa y de ámbito social. En un “como se está haciendo el mundo”. A este nivel se da un desvanecimiento de la distinción entre pensamiento y acción, ya que el primero se vierte en la segunda. Estudios de psicología cognitiva como los de Froufe (1997) y Tversky y Kahheman (1974) sobre el inconsciente, señalan que es casi imposible separar lo que se hace de lo que se piensa, ya que la forma en cómo el sujeto construye la realidad no está mediada solamente por la racionalidad y la congruencia. Así que es muy probable que los resultados de la acción sean notablemente distintos de la inicial voluntad que mueve la praxis, y que el juicio que antecede la acción puede ser radicalmente diferente del que la sigue (la *poiesis* a la que se refería Aristóteles y que, más tarde, rescatará Heidegger, indicaba la emergencia de este momento creativo latente del que nadie puede dar la garantía que se realizará).⁴⁵ En este terreno la historia, como realización de la acción en el seno de la colectividad (cuyo espacio más acabado

45 La *poiesis* resultaba como una historia del futuro posible.

es el mundo), adquiere un papel autónomo y debe ser analizada entonces a posteriori a partir de los resultados que se han generado.

La acción ética se juega en el campo de la práctica política y construye su cadena narrativa, no a partir del discurso, sino de la acción misma. La acción ética se genera sobre la marcha y no controla discursivamente a todos los procesos que se desencadenan como consecuencias de otros. Claro que la acción, en un determinado momento, puede detenerse y dar paso al juicio ético. Sin embargo, aquí no estamos hablando de instancias separadas, sino de dos momentos distintos que se mezclan dentro del torbellino del tiempo.

La acción ética no distingue conscientemente entre “naturaleza” y “cultura” (el juicio ético lo hace), ya que su misma naturaleza operativa, de hacer sobre la marcha, genera híbridos de los que ella misma no es la creadora consciente. En este sentido, ella no habla del tiempo, sino lo realiza. No produce un discurso que puede ir más allá de sus acciones. Su acción, como diría otra vez Aristóteles, es una *techné* empapada de *poiesis*, es decir, de verosimilitud que tal vez nunca se convertirá en realidad.

Si el juicio ético, como he señalado repetidamente, es una categoría del tiempo y, por ende, de la historia, también la acción ética lo será, y es de esta forma que la presentaré y analizaré. En el párrafo sobre el juicio ético he intentado desvelar las falacias del discurso del desarrollo sustentable, y he tratado también de mostrar cómo, dentro de la más amplia y hoy omnipresente narrativa ambientalista, el fin último, el respeto y el cuidado del ambiente son una falsa meta que sirve para disimular una realidad destinada a desencadenar acontecimientos destructivos derivados de la misma lógica de funcionamiento de la civilización capitalista.

Las sugestivas implicaciones de la “ética de la proximidad” de la que habla Bauman (2005) reflejan exactamente la imposibilidad de conciliación entre un mundo gobernado por este tipo de socialidad (que podríamos atribuir a los ámbitos del tiempo-cultura tradicional y a la tradición crítica del tiempo-cultura moderno) con el gran monstruo fagocitador que representa el capitalismo.

Parece, entonces, que el otro extremo de la proximidad no es la distancia, sino la aceleración, es decir, el paso de un mundo de responsabilidad compartida con el entorno a otro en el que no pueden ser medidas, ni menos controladas, las consecuencias de su propia mecánica de funcionamiento. Las imágenes del Leviatán, que Comte y Durkheim habían identificado (positivamente) con la sociedad como ente histórico autónomo y regulador único de la vida del individuo (o, más general, de todo tipo de singularidad incluida la no humana), y las del Contrato pregonado por Rousseau como única fuente de conservación de la proximidad entre las personas dentro de una sociedad humana moderna, coinciden (como muy ingeniosamente había profetizado Marx hace más de siglo y medio) con aquel ente avasallador, el capitalismo, que, para conservar sus mismas condiciones de existencia, no puede renunciar ni a la movilización constante ni a la reproducción exponencial de la materia. Su consecuencia lógica es la aceleración, su dramática faceta es la explotación.

Este trascendental fenómeno de la historia ha ido deteriorando, a lo largo del tiempo, las condiciones de proximidad que regían y regulaban las relaciones premodernas (tanto entre los humanos como las de éstos con el entorno), y ha dado campo abierto a un sistema de reproducción material y social en donde la relación hombre/naturaleza ya no se vislumbra como una opción viable dentro de un futuro compartido, dada la imposibilidad material por parte de la biomasa terrestre de sostener el ritmo de estrés energético que el actual modelo civilizatorio le impone (Georgescu-Roegen, 1996).

En el análisis de la acción ética veremos un ejemplo muy concreto que, espero, podrá dar fe de la inconmensurabilidad (a nivel de la praxis de acción y no del discurso), entre los patrones de aceleración del régimen socioproductivo capitalista y las metas y las medidas que, desde el poder, se fijan y se pretenden llevar a cabo para conseguir “no afectar el ambiente”. Veremos cómo, a este nivel, las mismas acciones desmienten rotundamente este llamado ético.

Finalmente, la lucha para dirimir la controversia histórica de la civilización moderna no se jugará dentro de la contienda abierta por el llamado ambientalista, sino más bien en el terreno de la praxis como ética de acción en el marco histórico de una episteme, cuyo adjetivo “ambiental” refleja, más que una condición ontológica de la actual modernidad, una nueva necesidad de enfrentamiento del ser humano con su propio futuro y, sobre todo, con el siempre presente miedo de dejar de existir.

Ahora bien, retomando precisamente el sendero de la historia y recuperando los conceptos de temporalidad expuestos al principio de este trabajo, trataré de analizar cómo el capitalismo opera en el nivel de la acción ética para contradecir todos los llamados proambiente, elaborados por su discurso (piénsense en los ya citados ejemplos de la “economía verde” o de la “responsabilidad corporativa”).

Escogí para tal propósito un acontecimiento, como ha habido muchos otros a lo largo de la historia pasada y reciente, que ha conmocionado al mundo hace muy pocos meses: el hundimiento de la plataforma petrolera Deepwater Horizon y el derrame que le siguió en el Golfo de México. Elegí arrancar mi análisis desde este evento por la intensidad simbólica que su difusión ha provocado a lo largo del mundo y que, como nunca había sido posible en otras épocas,⁴⁶ involucró a la opinión pública del planeta entero. Además quiero subrayar que este suceso sólo representa el punto de arranque para exponer de forma narrativa los vínculos y las complejas relaciones que el sistema capitalista genera a partir de sus acciones concretas. Por fin iniciaré comentando cómo los fenómenos de resistencia civil, política y cultural que se gestan alrededor del tópico ecologista utilizan a éste para justificar una praxis alternativa al modelo socioproductivo dominante, echando, de esta manera, las bases para la creación de una idea y una práctica distinta de humanidad.

46 Remito aquí a los análisis de Castells (1997) sobre la “Sociedad de la Información”.

EL CASO DEL DERRAME EN EL GOLFO DE MÉXICO Y LOS CORPORATIVOS DEL PETRÓLEO

El día 20 de abril del año 2010, la plataforma Deepwater Horizon, operada por la compañía petrolera British Petroleum,⁴⁷ explota, hundiéndose dos días después y dejando un saldo de 11 vidas humanas perdidas. Hasta el día 15 de julio, la falla abierta a 1600 metros de profundidad expulsó un total de 4.9 millones de barriles de crudo, lo que provocó la formación de una extensa mancha negra en la parte septentrional del Golfo de México.⁴⁸ Los medios informativos clamaron inmediatamente al desastre ambiental y al riesgo de una difusión de sus efectos destructivos más allá de la extensa área afectada. Sucesivamente, con la llegada de la marea negra a las costas de Estados Unidos (Luisiana, Florida, Misisipi y Alabama), se empezó a hablar también de las pérdidas económicas que estaban sufriendo los sectores turístico y pesquero de los estados afectados por el derrame.

En un primer momento, el énfasis puesto en el trágico evento (casi nunca se habló de las vidas humanas que se habían perdido) puso de manifiesto la estrecha interdependencia de las cadenas espacio-temporales del modelo socioproductivo dominante. Muchos restaurantes famosos de mariscos de Estados Unidos, como otros que se abastecían de la pesca en las aguas del Golfo, empezaron a quejarse del incremento de los precios del pescado y de la dificultad de suministro de las especies que procedían de los cálidos mares del Golfo.

En Luisiana y en Florida se sigue enfrentando, además, una fuerte baja ocupacional por el cierre de las actividades petroleras,⁴⁹ cuyas principales víctimas son los trabajadores afroamericanos que desarrollaban trabajos ordinarios en este sector. El problema de la

47 A partir de este momento utilizaré la abreviación BP.

48 <http://www.jornada.unam.mx/2010/05/05/index.php?section=opinion&article=032a1eco>, extraído el 7 de marzo de 2011. Alejandro Nadal, "British Petroleum: la sombra de Chernobyl", *La Jornada*, 05/05/2010.

49 <http://edant.clarin.com/diario/2006/08/27/elmundo/i-02015.htm>. "La ciudad ahora es más de los blancos que de los negros", periódico *Clarín*, 30/08/2010.

pérdida de puestos de trabajo y de la descapitalización de las empresas hasta fue utilizado por un juez federal de Estados Unidos para declarar la moratoria de suspensión, injustificable, durante seis meses a los trabajos de perforación en el Golfo (establecida por el gobierno de Obama).

Con este fallo se les permitió a BP y a las demás compañías implicadas en la explotación de los yacimientos en las aguas del Golfo seguir con sus operaciones para no empeorar, según la perspectiva adoptada, el impacto social del desastre.⁵⁰ A pesar de eso, aunque de una forma muy desvirtuada, la moratoria se aplicó y algunas empresas como Shell decidieron detener sus labores, ya que la relocalización de sus plataformas hacia otras zonas del globo no era considerada económicamente viable. BP, además, empezó a vender parte de sus activos en otras regiones del mundo con la intención de crear un fondo de compensación para los sujetos afectados por el derrame.⁵¹

Este breve recuento fue necesario no tanto para recuperar información sobre el asunto y ponerla a disposición del lector, sino para mostrar un pequeño adelanto de lo que se expondrá sucesivamente más a detalle: el riguroso vínculo que une, en un solo gran cuerpo, las múltiples y complejas cadenas causales del modelo socioprodutivo capitalista. Al mismo tiempo, la magnitud del evento puede ser concebida en términos absolutos, ya que ninguna otra temporalidad culturalmente concebida hubiera podido imaginar siquiera dar origen a un acontecimiento que, en tan poco tiempo, tuviese repercusiones espaciales tan intensas. En tiempos de episteme ambiental, un evento de tal proporción está condenado a no pasar desapercibido, pues desde hace varias décadas muchos de los habitantes del planeta han adquirido (algunos

50 “Juez deroga prohibición temporal de perforar en aguas profundas de EE.UU”, portal “Terra” 22/06/2010, http://noticias.terra.com/noticias/juez_deroga_prohibicion_temporal_de_perforar_en_aguas_profundas_de_ee_uu/act2387640.

51 “Causas por el derrame generado por BP se encaminan a tribunales de Estados Unidos”, periódico *Gestión* 10/10/2010, <http://gestion.pe/noticia/615662/causas-derrame-generado-bp-se-encaminan-tribunales-eeuu>.

siempre la han tenido probablemente) una conciencia ecológica que rechaza la ocurrencia de ciertos hechos en nombre de un discurso y de una práctica que apuntan a la protección de la vida.

Es también interesante notar cómo, dentro de la complejidad evolutiva, los tintes éticos de estas posturas tratan de ser reincorporados a los engranajes de la modernidad capitalista, a través de prácticas discursivas⁵² y de medidas paliativas superficiales. Éstas, asumiendo ciertos clichés del ecologismo como la deforestación, la desertificación, el cambio climático, etc., intentan generar un discurso, con el objetivo de atenuar los efectos de las contradicciones históricas derivadas de la incapacidad del mismo capitalismo de controlar los procesos bioevolutivos.

Recuperaré este aspecto fundamental más adelante, para concentrarme ahora en la exposición de una historia que nos hablará acerca de la extrema densidad de las redes espacio-temporales generadas por la acción del modelo productivo dominante.⁵³ Utilizo el pronombre reflexivo “nos” porque quiero sorprenderme de la misma forma en que lo hará el eventual lector de estas escasas líneas.⁵⁴ Mi procedimiento será, entonces, más parecido a un descubrimiento momentáneo y eventual de las cosas que a una exposición razonada y lógica de una cadena causal. ¡Veamos cómo nos va!

52 Vuelvo a hacer referencia al juicio ético, pues, como he señalado en párrafos anteriores, éste puede perfilarse como una estrategia pragmática para legitimar ciertas acciones. Me ocuparé de este tema más detallado en las conclusiones del capítulo.

53 Edgar Morin (2001) analiza esta dinámica a través de su teoría de la complejidad, tratando de hacer énfasis sobre los alcances políticos negativos de una ética que ignora los múltiples y sutiles entramados de la realidad. Bauman (2005), en su teoría del riesgo, llama a esta condición “ética de la distancia”, mientras que una de las actuales corrientes de la recién estrenada historia ambiental utiliza la metáfora del metabolismo para comprender las falacias de la cultura capitalista moderna (Padovan, 2000). Sin embargo todos apuntan al mismo hecho: la incompatibilidad entre el modelo socioprodutivo dominante y la sostenibilidad ecológica del planeta para la perpetuación de la vida.

54 El “nos” no funcionará aquí como un plural mayestático, sino como una estrategia narrativa para acercar el autor al lector durante el proceso de comprensión del contenido de la lectura.

Lo primero que tenemos que hacer es entrar más en el detalle y hablar del problema del espacio en relación con los dramáticos eventos ocurridos. La explotación de los hidrocarburos en el mundo empezó a tener su auge durante la segunda mitad del siglo XIX. El segundo proceso de modernización que Occidente experimenta a partir de este periodo, debido a las expansiones imperialistas, aumentó las condiciones de crecimiento de la economía de los países colonialistas. La movilización de recursos que se canalizaron al sistema de transformación industrial de las naciones productoras ofrecía la posibilidad de generar grandes ganancias y de alimentar un régimen financiero que servía para reproducir y expandir los espacios de influencia a escala mundial, principalmente a través del militarismo y la conquista. El petróleo y sus derivados químicos dieron vida a una verdadera revolución de la productividad, poniendo a disposición toda la energía que el aparato industrial de Occidente⁵⁵ necesitaba para expandirse. La función del que se pasó a definir, con toda razón, el “oro negro” fue acrecentar exponencialmente los ciclos de reproducción del capital, disminuyendo los tiempos y los espacios de producción e incorporando al trabajo un número cada vez más ingente de personas.

Desde aquellos momentos febriles y hasta el día de hoy, el petróleo es el recurso básico de la economía capitalista. A pesar de las relativamente nuevas y muy debatidas fuentes de producción energética, los combustibles fósiles (petróleo, carbón y gas natural) ocupan 80% de la energía que se utiliza hoy en el mundo, por lo que su importancia estratégica resulta fundamental para la reproducción de la actual dinámica económica y para los ámbitos políticos y culturales que le dan proyección. En el mejor de los escenarios y pese al hecho de haber entrado, como afirman varios especialistas (Hubbert, 1956; Newman, 2008) y las mismas Naciones Unidas (World Summit on Sustainable Development,

55 Me refiero aquí a un Occidente geocultural (Mignolo, 2003).

2002),⁵⁶ ya en la era pico (*Peak oil*) de las reservas mundiales de petróleo, las estimaciones de los mercados para 2030 son que los combustibles fósiles se mantendrán como los principales proveedores de energía (80%), muy por encima de las llamadas “fuentes renovables” que no superarán 5% del total de energía producida para ese año (International Energy Agency, World Energy Outlook 2009).⁵⁷ Dentro de veinte años, la necesidad de energía para la sostenibilidad del sistema actual de financiación, producción e intercambio a escala mundial se habrá incrementado 40%, mientras que, como bien podemos ver, el porcentaje de participación de las energías fósiles se mantendrá inalterado.

Es necesario, además, añadir que el petróleo como recurso socioeconómico ha venido cambiando su función y su significado, por lo menos en los últimos 40 años, a partir de la crisis petrolera de principios de los setenta. Los procesos que han llevado a la economía capitalista de su época dorada (los 25 años sucesivos al gran periodo bélico 1914-1945) hasta su transfiguración monetarista y financiera (Amin, 1999; Arrighi, 1999) han desplazado las materias primas (*commodities*) de un uso principalmente productivo a uno más enfocado a la ampliación financiera de la renta.

En los últimos 30 años, mejor conocidos bajo el apelativo de neoliberalismo, el petróleo deja de ser un recurso mayoritariamente productivo y empieza a entrar en los circuitos de intercambio monetario mundial. De eso resulta que su “cualidad energética” ya no sirve solamente para alimentar la maquinaria productiva del capitalismo, sino que pasa a convertirse en una mercancía “desmaterializada” y reconvertida en un producto financiero objeto de especulación.

Si por un lado la movilización física de recursos materiales como el petróleo sigue cruzando las fronteras hasta borrarlas dentro del complejo movimiento de la dinámica global, por el otro se ha impuesto otro

56 <http://www.un.org/events/wssd/>.

57 Página oficial de IEA. <http://www.iea.org/W/bookshop/add.aspx?id=388>.

tipo de transferencia que dicta los ritmos de reproducción del capital a partir de su valor financiero. Se entiende, entonces, cómo el sector petrolero no queda marginado a la “sola” función industrial (extractiva y de transformación), sino se abre hacia la más amplia red de crédito que regula el régimen económico contemporáneo.

Hoy día, las compañías petroleras constituyen las mayores empresas del mundo en términos de capitalización, de tecnología, de inversiones y de influencia política. Su enorme poder se extiende hacia todos los rincones del globo, debido a los procesos de integración de los mercados. Sus inversiones son diversificadas y sus ámbitos de intervención son tan amplios que rebasan la esfera de la producción, imponiéndose como verdaderas agencias políticas con la capacidad de influir considerablemente sobre los destinos de naciones enteras, muchas de las cuales parecen enanos financieros si las comparamos con el tamaño de las operaciones de estos enormes corporativos.

BP es, según la revista *Forbes*, la decima empresa más grande del mundo y la tercera compañía petrolera después de la estadounidense Exxon y de la holandesa Shell. Sus ventas en 2009 ascendieron a 239.27 billones de dólares y sus ganancias fueron de 16.8 (BP, *Annual Review*, 2009).⁵⁸ La compañía está presente en más de 100 países alrededor del mundo y es la principal petrolera no norteamericana cotizada en la Bolsa de Nueva York (NYSE).⁵⁹

Las actividades extractivas en el Golfo de México no comenzaron con la perforación de los pozos profundos. Antes de llegar al planeta Marte, como parecían anunciar muchas películas de ciencia ficción en las últimas dos décadas, el capitalismo puede contar aún con varias opciones, una de las cuales es precisamente la exploración vertical de la frontera marina (¡es probable que a los primeros teóricos de las revolu-

58 Página oficial de BP: http://www.bp.com/assets/bp_internet/globalbp/globalbp_uk_english/set_branch/STAGING/common_assets/downloads/pdf/BP_Annual_Review_2009.pdf.

59 New York Stock Exchange.

ciones sociales nunca se les hubiese ocurrido una versión tan mezquina de lo “desde abajo”!).

¡Veamos con calma! La *Deepwater Horizon* (su apelativo es ejemplar respecto a sus propósitos y a la idea de frontera que encarna) es una plataforma petrolera semisumergible de posicionamiento dinámico propiedad de la compañía suiza Transocean, y que BP arrendó para poder efectuar sus operaciones en yacimientos ultraprofundos del Golfo de México. Hablaré después de las transnacionales involucradas en este lamentable suceso, ya que quisiera concentrarme ahora en la reconstrucción de los ámbitos espaciales que abarca un proyecto extractivo de tal dimensión.

La plataforma podía perforar a más de 9000 metros de profundidad,⁶⁰ dato que nos da una idea de lo que la tecnología extractiva moderna puede llegar a concebir con el solo interés de buscar combustibles fósiles en los rincones más remotos del planeta. Aventuras literarias y más tarde televisadas, como las historias del capitán Nemo o las más clásicas narrativas de las mitologías griegas de Poseidón o latinas de Neptuno, pierden toda su fascinación frente a los monstruos mecánicos, nuevos *Nautilus* de la era posmoderna, en lucha para rescatar del lecho marino la densa sangre negra de la Tierra.

He aquí, entonces, dos dimensiones físicas a las que me interesaría referirme: una es la horizontal, relativa al desplazamiento por mar de miles y miles de kilómetros desde la localidad de construcción de la plataforma (Ulsan, Corea del Sur) hasta el punto de llegada en el Mississippi Canyon (la principal zona de reservas de hidrocarburos del Golfo); la otra es la vertical, que involucra el espacio de explotación submarina y que representa el mayor y principal desafío geomorfológico al que se enfrenta la tecnología extractiva de la actual industria petrolera.

60 “Search for Missing Workers After La. Oil Rig Blast”, diario *The Wall Street Journal on line*, 22/04/2010, <http://www.foxnews.com/us/2010/04/21/search-missing-workers-la-oil-rig-blast>.

Comencemos con la horizontal: la Deepwater Horizon fue construida por la coreana Hyundai Heavy Industries.⁶¹ Fue de estas tierras orientales que la plataforma inició su personal andanza hacia la búsqueda de los más profundos horizontes de riqueza privada de la historia. El apogeo de su aventura, antes de su dramática desaparición, fue la perforación, el 2 de septiembre de 2009, del yacimiento *Tiber* (en el mismo Golfo de México), la reserva de petróleo y gas natural más profunda del mundo hasta el momento (10 685 metros, 1 259 de estos en aguas marinas) y, por ende, de la épica historia del moderno argonauta petrolero.⁶²

El espacio cubierto por el negocio petróleo abarca la totalidad del mundo. Como dirían nuestros amigos geógrafos, la escala sobre la que se juega la partida de producción, distribución, financiación y (¡finalmente;) uso de la energía fósil, es la máxima a la que podemos referirnos, es decir, el Globo entero. La enormidad de la distancia que, hace poco más de cinco siglos, hubiera asustado hasta al más valiente de los intrépidos capitanes portugueses en busca de su El Dorado, es hoy insignificante por la tecnología y por la integración de las redes corporativas que sustentan la industria de los hidrocarburos. La pregunta, algo retórica, sería entonces ¿por qué se necesita explorar las profundas aguas del lecho marino, conociendo el riesgo y, sobre todo, el enorme dispendio de energía y de recursos que se requieren para tal tipo de operación? De esta inquietud se deriva otra: ¿por qué es necesario traer una plataforma construida al otro lado del mundo para perforar el gran “Golfo de América”? ¿Preguntas obvias? No tanto, pues son paradigmáticas de la inercia ética que obliga el capitalismo a reproducirse según

61 La diversificación de las inversiones de una transnacional del tamaño de Hyundai nos brinda una idea de la complejidad de las relaciones productivas en el ámbito mundial.

62 “Deepwater Horizon Drills World's Deepest Oil & Gas Well”, comunicado de prensa de la Compañía Transocean, <http://www.deepwater.com/fw/main/IDeepwater-Horizon-i-Drills-Worlds-Deepest-Oil-and-Gas-Well-419C1.html?LayoutID=6>, extraído el 03/03/2011.

mecanismos que necesitan un consumo cada vez mayor de energía. La tecnología de punta, que tanto se presume haber desarrollado para enfrentar los desafíos del futuro, sigue sirviendo para explotar las reservas energéticas finitas del planeta.

Esta ética, que yo llamaría de la autoaniquilación, sólo podría ser explicada por el afán presentista que mueve las acciones de un modelo de producción y de consumo que, para poder reproducirse, está condenado a perder la visión del futuro (su “atención” diría Agustín). Anteriormente traté de explicar que, dentro del tiempo-cultura moderno en su fase capitalista, a una ampliación constante del espacio (como la que demuestra el largo viaje que emprendió la Deepwater) corresponde un achicamiento, o más bien una concentración exasperada del tiempo. El capitalismo podría estarse condenando a desaparecer por encogimiento del tiempo.

La ética capitalista es tan inmediatista y tan concentrada en las necesidades de reproducción presentes, que no puede acariciar siquiera una imagen del futuro. Es por eso que ella dejó, no en el discurso sino en la práctica, de aspirar a su utopía positiva (el dominio de los procesos causales y, por consiguiente, el fin de la historia). El horizonte del fin ya está muy lejos para ella.

Regresemos a nuestras preguntas. Las grandes compañías petroleras y los gobiernos necesitados de sus recursos financieros y de su reconocimiento político nos dicen que la exploración en aguas profundas representa uno de los más grandes logros de una humanidad encaminada hacia la realización de su sueño tecnológico. Como los gobiernos que las amparan (fijense en la coincidencia de los discursos), estas empresas son “verdes” y “socialmente responsables”, porque hacen un uso ambiental sostenible de sus recursos y donan cifras miserables para justificar su compromiso social. El espacio en el que se realizan sus operaciones no sólo es físicamente muy grande, sino también es muy denso en términos de flujos de capital, inversiones, relaciones políticas en todos los ámbitos (desde el local hasta el internacional).

Los lugares en donde se lleva materialmente a cabo su producción se ven transformados de manera total, paisajística y socialmente. Al mismo tiempo, su cotización en varias bolsas del mundo y sus inversiones en otros sectores financieros permiten generar movimientos que, si por un lado transforman y afectan al territorio en donde se asienta el proyecto productivo de tal o cual corporación, por el otro su actividad financiera genera dividendos jugosos a través de los fondos soberanos de los estados deudores.

Hasta se puede dar el caso que parte del sector obrero de un país avanzado puede beneficiarse de las inversiones de una gran corporación por utilizar ésta los fondos de pensión en los que están depositados (mejor dicho invertidos) los retiros de los trabajadores. La cadena causal del capitalismo depende de tantos y diversos factores que implica que, la gran mayoría de éstos, queden incontrolados. Y toda esta inmensa red de encadenamientos y dependencias estructurales dependen, al final, de la conversión de la biomasa de la tierra en energía. Dentro de este mecanismo, los niveles de restitución energética alcanzados por la agencia humana (sumada a la de los ciclos más estrictamente biológicos) son muchísimo inferiores a la cantidad que se necesitaría para garantizar la continuidad de la vida como hoy la conocemos (Georgescu-Roegen, 1996).

En el caso específico de las reservas de petróleo en aguas profundas, los costos de extracción se disparan notablemente, lo que da pie a un encarecimiento de la energía y a un incremento general de los precios de otros productos, en particular de aquellos alimentos básicos consumidos por una masa excepcional de población mundial, hundida en la miseria y la desnutrición (sin hablar de la especulación o de los cultivos utilizados para producir más energía como es el caso de los biocombustibles). Un lector poco informado se preguntaría ¿por qué si aumenta el precio del petróleo, aumenta también el de los productos alimenticios básicos? Porque no solamente los precios de las llamadas *commodities* se determinan en los grandes centros financieros del

mundo, sino que, sobre todo, unas cuantas compañías grandes han acaparado el mercado de los alimentos, socavando y expulsando de sus territorios a las poblaciones campesinas alrededor del mundo.

Sin profundizar ahora en este proceso, en México hemos asistido, en los últimos 30 años, a un abatimiento progresivo del campo y de su sistema de reproducción local-campesino (incluyendo en esta gran categoría al indígena pese a sus idiosincrasias), en favor de una economía de exportación de producto ensamblado (y de mano de obra barata) y de importación de bienes básicos de consumo, en primera instancia el simbólico y “nacional” maíz (García Salazar y Santiago Cruz, 2004).

Veamos ahora la cuestión del espacio en relación con las actividades corporativas de las empresas involucradas en el derrame. Esperemos que esta descripción nos ayude a entender mejor la profunda interconexión que se establece dentro del capitalismo avanzado, entre la gigantesca escala espacial de las inversiones y la necesidad, por parte de estas empresas, de ajustarse a una conducta (inherentemente insostenible) orientada a la reproducción del sistema. De lo contrario ellas desaparecerían.

¡Vayamos al grano! Empecemos con BP: 15 de marzo de 2011. Decido entrar a la página oficial de la compañía⁶³ y, en una ventana emergente, leo algo sugestivo: “BP announced today that it has agreed to acquire majority control of the Brazilian ethanol and sugar producer Companhia Nacional de Açúcar e Álcool (CNAA)”.⁶⁴ Todos sabemos que el negocio de BP es la energía, no solamente los combustibles fósiles, sino, más en general, los biocombustibles y todo aquello que pueda oler de alguna forma a producción y distribución de energía. Dejemos de un lado el punto de quiénes se benefician en el mundo de esta gran oferta energética, (ya conocemos además la respuesta) y metámonos en el análisis de este importante anuncio oficial. La Companhia Nacional de

63 www.bp.com.

64 <http://www.bp.com/genericarticle.do?categoryId=2012968&contentId=7067592>.

Açúcar e Álcool es una empresa privada con sede en Brasil y controlada, antes de que BP anunciara la adquisición del paquete mayoritario de sus acciones, por un Fondo de Inversión compuesto por muy conocidos sujetos financieros entre los cuales están Goldman Sachs, Discovery Capital y Global Foods. Si por un lado es evidente la relación entre la industria energética y el mercado financiero que la sustenta (y que le permite generar grandes excedentes, los que justifican, en última instancia, el sentido de la inversión productiva en la actual fase histórica del capitalismo), por el otro es asombroso ver de qué forma la escala espacial de una empresa como BP se dilata geográficamente. Hemos empezado en Corea del Sur, nos hemos detenido un rato en el Golfo de México y hemos ido a parar a Brasil, en los distritos de Minas Gerais y Goiás (donde se localizan las inversiones de la CNAA).

Es más, hemos estado hablando por largo rato de combustibles fósiles, y ahora resulta que la compañía británica invierte en azúcar y en maíz, los dos principales productos utilizados para fabricar etanol. Así que a la profundidad de los abismos marinos, tendremos que añadir la invasión horizontal de tierras de cultivo en detrimento, no solamente de los bosques brasileños (tan mundialmente importantes para la captura de CO₂), sino también de los pequeños y medianos productores agrícolas que ven cómo su organización económica y (como en el caso sobre todo de los pueblos indígenas) social languidece rápidamente (con un bien servido de todos los propósitos –discursivos– de democracia participativa, descentralización y autonomía comunitaria en el manejo de los recursos).

Es interesante notar, además, como la compañía ve a su inversión: ésta no solamente servirá para atenuar la peligrosidad de exposición corporativa a la volatilidad productiva, financiera y política (véanse los actuales desequilibrios generados por las revueltas en los países musulmanes del norte de África) del negocio de los combustibles fósiles, sino para apostar al mercado de las “energías alternativas” (que, casi por definición, son “limpias”), en donde se prevé que se concentrarán los

futuros beneficios de la acumulación. Los nuevos horizontes de la *Low carbon politic* siguen perpetrando conscientemente la separación entre la sustentabilidad fisicobiológica del planeta y la sociohistórica, como si la “energía alternativa” de los biocombustibles pudiese resolver de por sí el gran dilema ético y evolutivo de la raza humana. ¡No nos desviemos! Sigamos comentando la nota de prensa.

Nos dice BP que la actividad productiva se desarrollará sobre un área de tres millas cuadradas. Se espera que cada milla produzca 340 Gwh de energía a partir de 15 millones de toneladas de azúcar de caña producidas por año. Entendemos, entonces, como declara la misma compañía, que el negocio corporativo no es solamente la producción de carburantes y de sus derivados petroquímicos, sino la de energía en general, misma que se necesita para alimentar la maquinaria voraz del sistema de acumulación.⁶⁵

Vemos, pues, que los productos y servicios que ofrece BP son muy variados y van desde los ya citados hidrocarburos y biocombustibles hasta la energía solar, pasando por los aceites y lubricantes para motor. La empresa cuenta con agencias y oficinas esparcidas en todo el mundo. Sin embargo, lo que la hace muy poderosa es su estrecha relación con el más amplio mecanismo del mercado, en donde se descubre que, más que competencia (según un viejo refrán de la teoría clásica del equilibrio y de la eficiencia económica), hay colaboración de sobra entre las corporaciones para mantenerse y, con ello, conservar la fuente de sus enormes ganancias: el mercado de capitales.

Las relaciones corporativas se sitúan en un ámbito espacial mayor, en el que se establecen estrechos vínculos dentro de la compleja red de servicios y de enormes negocios tejida por el sistema capitalista. Uno de los grandes socios en el *affaire* del derrame petrolero fue Transocean, compañía que, para garantizar una “optimización de su régimen fiscal”

65 Utilizo aquí la palabra “acumulación” sin ningún sesgo ideológico, sino apeguándome estrictamente al crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB) que cada país presume haber alcanzando como meta de crecimiento y desarrollo.

(es decir, para pagar impuestos casi equivalentes a cero), fue cambiando continuamente de bandera, de Estados Unidos (Delaware) a las Islas Cayman, y en 2008 a Suiza.

Como muy bien nos muestra la página del índice principal del *New York Stock Exchange*,⁶⁶ Transocean opera en dos segmentos del mercado: los contratos de servicios (rentas de plataformas de perforación como la que explotó en el Golfo de México) y otras operaciones de perforación que incluyen servicios de gestión y de propiedades directas de petróleo y gas. Pese a los muchos “accidentes” en los que se vio involucrada,⁶⁷ Transocean presume, como todas las compañías del mundo, su responsabilidad social y ambiental gracias al alto grado tecnológico de sus instalaciones. Otra vez la cuestión ética, manifestada por el mundo corporativo, omite sistemáticamente la referencia a las redes en las que están envueltas todas las empresas, pues es evidente que la alta tecnología con la que cuenta la Corporación, más que un mecanismo limpio de respeto al ambiente, representa un factor de producción ulterior que contribuye a la perpetuación del insustentable negocio energético actual, como bien demuestra la participación de la misma Transocean en el mercado financiero de los activos petroleros.

Un interesante análisis que aparece en la página de la Comunidad financiera Rankia nos dice algo muy relevante al respecto:

Fuerte posición competitiva, generación de cash y posibilidades de crecimiento hacen de RIG [Transocean] una empresa cíclica atractiva a la hora de invertir en ella. El sector está rodeado de incertidumbres, *sí, pero incertidumbre no significa riesgo*,⁶⁸ y la pregunta, para mí, no es si el

66 <http://www.nyse.com/about/listed/rig.html>.

67 Transocean Leader (http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/scotland/1851964.stm) y Bourbon Dolphin (<http://www.regjeringen.no/en/dep/jd/press-center/pressemeldinger/2008/report-on-the-loss-of-the-bourbon-dolphi.html?id=505100>), respectivamente en Escocia y Noruega. Explosión en la Bahía de Galveston en EU, http://spewingforth.blogspot.com/2003_06_01_spewingforth_archive.html.

68 Las cursivas son mías.

petróleo volverá a estar a \$120 o \$150 el barril, sino cuándo volverá a estar a estos precios. No obstante el principal riesgo de la empresa es que el precio del petróleo se mantuviera en un nivel bajo (por ejemplo \$50) durante un largo periodo de tiempo, ya que las empresas congelarían sus inversiones en perforación y sobre todo aquellas inversiones más costosas, como las que realizan empresas como RIG especializadas en aguas profundas. Sin embargo, si como personalmente creo, el precio del crudo vuelve a máximos o incluso los supera, este tipo de empresas estarán en una situación inmejorable para sacar partido.⁶⁹

Pese al entusiasmo del articulista, es evidente que para una empresa como Transocean es fundamental mantener alto el precio del petróleo para poder seguir con sus actividades, y sabemos muy bien que los niveles de precios del petróleo no sólo dependen de los sucesos políticos o de las tragedias ambientales (es decir, de eventos coyunturales por cuanto predecibles), sino más bien de una tendencia estructural del actual mercado de capitales en invertir en ganancias futuras respaldadas por un sistema monetario totalmente fundado sobre la generación y ampliación constante de la deuda⁷⁰ (Harvey, 2007; Arrighi, 1999; Strange, 1999) y por la inevitabilidad de alimentar las improrrogables necesidades diarias de energía, sin las cuales el sistema económico mundial de producción no podría funcionar ni por diez minutos.

Terminemos con Halliburton, muy conocida al público no sólo por haber sido Dick Cheney (vicepresidente de Estados Unidos en la pasada administración de George W. Bush) su principal consejero desde 1995⁷¹

69 <http://www.rankia.com/blog/acciones-valor/368780-valoracion-transocean-ltd-rig-perforacion-petrolera-marina-oportunidad-trampa>.

70 Sugiero al respecto la atenta lectura de dos artículos de periódico: "Reserva fraccionaria y espacio monetario", *La Jornada*, 28/04/2010, <http://www.jornada.unam.mx/2010/04/28/index.php?section=opinion&article=032a1eco>. "The Fed's Revolution", periódico *Business Week*, 20/03/2008, http://www.businessweek.com/magazine/content/08_13/b4077028370532.htm.

71 Hasta el año 2004, el vicepresidente Cheney, en plena operatividad de sus funciones políticas, había recibido de Halliburton una suma cercana a los 400 000 dólares.

(de ahí los presuntos favoritismos que la Compañía recibió del gobierno norteamericano para la “reconstrucción de Irak”), sino también por ejercer cierto protagonismo en las licitaciones contractuales (por más de 2 000 millones de dólares) establecidas con nuestra empresa paraestatal Pemex a partir, sobre todo, del año 2008.⁷²

Halliburton, con sede principal en la ciudad de Houston (Texas), es la segunda empresa más importante en el campo de las operaciones y los servicios petroleros, sólo superada por la otra estadounidense Schlumberger.⁷³ Sus actividades principales son la exploración y la explotación de combustibles fósiles, y la producción de una vastísima gama de hidrocarburos desde la gasolina hasta derivados petroquímicos más elaborados como los fertilizantes utilizados en la no menos capitalizada industria agrícola.

La profunda influencia política de la compañía no solamente se manifiesta en los lucrosos negocios obtenidos como consecuencia de la invasión militar de Irak, sino también en el respaldo continuo que las distintas administraciones republicanas y demócratas, desde Clinton hasta Obama, le han brindado para facilitar la exploración y la explotación de los combustibles fósiles a lo largo y a lo ancho de Estados Unidos. Como señalan varios títulos de periódicos,⁷⁴ las necesidades energéticas del país han empujado a los gobiernos que se han sucedido en estos últimos 20 años (no solamente en Estados Unidos) a radicalizar la

“Kerry ad falses accuses Cheney on Halliburton”, portal “FactCheck.org” 30/04/2004. <http://www.factcheck.org/article261.html>.

72 Víctor Cardoso, “Pemex otorga otro contrato a Halliburton”, *La Jornada*, 18/02/2009, <http://www.jornada.unam.mx/2009/02/18/index.php?section=economia&article=026n1eco>. Noé Cruz Serrano, “Halliburton, a lo grande en Pemex”, *El Universal*, 22/01/2008, <http://www.eluniversal.com.mx/finanzas/62269.html>.

73 Es importante mencionar al respecto que Schlumberger operaba servicios de gestión de cableado en la plataforma *Deepwater Horizon* por cuenta de BP. “Schlumberger says its crew left Horizon day of fire”, Agencia “Reuters” 20/05/2010, <http://www.reuters.com/article/2010/05/20/us-oil-rig-schlumberger-idUSTRE64J0GS20100520>.

74 “KBR Wins Contract While Under Criminal Investigation”, periódico *Outside de Beltway*, 07/02/2009, http://www.outsidethebeltway.com/kbr_wins_contract_while_under_criminal_investigation/.

política de extracción petrolera hasta en lugares (como Alaska) de muy difícil acceso.

El tema de la independencia energética es, en la actualidad, el campo privilegiado sobre el cual se juegan los diferendos geopolíticos de los países dominantes. No sorprende, entonces, que una empresa como Halliburton, como abastecedora de la sed energética de Estados Unidos, haya podido cruzar las fronteras políticas que, en lo teórico, separan el Partido Demócrata y el Republicano, demostrando, una vez más, que la mecánica de la producción capitalista es subrepticamente aceptada y validada por la clase política mundial, pues aquélla representa el único sistema posible para la perpetuación de ésta.

En este no tan largo recorrido hemos ido explorando la magnitud espacial, horizontal y vertical, dentro de la que se inserta la coyuntura representada por el derrame petrolero en el Golfo de México a partir de una identificación de sus principales protagonistas corporativos. En la narración, que enseguida propondré, de las acciones que han sido realizadas en respuesta a este dramático evento, aparecerán otros protagonistas, sólo brevemente mencionados antes, como el mismo gobierno estadounidense, los jueces locales y federales que siguieron el caso, las organizaciones empresariales vinculadas sobre todo al negocio de la pesca y de la restauración y, finalmente, los grupos de resistencia civil que actuaron desde la trinchera del paradigma ambiental, en defensa de los ecosistemas del Golfo.

¡Arranquemos! Para no alejarme demasiado de los argumentos políticos revisados a partir del caso Halliburton, me llamó mucho la atención, al principio, la declaración de Barack Obama, quien amenazó revisar los proyectos de exploración que Estados Unidos y sus principales compañías petroleras (todas de capital privado) piensan llevar a cabo en las aguas profundas de Alaska.⁷⁵ A raíz de este anuncio, el gobierno

75 “Obama suspendió prospección y explotación petrolera marítima”, periódico *Correo del Orinoco*, 28/05/2010, <http://www.correodelorinoco.gob.ve/multipolaridad/obama-suspendio-prospeccion-y-explotacion-petrolera-maritima/>.

de Estados Unidos suspendió hasta 2011 los planes para la exploración de las costas árticas de este Estado, pero en ningún momento arremetió en contra de los peligrosos proyectos que la industria petrolera global pretende llevar a cabo en esta frías aguas septentrionales que aún no acaban de recuperarse del derrame provocado por el buque petrolero Exxon-Valdez en 1989.

No es de extrañar que este llamado haya perdido fuerza en los últimos meses,⁷⁶ no solamente como consecuencia de la victoria republicana en las elecciones para la renovación de la Cámara de Senadores, sino sobre todo por el menoscabo que significaría ejercer una acción contraria a su mismo interés. En este contexto, la insistencia de Obama en indicar como único responsable del desastre a BP podría parecer una estrategia política para favorecer a competidores que, como Halliburton, están interesados en consolidar su poder de mercado, como señala un sugerente artículo de Christopher Beam en el periódico electrónico *Slate*.⁷⁷ Muy importante es también la noticia reportada por Bloomberg Businessweek el 6 de mayo de 2010⁷⁸ (antes de los sucesos del Golfo), de que el gobierno de Estados Unidos, a través de la Secretaría de la Defensa, decidió conceder una licitación a KBR, subsidiaria de Halliburton, para servicios de infraestructura al ejército norteamericano en Irak. Así que no solamente Halliburton “diversifica” sus inversiones en compañías controladas que trabajan en estrecho contacto con los más altos niveles de la administración, sino también logra perpetuar su negocio, pese a que KBR está siendo investigada por la muerte de dos

76 “EU está mal preparado para iniciar perforaciones petroleras en Alaska”, periódico electrónico *Semananews* 10/02/2011, http://semananews.net/index.php?option=com_content&view=article&id=1980:eeuu-esta-mal-preparado-para-iniciar-perforaciones-petroleras-enalaska&catid=64:medio-ambiente&Itemid=73.

77 “The Buck Stops Over There. Whom should we blame for the oil spill in the Gulf? Take your pick”, periódico *Slate*, 25/05/2010, <http://www.slate.com/id/2254979;http://lonelyconservative.com/2010/05/remember-when-halliburton-was-a-dirty-word-obama-admin-gives-no-bid-contract-to-halliburton/>.

78 “KBR to Get No-Bid Army Work as U.S. Alleges Kickbacks”, periódico *Bloomberg Businessweek*, 06/05/2010, <http://www.businessweek.com/news/2010-05-06/kbr-to-get-no-bid-army-work-as-u-s-alleges-kickbacks-update1-.html>.

soldados estadounidenses, electrocutados mientras estaban bañándose en uno de los edificios cuyas instalaciones eléctricas habían sido realizadas y supervisadas por esta empresa.

En este contexto, todas las declaraciones sobre la necesidad de control y de revisión de los proyectos de inversión petrolera que se han hecho desde el gobierno para limitar los impactos negativos de su imagen frente al mundo caen en el vacío, como parecen demostrar las acciones que efectivamente se han llevado a cabo para “no responder” a la emergencia ética a la que un evento como el derrame en el Golfo nos remite.

Pese a la moratoria para la suspensión de los proyectos de explotación de hidrocarburos (en el Golfo y también en otras partes del país como Alaska) declarada por Barack Obama días después de la explosión de la plataforma, no se ha cancelado ninguno. Los países con fuertes intereses petroleros (desde Noruega hasta Rusia, pasando por la misma Gran Bretaña por conducto de su conocido y cuestionado gigante corporativo BP) no han ni siquiera tanteado una revisión del debate alrededor de sus respectivas políticas energéticas. El modelo extractivo, pese a la coyuntura, sigue siendo la única posible alternativa para la “sostenibilidad” del gran metabolismo político del capitalismo mundial.

En las gélidas aguas árticas, comenta Alastair Fraser, presidente del Instituto de Energía y Geociencia de Petróleo en el Imperial College de Londres, se han encontrado más de 200 000 millones de barriles de petróleo,⁷⁹ un negocio muy suculento para los grandes *trusts* mundiales de la energía y para los gobiernos que tanto los necesitan para sobrevivir políticamente.⁸⁰ Las acciones e iniciativas que siguieron como conse-

79 “Explotación de petróleo en el Ártico: ¿Necesidad estratégica o campo de minas medioambiental?”, periódico electrónico *El Librepensador*, 09/03/2011, <http://www.ellibrepensador.com/2011/03/09/explotacion-de-petroleo-en-el-artico-%C2%BFnecesidad-estrategica-o-campo-de-minas-medioambiental/>.

80 “BP y Rosneft firman una alianza para explotar yacimientos en el Ártico”, portal de noticias Noticias México, 15/01/2011, <http://noticias-mexico.com/noticias-de-mexico/bp-y-rosneft-firman-una-alianza-para-explotar-yacimientos-en-el-artico.html>; “Socialists say “no” to Arctic drilling”, periódico electrónico *Upstreamonline*.

cuencia del hundimiento de la *Deepwater* parecen ser muy claras al respecto. Si por un lado la contención de la dispersión del aceite fue una medida necesaria para evitar una tragedia desmesurada (y también para recuperar la mayor cantidad posible de petróleo vertido), por el otro las declaraciones de la petrolera sobre los éxitos positivos de sus acciones para reparar los daños provocados y sobre la presunta alta resiliencia del ecosistema dañado, revelan una total incapacidad de pensar más allá de los estrechos límites del presente y, por ende, la imposibilidad de generar acciones a futuro fundadas en la centralidad del ser humano y del ambiente. No olvidemos que el discurso del desarrollo sustentable está plenamente integrado en el modelo empresarial-extractivo, como lo manifiestan los muchos artículos que la misma compañía difundió a través de diferentes medios sobre lo que ella define “*el trágico accidente*” del Golfo.⁸¹

¡Regresemos a los acontecimientos! Denunciado por muchos estudios independientes llevados a cabo sobre todo por académicos y periodistas,⁸² los datos proporcionados por BP sobre el vertido de petróleo, a raíz de las primeras obras de bonificación, parecían haberse olvidado de millones de litros de crudo que habían desaparecido de los reportes oficiales. No solamente la compañía encontró en la utilización de agresivos disolventes químicos una opción “sustentable” para “limpiar” la enorme mancha provocada por el derrame, sino decidió suponer que, por el hecho de que el petróleo ya no se veía flotando en la

com, 10/03/2011, http://www.upstreamonline.com/live/article247921.ece?WT.mc_id=rechargenews_rss.

81 “*The tragic accident* [cursivas mías] in the Gulf of Mexico on 20 April 2010 cost 11 lives, leading to a major oil spill and a widespread loss of trust in BP. We are so very sorry for what happened. Nothing can replace the people who died and our thoughts remain with their loved ones”, <http://www.bp.com/sectiongenericarticle800.do?categoryId=9036148&contentId=7066868>.

82 “Golfo del Messico: secondo studi indipendenti BP trucca i dati sulla marea near”, diario *Ilfattoquotidiano.it*, 30/01/2010, <http://www.ilfattoquotidiano.it/2011/01/30/golfo-del-messico-secondo-studi-indipendenti-bp-trucca-i-dati-sulla-marea-nera/89311/>, <http://www.reuters.com/article/2010/05/20/us-oil-rig-leak-idUSTRE6430AR 20100520>.

superficie, había, como por un acto de magia, desaparecido, evaporado gracias al calor del que gozan las aguas tropicales del Golfo.

Además, BP llamó en causa, con justa razón, a las demás compañías que estaban involucradas en la inversión como la misma Halliburton. Las estrategias corporativas para desresponsabilizarse por los hechos ocurridos provocaron la ira de la administración estadounidense debido a la impericia de los análisis y a las informaciones presentados por la petrolera británica, pero no surtió ningún efecto por lo que se refiere a las acusaciones que se hicieron en contra de Halliburton.⁸³

Desde un principio, el derrame fue tratado como un accidente más de los muchos e innumerables que se han verificado durante la historia acumulativa de la producción capitalista. Ninguna medida política seria ha sido tomada desde que ocurrió este lamentable evento para corregir siquiera el rumbo de la explotación ambiental en el Golfo, no solamente por lo que se refiere a la industria extractiva, sino también al incontrolado negocio de la pesca comercial (*en primis* la del preciado atún rojo). Ésta se ha presentado ante los ojos del mundo como una víctima de la tragedia, hasta el punto de que muchos productores pesqueros decidieron demandar a las compañías petroleras involucradas.

Como hemos visto, tampoco los proyectos para convertir el Mar Ártico en una fuente de reserva de energía han sido detenidos, y la “revolución verde” anunciada por el mismo Obama durante la campaña para ser elegido presidente se ha esfumado rápidamente por el éxito de las elecciones de *mid-term* en Estados Unidos (en donde el Partido Republicano ganó la mayoría de la Cámara de Representantes), pero sobre todo por la inercia demostrada por la nueva administración en el campo de la política para la famosa “transición energética”.

Cuando el 22 de abril de 2010 la plataforma se hundió a raíz de una explosión en la superficie que cobró la vida de 11 trabajadores y provocó

83 “EU demanda a BP y cuatro firmas por derrame”, portal electrónico de CNN en español CNNexpansión, 15/12/2010, <http://www.cnnexpansion.com/negocios/2010/12/15/eu-demanda-a-bp-y-4-firmas-por-derrame>.

el derrame del crudo, estaba trabajando a 80 km de la costa de Luisiana explotando el así llamado Prospecto Macondo. BP había recién renovado el contrato de arrendamiento con Transocean por tres años más por la cantidad de 544 millones de dólares.⁸⁴ Como vimos, en los tres meses sucesivos, la compañía británica, bajo presión del gobierno estadounidense y de la opinión pública de todo el mundo, implementó una serie de estrategias para hacer frente al desastre, hasta llegar al día 15 de julio de 2010 cuando, después de haber comprobado la eficiencia de una nueva campana para detener el derrame, se declara controlada la emergencia. Para estos días, la cantidad de petróleo vertido en las aguas del Golfo había alcanzado un promedio de 700 millones de litros (4.5 millones de barriles aproximadamente por un valor alrededor de los 550 millones de dólares).⁸⁵

A partir de los contenidos expuestos en este largo párrafo, me parece importante resaltar la tesis que he venido exponiendo: la incapacidad (o más bien la imposibilidad) por parte del modelo civilizatorio actualmente dominante de romper el cerco ético presentista (fundamentalmente productivista) impuesto por la versión capitalista del tiempo-cultura moderno. Dentro de esta praxis no se permiten acciones que puedan amenazar la lógica reproductiva del sistema. Éste no puede prescindir del petróleo y no sólo por la dependencia material y política hacia este recurso, sino también por la imposibilidad de pensar y realizar un orden ético de acción en donde la ganancia y la renta estén supeditadas a una idea de humanidad como objetivo histórico de este engendro biológico que es el ser humano.

84 "The Well", diario *Houston Chronicle*, 17/10/2009, http://www.chron.com/dispatch/story.mpl/business/6672098.html?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+houstonchronicle%2Fbusiness+%28chron.com+-+Business%29.

85 "El petróleo deja de fluir por primera vez en el Golfo de México", diario *El País*, 15/07/2010, http://www.elpais.com/articulo/sociedad/petroleo/deja/fluir/primera/vez/golfo/Mexico/elpepusoc/20100715elpepusoc_12/Tes.

Sin embargo, el problema al que apunto no es evidentemente el petróleo, pues la utilización de este recurso responde a exigencias históricas determinadas y no a una supuesta cualidad a él subyacente. Es por eso que tenemos la obligación de centrar nuestra mirada en el proceso, pues esta es la única perspectiva que nos permite analizar el tiempo a partir de las contradicciones que se generan entre las conductas reales y los fines declarados.

El desfase ético al que me refiero aparece en toda su claridad cuando de los hidrocarburos pasamos a las llamadas energías “verdes” o “renovables”. Dentro de esta categoría cabe todo aquel recurso cuyo proceso de conversión en energía genera el desprendimiento de menores cantidades de carbono. Las tecnologías que utilizan la fuerza de los elementos naturales, como la eólica, la solar y la hídrica, y las nuevas fronteras abiertas por los agrocombustibles, han inducido un cambio parcial en los mecanismos de producción de los insumos energéticos que necesita el capitalismo para su reproducción material y social.

Pese a la ocurrencia de estas variaciones, la lógica de funcionamiento del sistema no ha cambiado. Hemos visto cómo, a pocos meses de haberse consumado la tragedia en el Golfo, BP declara en su página oficial que invertirá grandes capitales en el sector de las energías renovables y, en particular, de los biocombustibles, adquiriendo las cuotas mayoritarias de una compañía brasileña productora de etanol. Parece decirnos BP:

Ya no vamos a acumular enormes ganancias con el petróleo y el gas [*sic!*], sino lo vamos a hacer con el maíz y el azúcar. Ya no nos involucramos en estos desastres ambientales generados por la codicia de los hidrocarburos, sino enfocaremos nuestros objetivos hacia las fértiles tierras de cultivo, de las que desplazaremos a todo lo que sea necesario, desde árboles hasta personas. ¡Qué va! Al final son lo mismo.

Como mencioné en párrafos anteriores, la problemática ecológica se ha vuelto un gran chivo expiatorio para los grandes *trusts* de la producción

y sus camaradas prestamistas y políticos. Se pretende salvar al planeta, apuntando a una ética de sobrevivencia y de continuidad, pero nunca a una del buen vivir para todos. Es muy frustrante observar cómo el sistema capitalista, a través de sus poderosos ejecutantes, nos vende la ilusión de que puede perpetrarse como modelo de reproducción material de la humanidad, cuando los incesantes insumos energéticos que requiere marcan una escalada al saqueo constante de los recursos (Harvey, 1996) y a la aplicación de tecnologías de alto riesgo (Beck, 1998).⁸⁶ La invasión de los territorios y la consecuente embestida en contra de sus pobladores (muchos de ellos pertenecientes a culturas tradicionales), y la confianza en la capacidades racionales del ser humano de resolver la crisis ambiental, a través de la generación de una energía “buena” y “limpia”, sólo representan dos ejemplos del problema ético-civilizatorio que estamos actualmente enfrentando.⁸⁷

En ambos casos, como bien apunta Toledo (2009), no se acepta que la crisis ambiental es en realidad una verdadera crisis civilizatoria y, por ende, lo que está en juego no es el riesgo de perturbación (ya ampliamente rebasado) de los equilibrios ecológicos del planeta, sino el destino de una especie, la humana, que nunca ha logrado experimentar lo que la hace distinta a cualquier otro fenómeno biológico: la conciencia de lo que nos hace un solo y único cuerpo histórico.

En el caso del capitalismo, el juicio ético que éste refleja para justificar su acción presente no representa sólo una medida política con la que se quiere disimular conscientemente su falta de “ética” (es decir, su capacidad de mantener una conducta concorde con sus principios declarados), sino que se convierte en una suerte de autoengaño, ya que el fin

86 Es importante recuperar aquí el planteamiento de Beck, pues su análisis de la sociedad actual evidencia cómo el riesgo de que se produzcan efectos no deseados (pero inevitables) ya no concierne solamente a las periferias del capitalismo, sino se introduce en el corazón mismo del sistema, como lo demuestra el derrame en el Golfo de México.

87 En este ensayo no mencioné el debate alrededor de la energía nuclear (los sucesos de Fukushima son ampliamente conocidos), por no trivializar un tema que merecería ser tratado con detenimiento.

al que el modelo productivista apunta es inalcanzable para un sistema que no puede pensar al futuro, debido a su necesidad intrínseca de reproducirse en el presente.

El límite del capitalismo como modelo capaz de plasmar un proyecto de humanidad no se debe, entonces, a la escasez de los recursos que él mismo genera (el carácter entrópico del que hablan los economistas ecológicos), sino más bien por la íntima e irresoluble contradicción entre sus necesidades pragmáticas (cimentadas en el presente) y su fin último (el querer representar un modelo histórico viable de perpetuación humana). El capitalismo queda atrapado en la lógica de su misma perpetuación, no pudiendo hacer otra cosa que limitarse a realizar los medios, sin poder nunca alcanzar sus fines. En este sentido, el fin al que, se supone, aspira todo modelo civilizatorio (la felicidad tanto ansiada por Aristóteles) ha sido sustituido por lo que debía ser, al principio, solamente un medio: la acumulación de la riqueza.⁸⁸

El achicamiento del tiempo, el envilecimiento de la utopía y el crecimiento exponencial de la aceleración (con las consiguientes homogeneización y concentración del espacio físico), derivan precisamente de este desplazamiento ético del fin hacia los medios, realizado por el capitalismo como modelo civilizatorio. Al fin y al cabo la crisis ambiental es, a todas luces, una crisis ética, y refleja la incapacidad de pensar en un tiempo marcado por un fin supremo siempre declarado pero nunca cumplido: la realización de un mundo para todos.

88 El impulso que el mercantilismo, como antecámara del capitalismo, dio al camino civilizatorio de Occidente a partir del siglo xv, parece haberse agotado por haber llegado al ápice de su potencial evolutivo. Hoy en día el capitalismo representa una estructura sin futuro, condenada pobremente a reproducir sus necesidades materiales. Los grandes “descubrimientos” que acarreo carecen ya de espesor ético. Ni siquiera el hombre creador de su destino, que tanta confianza había inspirado en los apologetas positivistas, es hoy una realidad, ocultado por el individuo desencantado del ideal posmoderno. Algo parecido había sucedido a principios del siglo pasado. La literatura decadente, como también los enormes hitos abiertos por el psicoanálisis, representaban, en aquellos años, el síntoma de la desconfianza que estaba produciendo el *ethos* social de la gran urbe moderna. Se necesitó de dos guerras nunca antes vistas para poder inducir un nuevo impulso al sistema que, sin embargo, ya veía cómo empezaban a abrirse grietas en su interior.

EL LÍMITE DE LA ACCIÓN ÉTICA

La obra filosófica de Agustín nos había adentrado en los inmensos recodos del tiempo cósmico. Con él el juicio ético adquiere patente de universalidad en cuanto remite a un orden temporal que no respeta o, mejor dicho, no toma en cuenta la mezquindad del presente. Un canto del poeta italiano Giacomo Leopardi, *L'Infinito* (*El Infinito*) brinda una imagen poderosa del anhelo de sustraerse al juego de las coincidencias al que nos obliga la fugacidad del instante:

Sempre caro mi fu quest'eremo colle, / E questa siepe, che da tanta parte/
Dell'ultimo orizzzonte/ il guardo esclude. / Ma sedendo e mirando, inter-
minato / Spazio di là da quella, e sovrumani / Silenzi, e profundissima
quiete / Io nel pensar mi fingo, ove per poco / Il cor non si spaura. E come
il vento / Odo stormir tra queste piante, io quello / Infinito silenzio e questa
voce / Vo comparando: e mi sovvien l'eterno, / E le nortè stagioni, e la pre-
sente / E viva, e 'l suon di lei. Così tra questa / Infinità s'annega il pensier
mio: / E 'l naufragar m'è dolce in questo mare.⁸⁹

Como el corazón del poeta que, por un instante, mirando el infinito, se olvida de las penas del presente, así, Agustín nos advierte sobre la necesidad de avistar la totalidad del tiempo y hasta nos sugiere buscarla en nosotros mismos a través del encuentro con el infinito supremo que, en su planteamiento, es la divinidad (el “Uno” plotiniano). Esta unidad del tiempo es necesaria, nos dice el filósofo egipcio, para definir nuestra

89 “Siempre cara me fue esta yerma colina, / Y este seto, que de tantas partes / Del último horizonte/la mirada excluye. / Sentado y mirando, interminable / Espacio, más allá de aquella, y sobrehumanos / Silencios, y profundísima quietud / Yo en el pensamiento me imagino, donde por un instante / El corazón no se estremece. Y como el viento / escucho murmurar entre las plantas, yo aquel / Infinito silencio y esta voz / Voy comparando: y me vuelve a la memoria la eternidad, / Y las estaciones muertas, y la presente / Y viva, y el sonido de ella. Así que dentro de esta / Infinitud se desvanece mi pensamiento: y el naufragar me es dulce en este mar.” (La traducción es mía.)

acción presente y nuestra relación con los demás hombres y criaturas del mundo, cuyo sentido último de existencia está depositado en Dios.

Sin dar mucha importancia al mensaje escatológico que permea la obra de Agustín, es menester señalar que el autor nos remite a una dificultad innata dentro de la estructura ética de la praxis: ¿somos capaces los seres humanos de superar las circunstancias y mantenernos fieles a un camino dirigido a la construcción (histórica) de la humanidad? La utopía de la Ciudad de Dios evocada por el filósofo, como también la mirada de Leopardi, que se pierde en los “interminables espacios”, anticipa precisamente este sueño. Esta “sobrehumanidad” de la que nos habla el canto del poeta no será, entonces, la identificación de un espacio no humano, sino la de un futuro en el que el hombre será “más” de lo que es ahora.

Un presente (cualquier presente) sin proyecto, no es posible. Sin embargo, la dificultad histórica que ha padecido el hombre biológico ha sido no poder realizar, ni menos mantenerse fiel a él, un proyecto de humanidad que no sea resquebrajado continuamente por las vicisitudes y las necesidades de cada coyuntura. ¿En qué reside, pues, esta propensión, por parte del ser humano, de proyectar su existencia más allá del presente de su vida real? ¿Será que necesitamos de la utopía para tener la ilusión de que somos (ahora) eternos? De aquí, por tanto, la ineludible necesidad del juicio ético, como esfuerzo hacia un futuro que, paradójicamente, ningún presente ha sido aún capaz de indicar. Y esto en un mundo en el que ya se borraron todas las fronteras de la particularidad, en el que, lo queramos o no, estamos ya, sin remedio, interconectados.

Es allí, entonces, cuando la utopía no nos llega como realización consciente de un proyecto de humanidad, sino como una exigencia de salvación del monstruo devorador que hemos creado para satisfacer nuestro incontrolado dispositivo de reproducción. Si la acción política se consume en el *pragma* y en la resolución de las circunstancias que nos atañen más directamente (y que tocan el más profundo de nuestro sentir, haciéndonos reaccionar como animales en búsqueda de sobrevi-

vencia), el instinto también nos lleva a pensar en un tiempo al que aún no hemos llegado, pero que nos gustaría llegar algún día.

Esta necesidad es el límite mismo de la acción ética, y es también la esperanza, que muchos de nosotros aún guardamos, de que el fenómeno humano se plantee como una novedad ética dentro del cambio evolutivo marcado por las transformaciones biológicas. La vieja ética del objetivismo y del dominio racional nos ha hecho perder otras formas de abordar el problema de la acción y de encausar nuestras conductas.

La precariedad ética del capitalismo moderno como modelo civilizatorio está marcada por su fase histórica dominante: el liberalismo (hoy neo-) y su filosofía del *laissez faire*. Desde la idea de la mano invisible de Smith, pasando por los primeros desarrollos de las teorías sobre el equilibrio natural de las fuerzas de mercado de la economía científica clásica, hasta el triunfo de los modelos desregulatorios e inherentemente inflacionarios de la última fase de acumulación ampliada, el liberalismo se ha impuesto no sólo como una ideología económica, sino, y más sutilmente, como una metafísica del tiempo.

Adam Smith, en su *Teoría de los sentimientos morales*, incitaba al individuo a la prudencia. Ésta constituía una virtud imprescindible para cualquier hombre, pues le mostraba la conveniencia de sacrificar un bien presente para el disfrute de uno futuro, mucho más grande e intenso que aquél. Según el escocés, su idea de la mano invisible (expresada con mayor claridad en la *Riqueza de las naciones*) como nuevo espíritu regulador de la historia moderna, no chocaba con el orden ético que él sugería. En su planteamiento, quizás algo ingenuamente, el equilibrio de las fuerzas de mercado dentro de un régimen económico de competencia resolvía las miserias éticas de la raza humana que no sabía separarse completamente de su tendencia a gozar del placer presente e inmediato. Esta posición algo idealista de Smith no le permitió vislumbrar, según mi manera de ver, que la “mano invisible” no era una fuerza intangible (a la par del espíritu hegeliano), sino una verdadera filosofía de la historia que, más tarde, el capitalismo incorporará como justificante ético de un orden moral del tiempo.

La actitud política de dejar que las cosas se pongan en orden por sí solas apunta a la fe ciega en una praxis de la circunstancia, en donde la perspectiva temporal del fin coincide con un presente condicionado por la necesidad. El fin se convierte en un objetivo ya implícitamente logrado, pues la lógica universal del equilibrio de las fuerzas productivas es garantía de un futuro encerrado por completo en un eterno presente. La utopía pierde aquí razón de existir, ya que no apunta a ningún futuro, pues todo está establecido de antemano. La naturaleza presentista del *laissez faire* no podría quedar más clara. Su futuro siempre es el mismo.

Pese a los muchos discursos que hoy escuchamos sobre los preceptos éticos de las varias responsabilidades empresariales o de los planes de desarrollo diseñados por los aparatos institucionales, la realidad parece indicar que, para el capitalismo, las coyunturas son momentos insignificantes dentro del orden del tiempo y es menester afrontarlas sin ninguna verdadera preocupación ética. El presente y nada más es lo que cuenta y, sobre todo, es él con el que tenemos que lidiar para no perder la ilusión de que la civilización, bajo el esquema histórico del capitalismo, pueda perpetuarse eternamente.

LA EPISTEME AMBIENTAL. CONCLUSIONES

En párrafos anteriores he afirmado que la episteme ambiental incorpora la dialéctica histórica entre dos fuerzas: la dominante, que piensa reacomodar el sistema capitalista, integrando dentro de sus cálculos económicos a la naturaleza; y las subalternas, que, enfatizando las contradicciones de los procesos de producción y reproducción del capital, plantean un futuro cuyos elementos discursivos se centran en poner al centro del asunto una humanidad íntimamente asociada con el ciclo de vida, cuya relación con el entorno no se determina por valores instrumentales.

La idea de una “conciencia universal” de la que hablaba Teilhard de Chardin (1967), parece estar en la base de la ética colectiva a la que

apuntan las visiones subalternas. En ellas la utopía sigue vigente. El tiempo no se reduce al instante, sino mira hacia el futuro en donde el fin es el cumplimiento de una promesa de felicidad para todos. La conciencia del límite, novedad histórica absoluta de la episteme ambiental, se revela como un producto de la experiencia civilizatoria del capitalismo (las inherentes contradicciones evolutivas a las que apuntan tanto Marx como el actual ecologismo militante). El sentido de una ética colectiva, como ya sugerí, arranca desde el fantasma del presente, que ya no es el proletariado, sino una naturaleza que se rebela al orden que le ha sido impuesto por el modelo evolutivo hegemónico. El despertar de esta conciencia se debe a la amenaza real de caer en el abismo de la muerte, como casi proféticamente había sugerido Heidegger.

Tanto el tiempo-cultura moderno en su evolución crítica, como los tiempos-cultura tradicionales (el elemento subalterno de la actual dialéctica) están señalando este camino y la emergencia de crear un nuevo pacto ético para un futuro de convivencia, basado en la realización histórica de la humanidad y de un nuevo sentido de pertenencia al mundo.

He manifestado también, desde una perspectiva exquisitamente ética, que la episteme ambiental, por un lado, se construye desde el discurso a través del juicio, y por el otro se determina a través de las acciones emprendidas por actores históricos concretos. Éstos, no sólo tratan de perseguir un fin (derivado de un criterio de juicio) sino que responden a los estímulos inmediatos a los que los obliga la praxis, la cual los lleva a replantear continuamente sus referentes éticos y, a veces, a reencausarlos según las necesidades de las coyunturas.

Desde un principio, la dificultad que se me presentó fue cómo poder ajustar la perspectiva del tiempo con el tema de la ética, para dar significado a la episteme ambiental. La solución fue otorgar un sentido eminentemente temporal (y no moral) al juicio y a la acción. Esto me permitió definir la necesidad y los límites de estos dos elementos.

Ahora bien, el caso del discurso ambientalista perpetrado por los grandes *trusts* de la producción de bienes y servicios y de los mercados de

capitales podría representar un buen ejemplo de lo apenas dicho. En este contexto, el juicio ético es evidentemente una medida estratégica consciente (y por lo tanto se convierte en un medio y no sólo en un simple juicio) para disimular, o cuanto menos atenuar, los efectos indeseados del discurso y de las prácticas del capitalismo, basadas en mecanismos de acelerada e irreversible entropía.⁹⁰ De la misma forma, para el ecologismo militante el juicio ético se convierte en medio (y por tanto en un factor importante dentro de la praxis) para tratar de legitimar un discurso que ve a la naturaleza como un cuerpo biológico autónomo y autorregulado que nunca genera procesos contrarios a la perpetuación de la vida (por lo menos de la vida en la forma en cómo nosotros la entendemos).⁹¹

Siguiendo la misma lógica, la acción ética debe ser entendida como un concepto que no se agota totalmente en el ámbito de la praxis, sino que necesita de una perspectiva del tiempo que le evite ser engullida por las inmediateces del presente. De aquí que la ética adquiere un sentido temporal, porque no puede sustraerse de la tarea de proyectarse hacia el futuro a través de la recuperación narrativa de su pasado y de su presente. En palabras de Agustín, ella no puede negarse a la “atención”. Cuando la ética, como en la fase histórico-evolutiva marcada por el capitalismo, se olvida de esta prerrogativa, se condena a sí misma a la desaparición y al triunfo de un orden dependiente de las circunstancias.

Como se ha visto, las acciones éticas del capitalismo (no hablemos de sus propósitos) son inconsistentes al momento de efectuar un balance

90 El juicio ético, como interpretación histórica de la relación hombre/naturaleza, se muestra como una estrategia pragmática para legitimar las bondades del modelo socioproductivo dominante. Las acciones “verdes” que este modelo pregona y pone en marcha representan solamente una estrategia para disimular la imposibilidad de conciliación entre el gran monstruo engullidor de materia y derrochador de energía (Georgescu-Roegen, 1996) que es el capitalismo y los equilibrios biológicos del ecosistema-mundo.

91 Dentro del sentido común de cierto ambientalismo romántico y, en algunos casos, en el seno mismo del ecologismo militante, el juicio ético se traduce en un discurso vacío, por sacralizar a la naturaleza y por representarla como un armónico Edén natural. Tal actitud ingenua, inhibiendo la acción, no alcanza a discernir la centralidad de la praxis como elemento transformador.

entre los flujos de materia y energía por él movilizados y transformados. Por su misma naturaleza, como bien había comprendido Marx, él no puede renunciar a la explotación de los recursos naturales (incluyendo dentro de esta categoría la fuerza de trabajo proporcionada por el hombre) y a la forma que ella adopta en relación con la tierra: la extracción. Las acciones pseudoambientalistas que ampara, como las conocidas políticas “verdes” (producción de energía limpia, reforestación, restablecimiento de los ecosistemas afectados, creación de un mercado de bonos para emisiones contaminantes, etc.) o aquéllas relativas a la responsabilidad social (las contribuciones al “desarrollo social”, el abatimiento de los índices de pobreza a través de la generación de puestos de trabajo, etc.), son una flagrante y consciente mentira, porque son incapaces de revertir las inercias de un modelo que, por su misma naturaleza, simplifica (hasta el extremo de poder desaparecerla) la complejidad de la vida biológica.

El ecologismo, en todas sus formas (no simplemente en los discursos), tiene, por el contrario, la gran posibilidad de perfilarse como una alternativa ética al capitalismo, pues su juicio es congruente con una visión del fenómeno humano que no puede sustraerse de los ciclos biológicos que perpetúan la existencia. ¡Claro!, puede que mañana nos caiga un meteorito de 50 km de ancho sobre la cabeza (¡qué mala la naturaleza!), o que una nueva glaciación se apodere del mundo como en las películas hollywoodenses (en este sentido el universo podría ser visto irónicamente como un enorme y total macroecosistema en donde la caída de un meteorito se perfilaría como un hecho “natural”).

Estas exageraciones narrativas sirven para poder mostrar la inutilidad de convertir en entes morales universales tanto a la “sociedad” como a la “naturaleza”, y aluden a la exigencia de desplazar nuestra atención hacia el aspecto temporal de la ética como praxis de acción y como elemento de juicio. Con esto quiero remarcar que la perpetuación de la vida (en especial de la vida humana) no se juega alrededor del binomio ideal naturaleza/sociedad, sino dentro de las circunstancias éticas que cada periodo histórico logra negociar con el fin de perpetuar su existencia.

El desafío de la actual humanidad nunca podrá ser un semblante tan genérico como el ambiente. Lo que tenemos enfrente es una apuesta ética, en donde el tema ambiental se presenta históricamente como la esfera epistémica para por fin resolver nuestra deuda con nosotros mismos y con nuestro futuro. La historia nos está brindando una posibilidad de salvación, y la crisis ambiental sólo es un indicador de lo que realmente estamos atravesando: el riesgo de desaparecer de los almanaques de la vida por nuestra propia e incondicionada voluntad.

La episteme ambiental representa un tiempo histórico que nos pone nuevamente enfrente de la utopía, de un pensar más allá del presente, para que éste no sea un obstáculo a la realización de una humanidad consciente de su unidad. Las actuales condiciones del planeta (las cuales se perciben justamente como el principio de un desequilibrio provocado por las exigencias reproductivas del modelo hoy por hoy hegemónico) nos están obligando a volver a considerar esta necesidad de la unidad, no sólo entre nosotros los humanos, sino entre todo aquello que, como nosotros, existe.

El argumento de garantizar un derecho propio a la vida y a todos los seres que ocupan este mundo, pese a que ellos, sin conciencia ni lenguaje, no nos estén pidiendo respetarlos, es válido, no porque se tiene que demostrar científicamente la presencia de una conciencia y de un lenguaje entre los animales, las plantas o las piedras, sino porque se piensa que un futuro viable para la humanidad sólo es posible en el encuentro y en el respeto de todos. Hasta ahora no hemos entendido este mensaje, pero la novedad, dentro de este momento fundamental que he llamado episteme ambiental, es que nuestra casa común nos está avisando que el tiempo para pensar y realizar esta humanidad se nos está acabando y que la Sociedad del Riesgo de la que nos habla Beck, representa la última exhalación de una estructura civilizatoria obsoleta, imposibilitada de vislumbrar el “pos” que no sabe (ni puede) nombrar, pues está (peligrosamente) atrapada en sus míseras necesidades de sobrevivencia.

III. LA CONSTRUCCIÓN ÉTICA DE UNA NUEVA HUMANIDAD

... l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl'imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerzi, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il gener umano: l'uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propia. Adunque, non da altri che dalla provvidenza divina deve esser tenuto dentro tali ordini a celebrare con giustizia la famigliare, la civile e finalmente l'umana società; per gli quali ordini, non potendo l'uomo conseguire ciò che vuole, almeno voglia conseguire ciò che dee dell'utilità: ch'è quel che dicesi "giusto".¹

GIAN BATTISTA VICO, *Scienza Nuova*

... la ruina de la política resulta del desarrollo de cuerpos políticos a partir de la familia. Con esto ya se da a entender lo que en la imagen de la Sagrada Familia es simbólico, la opinión de que Dios ha creado no tanto al hombre como a la familia.

HANNA ARENDT, *Qué es la política*

1 "El hombre en su estado bestial ama solamente su salvación; juntándose con una mujer y procreando ama su salvación y la de su familia; llegando a la vida civilizada ama su salvación y la de su ciudad; extendidos sus imperios sobre distintos pueblos ama su salvación y la de su nación; unidas las naciones en guerras, paces, alianzas, comercios, ama su salvación y la de todo el género humano: el hombre en todas estas circunstancias ama principalmente su propia utilidad. Sin embargo, sólo por la Providencia divina él puede ser y mantenido dentro de dichos órdenes para celebrar con justicia la familiar, la civil y finalmente la humana sociedad; por tales órdenes no pudiendo el hombre conseguir lo que desea, por lo menos quiera conseguir lo útil: que es lo que se dice 'justo'". (La traducción es mía.)

¿QUÉ ÉTICA?

DEJO CLARO, DESDE UN PRINCIPIO, que la ética a la que aquí apunto no es una categoría moral, sino histórica, es decir, relativa al tiempo. Es la forma concreta que asumen la acción y la razón humanas. Es la manera en que la especie humana, como raza pensante, realiza y piensa el tiempo.

En el íncipit de este capítulo coloqué dos epígrafes que nos remiten a dos temas sustanciales del debate. De ellos surge una pregunta fundamental: ¿qué es lo que determina lo que llamamos hoy, con frecuencia, humanidad? Vico, algo materialísticamente, nos dice que el hombre es en esencia egoísta. Sin embargo, la garantía de su naturaleza humana no reside en él, sino en su Creador (Dios), primero y verdadero humano. ¿Cómo si el hombre verdadero que todos nosotros resguardamos como seres vivientes que, biológicamente,² tienen cierto parecido, fuera Dios! ¿Dios finalmente convertido en hombre? ¿El arribo de un nuevo Mesías? ¡No! Dios como único hombre que comparte su sustancia con unos cuantos seres caídos sobre la tierra que, sin esta garantía de autenticidad divina, ni siquiera serían capaces de establecer unas reglas mínimas de convivencia.

Bastante oscuro el mensaje que nos brinda el filósofo napolitano en plena era de florecimiento de la razón. Sin embargo, otro aún más espeluznante nos lo ofrece la asombrosa perspicacia de Hanna Arendt: Dios (un Dios narrativo más que real es preciso señalar) no creó al hombre, sino a la familia. Entonces, más que en una humanidad, deberíamos hoy pensar en una “familiaridad” y buscar el sentido del ser (verbo y no sustantivo) humanos en un círculo de relaciones, ya que, como dice la autora, trasladando el pensamiento heideggeriano del ser-sustancia al ser-relación, la política es un asunto de *entre*.

¿Por qué debemos hablar de humanidad cuando hablamos de ética?, y, por consiguiente, ¿por qué la ética? Porque nos obliga a considerar el

2 ¿Sería más preciso decir genéticamente? o ¿evolutivamente?

fin, contestaría yo. Dicho de otro modo, la ética nos obliga a trasladarnos, aunque sea por un solo instante, hacia el futuro y nos brinda el acceso a la utopía. Por eso la ética como adjetivo consustancial al juicio y a la acción. Pero me pregunto: ¿cuál es este fin? Para no caer en el categorismo de los antiguos sabios (griegos, romanos, medievales o de cualquier otro tiempo), debemos pensar en un fin que se consume dentro del campo histórico. Para mí, éste no puede ser más que la construcción ontológica de lo humano. Una humanidad, como lo he dicho repetidamente, realizada en el plano de la historia. La utopía cobra aquí el papel de un impulso hacia el futuro y, en razón de eso, no se puede desunir de la ética en cuanto, como ésta, es una categoría temporal, no moral.

Seguimos sin conocer a la humanidad, porque nunca hemos llegado a experimentar cabalmente el *entre* del que nos habla Harendt, y, en el fondo, la pregunta de la autora sobre “qué es la política” es una inquietud primordial acerca de lo que somos como *entres*, no como *yos*. Otra pregunta se torna apremiante: si no sabemos nada de la humanidad, ¿cómo podemos saber algo de ética como *ethos* “típicamente” humano? ¿De qué estamos hablando si no alcanzamos a ver aún si la humanidad es una cualidad propia y exclusiva del individuo o puede ampliarse al sujeto colectivo? ¿Qué podría ser una ética colectiva?

Empiezo por contestar que la ética como producto humano siempre se había concebido como un desafío para el individuo en su esfuerzo de conocer todo aquello que lo rodeaba. Kant había relegado la ética a la esfera de la razón y a la ley “universal del imperativo categórico” (es decir, a un sujeto universal concebido a partir de un ideal monista de humanidad), mientras que Husserl, más tarde, a la de la conciencia. La filosofía de la praxis viene a romper estos esquemas “individualistas”, y reformula la ética vinculándola indisolublemente a la acción histórica la cual, en sus términos primordiales, coincidía con la lucha de clases (Marx y Engels, 1976; Gramsci, 1996). Ella supera la rigidez filosófica que enmarcaba la ética dentro de la esfera del sujeto y la proyecta hacia el campo de la acción colectiva. En este punto, la ética se convierte en

una categoría histórica que rebasa los estrechos límites de una definición a partir de lo humano. De igual modo, ella se separa de la conciencia y, por ende, de su definición como producto del *yo* individual.

De eso se consigue que la ética no sea un juicio, sino una acción orientada y abierta al futuro con el propósito de dar vida a una humanidad óntica (real), no ideal. La historia es su hogar (no lo humano, que queda por definirse y pertenece, por consiguiente, al ámbito de los fines); por cierto un hogar que ha tenido que ser mil veces reconstruido y cuyos escombros no han sido siempre desperdiciados. Puesto que el ser humano no tiene ningún control sobre el futuro, la humanidad no puede ser un acuerdo ético previo a cualquier acción, sino debe concretarse en una realización histórica.

Así que la humanidad no reside en el hombre como especie, sino en la historia como posibilidad³ de realización y como momento creativo del proceso evolutivo. Evolucionaremos, finalmente, encontrándonos con la humanidad, no construyéndola de manera apriorística. He aquí, entonces, el sentido pleno de la actual episteme. La posibilidad de evolucionar hacia un sentido de humanidad fincado en la realidad histórica y en una voluntad política de diálogo que el ecologismo tiene la oportunidad (y la responsabilidad) de brindar como fundamento del reconocimiento entre seres humanos y entre éstos y las demás formas de existencia. El ecologismo como base de una ética fundada en el *entre* y en la práctica colectiva de la acción hacia un futuro que no se deja chantajear, como en el capitalismo, por un presente de nece(si)dades.

La ética no puede resolverse en el campo de lo político, si a éste no le añadimos las determinaciones que acarrea la historia. Como para la conciencia que no logra situarse como un elemento de definición de lo humano, la política no alcanza a cubrir la esfera cognitiva de la ética. Para introducirnos en un intento de dilucidación de lo humano y de sus

3 La conocida *poiesis* aristotélica aquí encontraría su sentido pleno.

realizaciones, tenemos que adentrarnos en la historia. No es un caso que la ética renazca constantemente en periodos de crisis.

En Grecia, durante el siglo v a. C., Sócrates fue el primero en señalar el problema ético como categoría filosófica. En estos tiempos, una nueva clase hegemónica de comerciantes estaba sustituyendo a la nobleza agraria. La palabra *agathós* identificaba al noble y, al mismo tiempo, significaba lo “bueno” y lo “justo”. La virtud coincidía con la alcurnia. Para Sócrates y sus discípulos estas caracterizaciones ya son tan obvias, pues la virtud, según ellos, es transmisible, y no se adquiere por derecho de nacimiento. Así que la ética, como complejo normativo del buen vivir en sociedad, se presenta como un rechazo del criterio de legitimación fundado en la estirpe. El fin de la polis griega y el imponerse de los grandes imperios, como el Macedonio de Alejandro, constituyen otra etapa de la transformación histórica de la ética. Retrodatando las sugerencias de Bauman, en el contexto “global” abierto por este emperador, cada vez menos la ética opera como elemento regulador de la comunidad política, pues ésta había adquirido dimensiones que excedían el ámbito de la polis, anulando así la eficacia local del control ético.

Los que acabo de mencionar sólo son dos ejemplos de la subordinación histórica de los contenidos éticos, pero también señalan la importancia que estos mismos contenidos han tenido en la constitución del proceso histórico. La episteme ambiental inaugura, hoy en día, otra etapa de este largo camino de la ética y pone en el centro de la atención la emergencia de una humanidad “sitiada” (Bauman, 2004) y situada al borde de su posible extinción como especie.

A los filósofos clásicos de la metafísica moderna, Kant y Hegel por sobre todos, se les debe reconocer el mérito de haber introducido la historia dentro de la perspectiva ética, aunque la relación entre ética e historia ya estaba presente en los escritos de Gian Battista Vico. Según este filósofo, que ya hemos conocido, en el nivel de la que él definía “la historia ideal eterna”, había que diferenciar distintas épocas de desarrollo de la humanidad, a las que corresponden otras tantas concepciones

éticas. Con Kant se radicaliza la oposición naturaleza-sociedad, y la relación entre ética e historia se torna un problema fundamental. El progreso moral de la humanidad se debe a una afinación de una ética conforme a la instauración del dominio histórico de la razón. Las revoluciones modernas, como la francesa y la americana, constituían el testimonio más claro de este avance.

La filosofía idealista de principios de siglo XIX, a través, sobre todo, de la obra de Hegel y Schiller, retoma las sugerencias kantianas en clave protohistoricista, pues la filosofía de los idealistas había argumentado la necesidad de someter los imperativos éticos a la prueba de la historia. Sin embargo, esta actitud no puede ser tachada de historicista, por el hecho de que en el planteamiento de Hegel, como también de otros pensadores que de él toman inspiración, la ética está caracterizada por una vigorización del significado del Bien y de cómo éste se plasma concretamente en alguna estructura histórica. Dentro de estos bienes, el máspreciado es el Estado que Fichte y Hegel reputan el “Bien absoluto” en el plano “objetivo” del desarrollo histórico del espíritu. Lo ético, en Hegel, como en general en el idealismo y en el sucesivo materialismo histórico, se refiere a los bienes como realizaciones históricas y no cobra el significado abstracto de “Bien supremo” como lo entendían, por ejemplo, los platónicos en el mundo antiguo.

La historia es el campo del despliegue ético y, con Marx (1971), será también el de la acción transformadora. La humanidad no podría ser otra cosa que una realización tanto ética cuanto histórica. Regresamos, entonces, a la pregunta que mencioné al principio del párrafo: ¿dónde buscar el sentido y el fundamento de una ética colectiva?

¿ÉTICA COLECTIVA O ÉTICA AMBIENTAL?

La ética colectiva se impone como elemento significativo sólo si lo ponemos en relación con la historia. Estaríamos inducidos a pensar que una ética colectiva sólo se puede concebir a partir de lo político. Es más,

la política coincidiría con la ética colectiva. Sin embargo, como inteligentemente señala Bauman (2005), con el advenimiento de la sociedad industrial se ha perdido paulatinamente la proximidad sobre la que se construía el *entre* al que nos remite lo político (Harendt, 1993; Buber, 1949). La modernidad, advierte el autor, rompe la relación de proximidad y hace del *entre* una esfera que con dificultad, hoy en día, la política puede llegar a controlar y, menos, a determinar. La Sociedad del Riesgo de Beck no es otra cosa que la consecuencia más clara y visible de esta pérdida de proximidad y del debilitamiento de lo político en la manera de cómo lo concibe Aristóteles, es decir, como una acción enmarcada en el contexto social de la polis.

La ética como acción es un despliegue temporal que evoluciona a lo largo de un proceso que, a partir de ciertas premisas, pretende llegar a la realización de ciertos fines. En este punto la ética coincide con el camino propio de la historia, pero también, en el sentido que le otorgamos a las conductas (ética valorativa), ella es el producto de relaciones sociohistóricas (epistemes) concretas.⁴ A modo de Gramsci (1996) habrá que preguntarse: ¿existen las condiciones para el advenimiento de una ética de lo colectivo y de una praxis correspondiente a ella? La

4 En el caso del tiempo-cultura moderno, las formas de organización de los seres humanos, sobre todo con la predominancia histórica ejercida por la que Wallerstein (2007) llama la geocultura atlántica, han ido cambiando radicalmente los modos con los que nos pretendemos relacionar a la otredad, sea ésta “la naturaleza”, “la sociedad” o la misma “cultura”. El problema del otro es un problema humano. Involucra una dimensión ética que no podemos adscribir a otras especies o a otros fenómenos, ya que es creación peculiar de la autoconciencia humana, de su “estar en el mundo” (y, más importante, de “cómo estar en el mundo”). Dentro del dominio ético, entonces, el reconocimiento de lo humano no está en contraposición con la existencia de un reino natural separado de aquél, sino se forja en el campo de la acción emprendida por los humanos en su afán de construir mundos de sentido. Por supuesto que dentro del entramado de relaciones que constituyen la evolución histórica no puede haber dos mundos separados, y es realmente imposible establecer una cadena de causas y efectos que sepa poner en sus respectivos lugares a las causas y a los efectos “naturales” de las causas y los efectos “sociales”. Sin embargo, no podemos olvidar que la reflexión acerca de la ética es producto de “nuestra” construcción del mundo y no de la de los chimpancés o de los volcanes. Para situarnos en el nivel ético de la discusión, necesitamos, pues, referirnos al ámbito de lo humano.

respuesta que doy es que sí existen, y la episteme ambiental es precisamente su expresión histórica y su ámbito potencial de construcción de un sentido y de una práctica de humanidad.

Añadiría algo a mi planteamiento: la ética es una praxis de la incorporación de lo “no humano” a la historia. Revierto y adecuo así la idea blochiana de una historia como expresión exclusivamente humana, sumándole a este receta el componente ético necesario que obliga a resituar al hombre dentro de un cosmos cuyo centro no es él. ¿Cómo hemos llegado (¡muchos, no todos!) a esta conciencia? Lo he dicho anteriormente: por un lado, dentro de la cultura ecológica heredera del modernismo crítico, por el miedo concreto a la desaparición; por el otro, dentro del “ecologismo de los pobres” del que nos habla Martínez Alier (2005) (el de los tiempos-cultura tradicionales), por una reivindicación histórica (a veces teñida de milenarismo) de aquella autonomía que el imperialismo primero y el liberalismo después (a través de la imposición de la estructura jurídica del Estado y de aquella simbólica de la nación), habían debilitado, pero nunca cancelado en su totalidad.

Si planteamos la ética como la búsqueda de una seguridad metafísica y suprahistórica de justificación de nuestras acciones, nos condenaríamos al fracaso. Es cierto, necesitamos de un principio ético en cuanto seres humanos, pero nuestra esfera de existencia es el mundo concreto de nuestra cotidianidad. Ahora bien, este “hacer” necesita de una perspectiva sin la cual ningún tipo de organización social podría tan siquiera ser pensada. No es un caso que Aristóteles remita el ámbito de la ética a la política, ya que éste es solamente el posible dominio de la acción colectiva, la única que merece la adjetivación de ser “ética”.

La ética es un camino. Muchos filósofos la han tratado dentro de una filosofía de la acción, dentro de una teoría del comportamiento (como en psicología), dentro de una metafísica, y algunos han manifestado la intención de tratarla, aunque incipientemente, desde una filosofía de la historia. Creo que esta última postura es la más acertada. No porque una teoría de la acción no haya sido capaz de explicar algunos

procesos del comportamiento o de la conducta, sino porque no ha sabido ver la historicidad de la cuestión ética. Ricoeur (2006) es quizás el autor que, mejor que otros, ha sabido plasmar una estrecha relación entre ética e historia, a partir de una reflexión sobre la identidad. El aporte más significativo de este autor es haber comprendido que la identidad no es una esfera cerrada de la personalidad (individual o social), sino que está totalmente abierta al cambio. De aquí nos remitimos al concepto de *phronesis* (sabiduría práctica) de Aristóteles. La ética como identidad (*ethos*) es una disposición constantemente abierta al cambio. La que queda inmutable, sin embargo, es la obligatoriedad de la decisión y el no poderse sustraer de la acción. Esto significa una inevitabilidad de la ética como camino a seguir, fundado en una parte que no cambia (la identidad en sentido estricto) y en otra que sí lo hace (la identidad *ipse*), la cual define la historicidad del camino ético del ser humano.

La identidad que no cambia es parte constitutiva de nuestra historia. Morirá con nosotros, pero también seguirá viviendo en nuestros herederos. Sin embargo, las disposiciones permanentes están sujetas a una transformación inevitable que es dada por la capacidad que cada uno de nosotros tiene de elegir. La decisión es el motor del cambio. El espíritu de la episteme ambiental apunta a un tipo particular de decisión y a una sabiduría práctica, basados en la conciencia de pertenecer a un mundo mucho más grande que el ser humano. Esta conciencia, que podría definirse cósmica (porque fundamentada en una nueva cosmología en la que se vuelve a desplazar la centralidad del ser humano), es, por un lado, la misma conciencia del límite (la racionalidad llega a vislumbrar su imposibilidad de garantizar un futuro próspero para el hombre), y, por el otro, la de una verdadera rebeldía de todas aquellas experiencias humanas inhibidas por el curso desmedido del capitalismo durante el despliegue (temporal y espacial) de sus fases.

La episteme ambiental, más que como una estructura histórica, se perfila como un “bloque histórico” por su espesor ético y político (Gramsci, 1996). Sus decisiones prácticas acogen el germen de la utopía y apuntan a

la construcción de una humanidad cuyos perfiles éticos se sitúan fuera de ella, en la conciencia de una pertenencia a algo más grande: al reconocimiento de un rostro (Lévinas, 1974) que nos llama a la responsabilidad. Un rostro que no es solamente el del hombre que sufre, el de una humanidad vencida y que nos pide ayuda. Este semblante es el de todas aquellas formas de vida (lo que durante muchos años hemos conocido comúnmente como “naturaleza”) en cuyos ojos vemos la degradación provocada por nuestra insensata forma de relacionarnos, por nuestra enferma práctica de construir el *entre* dentro de un mecanismo (social y económico) que hemos llegado a ser incapaces de controlar.

Esta ética colectiva se acerca al concepto de ética ambiental a la que muchos activistas, como también una parte mayoritaria del mundo académico, han apuntado en los últimos años. Desde el derecho hasta la antropología, la ética ambiental ha insistido sobre la necesidad de devolver nuevo protagonismo a todas aquellas formas de vida que no comparten la estructura biológica del ser humano. El reposicionamiento biocéntrico es un horizonte irrenunciable de este nuevo campo de la filosofía (Leopold, 2000; Taylor, 1986), aunque dentro de él se han expresado distintas posiciones: algunas ven al ambiente como un escenario físico de utilidad para el hombre consciente de sus límites ecosistémicos; otras lo consideran como un sujeto de derecho, cuyo fundamento último es la vida, es decir, la existencia visible y tangible de otros entes. Entre estas dos posturas, lo que está en juego no es el ambiente, cuya dimensión ecosistémica y el papel que en ésta juega el ser humano han sido ampliamente aceptados (aunque no siempre practicados), sino la clase de humanidad que se va a hacer cargo de cumplir con las acciones necesarias para realizar una convivencia justa entre todos los seres existentes.

Es por eso, entonces, que una ética ambiental, privada de la perspectiva histórica de la construcción práctica de la humanidad, no tiene ningún sentido. Aquí reside el problema del humanismo como movimiento histórico.

En los términos de la lógica aristotélica, el humanismo es una categoría universal. Sin embargo por ser un *ismo* es también un modelo y una práctica de acción. Si conceptualmente el humanismo representa a toda la especie humana como dimensión de pertenencia, entonces constituye también el conjunto de todas aquellas formas de humanidad que la historia del ser humano ha conocido. El derecho a la igualdad no es una prerrogativa de las formas históricas (las que marcan más bien la diferencia), sino el imperativo de la dimensión universal del ser humano como especie.

El humanismo, ensombrecido por la racionalidad económica hoy dominante,⁵ parece haber vuelto a tomar vigor dentro de la episteme ambiental. Ella se caracteriza por haber incorporado, por lo menos en el discurso, la necesidad de reorientar lo humano hacia una compenetración con su entorno físico y biológico (Gudynas, 2002: 25). Sin embargo, la inercia de la actividad humana se orienta hacia una degradación entrópica constante de la que el presentismo, como horizonte de la conducta socioprodutiva hegemónica, es el ejemplo más claro. El problema de la definición de la humanidad (distinguir lo que es humano de lo que no lo es) no es, como ya sugerimos, un asunto de orden puramente filosófico, sino también, y más urgentemente, histórico. Durante la historia que conocemos y con la que estamos más familiarizados, han habido diferentes humanismos y cada uno ha intentado brindar una solución al problema de la definición de lo humano frente a todo lo que no lo es.

Sin embargo, todo humanismo se ha fundamentado y se sigue fundamentando en una definición positiva, es decir, en una serie de características que nos informan sobre lo que es, o debería ser, la humanidad. En general, los humanismos nunca han incorporado los principios de la

5 Esto lo diferencia del primer humanismo histórico, el cual, como veremos, se había liberado del yugo del universalismo escolástico a través de la búsqueda de sí mismo (como en Francesco Petrarca), o a través de una reflexión sobre la importancia de la creatividad y de la autonomía (como en el humanismo cívico florentino).

filosofía negativa de la que fueron maestros los pensadores de la Escuela de Frankfurt. En pocas palabras, ellos no contemplan la dimensión histórica que sería necesaria para definir el contenido de la humanidad a la que anhelan. Los humanismos que hemos conocido hasta el momento definen una ética a priori del ser humano, un ser humano que existe mucho antes de su realización concreta en el tiempo.

Su humanidad es armónica, ideal. En ella el conflicto no tiene cabida, por el simple hecho de que la dimensión ética cobra un carácter valorativo más que histórico. La fase deontológica del “deber ser” (ética valorativa a priori) prevalece sobre la del “ser en acción” (ética como despliegue en el tiempo). Al humanismo prescriptivo es necesario añadir otro que responda y que sea el resultado de una praxis fundada en una ética práctica de responsabilidad que la episteme ambiental nos está brindando como conciencia de una época. Una humanidad, entonces, que se expresa a partir de la acción y no de la definición a priori. Una humanidad de los movimientos sociales y de los grupos en acción que la expresen creativamente. Unos *ismos* que sean portadores y mensajeros de esperanza.

Necesitamos de una temporalidad humana que se sitúe dentro de la pluralidad de las culturas, pero que, al mismo tiempo, la rebase. Una temporalidad que se construya a partir de la inevitable propensión del ser humano a elegir y actuar (individual y socialmente). No podemos evitar la futura muerte entrópica del planeta, pero sí podemos plasmar nuestro camino ético yendo más allá del presente al que nos condena el tiempo-cultura elaborado históricamente por el capitalismo. Desde el principio de su historia biológica, el ser humano, como muchas otras especies, ha sido un animal social y, por ende (*Aristóteles dixit*), político. Ha habido, hay y habrá muchas formas de entender (y experimentar) la colectividad; sin embargo, no cabe duda de que ésta debe fundarse en un sistema de reglas y acuerdos que hagan la convivencia posible. De esto deriva que el objetivo supremo que señalan los antiguos filósofos griegos, es decir, la felicidad no es un fin al alcance del indivi-

duo en su aislamiento, sino de todo lo que existe sobre este planeta y más allá.

Hoy en día diríamos que la filosofía griega era idealista, ya que su fe última descansaba en la existencia de un principio sustantivo universal y no, pese a Heráclito, en el fluir cambiante e impredecible del tiempo. Marx y el materialismo nos vienen a coadyuvar, entonces, en este esfuerzo de reflexionar sobre la doble ocurrencia de la “necesidad” de una ética colectiva y de la “innecesidad” desde la que procede el ambiguo fluir de la historia. ¿Cómo podemos lograr compendiar estas dos exigencias que, en apariencia, se excluyen una a otra? El primer paso, creo, es no caer en una explicación de tipo lógico-categorico. Estamos en el campo de la ética, es decir, de la acción, y no de la gramática y de las presuntas reglas discursivas. Habitamos en el mundo vivido y experimentado diariamente por un gran número de seres humanos y no estamos en busca de la llama del conocimiento o de la piedra filosofal.

El problema de una ética colectiva, como lo señala Savater (1991), es sólo político e histórico. El autor atina cuando afirma que la ética individual se dirige a la libertad, mientras que la ética colectiva a la responsabilidad. Son dos cosas de naturaleza totalmente diferente. Son dos órdenes inconmensurables del discurso. La evolución es un principio más acorde a una ética colectiva, ya que allí entramos al mundo de las interdependencias, el mundo del nosotros, ni del yo ni del tú. El tiempo inmemorable es aquél del futuro común, es la responsabilidad ética del compartir, es el compartir de lo cotidiano en la efímera turbulencia del devenir (Ricœur, 2006).

El siglo XIX, como hemos visto, había sublimado esta acción colectiva a través de la creación del Estado-Nación. Sin embargo, a mediados de este mismo siglo, y más rotundamente durante el siglo XX, el marxismo había puesto al descubierto la debilidad de esta construcción histórica y había hecho énfasis en las condiciones de explotación a las que estaban sujetas las masas obreras y campesinas. De allí que la acción colectiva ya no era la expresión de la unidad estatal de un pueblo que se

reconocía dentro de una historia común, sino que se plasmaba en la conciencia de clase como único motor del cambio histórico, cuyo depositario colectivo y principio ético universal era el proletariado.

Como lo señala Bauman (2005), la crisis del Estado-Nación produce el repliegue de las aspiraciones humanas a la felicidad dentro de la esfera privada. El Estado-Nación, como expresión histórica del liberalismo (al que no se sustrae tampoco el experimento socialista de la URSS), termina por traicionar el sentido colectivo que lo había animado en las ideas de los grandes filósofos alemanes y, en su relación con el modo de producción capitalista, relega la felicidad al ámbito individual, vinculándolo a una cultura del consumo y de la propiedad.

El tema de la legitimación del Estado-Nación es un asunto indispensable para entender cómo éste se ha y se sigue institucionalizando. Al Estado le corresponde la “soberanía” sobre su territorio y, por ende, sobre todo lo que está contenido dentro de sus límites. Eso le otorga, como forma de organización política humana, un derecho absoluto sobre lo “no humano”, sobre “lo natural”. El Estado-Nación sigue siendo un medio para reivindicar la legitimidad del control sobre cualquier otra forma de organización socioterritorial presente dentro de sus linderos.

Actualmente, este tipo de legitimidad está siendo cuestionada por el redescubrimiento, dentro de la episteme ambiental, de lo que podríamos definir un “ecologismo político” que mina la idea del Estado como forma de control universal, redescubriendo la existencia de una ciudadanía plural en la que los recursos, materiales y simbólicos, deben mantenerse a disposición y en beneficio de las comunidades. Los movimientos que expresan esta tendencia, sean éstos procedentes del ámbito del tiempo-cultura tradicional o del aquél tiempo-cultura moderno en su tradición crítica, reivindican una reapropiación del territorio por parte de quien lo habita. Su ecologismo expresa la necesidad ética de reposicionar el ser humano dentro de un espacio más amplio que el de la sociedad.

EL PROBLEMA DE UNA ÉTICA AMBIENTAL

El tiempo-cultura moderno ha fundando su humanismo en la idea de que el ser humano representa la única y verdadera existencia y que la naturaleza simplemente es un contorno con el que él entra instrumentalmente en contacto, es decir, a partir de sus necesidades productivas y reproductivas. Esta naturaleza sin fin (y sin fines) sugería una ausencia de límites. Así expresa Hans Jonas (2000: 283) esta postura en uno de sus escritos:

Con la desaparición de la teología del sistema de causas naturales, la naturaleza, en sí misma carente de objetivos y de fines, dejó de dar cualquier tipo de sensación a posibles fines del hombre. Un universo sin una jerarquía del ser internamente fundada, como el copernicano, deja a los valores sin apoyo ontológico, y el sí mismo cuenta exclusivamente con sus propias fuerzas a la hora de buscar sentido y valor. El sentido ya no se encuentra, sino que se “da”; el valor ya no se percibe contemplando el ser objetivo, sino que se pone en el hecho de la valoración. *En su calidad de función de la voluntad, los fines son de mi exclusiva creación.*

El capitalismo, como realización socioproductiva del tiempo-cultura moderno, construye un humanismo solipsista, es decir, despegado del cosmos. Su ética refleja la imagen de un ser humano sólo dependiente de sus acciones. La naturaleza, transformándose en un campo vacío de cualquier contenido ético (de cualquier camino seguro que respalde la conducta humana), obliga el sujeto a replegarse dentro de sí mismo, y es precisamente cuando la dimensión ética pasa a ser un asunto exclusivo del obrar humano. Esta soledad del sujeto, sin embargo, no había sido acompañada de una toma de responsabilidad tal como para volver a llenar el vacío dejado por el abandono de la seguridad ontológica que representaba la naturaleza en sus dimensiones cósmicas y, por qué no, sagradas.

Para el tiempo-cultura tradicional que hoy se expresa, entre otras cosas, como conciencia ecologista dentro de una multitud de movimientos y experiencias socioculturales distintas, la ética no es asunto del sujeto humano. Estando sumergido en una trama de relaciones vitales, el individuo no puede prescindir de la vida plena del cosmos en su integridad. La dimensión ética intrínseca a la vida no es tal sólo porque se encuentra atada a la manifestación ontológica de la presencia del ser humano. Una ética de la vida es mucho más que la vida concreta del sujeto. En estas condiciones, el pronunciamiento ético amplía su mirada a todo el espectro de la vida, como sistema de relaciones necesario a su reproducción.

Una ética de la muerte, perdida la seguridad ontológica que se derivaba de un fin último de las cosas, no sería ni siquiera una ética, ya que el camino de todo hombre terminaría en un abismo sin retorno ni posibilidad de salvación. La ética es connaturalizada a la existencia. No podemos ser otra cosa que sujetos éticos en cuanto obligados constantemente a tomar decisiones y a reflexionar sobre nuestra conducta y la de los demás.

El contenido de la cita anterior de Jonas, pese a ser muy certero en sus conclusiones, arranca de un presupuesto no demasiado convincente: la incapacidad por parte de la naturaleza de defenderse frente a la embestida tecnológica emprendida por el ser humano a partir de su visión dualística-instrumental. El fundamento ético al que se refiere Jonas se basa en una reformulación del “cuidado” (*sorge*) heideggeriano en términos de la protección de una naturaleza indefensa y del miedo al sueño tecnológico.⁶ La ampliación del postulado ético al mundo natural nos dirige hacia una razón que va mucho más allá de la simple inclusión de la biología dentro de la dimensión ética del ser humano. La sustancia es, como nos recuerda acertadamente Kant, una relación.

6 En el momento en que Jonas escribe, el miedo a la bomba atómica representaba evidentemente un hecho decisivo en el desarrollo de su crítica filosófica de la modernidad.

Encontrar el principio de esta sustancia equivale a encontrar una dimensión ética de la relación. Ahora, que una de las formas cobradas por esta dimensión se concrete en el binomio ideal sociedad-naturaleza, no implica que debamos encontrar un principio ético inmanente a esta relación, sino que nos obliga a reconsiderar la eticidad de cada sistema de relación.

El verdadero problema no es el de la naturaleza frente al sueño tecnológico del ser humano, sino el del sujeto (individual y colectivo) frente a lo que éste determina como “otro de sí”. Hoy en día el llamado ético apunta a la necesidad de abarcar todo el escenario de la vida, y vuelve a dirigirse hacia afuera de la conciencia y de la voluntad que han alejado al ser humano de su dimensión ecológica o, mejor dicho, cósmica. Esto no significa plantear la existencia de una eticidad propia de la naturaleza, ya que no la encontraremos nunca en ninguna parte. El error en el que a menudo cae cierto ecologismo ingenuo es buscar una ética fuera de la dimensión humana.⁷ La evolución no tiene un fin propio y consciente, sino representa un sistema abierto que puede desenvolverse hacia cualquier estado. Lo que está en juego es el papel del ser humano dentro de estos ciclos de transformaciones, ya que él, por su misma existencia en el

7 La ética no es “natural”. No existe ningún principio ético fuera del ser humano y de sus formas de organización social. La ética es, entonces, un camino “innatural”, que desborda el límite de la fe y que reconduce el ser humano dentro de los ámbitos de su responsabilidad como agente que elige y actúa. De eso consigue que la búsqueda de una ética ambiental no es el encuentro de un principio heterónimo de justicia y equilibrio, sino se concretiza como la búsqueda humana de un camino en donde el equilibrio sea un resultado y no un dato de facto que no depende de nosotros. Sin un sentido histórico de muy largo plazo, la idea de equilibrio se expresa como la forma de entender un sistema que tiende a su misma reproducción (aunque sabemos que a largo plazo, siendo sistemas abiertos, ningún equilibrio absoluto es posible), desde la esfera humana y desde aquel tiempo-cultura del que he hablado al principio; el equilibrio no puede entenderse fuera de la perspectiva ética. El tiempo-cultura es un tiempo ético y además histórico. No podemos salir de la dimensión ética en la que nos encierra nuestra temporalidad. El tiempo-naturaleza es un tiempo histórico solamente. Si los postulados de objetividad de la ciencia experimental clásica no logran dar fe del espesor ético de la cuestión humano-ambiental, entonces la literatura, como forma de representación, nos puede ayudar a entender mejor ciertos aspectos de esta relación.

mundo (el ser “arrojado” de Heidegger), está obligado a elegir; no puede dejar de actuar ni eludir el elemento constitutivo de cada acción: la voluntad que la conduce y el fin al que ella está dirigida.

Esto no significa asumir una actitud antropocéntrica, sino reconocer la responsabilidad del hombre como sujeto ético capaz de ejercer una voluntad. Significa considerar al tiempo-cultura constitutivamente diferente del tiempo-naturaleza, por estar comprendido aquél de manera entera e inevitable dentro de una esfera ética, dentro de la imposibilidad de sustraerse de la acción, es decir, del movimiento. Lo que conservan en común estos dos tiempos es precisamente el movimiento, como horizonte de apertura hacia lo desconocido de los componentes evolutivos. Sin embargo, esta apertura conlleva una decisión, un camino a seguir para todos los humanos.

El humanismo será, entonces, la toma de conciencia de esta responsabilidad, pues, como lo indica Jonas, el ser humano es la única forma de vida capaz de orientarse por un principio de responsabilidad. Es imposible construir una ética fuera de sus confines históricos concretos (lo que Foucault define *episteme*). Dicho eso, libero de inmediato mi pesquisa de un primer punto de confusión: la ética debe ser pensada dentro de los términos epistémicos de los límites de la historia. Pero queda un aspecto decisivo, ¿de dónde sacamos el momento dinámico, lo que podría sintéticamente definirse como la voluntad de la transformación y el verdadero movimiento político que hace de esta actividad un tópico humano? Si la búsqueda ética es, por un lado, un acomodo necesario a las circunstancias cognitivas de un determinado periodo epistémico, por el otro, es la superación misma de estos límites. Buscar una ética universal sería caer ciegamente en un ya experimentado idealismo que, a lo mucho, puede ser el origen de un bonito discurso.

Según Aristóteles, la ética era un ámbito del saber que se desarrollaba, sin duda, dentro del famoso binomio entre potencia y acto. Sin embargo, la pureza de la condición lógica descrita por Aristóteles no encuentra una contraparte concreta en la realidad del desarrollo histó-

rico. Es aquí, entonces, que la definición de “Acto impuro”, utilizada por Gramsci (1996: 36), podría dar una idea más clara y concreta de cómo la realización de la acción (en el dominio ético) siempre es una realización de carácter histórico y no lógico. El idealismo del espíritu y el de la materia (dos monismos especulares) no pueden dar cuenta de esta complejidad histórica. La acción ética es, entonces, entendible y negociable solamente a través de la aceptación de su misma historicidad.

En este sentido, Hilary Putnam (2005) propone un fundamento pragmático e histórico (no normativo) de la ética. Una ética que sepa enfrentar los problemas de lo cotidiano, visto como un espacio de interrelación. Los conceptos de equilibrio y de justicia tendrán que ser, de igual forma, historicizados y adecuados a las características de un determinado proceso histórico. Con estos presupuestos, ¿qué sentido tiene, pues, hablar de una ética ambiental o de un sistema de derechos ampliado al orden de lo biofísico? La ética debe necesariamente estar dentro de la esfera humana en cuanto producto del pensamiento histórico.

En estos últimos años, la “naturaleza” ha venido imponiéndose como un sujeto y ya no como un objeto de debate. Al ser incorporada dentro de la socialidad humana, ha adquirido también un carácter humano y, por ende, la posibilidad de ser considerada dentro del sistema de la jurisprudencia. El hecho histórico nos demanda, entonces, una incorporación de la naturaleza al sistema de derecho que rige las organizaciones humanas, no por representar ella un orden metafísico vivo y un ser orgánico, sino por las mismas exigencias del orden histórico-epistémico actual, que ve surgir el discurso sobre lo biofísico como un elemento fundamental de reorganización social del ser humano a nivel planetario.

El componente planetario, por cuanto los conflictos adquieren evidentemente caracteres locales, es la herencia más importante que el capitalismo ha generado para poder hoy plantear una estrategia de desarrollo que exige un cambio. El papel que Marx le había otorgado al proletariado como fuerza de aniquilación del mismo modo de producción capitalista

que lo había creado, ahora parece tenerlo el ambiente como discurso que, acaso, se opone a ciertas relaciones que el ser humano ha construido con el mundo y con lo “no humano”. Dentro de esta visión, un hecho parece incuestionable: la incapacidad de la tecnología de sustituir la merma constante de los recursos naturales provocada por las exigencias reproductivas del modelo civilizatorio dominante.

Como he dicho, es indiscutible que la “naturaleza” no está allí para satisfacer a las necesidades humanas (ecología profunda), pero también es evidente que es imposible encontrar en ella un principio definitivo que la hace valer por sí misma (ecología superficial) (Naess, 1998). ¿Podemos encontrar, entonces, una tercera vía que no sea una ecología medio profunda o medio superficial? ¿Cómo podemos lidiar con el tema del antropocentrismo o del biocentrismo cuando parece evidente que el problema no reside dentro del ámbito del conocimiento abstracto (pero sí de la acción), sino en la brecha entre una forma social de producción y reproducción destructiva y un ciclo evolutivo que, a lo largo de millones de años, ha sabido generar el milagro de la vida.⁸ A tal propósito vale la pena leer la descripción de una de las *Ciudades invisibles* de Italo Calvino, Tamara:

El hombre camina días enteros entre los árboles y las piedras. Raramente el ojo se detiene en una cosa, y es cuando la ha reconocido como el signo de otra: una huella en la arena indica el paso del tigre, un pan-

8 Más que con una ética estricto sensu, las relaciones entre “sociedad” y “ambiente” se miden a través de aquel fundamento que las constituye históricamente, es decir, la cosmovisión. Que la tierra sea un organismo vivo no lo podrá establecer nunca ninguna ética, ni menos ninguna ciencia. Lo único que tenemos en estos campos tan complejos del conocimiento es la fe, la creencia. Como lo sugiere Capra (1998), debemos, entonces, hacer referencia a un marco de explicación del mundo. Esta nueva cosmovisión apunta con precisión al hecho de que la esfera de la “naturaleza” ya no puede estar dividida de las acciones emprendidas por los humanos. La ética debe abarcar todo lo existente en una tentativa de refundación del ideal holístico de los viejos sistemas metafísicos. Nunca tendremos el referente concreto de una ética ambiental universal, a menos que no lo queramos buscar en los inciertos, aunque no menos válidos, terrenos de la creencia y de la fe.

tano anuncia una vena de agua, la flor del hibisco el fin del invierno. Todo el resto es mudo, es intercambiable; árboles y piedras son solamente lo que son. Finalmente el viaje conduce a la ciudad de Tamara. Uno se adentra en ella por calles llenas de enseñas que sobresalen de las paredes. El ojo no ve cosas sino figuras de cosas que significan otras cosas: las tenazas indican la casa del sacamuelas, el jarro la taberna, las alabardas el cuerpo de guardia, la balanza el herborista. Estatuas y escudos representan leones delfines torres estrellas: signo de que algo –quién sabe qué– tiene por signo un león o delfín o torre o estrella. Otras señales advierten sobre aquello que en un lugar está prohibido: entrar en el callejón con las carretillas, orinar detrás del quiosco, pescar con caña desde el puente, y lo que es lícito: dar de beber a las cebras, jugar a las bochas, quemar los cadáveres de los parientes. Desde la puerta de los templos se ven las estatuas de los dioses, representados cada uno con sus atributos: la cornucopia, la clepsidra, la medusa, por los cuales el fiel puede reconocerlos y dirigirles las plegarias justas. Si un edificio no tiene ninguna enseña o figura, su forma misma y el lugar que ocupa en el orden de la ciudad basta para indicar su función: el palacio real, la prisión, la casa de moneda, la escuela pitagórica, el burdel. Hasta las mercancías que los comerciantes exhiben en los mostradores valen no por sí mismas sino como signo de otras cosas: la banda bordada para la frente quiere decir elegancia, el palanquín dorado poder, los volúmenes de Averroes sapiencia, la ajorca para el tobillo voluptuosidad. La mirada recorre las calles como páginas escritas: la ciudad dice todo lo que debes pensar, te hace repetir su discurso, y mientras crees que visitas Tamara, no haces sino registrar los nombres con los cuales se define a sí misma y a todas sus partes. Cómo es verdaderamente la ciudad bajo esta apretada envoltura de signos, qué contiene o esconde, el hombre sale de Tamara sin haberlo sabido. Afuera se extiende la tierra vacía hasta el horizonte, se abre el cielo donde corren las nubes. En la forma que el azar y el viento dan a las nubes el hombre ya está entregado a reconocer figuras: un velero, una mano, un elefante...

La cultura moldea el espacio, lo integra a las percepciones humanas y lo convierte, con el paso del tiempo, en memoria. Las posturas del ecologismo profundo, como también las del ecologismo superficial, se equivocan en sus respectivas proclamas. En el primer caso, no puede existir, ontológicamente hablando, ninguna ética propia de un sujeto “natural” autónomo, en cuanto éste no puede decidir (le falta, en palabras de Ricœur, su *ipseidad*). En el segundo, no puede existir una ética que prescindiera de las condiciones ambientales de los procesos evolutivos, pues una ética de la autoaniquilación no puede ser considerada, en ningún caso, una ética.

La decisión sigue siendo un asunto exclusivamente humano. En este sentido, el hombre sigue gozando de su centralidad como actor dentro de la historia biológica, precisamente porque es la única forma de vida dotada de reflexividad y, por ende, de dimensión ética. Ahora bien, esta ética será una forma de decisión, y por consiguiente, de acción, que descentralizará voluntariamente el protagonismo del ser humano como sujeto transformador, para situarlos otra vez dentro del marco más amplio de la evolución. En este sitio él toma conciencia de ser uno de entre los muchos factores del cambio, quien tiene, sin embargo, el mayor grado de responsabilidad por su condición ontológica de *Homo ethicus*.

El síntoma de una nueva humanidad que se asomaría de los resquicios de la episteme ambiental no representa, desde luego, novedad alguna dentro de la incierta historia del hombre. Han habido otros humanismos que siempre han expresado la falta de tolerancia que ciertos periodos históricos han dirigido a sus directos predecesores y a la humanidad que éstos manifestaban según la mirada de aquéllos. Me parece útil y sugerente, a tal propósito, proponer una breve lectura de uno de estos muchos humanismos, el italiano de los siglos XIV y XV, por representar éste un fenómeno que se autodefine humanista y que se gesta al interior de una época caracterizada por fuertes transformaciones. Durante estos dos siglos se produce una experiencia del límite, distinta de la nuestra pero

que puede ayudarnos mucho a comprender varios de los elementos y procesos en los que estamos ahora involucrados.

EL HUMANISMO ITALIANO DE LOS SIGLOS XIV Y XV

El tema de los humanismos se mezcla inevitablemente con el de la ética, a condición de que veamos a ésta como una realización histórica y no como un principio que guía la conducta individual o un mecanismo de redención de ciertas prescripciones religiosas (Dios) o civiles (como la Razón de los iluministas). La búsqueda de un humanismo que sepa alcanzar el objetivo de una humanidad históricamente fundada coincide con aquélla de una ética (del juicio y de la acción) que lo sustente y justifique. La humanidad será, entonces, el fin, mientras que el humanismo será aquella acción y aquel juicio prácticos que tendrán la ominosa responsabilidad de cumplirla. Es evidente que nos topamos aquí con el problema de la pluralidad de las formas socioculturales, por lo que sería más correcto hablar de humanismos. Sin embargo, la episteme ambiental ofrece el terreno histórico que permite ir más allá del solipismo. Las condiciones materiales de su desarrollo apuntan a un mundo tan interconectado que, por necesidad, hace converger a una multitud de humanismos, dando pie a la posibilidad de que éstos compartan ciertos elementos comunes y, por consiguiente, ciertos fines. Estamos otra vez frente al problema, nunca resuelto, de la universalidad versus el particularismo. ¿Cómo resolverlo? No podemos, pues esta convergencia sólo la podremos experimentar históricamente. Lo que aquí sostengo es que estamos viviendo un tiempo que nos está abriendo una nueva posibilidad de decisión.

Durante la historia que conocemos y con la que estamos más familiarizados, han habido diferentes humanismos (todos prescriptivos) y cada uno ha intentado brindar una solución al problema de la definición de lo humano frente a todo lo que no lo es. A este nivel de la discusión, como se ha dicho, la dimensión histórica se vuelve fundamental,

ya que, en la percepción de su humanidad, el ser humano es, a la vez, sujeto y objeto. Es este el punto en donde sus facultades intelectuales y su acción práctica representan, contemporáneamente, su naturaleza constitutiva y las herramientas de mediación para alcanzar algún tipo de conocimiento.⁹ Sin embargo, durante esta larga historia en la que muchos han intentado proporcionar un rostro a esta humanidad tan escurridiza, nunca se había presentado la necesidad de hacer frente a una catástrofe en la que se veía involucrado el planeta.

Pese a que el fin del mundo ha sido anunciado muchas veces, en ningún momento ha existido una realidad histórica en la que la humanidad (concebida como raza biológica) ha tenido que enfrentarse a la emergencia de su posible extinción. Los antiguos profetas eran cantores de una humanidad desolada y decaída, en donde los confines de la moralidad habían sido transgredidos. En razón de eso, un nuevo “pacto humano” era necesario para que la llama de la existencia del hombre no se apagase. Hoy en día (otra característica esencial de la episteme ambiental) estos límites ya no son solamente morales, sino físicos, y atañen a la continuación fáctica de la vida sobre la Tierra.

Como he señalado, en nuestros tiempos, fenómenos socioculturales irredentos han cobrado un nuevo protagonismo y han venido reconstituyéndose, desde sus bases identitarias, en nuevo sujetos colectivos que han encontrado respaldo y apoyo en una sensibilidad (de tipo urbano y burgués) la cual, procedente de la tradición moderna, ha empezado a deconstruir muchos de los dogmas del racionalismo y de la visión instrumental del otro, incluida la otredad exhibida por la “naturaleza”.

Con el propósito de ahondar en una discusión filosóficamente orientada del humanismo, creo oportuno revisar los caracteres históricos e ideológicos de aquella tradición de humanistas-letrados (me refiero aquí en concreto al humanismo italiano del siglo xv) que, en lo sucesivo, des-

9 Para una profundización del tema remitimos a obras clásicas como las de Kant (1996), Husserl (1994) y Heidegger (1993).

embocará, por un lado, en la especulación metafísica cartesiana y, por el otro, en el empirismo inglés de Hume, Locke y Barkeley.¹⁰ Iniciaré, entonces, por aquel movimiento cultural de elite que, durante parte del siglo xv en la península italiana, se define a sí mismo como humanista y que otorga atributos muy peculiares a sus especulaciones filosófico-literarias.

Francesco Petrarca, nacido en la ciudad de Arezzo en 1304, puede ser considerado, junto con los florentinos Giovanni Boccaccio y, en menor medida, Dante Alighieri, el precursor de esta tradición. Escritor y poeta, esta importante figura de la literatura en “vulgata” italiana se autodefine un humanista. Lo que hizo Petrarca, en unas de las muchas épocas (como la nuestra) en donde se percibe la necesidad de repensar el sentido de lo humano, fue establecer una separación al interior del sujeto cognoscente. Los humanistas dividen lo que el mundo medieval y su cosmovisión aristotélica (inclusive la que se refleja en la geografía de la *Comedia* de Dante) había concebido como un todo y cuya última e infinita garantía era el principio único (el Primer Motor), un Dios cercano, prójimo del que todo dependía. Aquí reproduzco el pasaje dantesco en el que el poeta, en el Canto XXXIII con el que concluye la *Divina Comedia*, admira la imagen de Dios:

Ne la profonda e chiara sussistenza	En la profunda y clara subsistencia
de l'alto lume parvermi tre giri	del alto lumbr me aparecieron tres giros
di tre colori e d'una contenenza;	de tres colores y de un continente;
e l'un da l'altro come iri da iri	y uno de otro como iris de iris
parea riflesso, e 'l terzo pareo foco	parecía reflejo, y el tercero parecía fuego,
che quinci e quindi igualmente si spiri.	que aquí y allá igualmente se espire
Oh quanto è corto il dire e come fioco	¡Oh! ¡Cuán poco es el decir y cuán flaco
al mio concetto! e questo, a quel ch'í vidi,	mi concepto! y esto, y lo que ví,
è tanto, che non basta a dicer 'poco'.	es tanto, que no basta con decir “poco”.

10 Sobre la cuestión del supuesto carácter metafísico del conocimiento sugiero la revisión de la obra del filósofo norteamericano Richard Rorty (1979).

<p>O luce eterna che sola in te sidi, sola t'intendi, e da te intelletta e intendente te ami e arridi! Quella circolazion che sì concetta pareva in te come lume riflesso, da li occhi miei alquanto circunspetta, dentro da sé, del suo colore stesso, mi parve pinta de la nostra effige: per che 'l mio viso in lei tutto era messo. Qual è 'l geomètra che tutto s'affige per misurar lo cerchio, e non ritrova, pensando, quel principio ond' elli indige, tal era io a quella vista nova: veder voleva come sì convenne l'imago al cerchio e come vi s'indova; ma non eran da ciò le proprie penne: se non che la mia mente fu percossa da un fulgore in che sua voglia venne. A l'alta fantasia qui mancò possa; ma già volgeva il mio disio e 'l velle, sì come rota ch'igualmente è mossa, l'amor che move il sole e l'altre stelle.</p>	<p>¡Oh luz eterna que sola en ti sedes, sola te entiendes, y por ti entendida y tú te entiendes, amas y sonríes! Aquel circular, que así concebido parecía en ti como luz refleja, contemplado por mis ojos en torno, dentro de sí, de su color mismo, me parecía ver pintada nuestra efigie; porque mi rostro en él estaba metido todo. Como el geómetra que se afana y aflige por medir el cerco, y no encuentra, pensando, el principio que precisa, así estaba yo en aquella visión nueva; ver quería cómo la imagen al círculo correspondía y cómo allí se encontraba; mas no bastaban las propias alas: si no que mi mente fue herida de un fulgor que cumplió su anhelo. A la alta fantasía aquí faltaron fuerzas; mas ya movía mi deseo y mi velle, como rueda a su vez movida, el amor que mueve el Sol y las demás estrellas.</p>
--	--

Dante no llega a describir exactamente la forma de Dios. No puede hacerlo por ser, solamente, un mortal. Sin embargo, dentro de una de las tres esferas de la que se compone la visión (“... de su color mismo, me parecía ver pintada nuestra efigie...”), el poeta ve la imagen del hombre, admira su rostro, que no es el de Dios, sino el de la humanidad que el Ente divino comparte con el conjunto de los hombres.

En el *Paraíso* de la *Comedia*, Dios aparece como un principio circular que en sí mismo encuentra su plenitud. Es un Ser eterno que expande su luz hacia todo lo que por él ha sido creado a partir del desbordamiento de

su Ser (Plotino) que, en Dante, coincide con su infinito amor. El elemento humanista dantesco no está en el contenido de la estructura de su universo, sino en la forma de vida, la “Madonna”, representada por una figura mundana cual era su amada Beatriz, que intercede y pone en contacto la vida mortal (la del poeta) con la eternidad de Dios.

La *humanitas* dantesca es la irrupción de lo humano en el teatro de la creación que, en la época medieval, había sido escenario exclusivo de la divinidad. El relato que el literato florentino nos presenta en el Infierno, poblado de personajes muy reales que siguen atados a circunstancias mundanas, es otra demostración de la penetración y del renovado protagonismo del componente humano dentro del antiguo universo aristotélico, cuyo principal intérprete y creador en el campo de la filosofía y de la teología (en un tiempo en el que estas dos prácticas influían profundamente en las formas sociales de convivencia) había sido, durante el siglo XIII, Tomás de Aquino.

Petrarca y los sucesivos humanistas comienzan a crear las bases para un entendimiento del hombre que ya no coincidía con el de la Revelación. Por supuesto que Dios no había desaparecido, pero ya no era el principio divino que ocupaba todos los espacios del mundo humano. Su sustancia, aunque seguía coincidiendo con la extensión de la Creación, se había convertido, dentro de la reflexión humanista, más en un elemento metafísico que real. Al ser humano le correspondía el gobierno del mundo, por representar la más lograda y perfecta criatura de Dios. Por consiguiente, aquél podía llegar a un conocimiento perfecto, pues la divinidad, compartiendo su sustancia con el objeto de su creación, le había infundido la capacidad de descifrar el mundo y entenderse a sí mismo. El ser humano se convierte, como lo había sido en la *latinitas* romana, en objeto de su propia especulación. Se distancia de él mismo, sabiendo que la garantía de su unidad reposa en Dios.

No se siente aún solo, como el hombre al que la razón, casi cinco siglos más tarde, privará de su seguridad ontológica. Es por eso que la Beatriz de Dante y la Laura de Petrarca revisten aún la función de

mediaciones angélicas. A la primera, en la cual se expresa el concepto puro de la mujer como canal necesario que conduce hacia Dios, se sustituye la segunda, que ya representa una existencia totalmente humana, una figura hacia la que el poeta proyecta sus sentimientos, sus penas y sus sufrimientos.

En el *Canzoniere*, Petrarca brinda una imagen muy clara de Laura como objeto poético incorporado plenamente a la trama del mundo natural:

Chiare, fresche et dolci acque,	Fresca agua, dulce y clara,
ove le belle membra	donde sus miembros
pose colei che sola a me par donna;	Puso quien sólo yo cubriera de guirnalda,
gentil ramo ove piacque	gentil rama en que hallara
(con sospir' mi rimembra)	(aún suspiro incluso)
a lei di fare al bel fiancho colonna;	columna en que apoyar su bella espalda;
herba et fior' che la gonna	hierba y flor que la falda
leggiadra ricoverse	hermosa recubriera
co l'angelico seno;	junto al celeste seno;
aere sacro, sereno,	sagrado aire sereno
ove Amor co' begli occhi il cor m'aperse:	donde Amor con sus ojos me ofendiera;
date udienza insieme	prestad todos oído
a le dolenti mie parole extreme.	a mi acento postrero y dolorido.
S'egli è pur mio destino	Si es sólo mi destino
e 'l cielo in ciò s'adopra,	(y el cielo ello procura),
ch'Amor quest'occhi lagrimando chiuda,	que Amor mis ojos cierre y no almo acuda,
qualche gratia il meschino	al cuerpo dad mezquino
corpo fra voi ricopra,	vosotros sepultura,
et torni l'alma al proprio albergo ignuda.	y vuelva el alma a su mansión desnuda.
La morte fia men cruda	Será así menos cruda
se questa spene porto	la muerte, si esto espero
a quel dubbioso passo:	de aquel incierto trance;
ché lo spirito lasso	que el alma en este lance

non poria mai in piú riposato porto
 né in piú tranquilla fossa
 fuggir la carne travagliata et l'ossa.
 Tempo verrà anchor forse
 ch'a l'usato soggiorno
 torni la fera bella et mansüeta,
 et là 'v'ella mi scorse
 nel benedetto giorno,
 volga la vista disiosa et lieta,
 cercandomi; et, o pietà!,
 già terra in fra le pietre
 vedendo, Amor l'inspiri
 in guisa che sospiri
 sí dolcemente che mercé m'impetre,
 et faccia forza al cielo,
 asciugandosi gli occhi col bel velo.
 Da' be' rami scendea
 (dolce ne la memoria)
 una pioggia di fior' sovra 'l suo grembo;
 et ella si sede
 humile in tanta gloria,
 coverta già de l'amoroso nembo.
 Qual fior cadea sul lembo,
 qual su le treccie bionde
 ch'oro forbito et perle
 eran quel dí a vederle;
 qual si posava in terra, et qual su l'onde;
 qual con un vago errore
 girando pareo dir: Qui regna Amore.
 Quante volte diss'io
 allor pien di spavento:
 Costei per fermo nacque in paradiso.

no puede puerto hallar más lisonjero,
 ni en más tranquila fosa
 huir de hueso y carne fatigosa.
 Quizás aún tiempo venga
 que allá donde solía
 mansa regrese al fin la fiera hermosa;
 y allá donde me tenga,
 en el bendito día,
 vuelva la vista alegre y deseosa;
 y, viéndome piadosa,
 ya tierra entre la roca,
 mi tumba amor le inspire
 de suerte que suspire
 tan dulce que por mí ruegue su boca,
 y así conmueva el cielo,
 secándose los ojos con el velo.
 De las ramas bajaba
 (¡qué dulce a la memoria!)
 lluvia de flor al vientre y a la espalda;
 y ella se sentaba
 humilde en tanta gloria
 cubierta ya de tan bella guirnalda:
 ya flor caía en su falda,
 o ya en el rubio pelo,
 que perla y fino oro
 fue aquel día que hoy adoro;
 ya flor caía en el agua o en el suelo;
 o ya ante tanta reina
 decía al girar: «Aquí es Amor quien reina».
 De espanto entonces lleno
 cuántas veces me he dicho:
 «¡Qué cierto que nació en el paraíso!»

Cosí carco d'oblio	Así, de todo ajeno,
il divin portamento	me tuvo a su capricho
e 'l volto e le parole e 'l dolce riso	la risa, porte, acento y dulce viso;
m'aveano, et sí diviso	con ya tan poco aviso
da l'immagine vera,	de aquello que era fuera,
ch'i' dicea sospirando:	que hablaba suspirando:
Qui come venn'io, o quando?;	«¿Cómo aquí vine, o cuándo?»,
credendo d'esser in ciel, non là dov'era.	creyendo el sitio el cielo y no lo que era.
Da indi in qua mi piace	Tal gusto ahora esta hierba
questa herba sí, ch'altrove non ò pace.	que solo aquí la paz se me conserva.
Se tu avessi ornamenti quant'ài voglia,	Canción, si como sientes fueras bella,
poreste arditamente	podrías osadamente
uscir del boscho, et gir in fra la gente.	salir del bosque e ir entre la gente.

Boccaccio, en el *Decamerón*, explicita esta visión colocando a la mujer dentro del torbellino del deseo humano. La humanidad que se expresa en esta obra maestra de la literatura universal muestra una imagen confiada en el futuro y es tan segura de sí misma que, en medio de la enorme tragedia de la peste que, en el relato, sacude a la ciudad de Florencia, diez audaces jóvenes, llenos de vida, se retiran hacia las colinas contiguas y empiezan a narrar historias en donde el mundo abarrotado de los puertos italianos exhibe toda su vitalidad.¹¹ Durante finales del siglo XIV, la difusión de los comercios marítimos a corta y larga distancia había empezado a transformar las aldeas rurales

11 “Cuando más graciosísimas damas, pienso cuán piadosas sois por naturaleza, tanto más conozco que la presente obra tendrá a vuestro juicio un principio penoso y triste, tal como es el doloroso recuerdo de aquella pestífera mortandad pasada, universalmente funesta y digna de llanto para todos aquellos que la vivieron o de otro modo supieron de ella, con el que comienza. Pero no quiero que por ello os asuste seguir leyendo como si entre suspiros y lágrimas debieseis pasar la lectura. Este horroroso comienzo os sea no otra cosa que a los caminantes una montaña áspera y empinada después de la cual se halla escondida una llanura hermosísima y deleitosa que les es más placentera cuanto mayor ha sido la dureza de la subida y la bajada.” (Boccaccio, *Decamerón*, Primera Jornada, Introducción.)

medievales en verdaderos centros urbanos. El mundo del hombre se experimentaba y autocomplacía en la cotidianidad de las relaciones sociales y políticas:

Había, pues, en tiempos del marqués Azzo de Ferrara un mercader llamado Rinaldo de Asti que, por sus negocios, había ido a Bolonia; a los que habiendo provisto y volviendo a casa, le sucedió que, habiendo salido de Ferrara y caminando hacia Verona, se topó con unos que parecían mercaderes y eran unos malhechores y hombres de mala vida y condición y, discurriendo con ellos, siguió incautamente en su compañía. Éstos, viéndole mercader y juzgando que debía llevar dineros, deliberaron entre sí que a la primera ocasión le robarían, y por ello, para que no sintiera ninguna sospecha, como hombres humildes y de buena condición, sólo de cosas honradas y de lealtad iban hablando con él, haciéndose todo lo que podían y sabían humildes y benignos a sus ojos, por lo que él reputaba por gran ventura haberlos encontrado ya que iba solo con su criado y su caballo (*Decamerón*, Segunda Jornada, Novela Segunda).

El mercader Rinaldo es un hombre arrojado a los fortuitos y azarosos sucesos del mundo comercial. La “Fortuna”, a la que tantas veces se dirige Boccaccio, no es un simple elemento de la historia, sino es el centro significativo de un nuevo cosmos, en el que la humanidad del ser humano se construye alrededor de una vida moral basada en el contraste entre aquella y la naturaleza.¹² La “Fortuna” es un universal sobre el que el hombre no puede tener ningún control. Ya no es Dios,

12 “Hermosas señoras, no sé ver por mí misma qué tiene mayor culpa, si la naturaleza emparejando un alma noble con un cuerpo vil o la fortuna emparejando con un cuerpo dotado de alma noble un vil oficio, como en Cisti, nuestro conciudadano, y en muchos más hemos podido ver que sucedía; al cual Cisti, provisto de altísimo ánimo, la fortuna hizo panadero. Y ciertamente le echaría yo la culpa por igual a la naturaleza y a la fortuna si no supiese que la naturaleza es discretísima y que la fortuna tiene mil ojos aunque los tontos se la figuren ciega.” (Boccaccio, *Decamerón*, Sexta Jornada, Novela Segunda.)

nuevamente, el titiritero de este gran espectáculo en el que se ha convertido la historia, sino una secularizada y poderosa fuerza que arrastra las vicisitudes humanas hacia derroteros imprevisibles.

Por otro lado, volvemos a encontrar el tema de la naturaleza como única disposición interna, común a todos los seres humanos. Pero la naturaleza ya no coincide con la omnipresencia de Dios, sino es una condición permanente del hombre. Ella se convertirá, dentro del humanismo (jurisprudencialmente), en la conocida Ley Natural, la cual permitía decir, por ejemplo, a Bernardino de Sahagún en su *Historia general*, que los indios de la Nueva España no eran animales desalmados, sino grupos humanos que vivían conforme a las disposiciones “naturales” que regían sus instituciones.

Hemos visto cómo, desde Dante hasta Boccaccio, el humanismo literario vino secularizando la cultura a través de una paulatina conversión del cosmos medieval en un orden cívico dominado por los asuntos humanos. Durante el siglo XIV, se asiste a un gradual socavamiento del tiempo concentrado y universal de la sociedad feudal cristiana, sobre el que se empieza a sobreponer una temporalidad que podríamos definir histórica. El mundo en el que se desenvuelve el hombre, pese a la persistencia de la figura divina, se convierte en una zona separada del orden cósmico. Una zona en la que la responsabilidad hace finalmente acto de presencia tras varias centurias en las que ella había estado a la zaga del gran ser parmenídeo que era Dios.

El paso de la Beatriz de Dante hasta la “Fortuna” de Boccaccio es significativo de estos cambios: de la mujer divina, que introduce el tiempo humano dentro del inmovilismo de la eternidad (como en la *Comedia* dantesca), pasamos por la “Madonna” petrarquesca cual ser integrado dentro de una naturaleza casi panteística y terminamos en una figura “impersonal”, la “Fortuna”, que domina un mundo en el que el ser humano ya no tiene garantía de salvación y, por ende, debe empezar a construir una esfera moral (y por consiguiente una ética) que arranque de la conciencia de su misma condición.

De aquí comienza, según mi punto de vista, el principio de responsabilidad como gran novedad introducida, históricamente, por el humanismo italiano. Esta responsabilidad es la que otorga fundamento ontológico a la historia y, al mismo tiempo, hace perder al universo sus fundamentos cosmológicos. Se abre, en pocas palabras, el mundo de la duda y el ser humano está obligado a reformularse y reinterpretarse, buscando un nuevo sentido de su existencia. La *humanitas* que de este periodo se desprende es una categoría ontológico-existencial que había sido reivindicada ya durante el siglo II a. C. por un liberto (un esclavo liberado) de piel oscura, Publio Terenzio Afro. Séneca, más tarde, interpretará este mensaje a través de su conocido aforisma: “*homo sum, umani nil a me alienum puto*” (Soy un hombre, nada que es humano me es ajeno).

De aquí la importancia de los clásicos para los humanistas y el método exegético como fundamento mismo del reverdecimiento de la verdad que había sido por tantos años recluida, según ellos, dentro de las prisiones medievales del olvido. El redescubrimiento de la responsabilidad humana desembocará, a partir de las primeras décadas del siglo XV, en un protagonismo absoluto del ente humano. Él se convertirá, con Pico della Mirandola, en un dominador del orden mundano, en una existencia que, al haber perdido la comodidad del cosmos, empieza a interpretar su responsabilidad como aquel camino del que el hombre no se puede apartar y en el que está involucrada la integridad de la historia y de todos los seres que la habitan.

Este fragmento de la *Oratio de hominis dignitate* de Pico della Mirandola es ejemplar:

No te he dado ni rostro, ni lugar alguno que sea propiamente tuyo, ni tampoco ningún don que te sea particular, ¡oh Adán!, con el fin de que tu rostro, tu lugar y tus dones seas tú quien los desee, los conquiste y de este modo los poseas por ti mismo. La Naturaleza encierra a otras especies dentro de unas leyes por mí establecidas. Pero tú, a quien nada limita,

por tu propio arbitrio, entre cuyas manos yo te he entregado, te defines a ti mismo. Te coloqué en medio del mundo para que pudieras contemplar mejor lo que el mundo contiene. No te he hecho ni celeste, ni terrestre, ni mortal ni inmortal, a fin de que tú mismo, libremente, a la manera de un buen pintor o de un hábil escultor, remates tu propia forma.¹³

Con esta declaración, la humanidad entra en las inciertas sendas de la praxis, es decir, de la inevitabilidad de la decisión. Se cumple el mito prometeico. La política como actividad práctica dentro de la esfera del entre será, no por ventura, un elemento constitutivo del humanismo y, posteriormente, del Renacimiento. Por eso mismo, ella, como en los tiempos de Aristóteles, volverá a reunirse con la ética, vista, esta última, como una suerte de ciencia de la conducta humana en sociedad.

El “Inferno” dantesco representa, quizás, el primer testimonio de este nuevo despertar de la responsabilidad y, por ende, de una conciencia cívico-política que será tan importante para los renacentistas florentinos sucesivos (Maquiavelo y Guicciardini por sobre todos). Los cantos X (Farinata degli Uberti), XV (Brunetto Latini) y XVI (Ciaccio) dan fe de la compleja historia política de Florencia a finales del siglo XIII. Dante lo explicita en el famoso versículo: “*La gente nuova e i súbiti guadagni / orgoglio a dismisura han generata, / Fiorenza, in te, sì que tu già ten piagni*” (“La nueva gente y las súbitas ganancias / orgullo y desmesura han engendrado, / Florencia, en ti, tanto que ya te plañes”) (*La Divina Comedia*, Canto XVI).

En el *Canzoniere*, Petrarca elige la tradición de la poesía cívica florentina, que se remonta a Guittone d'Arezzo y al mismo Dante, para criticar las guerras fratricidas que asolan la península italiana y hacer un llamado a la unidad política y cultural de la *latinitas*:

13 Las cursivas son mías.

Italia mia, benché 'l parlar sia indarno	Italia mía, aunque el hablar sea vano
a le piaghe mortali	a las llagas mortales
che nel bel corpo tuo sì spesse veggio,	que veo en tu bello cuerpo dolorido,
piacemi almen che'miei sospir' sian quali	quiereo al menos que sean mis quejas tales
spera 'l Tevero et l'Arno,	cual pide Arno toscano,
e 'l Po, dove doglioso et grave or seggio.	y Tibre y Po, donde hoy lloroso anido,
Rettor del cielo, io cheggio	Señor cortés, te pido
che la pietà che Ti condusse in terra	que la piedad que te condujo a tierra
Ti volga al Tuo dilecto almo paese.	te vuelva aquí a tu amado y almo suelo;
Vedi, Segnor cortese,	verás, Rector del cielo,
di che lievi cagion' che crudel guerra;	por qué liviana causa hay cruda guerra.
e i cor', che 'ndura et serra	Los pechos que arde y cierra
Marte superbo et fero,	fiero y soberbio Marte,
apri Tu, Padre, e 'ntenerisci et snoda;	ábralos tu Piedad, Señor, y apague;
ivi fa' che 'l Tuo vero,	y en ellos, aun sin arte,
qual io mi sia, per la mia lingua s'oda.	haz que mi lengua tu Verdad propague.

La obra de Giovanni Boccaccio, en especial el *Decamerón*, pese a que no trata tan abiertamente el elemento político, termina siendo una oda de las intrigas que permean a una *polis* más abierta y menos regulada. No sólo la descripción de la peste en Florencia¹⁴ sino la naturaleza de la conducta

14 “Y en tan gran aflicción y miseria de nuestra ciudad, estaba la reverenda autoridad de las leyes, de las divinas como de las humanas, toda caída y deshecha por sus ministros y ejecutores que, como los otros hombres, estaban enfermos o muertos o se habían quedado tan carentes de servidores que no podían hacer oficio alguno; por lo cual le era lícito a todo el mundo hacer lo que le pluguiese. Muchos otros observaban, entre las dos dichas más arriba, una vía intermedia: ni restringiéndose en las viandas como los primeros ni alargándose en el beber y en los otros libertinajes tanto como los segundos, sino suficientemente, según su apetito, usando de las cosas y sin encerrarse, saliendo a pasear llevando en las manos flores, hierbas odoríferas o diversas clases de especias, que se llevaban a la nariz con frecuencia por estimar que era óptima cosa confortar el cerebro con tales olores contra el aire impregnado todo del hedor de los cuerpos muertos y cargado y hediondo por la enfermedad y las medicinas. Algunos eran de sentimientos más crueles (como si por ventura fuese más seguro) diciendo que ninguna medicina era mejor ni tan buena contra la peste que huir de ella; y movidos por este argumento, no cuidando de nada sino de sí mismos, muchos hombres y mujeres abandonaron la propia ciudad, las propias casas, sus posesiones y sus parientes y

humana que recorre todos sus relatos son evidencias del pragmatismo con el que se conducían muchas relaciones interpersonales dentro del ámbito de la ciudad. No hay que olvidar que el siglo xv será aquel periodo histórico que verá imponerse en Italia la estructura política del Señorío, como ámbito privilegiado del ejercicio de esta renovada ética cívica.

La ética de este mundo ya no es la acción conducida a partir de la prescripción de un dogma, sino es el ámbito del hombre “caído” en la inevitabilidad de la decisión y en el enfrentamiento con otras voluntades y conductas.¹⁵ En este espacio se vuelve a gestar, como en la tradición clásica predilecta por los humanistas, la lógica del fin y del medio. La relación de mediación ya no es un puente hacia Dios, sino un complejo de conductas posibles que el sujeto puede operar a partir de su aislamiento (dado por el ejercicio de sus facultades racionales) y, a la vez, de

sus cosas, y buscaron las ajenas, o al menos el campo, como si la ira de Dios no fuese a seguirles para castigar la iniquidad de los hombres con aquella peste y solamente fuese a oprimir a aquellos que se encontrasen dentro de los muros de su ciudad como avisando de que ninguna persona debía quedar en ella y ser llegada su última hora.” (*Decamerón*, Primera Jornada, Introducción.)

- 15 Es importante señalar que, como ha demostrado abundantemente mucha buena historiografía sobre la Edad Media a lo largo de varias décadas de estudio (Bajtín, 1987; Huizinga, 2003), el planteamiento reduccionista del paso de un supuesto “oscurantismo” medieval a la Era de la *ratio* es, desde luego, impreciso. Lo que quiero evidenciar en este párrafo son los paulatinos cambios que se verificaron en la Italia tardo-medieval, a raíz de la difusión de los comercios y de la consecuente transformación del territorio y de la estructura social, económica y cultural que lo sostenía. De aquí que la politización de la labor literaria no haya surgido desde la nada con Dante, sino que encuentra respaldo en la irreverente tradición popular del siglo XIII, como en Guittone D'Arezzo (“Primamente nel mondo agrado pace/ unde m'agrada vedere / ... e m'agrada li agnelli...”), (“Primeramente en el mundo me agrada la paz / luego me agrada mirar/ ... y luego me agradan los corderos...”) o en Cecco Angiolieri: (“S'i fosse fuoco, arderei 'l mondo / s'i fosse vento, lo tempestarei / s'i fosse acqua, i' l'annegherei / s'i fosse Dio, manderei' en profundo / s'i fosse papa, allor serei giocondo, / ché tutti cristiani imbrigarei / s'i fosse 'mperator, ben lo farei/ a tutti tagliarei lo capo a tondo. / S'i fosse morte, andarei a mi' padre / s'i fosse vita, non starei con lui/ similmente faria da mi' madre. / Si fosse Cecco com'i' sono e fui, / torrei le donne giovani e leggiadre: / le zoppe e vecchie lasserei altrui.”). (“Si yo fuese fuego, ardería al mundo; / si fuese viento, lo tempestadería; si fuese agua, yo lo anegaría, / si fuese Dios, lo iría a lo profundo; / si fuese papa, me sentiría jocundo, / y todos los cristianos se intermatarían; / si fuese emperador, ¿sabes qué haría? / degollaría a todos en un solo segundo. / Si fuese muerte, me iría con mi padre; / si fuese vida, de él yo me huiría; / del mismo modo haría con mi madre. / Si fuese Cecco, que es lo que soy y he sido, / con jóvenes y bellas damas me iría, / viejas y feas con otros hagan nido.”).

la conciencia de pertenecer a un contexto en el que tendrá que negociar sus aspiraciones.

El hombre que realiza sus destinos, como lo recuerda Pico, domina el difícil arte del “hacer”; es un pragmático en el sentido de que antepone la acción a la vida contemplativa. Su “Yo” es puesto enteramente al servicio de la tarea del conocimiento con fines prácticos. Sus iguales, los demás hombres, pueden ser objeto de su control porque el fin al que él aspira, pese a que conserva la memoria de la universalidad (el fin siempre es una meta noble y absoluta), está entorpecido ahora por el tiempo y por las circunstancias. La ética de Maquiavelo se consume enteramente en el fin del mantenimiento del principado. Las virtudes del príncipe ya no son cualidades eternas con las que Dios dota a los hombres magníficos, sino están en función de la preservación y la correcta jurisdicción de una comunidad política.

El hombre podía, entonces, convertirse en medio si la situación así lo requería, pues no era el individuo el destinatario del renovado enaltecimiento de la humanidad, sino el conjunto del destino humano. Como observará mucho después Marx, el ser humano se “naturaliza”, en el sentido de que pasa a ser una herramienta para el logro de un fin más deseable. El dominio del hombre sobre la naturaleza es consustancial al dominio del hombre sobre el hombre. Este cambio se da no solamente por una “ruptura epistemológica” con el pasado, sino, y sobre todo, por el surgimiento de una perspectiva ética en la que el tiempo y la historia irrumpen con toda su fuerza.

El universo político de las ciudades italianas, como hemos visto, es el campo real en el que se practica esta renovada visión del mundo. Los grandes imperios monárquicos de Europa también experimentan cambios en sus estructuras territoriales que son, al mismo tiempo, causa y consecuencia de la modificación de las relaciones entre distintos lugares del mundo conocido. El emprendimiento de exploraciones para conocer y establecer rutas de intercambio inéditas derivan precisamente de la necesidad de hacer frente a estas nuevas condiciones

históricas. La orientación humanista surte la praxis de renovados referentes éticos: el ser humano como sujeto de responsabilidad y la búsqueda de un fin que se consuma en el mundo terrenal de las relaciones sociopolíticas.

La transformación por la que transitan los vínculos euroasiáticos durante el siglo xv es reflejo de fuertes alteraciones de los patrones geopolíticos mediterráneos, en el marco de los cuales la avanzada del islam como fenómeno territorial (Constantinopla, capital del imperio Bizantino, cae en 1452) y la consecuente alteración que sufren los intercambios entre los dos bloques continentales, producen un desplazamiento geoeconómico hacia los litorales atlánticos en donde, primero España, luego los Países Bajos y, sucesivamente, Inglaterra, cobrarán un protagonismo que se hará planetario (Braudel, 2001; Mignolo, 1995).

Contrariamente a las retóricas palabras de cierta historiografía superficial, lo que aquí se gesta no es un nuevo hombre sino una nueva ética derivada del colapso del bloque medieval. Aquella humanidad, a diferencia de la actual, estaba en proceso de experimentar el sentido de lo ilimitado y los grandes márgenes que se les brindan al ser humano para ocupar todo el espacio de la vida y realizarse históricamente como principio distinto a todos los demás seres que poblaban al mundo, inclusive a aquellas experiencias sociales y civilizatorias (internas¹⁶ y externas¹⁷) que irradiaban otra idea y otra práctica de humanidad.

LA OCURRENCIA DE UNA NUEVA HUMANIDAD

En cada tiempo y en cada lugar, sin un orden prescriptivo de cómo eso haya podido suceder, han aparecido versiones de la humanidad que, en muchos casos, se han enfrentado violenta y dramáticamente. Sin embargo,

16 La expulsión de las comunidades árabes y judías de España y de otras partes de Europa sólo es un ejemplo de esto.

17 Como en el caso del “descubrimiento” de las civilizaciones americanas y el “redescubrimiento” de aquéllas asiáticas.

un carácter me parece recurrente a lo largo de todas y cada una de estas manifestaciones. Que lo humano nunca ha podido pensarse fuera del conjunto social en el que estos humanismos iban a practicarse. Esto significa que, cada vez que en la historia (por lo menos la de Occidente) se ha generado una rediscusión de los fundamentos ontológicos del ser humano, al mismo tiempo, ha habido la obligación de redefinir las relaciones concretas que debían garantizar el ejercicio de esta nueva humanidad. A la par que Lévinas (1990: 13) parece oportuno preguntarse si

... la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre, o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es *para* el hombre. La respuesta no es fácil, aunque se puede ensayar una opinión argumentada sobre el tema.

Las teorías que pregonan una precondition ontológica del ser humano (pienso, a mero título de ejemplo, en Hobbes durante el siglo XVII o en los pensadores ilustrados del XVIII), han evidentemente fracasado. El debilitamiento de la metafísica como eje retórico del discurso filosófico, representa en la actualidad un hecho ampliamente consumado. Como lo he manifestado antes, el problema al que nos estamos enfrentando dentro de nuestro tiempo no es el de la búsqueda de una prehumanidad ideal basada en algún principio universal que estaría a garantía de su esencia. Más bien ésta, como lo había expresado el atormentado Pascal en el siglo XVII, será un producto constante del devenir.

Los antiguos filósofos podían escribir sobre derecho natural, como también los antropólogos del siglo XIX podían sostener la “naturalidad” de la institución familiar basándose en algún principio de universalidad. Sin embargo, hablar hoy de realidades universales parece bastante difícil en un mundo que empieza a reconocerse a sí mismo como demasiado complejo o, como, diría alguien, “demasiado humano”. Veremos que esto no es necesariamente así. Es aquí en donde apelamos a la his-

toria o, mejor dicho, a la facultad de comprenderla y expresarla como objeto de reflexión sobre lo humano.

Nos encontramos frente a la impelente necesidad de trasladar el reloj de la metafísica del pasado de la “precondición” al futuro de la utopía, para poder así vislumbrar la esencia de una humanidad que sólo podrá ser el resultado de un encuentro histórico y de un desarrollo ético de la experiencia humana.

Como lo dije en el “Prólogo” de este texto, no se trata aquí de negar por completo el derecho de ciudadanía a la metafísica en el campo del pensamiento filosófico, sino de recuperarlo como visión del futuro. La utopía de la que hablo no tiene nada que ver con las utopías sociales de un Moro, de un Campanella o, más recientemente, de un Fourier. Como decía Ernst Bloch, la utopía es la esperanza nunca cerrada y con constancia abierta de lo que no se ha realizado aún, pero que es posible que se realice.¹⁸ La poética de Aristóteles apuntaba al mismo principio, pues definía el campo de la historia como posibilidad de realización a partir de ciertas condiciones concretas (de aquí el concepto de lo verosímil). Esta convergencia ideal entre poética y utopía es la que marca los linderos del sentido que aquí le otorgo a la metafísica. Un camino hacia el porvenir en donde las condiciones del presente constituyen el punto de arranque para la posible realización de la esperanza.

Para la episteme ambiental, esta esperanza, este camino, esta escatología, se configura como la realización de una humanidad, cuya esencia reposa en la pacificación del ser humano consigo mismo y con su entorno, en un pacto que reconozca la pertenencia a un itinerario común.

18 El tema del tiempo, como sostenía Marc Bloch, uno de los más lúcidos historiadores del siglo xx, no es prerrogativa del solo discurso filosófico, sino atañe directamente a la dimensión humana como protagonista del devenir y del significado que a éste se le otorga. A partir de esta reflexión, es posible sugerir un puente de sentido profundo entre la indagación cualitativa del tiempo que he tratado de exponer en los párrafos anteriores, y una visión general de lo humano que no subestime la dimensión ética y el significado de su ser en el mundo.

Dentro de la actual situación histórica estamos asistiendo a una suerte de empirismo de la multitud. Éste asume el carácter de una conciencia colectiva que se percata del peligroso desbordamiento al que nos ha llevado el proceso civilizatorio hegemónico a través de su marcado antropocentrismo. Vislumbro aquí las condiciones históricas de la utopía en esta renovada conciencia del límite y de la impelente necesidad de una praxis que responda a esta emergencia. En este asidero que acabo de describir, descansa el sentido utópico que otorgo a la metafísica.

Como afirmó David Harvey en el Foro Social Mundial de Porto Alegre en 2010, habrá que empezar a organizarse para enfrentar la transición del capitalismo. Los gérmenes de esta nueva humanidad pueden crecer en todos aquellos lugares de crisis del neoliberalismo. El tema ambiental se torna, “verosíblemente”, un marco conceptual de posibilidad revolucionaria para plantear una nueva fase cultural, política y productiva. El “bloque histórico” que tendrá que hacerse cargo de esta transición se encuentra *in nuce*, y nadie tiene la garantía de que pueda perfilarse como una verdadera alternativa al actual desarrollo civilizatorio. Sin embargo, las distintas experiencias que están en la base del militantisismo socioecologista, hacen mantener viva la chispa de la esperanza.

¿Cómo encontrar, entonces, el camino ético adecuado que sepa reorientar los fines hacia una práctica histórica de humanidad? Uno de los principales efectos de la mundialización como fenómeno histórico duradero ha sido la gestación de una percepción unitaria del mundo humano. Hoy en día estamos viviendo una fase de este desarrollo que nos pone ante el razonable peligro de la desaparición de la especie. Cuando afirmé que hemos llegado a experimentar la humanidad por vía negativa, quería expresar precisamente este concepto. La conciencia del límite nos ha llevado a percibirnos por primera vez como conjunto humano dentro de un tiempo específico: la episteme ambiental en su más amplio sentido de fenómeno histórico.

Volvemos al problema de la praxis. Como afirmaba Marx (1976) criticando a Feuerbach:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica es un problema puramente *escolástico*.

La praxis termina siendo el único y posible horizonte. La conciencia no se forma en abstracto, sino como otro objeto de conocimiento. El pensamiento abstracto no puede resolver el problema de la conciencia ni, por ende, el del conocimiento. Sólo la praxis actualiza esta conciencia dentro de un orden social e histórico concreto. La praxis será, entonces, el perno de la cuestión ética. El significado de la ética ambiental que he tratado anteriormente, no es marcar los límites de una ética relegada al mundo natural, sino es la búsqueda de un camino común que sepa prepararnos para construir un mundo sin sufrimiento.

De aquí, pues, que el derecho a la vida no se inscribe dentro de ideas vitalistas. Como dije ampliamente, los agentes “naturales” no pueden apelar a un derecho propio porque siempre será el mundo humano el que al final decidirá otorgárselo o no. El animal, como la planta, como cualquier otra manifestación de vida, tendrá derechos sólo porque nosotros los humanos lo establecemos en nuestras “constituciones”,¹⁹ no porque tengan derechos en sí. La legitimidad de estos derechos se apoyará, por tanto, en la construcción de una perspectiva ética dada por las condiciones históricas y sociales de su realización, lo que nos remite nuevamente al campo de la praxis.

Otra inquietud se desprende de eso: ¿dónde se sitúan estos escenarios de acción? El problema de la escala es uno de los campos más nebulosos de la teoría social actual, en cuanto apunta directamente al añejo problema de la perspectiva y de la extensión del objeto de investigación.

19 Uso este término en el sentido que le brinda Latour (2007).

En términos muy prácticos, como trataré de argumentarlo en el epílogo de este ensayo, el escenario de esta nueva humanidad histórica no puede ser otro espacio que el del mundo entero. Si así no fuera, ningún sentido tendría hablar de una humanidad histórica que se percibe al borde de una posible hecatombe de especie. Por otro lado, los movimientos concretos no surgen de un ideal e indefinido “ámbito global”, sino se manifiestan como situaciones concretas en ciertos territorios particulares. De aquí el sentido, entonces, que podría brindar una perspectiva “regional” del análisis social, en función de las dinámicas, políticas y culturales, de los movimientos. Parece que la partida se juega en lo local, como reivindicación autonómica, y en lo global como adecuación de una praxis colectiva de lucha a un fin que coincide con el conjunto de la humanidad.

El tema de las teorías acerca de la fundación y la evolución del Estado es muy importante para situar históricamente el asunto actual que concierne a la praxis. No es este el lugar para tratar el complejo problema del origen, la naturaleza y el papel actual del Estado. Otros autores lo han hecho (Wallerstein, 2006; Arrighi, 2001; Bobbio, 1989) con mucha más agudeza de la que podría ofrecer yo. Diré sólo que el Estado-Nación sigue siendo un protagonista determinante dentro de las configuraciones político-territoriales del planeta. La ecología, como no me he cansado de repetirlo, no puede ser considerada limitadamente al concepto de ambiente natural, sino debe ser ampliada a las esferas territoriales en donde el problema principal a resolver no es ambiental, sino político. El ambiente (más bien la crisis ambiental) nos brinda hoy la conciencia del límite, pero no nos ofrece la base política sobre la cual orientar la praxis.

El problema ambiental se sigue tratando en muchos círculos académicos, lamentablemente, como la incapacidad por parte del planeta de soportar el modelo de consumo y la movilización de recursos de las actuales relaciones de mercado. Los llamados de gobiernos e instituciones públicas y privadas al ahorro energético, a la responsabilidad social

en el consumo del agua, a la búsqueda de nuevas fuentes de energía y a todos aquellos mecanismos y conductas que permitirían un uso “sustentable” de los recursos, son plenamente compartibles. Sin embargo, eso esconde la falta de atención hacia otro y más fundamental asunto que ningún gobierno o institución quieren afrontar: las autonomías y el reconocimiento/legitimación de sistemas alternativos de derechos y de gestión del territorio.

Los gobiernos, el aparato institucional, el sector privado y, desafortunadamente, muchas organizaciones que se autoproclaman ecologistas, siguen persiguiendo el sueño tecnológico de una humanidad que podrá sacarse del apuro gracias a un renovado compromiso con la *ratio* (¿otra? y ¿cuál?). Nos dicen que si mejoraremos la calidad en el consumo de energía, habremos superado definitivamente la crisis ambiental. Los llamados de las Naciones Unidas a la justicia alimentaria y climática, la amonestación a los gobiernos de los países ricos para que no disminuyan la ayuda a los países más pobres del mundo (los que sufren la crisis del modelo extractivo), el mismo discurso del desarrollo sustentable como problema esencialmente vinculado al cambio climático o a la disminución del “efecto invernadero” o a la perspectiva de inversiones en el gigantesco eufemismo que representa la “economía verde”, son espejismos que encubren el verdadero problema: una reforma radical de la organización humana sobre la base de la autonomía y de la autogestión de los recursos. Evidentemente esto no es permisible, so pena de desaparecer los gigantes intereses que existen detrás del actual modelo de consumo social.

La economía mundial y sus aparatos políticos no saben (y no quieren) ver las potencialidades de gestión social y, por ende, ambiental, que ofrecería un modelo constitucional basado en la gestión local y comunitaria (urbano, rural y urbano-rural) de los recursos. Hablan de ello, pero nunca ponen en marcha medidas en este sentido. La mundialización, como es interpretada y practicada por las agencias políticas y económicas dominantes es un fenómeno macrocefálico, porque macro-

cefálicas son las agencias que la sostienen y reproducen. La falsa solución se vuelve a buscar en lo macro (el cambio climático, las regulaciones macroeconómicas, etc.) y no en el orden local. Entonces, lo que es insustentable no son sencillamente los modelos de consumo, sino el modelo político organizativo que los alienta y reproduce.

La distancia entre los discursos oficiales que se presentan en las varias “cumbres climáticas” y las conductas del mundo empresarial-corporativo en contubernio con los gobiernos para extraer recursos de los territorios locales, lanzándolos a la arena de las finanzas mundiales, representa la evidencia de que el problema político del ejercicio de los derechos no quiere ser mínimamente afrontado por los grupos que defienden el actual modelo civilizatorio. Los abusos en contra de las comunidades locales para el control del territorio y de sus recursos son prueba de ello.

En México y en el mundo, las actividades mineras, los megaproyectos de infraestructura (centrales hidroeléctricas como también de energía “limpia” como la eólica, etc.), las grandes inversiones en el sector agroexportador, han despojado a las comunidades locales de sus derechos reproductivos y culturales, y de sus saberes en el manejo del territorio. No estoy discutiendo aquí la “moralidad” o la “sustentabilidad” del modelo extractivo o de las ventajas de la agricultura transgénica o de la construcción de grandes presas para producir más energía, sino apunto a algo más fundamental y apremiante que atañe a los derechos y a la centralidad de lo humano dentro del futuro proyecto civilizatorio.

Debatir, por ejemplo, acerca de la inviabilidad ambiental de la minería corporativa o de los transgénicos o del modelo de los bonos de carbono es, indudablemente, un ejercicio útil y necesario, pero responde a un planteamiento parcial de lo ambiental, ya que sigue alimentando la macrocefalea y la ceguera del modelo de desarrollo dominante.

El problema de los megaproyectos de inversión que se realizan en nuestro país no estriba en la capacidad de éstos de reciclar el agua o de practicar un uso “sustentable” de los recursos que utilizan en el proceso de producción, ya que el tema verdadero no es el respeto del ambiente

(¿quien se declararía hoy a favor de la destrucción del ambiente?), sino de las personas que lo viven y reproducen localmente. El problema, como ya dije, no es ambiental sino político, y atañe al replanteamiento de la construcción de la democracia, de los mecanismos de toma de decisiones y de la reingeniería administrativa de los estados modernos y de los organismos supranacionales (públicos y privados).

La postura que aquí defiendo no sólo es ideológica, sino prevalentemente política. La inercia del actual pacto civilizatorio tiende a acabar (y, en muchos casos, ya lo ha logrado) la relación del ser humano con la tierra; éste se ve desterritorializado, convertido en un ser sin raíces como todos aquellos buenos ciudadanos que en las grandes urbes del siglo XXI compran, en los “no lugares” del mundo moderno (Augé, 2000), fresas producidas por los jornaleros indígenas en San Quintín (Baja California, México), mal pagados y sin recibir ni la sombra de una seguridad social efectiva.²⁰

La esperanza que manifiesto en este ensayo está en creer que el rumbo ético de la humanidad pueda recuperarse en todos aquellos lugares que experimentan la exclusión y el acoso. La lucha de este inicio de siglo se dará entre esta hegemonía cada vez más decadente (aunque no menos peligrosa) y otra portadora de un mensaje de respeto y de diálogo.

20 Tratando de descifrar la figura del hombre urbano, los primeros críticos que se habían ocupado de este fenómeno (algunos como Baudelaire eran poetas y otros eran pensadores universales como Benjamin) habían notado este alejamiento del ser humano de la tierra. Las plazas y los palacios de las grandes ciudades recordaban al hombre metropolitano que ya se había liberado del yugo de sus instintos naturales, que ya no dependía de la tierra para reproducirse y, más aún, para alcanzar este gran invertebrado que es la felicidad tan cara a nuestros sabios antepasados griegos. Quizás este exceso de euforia sin análisis al que me he dejado llevar, no toma en la debida cuenta muchos estudios de antropología y sociología urbanas que demuestran que aun en el contexto de la ciudades, sobre todo aquellas reticulares y ampliadas del siglo XXI, existen espacios para fincar una renovada relación del ser humano con su entorno. Sin embargo, aun en estas nuevas ciudades, el “no ver” representa aún una característica persistente de la forma de vida de los individuos y de los grupos. Seguimos desconociendo el origen de todo, hasta de las personas (los “migrantes”, los “indígenas”) que pueblan nuestros ámbitos cotidianos de vida.

Dos puntualizaciones, sin embargo, parecen necesarias: la primera ratifica la validez de la forma experimental del conocimiento sólo a pacto que ella esté circunscrita a un horizonte ético que no se cierre a todas las demás relaciones que el ser humano (emotivas, cósmicas, religiosas, etc.) establece a partir de su experiencia histórica. Sólo de esta forma podremos establecer un puente entre nuestra conciencia de especie y todo lo que nos rodea como “algo” distinto de nosotros. La segunda pretende hacer valer la diferencia que otras prácticas de humanidad (otros humanismos) han establecidos con el conocimiento y con la praxis.

Es muy difícil fijar hoy un hito que sepa distinguir históricamente las diferentes formas con las que otras experiencias culturales (en toda su complejidad) han edificado sus “otredades”. Sin embargo, puedo afirmar, con cierto grado de seguridad, que el tipo de humanidad erigida por el capitalismo como modelo civilizatorio debe ser considerada como una forma particular del desarrollo histórico del conocimiento y de la praxis. Esta clase de desarrollo, hoy en día, por parte de muchos, ha llegado a percibirse políticamente como no apto para responder a los desafíos civilizatorios de una humanidad que anhela pacificarse con los ciclos biológicos de la evolución, fundando un nuevo pacto entre el “tiempo cultural” y el “tiempo natural”.

No cabe duda de que la episteme ambiental representa aquella porción del actual proceso histórico que fija una esperanza de cambio, derivada, como creo necesario repetir, de una novedad sobresaliente: el haber alcanzado la experiencia civilizatoria del capitalismo las últimas fronteras del espacio, más allá del cual el fenómeno humano ya no alcanza a verse como un protagonista del tiempo. El conocido refrán del “fin de la historia” asume aquí la amenazante figura de un futuro sin el hombre.

En este trabajo lo que se pretende recuperar es precisamente el sentido de un proyecto utópico acompañado por una praxis consciente de sus límites, pero también de sus enormes potencialidades en el momento de construir otra clase de mundo y, por consiguiente, de humanidad.

EPÍLOGO: PROLEGÓMENOS PARA LA ESPERANZA

Bajo un amplio cielo gris, en una vasta llanura polvorienta, sin sendas, ni césped, sin un cardo, sin una ortiga, tropecé con muchos hombres que caminaban encorvados. Llevaba cada cual, a cuestas, una quimera enorme, tan pesada como un saco de harina o de carbón, o la mochila de un soldado de infantería romana. Pero el monstruoso animal no era un peso inerte; envolvía y oprimía, por el contrario, al hombre, con sus músculos elásticos y poderosos; prendíase con sus dos vastas garras al pecho de su montura, y su cabeza fabulosa dominaba la frente del hombre, como uno de aquellos cascos horribles con que los guerreros antiguos pretendían aumentar el terror de sus enemigos.

BAUDELAIRE, *El Spleen de París*

Que el porvenir y las cosas más lejanas sean la regla de todos los días presentes.

F. NIETZSCHE, *Consideraciones intempestivas*

LA INEXORABLE DESCRIPCIÓN DE LA HUMANIDAD que hace Charles Baudelaire en su obra poética más conocida, *Le Spleen de Paris*, representa un primer acercamiento al hombre-masa cuya génesis es paralela al nacimiento, en la Europa de *fin du siècle* (el XIX por supuesto), de la vida urbana moderna como centro geográfico regulador de las dinámicas expansivas del capitalismo. Las figuras encorvadas que describe el autor, son la faceta decadente y pasiva de una humanidad que parecía estar dando, en aquellos tiempos, los últimos pasos dentro de la historia. En este sujeto indiferente (para él y para los espíritus sensibles que observan su insignificancia) lo humano coincide de manera paradójica con el color gris del cielo y con la melancólica tierra polvorienta. Lo que acoquina a estas personas, haciéndolas una sola cosa, es el monstruo que llevan a cuestas sin percibir en lo mínimo su presencia. El paisaje de la

ciudad parece acompañar en su ignominia a estos hombres. El cuadro borroso y esfumado de lo perennemente igual ni siquiera goza del confort de un pequeño semblante de césped. El único posible tono es el gris imperecedero.

La vista del poeta brinda una imagen amarga del mundo burgués que habita la flamante ciudad de las exposiciones universales, casi como si toda la diversidad procedente del mundo que se exponía en sus enormes pabellones y en sus espectaculares *Ateliers* había acabado con la vida del ciudadano de la *Gran Ville*. Conforme el mundo moderno iba abriendo nuevas rutas, las sendas de sus principales ciudades se iban borrando. El *flâneur* de Baudelaire, fascinantemente descrito por Benjamin en sus *Passages*, es el último supérstite de un mundo “atento” (recordémonos de Agustín) y vivaz, y él es el único que puede observar cómo el hombre urbano ha extraviado su temporalidad. La Quimera que trae puesta sobre sus hombros es una metáfora del peso del tiempo presente en su eterna inmovilidad. Este sujeto ha perdido la mirada hacia el porvenir, ya no sabe ver las cosas más lejanas, como dice el epígrafe de Nietzsche.

Este mundo desencantado es una imagen plena de la decadencia. Los literatos de la época, a través de su sensibilidad profética, podían ver, en los ojos de estos personajes, una anticipación del futuro de la humanidad:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las

espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 1972: 175).

El ángel de la historia, como el hombre de la ciudad, ha sido despojado de su iniciativa. Él es inerme porque ya no puede mirar hacia el futuro. Éste lo arrastra inexorablemente y lo único que puede hacer es observar las ruinas que este gran viento deja tras de sí.

Como lo señalé con anterioridad, la sociedad urbana europea, lugar del poderío absoluto sobre el resto del mundo, ya a finales del siglo XIX estaba experimentando un primer momento de crisis y de desestabilización (Hobsbawm, 1998). La Primera Guerra Mundial vino a oxigenar un proceso histórico que estaba a punto de convertirse en una transición decisiva para las fortunas del capitalismo. Éste aún no había llegado al límite de la frontera productiva, pero sí había empezado a presentar los síntomas de una crisis civilizatoria en ciernes.

Las grandes movilizaciones obreras, como también las varias revoluciones de principios del siglo XX, pese a las muchas lecturas que se han dado y se seguirán dando de ellas, revelan una vivacidad social y política que se manifiesta sólo en aquellos momentos en que el proceso histórico se encuentra al borde de una posible ruptura. Esta época es responsable de haber generado no solamente el sujeto despersonalizado de los laberintos urbanos, sino al gran hombre-masa como actor colectivo de una praxis emancipadora. Como afirma Gramsci (2007: 205): “en la historia moderna el individuo histórico-político no es el individuo biológico, sino el grupo social”.¹

El capitalismo produjo el primer sentido verdadero de una raza humana por dos razones principales: el “transnacionalismo” y la inclusión de las clases populares al interior de los resquicios de la historia oficial. La aparición de las grandes masas, durante el siglo XIX, obligan al ente “hombre” a replantear sus objetivos ético-civilizatorios sobre bases

1 La traducción es mía.

colectivas y desintelectualizadas. Si el humanismo italiano, al que anteriormente me referí, era un fenómeno de elite, el mundo urbano-industrial, junto con las regiones productivas de los países colonizados, experimenta movimientos que involucran a una gran cantidad de individuos que se agregan por su condición de subordinación más que por el advenimiento de un líder que sepa encausarlos hacia una acción política colectiva. Esta “extensión” física de la humanidad es la que determina la praxis del hombre colectivo que, finalmente, irrumpe en la historia. Entonces, la emergencia de una ética colectiva fue un producto directo del tiempo-cultura moderno en su desarrollo capitalista. Fue el desarrollo de las fuerzas históricas el que propició el advenimiento de una ética de las masas a finales del siglo XIX. Habían ocurrido antes movimientos que involucraron a las clases populares (piénsense en la rebelión de Thomas Münster en tiempos de la Reforma, en la República de Savonarola, en la mancomunidad de Cromwell, en las misiones jesuitas en Paraguay, en la Comuna de París, en la Revolución Francesa, etc.), pero nunca había existido antes una conciencia colectiva que apuntase al establecimiento de una praxis y de un programa político global.

El primer hombre-masa, el obrero de las grandes ciudades, pero también el campesino que en Rusia había sorprendentemente (para los marxistas posteriores) adquirido un aspecto colectivo² invaden el escenario político mundial en un momento en el que el capitalismo empezaba a entrar en su primera gran crisis de producción. La guerra, como se dijo, le dio el impulso para salir de ella y, paradójicamente, el socialismo soviético fue el que más se benefició, durante sus primeros años, de esta gigantesca economía bélica. Quizás en este punto deberíamos buscar algunas de las razones estructurales de la evolución política y

2 La tímida e ineficiente reforma agraria que el ministro zarista Stolypin había realizado entre 1906 y 1911 en Rusia, acabó favoreciendo aún más a los grandes terratenientes (los kulakí), los cuales empezaron a comprar las tierras que los pequeños agricultores descapitalizados no podían hacer rentables. Esto ocasionó la difusión de la aparcería y la creación de un proletariado rural que fue de los principales actores de la Revolución de octubre.

social de la Revolución Rusa en aquellos años y hasta mediados del siglo pasado.

En otra y más profunda periferia del sistema, México, se da otra revolución que exhibe aspectos mesiánicos de rescate social después de cuatrocientos años de colonización. Los treinta años que duró el gobierno de Porfirio Díaz no fueron, desde luego, más violentos que otros periodos de la historia nacional. Sin embargo, durante esta larga dictadura, México había experimentado el primer gran impulso modernizador que lo había hecho entrar, de forma más o menos estable, en el concierto de la división internacional del trabajo.

El Porfiriato vio llegar su ocaso porque había empezado a asomarse en el país la figura de aquel hombre-masa que, por evidentes coyunturas históricas, nunca había existido antes. No olvidemos que episodios como la rebelión de los mineros en Cananea, el 1 de junio de 1906, son muestras de la vigencia, ya por aquellos años, de un arreglo socioproductivo muy distinto del que existía desde que México se había convertido en una nación independiente. Además, la crisis del capitalismo a la que antes aludí estaba arrastrando sus consecuencias también en los lugares proveedores de materia prima, como es el caso de la plata y del cobre en México.

Sería más que sugestivo profundizar este aspecto para el caso mexicano. Sin embargo, no es este el momento de hacerlo. Lo que sí me interesa evidenciar es la génesis de aquellos movimientos de masa alrededor del mundo que son testimonio, en muchos casos indirectamente, de la gestación de una humanidad distinta, cuya novedad histórica es reconocerse dentro de un mundo cada vez más achicado por las dinámicas productivas al que lo había sometido el capitalismo.

Ese tiempo guarda muchos puntos en común con el actual. El principal de ellos reside en que el primer “humanismo capitalista” había creado un hombre cuyo principio de unidad coincidía con el sometimiento a un modelo productivo de escala mundial. El actual conato ecologista vuelve a fundar políticamente la concepción del hombre bio-

lógico, reconduciéndolo dentro del ciclo evolutivo de la historia en función de la amenaza que representa su posible extinción. El hombre-masa de finales del siglo XIX es un sujeto que empieza a unificarse bajo la amenaza de una sumisión generalizada del mundo al tiempo-cultura capitalista. El hombre-masa actual, cuya constitución como fuerza política consciente está aún lejos de ser cumplida, adquiere los rasgos de la amenaza global a la desaparición y, por eso mismo, sus demandas se dirigen a un ámbito que rebasa ampliamente los confines del mundo humano, situándose en el de la evolución.

Los éxitos de la crisis del siglo pasado fueron superados por el capitalismo gracias a la puesta en marcha de una nueva expansión productiva que, hoy en día, está cobrando sus “facturas ambientales”. El hombre-masa de hoy es hijo de aquellos tiempos, y la episteme ambiental es una consecuencia histórica de las épocas y de las decisiones humanas (éticas) pasadas. Como diría Prigogine, vivimos una intensa época de bifurcaciones como en el maravilloso cuento borgesiano. La nueva humanidad que estamos en condición de realizar es producto, por un lado, del escenario global dentro del que se inscribe la crisis ambiental (el peligro de la extinción al que hacía referencia) y, por otro lado, de las reivindicaciones históricas de otros humanismos que nunca han podido ser reducidos totalmente a la figura del hombre-capital. Este hombre, dentro de la episteme ambiental, está adquiriendo nuevos caracteres, nuevo cuerpo. Ya no es sólo el de las masas oprimidas, sino el de una encrucijada histórica fundamental que ve acercarse a dos fuerzas que habían sido mantenidas alejadas, puestas las unas en contra de las otras: la tradición intelectual del tiempo-cultura moderno y la de la milenaria lucha de todos aquellos grupos prevaricados por la vieja expansión y el actual desborde del sistema capitalista, fuera y dentro del mundo occidental.

Pese a que el hombre-masa actual no es ni el burgués sin rostro de los *passages*, ni el proletario oculto tras las humeantes chimeneas de la era industrial, ni el campesino esclavizado y embrutecido por los gran-

des rentistas de la tierra, él es un sujeto que empieza a ser consciente de una pertenencia que va más allá de la especie, situándose (éticamente) en el centro de la vida y de los derechos que a ella le corresponden como resultado del desarrollo de las fuerzas históricas (no por derecho “universal” o “natural”).

Esta incipiente humanidad, desde luego, tiene el potencial para cumplirse, hacerse madura, plasmarse como fuerza histórica concreta. Sin embargo, se encuentra en una fase que Gramsci (2007) había definido corporativa. No tiene aún una perspectiva teórica de su obrar. La praxis (la acción) es lo que la acomuna a través de todas aquellas experiencias que miran a una recomposición del pacto humano y de éste con las demás manifestaciones de la existencia. La elaboración teórica (el juicio) aún es lo que ella ha heredado de su pasado y ha acogido sin crítica, no es una fuerza activa en apoyo de la praxis. Estará por verse si la unidad de práctica (acción) y teoría (juicio) podrá constituirse dentro de un sujeto colectivo que sepa imponer al proceso histórico una nueva dimensión humana.

El moderno príncipe será, entonces, una fuerza colectiva, una evolución del hombre-masa según el desarrollo histórico actual que ve en el tema ambiental el argumento medular para construir una ética colectiva que abarque la totalidad, espacial y temporal, de la existencia. La episteme ambiental expresa las condiciones suficientes para un nuevo arreglo hegemónico y una nueva esperanza. El capitalismo parece haber agotado su misión histórica al perder el control sobre la praxis. En él la acción ha caído en el torbellino de la necesidad del presente inmediato. La perspectiva ética ya no le pertenece en el dominio de la historia. Otros sujetos parecen estarse apoderando de ella. Estará en sus manos poder o no realizarla conforme a un arreglo distinto del proceso civilizatorio y de las bases culturales³ que lo sustentan.

3 El sentido que le otorgo al término “cultura”, lejos de adquirir cualquier sentido culturalista, es el de un arreglo de la experiencia social a lo largo del tiempo.

Dentro del amplio espectro de los movimientos que actualmente influyen para una transformación de las prioridades civilizatorias, cabe una multitud de prácticas, las cuales, sin embargo, parecen manifestar una clara exigencia de devolver el sentido de lo humano a sus ámbitos cosmológicos. La metafísica a la que me refería al principio de este ensayo es, entonces, una exigencia histórica más que el contexto de sentido del que se desprende el conocimiento de las cosas. Cuando hablo de cosmos, no me refero por supuesto a un lugar mágico, sino a una orientación ética que apunta hacia un fin en el que la experiencia humana cobra un significado de totalidad o, mejor dicho, de pertenencia, de un “estar juntos”, de un camino en el que se tomen las acciones necesarias para la construcción de una humanidad realizada en el plano de la historia.

Lo que hoy unifica a gran parte de los individuos (humanos y no humanos) que habitan este planeta, más allá de las diferencias de cualquier tipo (étnicas, religiosas, lingüísticas, políticas, biológicas, etc.) es su expulsión física de los territorios para hacer espacio a los proyectos de inversión del modelo productivo dominante. El carácter “ambiental” de la actual relación histórica hombre/naturaleza se ensancha hacia dimensiones ecosistémicas, pero no en su acepción biológica, sino en aquella socioevolutiva en donde la cultura y el tiempo constituyen elementos fundamentales.

Lo que quiero decir es que la dimensión humana no puede reducirse al hecho “natural” de la desaparición del hombre por haber roto éste los equilibrios ecológicos que sustentan la vida sobre la Tierra.⁴ Como hemos visto, la política es un hecho humano. Así que la amenaza ecológica no es lo que realmente fundamenta la acción política, sino esta última se gesta en el terreno de las relaciones históricas de poder.

Ahora bien, este nuevo humanismo que se vislumbra en el horizonte de la episteme ambiental no es más que otra idea construida a

4 Sería oportuno que alguien nos explicara en dónde se fundamenta esta idea de equilibrio que tanta popularidad ha adquirido en el ámbito de las ciencias naturales.

partir de cierta visión del mundo y de cómo ésta se pretende realizar. Sin embargo, él puede contar con una fuerza real, no por ser moralmente superior al decadente humanismo capitalista (que ya es un eufemismo), sino porque sabe mirar hacia el futuro, manteniendo viva la utopía, pese a que aún su praxis no se haya constituido alrededor de un proyecto unificado y consciente. He señalado anteriormente al ecologismo como un ejemplo de los movimientos portadores de una renovada ética humana. No obstante, cuando hablo de ecología, no lo hago en el sentido de una defensa del ambiente o de la “naturaleza”, sino en el de una redefinición de la organización territorial del mundo que no puede prescindir de una revisión de las prácticas políticas que dan hoy sustento al modelo productivo dominante. Así que dentro del movimiento “ecológico” caben, a mi manera de ver, todas aquellas experiencias “contrasistémicas”, “altermundistas”, “contrahegemonicas”, etc., que luchan, en sus respectivos territorios y esferas de acción, para un reconocimiento de sus derechos grupales y su participación activa dentro de sus ámbitos políticos.

Con el término ecologismo, entonces, no me refiero a ningún movimiento en particular, sino a la esperanza de que el actual militanismo, en todas sus formas y expresiones, pueda concretarse en un impulso histórico revolucionario (entendido a la manera de Gramsci como afirmación de un nuevo “bloque histórico”). Desde el militanismo urbano-burgués del tiempo-cultura moderno, hasta los movimientos milenaristas de las culturas ancestrales, lo que está en disputa es el derecho a disponer del territorio conforme al proyecto de convivencia de cada fenómeno social particular que se reconoce, sin embargo, dentro de un orden humano universal. Lo que está acercando actualmente a estos movimientos, con la posibilidad de que ellos sepan generar un nuevo pacto humano, es el rechazo a un modelo civilizatorio ciego que está llevando al mundo hacia un lugar del que es imposible regresar.

Los movimientos feministas, gay, ecologistas, campesinos, obreros, indígenas, de los migrantes, etc., son todos fenómenos que responden

a una exigencia de reconocimiento y de autonomía. La composición híbrida de estos movimientos ya no responde a lógicas estrictamente dependientes de la división internacional del trabajo. Para decirlo de otro modo, estas lógicas no son sólo reactivas, sino son conscientemente propositivas. Si durante el siglo pasado los sindicatos y los partidos políticos habían representado los dominios políticos hacia los cuales había confluído el militatismo social y alrededor de los que se había constituido políticamente el hombre-masa, en la actualidad las estrategias de legitimación abarcan espacios de participación mucho más amplios. Sus nombres lo demuestran: los “Sin tierra” de Brasil, los “Zapatistas” de México, los “Cocaleros” de Bolivia, los “Piqueteros” de Argentina, y todos aquellos grupos reunidos, por ejemplo, alrededor del Foro Social Mundial. Vivimos un tiempo de transición. Las viejas formas aún no han desaparecido. Muchos movimientos, como señalan algunos analistas (Toussaint *et al.*, 2008), han sido cooptados o, en el mejor caso, integrados dentro de los paradigmas de la participación política liberal representativa. Los partidos no han muerto y algunos se han convertido en fuerzas que han llegado a compromisos inevitables (piénsense al chavismo en Venezuela, al Brasil de Lula, a la Bolivia de Morales y a la Argentina de los Kirchner) con el orden mundial de la producción ampliada. Dentro de este contexto, China no se constituye como un actor de cambio, sino de continuidad con el actual modelo dominante, pues ya ha perdido el carácter “oriental” que la había caracterizado a lo largo de la historia. Habrá que ver si el hombre-masa que se está gestando en el país asiático sabrá constituirse como un sujeto transformador frente a hombre-capital creado por el socialismo oriental (Polanyi, 2007; Wolf, 2005; Amin, 1999; Palerm, 1976).

Estamos en una época de reivindicación de los territorios por parte de quienes los viven. El hombre-masa que se asoma en las ventanas de la episteme ambiental es un sujeto radicado en el territorio. El internacionalismo es la escala espacial que le otorga “calidad humana” en el sentido que lo hace pertenecer a un horizonte histórico integral

de la experiencia humana. Sin embargo, su panorama de acción se da en lo local de la coyuntura dentro del que él moviliza sus recursos identitarios y los transforma para convertirlos en herramientas de lucha política y social. La naturaleza “ecológica” de estos movimientos se asienta precisamente en su vínculo con el territorio. En el mundo rural, como en las grandes ciudades, no sólo en el “Sur global”⁵ (Boaventura de Sousa, 2010, 2007) asistimos a una redefinición de las expresiones socioculturales en relación con la tierra. Ésta se percibe como el elemento básico para garantizar el derecho de reproducción, material y simbólico, de cada fenómeno colectivo. Es la Tierra, además, el eslabón que puede sustentar su participación política. Es en ella que se asienta la continuidad del ser humano en su relación intemporal con todo el universo de la vida. Así que los espacios políticos abiertos por el advenimiento del hombre-masa en las estribaciones del siglo XIX están siendo hoy cuestionados por la historia. Si, como observan muchos críticos, el Estado liberal ha entrado en una crisis de legitimación profunda, también las organizaciones que se habían erguido en su contra lo han hecho. Los partidos políticos han dejado de ser, desde hace mucho tiempo, fuerzas participativas, el sindicalismo revolucionario se ha anquilosado dentro del pantano del reformismo y, en muchos casos, ha servido de cabeza de ariete para frustrar las demandas de los mismos trabajadores. El internacionalismo socialista ha agotado su función histórica, pues la actual orientación ideológica de este organismo ha sido cooptada, por lo que parecía perfilarse como el nuevo socialismo del siglo XXI, por completo incorporado al mercado y paradójicamente muy cercano, no tanto al modelo, sino

5 “El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones vive en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a escala global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y antiimperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles; los desempleados; las minorías étnicas o religiosas; las víctimas de sexismo, de la homofobia y del racismo.” (Boaventura de Souza, 2010: 43.)

al papel y a las funciones del comunismo chino orientado, desde la perspectiva económica, al mercado.

Para concluir este ensayo, no me referiré de manera directa a aquellas experiencias emancipadoras que, desde muchas partes, han sido tomadas a título de ejemplo de un humanismo a otro (Cohen y Rai, 2000). La movilización de Seattle de 1999, el primer Foro Social Mundial de 2001 en Porto Alegre o la mucho más reciente “Primavera árabe”, por cuanto simbólicamente importantes, siguen siendo acontecimientos. Para poder ver la novedad ínsita en la episteme ambiental, debemos sondear las profundidades telúricas de la historia.

En este trabajo he intentado explorar estos terrenos en búsqueda de un sentido definitorio de la época actual que vivimos y de las potencialidades evolutivas que ella parece estar sugiriendo. Es así, entonces, que la cuestión ambiental irrumpe con toda su vehemencia en la arena del tiempo. Vemos hoy que una gran cantidad de experiencias radicadas en los territorios están reivindicando los derechos ecológicos que les han sido arrebatados a lo largo de una larga historia de desposesión. El carácter ecológico de estas experiencias, como he dicho, no está dado por un supuesto reencuentro del mundo con una naturaleza olvidada, sino por una novedosa movilización ética alrededor de los ámbitos concretos de vida, materiales y simbólicos, de cada una de aquéllas. El internacionalismo de los movimientos está hoy cobrando los rasgos de un retorno a la tierra, no en sentido bucólico de un regreso al mundo rural, sino en aquél de una definición de sus respectivas raíces, y de los derechos de cada una de ellas a elegir su futuro dentro de un diálogo de saberes que reconozca el elemento humano común.

Este internacionalismo, más allá de las agarrotadas definiciones políticas de un mundo polarizado (me refiero a la izquierda y a la derecha), está constituido por una cultura de lo colectivo y por una apertura al diálogo que rompe con todos los lugares comunes de las definiciones positivas de humanidad. Como no me he cansado de decir, llegaremos a experimentar la humanidad, nunca a declararla fundada para siempre.

Finalmente, la emancipación del capitalismo como dominio civilizatorio no pasará por ningún proyecto de imposición ecológica, sino se resolverá, como siempre nos ha enseñando la historia, en el campo de la ética humana y de la búsqueda de una justificación plausible para dar continuidad a este fenómeno evolutivo único que es el hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. y M. Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta, Madrid, 1998.
- AGUIRRE BELTRÁN, G. *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*. Col. Obra antropológica, FCE, México, 1992.
- AGOSTINO, SAINT. *Le Confessioni*. Rizzoli Editore, Milán, 1958.
- AMIN, S. *Unequal Development: an Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. Monthly Review Press, Nueva York, 1976.
- . *El capitalismo en el era de la globalización*. Paidós, Barcelona, 1999.
- ANÓNIMO. *Poema de Gilgamesh*. Orbis, Barcelona, 1986.
- APPADURAI, A. *Fear of small numbers: an essay on the geography of anger*. Duke University Press, Durham, 2006.
- ARRIGHI, G. *El largo siglo XX*. Akal, Madrid, 1999.
- . *Caos y orden en el Sistema-mundo moderno*. Akal, Madrid, 2001.
- AUGÉ, M. *Los No Lugares. Espacios del anonimato*. Gedisa, Barcelona, 2000.
- BACON, F. *Novum Organum*. Porrúa, México, 2000.
- BAJTÍN, M. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- BAYART, J. F. *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*. Fayard, París, 2004.
- BAUMAN, Z. *La sociedad sitiada*. FCE, México, 2004.
- . *Ética posmoderna. Siglo XXI*, México, 2005.
- BECK, U. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós, Barcelona, 1998.
- BENJAMIN, W. *Discursos interrumpidos I*. Taurus, Madrid, 1972.
- BERGER, P. *La Revolución capitalista. Cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad*. Ediciones Península S. A., Barcelona, 1989.
- BEYME, K., Von. *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la posmodernidad*. Alianza Editorial, Madrid, 1994.

- BIELCHOWSKY, R. *Cincuenta años del pensamiento de la CEPAL: una reseña*. FCE, Santiago de Chile, 1998.
- BLOCH, E. *El ateísmo en el cristianismo*. Taurus, Madrid, 1983.
- BLOCH, M. *La sociedad feudal*. Akal, Madrid, 1988.
- BOAVENTURA de Sousa, S. “La reinención del Estado y el Estado plurinacional”, *OSAL*. Año VIII, núm. 22, Clacso, Buenos Aires, 2007, pp. 25-46.
- . *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad y Programa Democracia y Transformación Global, Lima, 2010.
- BOBBIO, N. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. FCE, México, 1989.
- BOCCACCIO, G. *Decamerón*. Planeta, Barcelona, 1999.
- BOURNE, C. *A future for presentism*. Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford, 2006.
- BRAUDEL, F. *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial, México, 1986.
- . *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. 2 vols. FCE, México, 2001.
- BRAUN, B. *Nature*. Noel Castree, Demeritt David, Liverman Diana, Rhoadas Bruce (comps.), *Environmental Geography*. Wiley-Blackwell, Oxford, pp. 19-36, 2009.
- BUBER, M. *¿Qué es el hombre?* FCE, México, 1949.
- BUENO, G. “Mundialización y Globalización”, *El Catoblepas, Revista crítica del presente*. Núm. 3, 2002. Extraído el 25 de mayo de 2011: <http://www.nodulo.org/ec/2002/n003p02.htm>. Consultado el 25/05/2011.
- BURKE, P. *Historia y teoría social*. Instituto Mora, México, 1997.
- CAMPBELL, C. J. *The Essence of Oil & Gas Depletion*. Multi-Science Publishing, 2004.
- CARPINTERO, O. *La bioeconomía de Nicholas Georgescu-Roegen*. Montesinos, Barcelona, 2006.
- CAPRA, F. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Anagrama, Barcelona, 1998.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol I: La sociedad red, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

- CASTREE, N. "The nature of produced nature: materiality and knowledge construction in Marxism", *Antipode*. 27: 12-48, doi:10.1111/j.1467-8330.1995.tb00260.x, 1995.
- CHESNAIS, F. *La mundialización del capital*. Syros, París, 1994.
- CIRESE A. *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palumbo Editore, Palermo, 1973.
- CLÉMENT, P. *Organización biológica y evolución*, Ilya Prigogine, Felix Guattari, Jaques Lesoume, Mony Elkaim y Serge Moscovici (comps.), *El tiempo y el devenir*. Coloquio de Cérisy, Gedisa Barcelona, 1996.
- COMMONER, B. *En paz con el planeta*. Crítica, Barcelona, 1992.
- COMTE, A. *La filosofía positiva*. Porrúa, México, 2006.
- DALY, H. E. "De la economía de un mundo vacío a la de un mundo lleno", Robert Goodland (comp.), *Desarrollo económico sostenible*. Tercer Mundo, Bogotá, 1992.
- DESCARTES, R. *Discurso del método*. Porrúa, México, 2010.
- DIAMOND, J. *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. Hiperión, Madrid, 2005.
- DOSTOIEVSKI, F. M. *Los hermanos Karamazov*. Grupo Editorial Tomo, México, 2004.
- DURKHEIM, E. *La división del trabajo social*. Colofón, México, 1997.
- ECHVERRÍA, B. "¿Qué es la modernidad?", *Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones*. UNAM, México, 2009.
- ECO, U. y C. M. Martini. *¿En qué creen los que no creen?* Taurus, Madrid, 1997.
- ELIAS, N. *Humana Conditio: Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*. Ediciones Península, Barcelona, 1988.
- FICINO, M. *Theologia Platonica de immortalitate animarum*. Bompiani, Milán, 2010.
- FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México, 2006.
- . *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, 2007.
- FROUFE, M. *El inconsciente cognitivo. La cara oculta de la mente*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.
- FURTADO, C. *Desarrollo y subdesarrollo*. Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1964.

- GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1995.
- GARCÍA SALAZAR, J. A. y Santiago Cruz, M. J. “Importaciones de maíz en México: un análisis espacial y temporal”, *Investigación económica*. Año LXIII, núm. 250 (oct-dic), UNAM, México, 2004.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. *La Ley de la Entropía y el proceso económico*. Fundación Argenteria, Madrid, 1996.
- GIDDENS, A. *La trayectoria del Yo. Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Ediciones Península S. A, Barcelona, 2000.
- GOSSEN, G. *Los Chamulas en el mundo del sol: tiempo y espacio en una tradición oral maya*. INI, México, 1974.
- GOUDIE, A. *The Human Impact. Man's role in Environmental Change*. MITT Press, Cambridge, 1982.
- GRAMSCI, A. *La questione meridionale*. Editori Riuniti, Roma, 1966.
- . *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Editori Riuniti, Roma, 1996.
- . *Nel mondo grande e terribile*. Einaudi, Turín, 2007.
- GUDYNAS, E. *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Centro Latinoamericano de Ecología Social, Montevideo, 2002.
- GUNDER FRANK, A. *The development of underdevelopment*. Monthly Review, Nueva York, 1966.
- HABERMAS, J. “Modernidad versus posmodernidad”, Josep Picó, *Modernidad y postmodernidad*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- HARENDT, H. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1993.
- HARVEY, D. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell, Oxford, 1990.
- . *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Blackwell, Orford, 1996.
- . *Breve historia del neoliberalismo*. Akal, Madrid, 2007.
- HAYDEN, W. *Metahistoria*. FCE, México, 1992.
- HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Planeta, Barcelona, 1993.

- HEINBERG, R. *The party's over. Oil, war and the fate of industrial society*. New Society Publishers, Canadá, 2003.
- HELLER, A. *La revolución de la vida cotidiana*. Ediciones Península, Barcelona, 1982.
- . *Políticas de la posmodernidad: ensayos de crítica cultural*. Ediciones Península, Barcelona, 1999.
- HENDERSON, G. “Marxist political economy and the environment”, Noel Castree, David Demeritt, Diana Liverman, Bruce Rhoadas (comps.), *Environmental Geography*. Wiley-Blackwell, Oxford, 2009.
- HESÍODO. *Teogonía*. Librodor.com. Extraído el 14 de diciembre de 2010 en www.librodor.com.
- HIERNAUX, H. D. “Hacia una geografía de la globalización”, Ma. Antonieta Correa y Roberto Gutiérrez (eds.), *Tendencias de la globalización en el Nuevo Milenio*. UAM-Xochimilco, México, 2002.
- HOBBSAWM, E. *La era del Imperio 1875-1914*. Planeta, Buenos Aires, 1998.
- HOFFMAN, A. J. *From heresy to dogma: an institutional history of corporate environmentalism*. Stanford University Press, Stanford, 2001.
- HOMER-DIXON, T. *The Upside of Down: Catastrophy, Creativity and the Renewal of Civilisation*. Knopf, Canadá, 2007.
- HUBBERT, M. “Nuclear Energy and the Fossil Fuels ‘Drilling and Production Practice’”. Spring Meeting of the Southern District. Division of Production. American Petroleum Institute, Shell Development Company, San Antonio, Texas, 1956. Disponible en <http://www.hubbertpeak.com/hubbert/1956/1956.pdf>.
- HUIZINGA, J. *El otoño de la Edad Media*. Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- HUSSERL, E. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- IANNI, O. *Teorías de la globalización*. Siglo XXI Editores, México, 1996.
- JONAS, H. *El principio de la vida. Hacia una biología filosófica*. Trotta, Madrid, 2000.
- JONES, O. “After Nature: Entangled Worlds”, Noel Castree, David Demeritt, Diana Liverman y Bruce Rhoads (comps.), *Environmental Geography*. Wiley-Blackwell, Oxford, 2009.
- JUARISTI, J. *El bosque imaginario*. Taurus, Madrid, 2000.

- KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Porrúa, México, 1996.
- KANT, I.. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Cap. II. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999. Extraído el día 08/10/2010 en http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/56405052088148830176680/p0000001.htm#I_4.
- KIELY, R. "Globalization: from domination to resistance", *Third World Quarterly*. Vol. 21, núm 6, pp. 1059-1070, 2000.
- KILANI, M. *Antropología: una introduzione*. Edizioni Dedalo, Bari, 2002.
- KING, J. y M. Slessor. *No sólo de dinero... La economía que precisa la Naturaleza*. Icaria, Barcelona, 2006.
- KRICKEBERG, W. *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. FCE, México, 1971.
- LANDES, D. *Progreso tecnológico y Revolución Industrial*. Tecnos, Madrid, 1979.
- LATOUR, B. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.
- LEFEBVRE, H. *Introducción a la modernidad*. Tecnos, Madrid, 1971.
- LEFF, E. *La racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.
- LE GOFF, J. *La civilización del Occidente Medieval*. Paidós Ibérica, Barcelona-Buenos Aires-México, 1999.
- LEÓN-PORTILLA, M. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM, México, 1966.
- LEOPARDI, G. *Cantos*. Cátedra, Madrid, 2009.
- LEOPOLD, A. *Una Ética de la Tierra*. Los libros de la Catarata, Madrid, 2000.
- LÉVINAS, E. *El humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México, 1974.
- . *La Ética*. Pablo Iglesias Ediciones, Madrid, 1990.
- LOMBARD, L. On the Alleged Incompatibility of Presentism and Temporal Parts, *Philosophia*. Núm. 27, doi10. 1007/bf02381006, 1999.
- LÓPEZ AUSTIN, A. *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. IIA-UNAM, México, 1989.
- LOVELOCK, J. *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.

- LUHMANN, N. *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Paidós, Madrid, 1997.
- LUNA QUEVEDO, D. et al. *El exilio del cóndor. Hegemonía transnacional en la frontera. El tratado minero entre Chile y Argentina*. OLCA, Santiago de Chile, 2004. Extraído en http://www.olca.cl/oca/informes/exilio_del_condor.pdf.
- LUXEMBURGO, R. *La acumulación del capital*. Grijalbo, México, 1967.
- MACÍNTYRE, A. *Historia de la ética*. Paidós Ibérica, Barcelona-Buenos Aires-México, 2004.
- MALINOWSKI B. *Los argonautas del pacífico occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas del archipiélago de la Nueva Guinea melanesica*. Península, Barcelona, 1995.
- MARCOVITCH, J. *Para mudar o futuro. Mudanças climáticas, políticas públicas y estratégias empresariais*. Edusp-Saraiva, São Paulo, 2006.
- MARTÍNEZ ALIER, J. *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria Editorial, Barcelona, 2005.
- MARX, K. Miseria de la filosofía. Siglo XXI, México, 1971.
- . *El Capital*. Tomo I. Siglo XXI, México, 1995.
- MARX, K. y F. Engels. *Tesis sobre Feuerbach*, Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas I*. Progreso, Moscú, 1976.
- . *Manifiesto del Partido Comunista*. Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas I*. Progreso, Moscú, 1976.
- MATURANA, H. y Francisco Varela. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Lumen, Buenos Aires, 2003.
- MEADOWS, D. H. et al. *Los límites del crecimiento*. FCE, México, 1972.
- . *Limits to growth: The 30-year update*. White River Junction, Chelsea, 2004.
- MIGNOLO, W. D. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. The University of Michigan Press, Detroit, 1995.
- . “La colonialidad a lo largo y lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, Lander Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires, 2003.

- MORIN, E. *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona, 2001.
- NAESS, A. *El movimiento de ecología profunda: algunos aspectos filosóficos*. En *Los caminos de la ética ambiental*. Plaza y Valdéz, México, 1998.
- NEWMAN, S. *The Final Energy Crisis*. Pluto Press, 2008.
- O'CONNOR, J. *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*. Siglo XXI, México, 2001.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. *Report of the World Summit on Sustainable Development*. Johannesburgo, 2002. Disponible en <http://daccess-ddsny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N02/636/96/PDF/N0263696.pdf?OpenElement>.
- PADOVAN, D. "The concept of social metabolism in classical sociology", *Revista Theomai*. Núm. 2, Red internacional de estudios sobre sociedad, naturaleza y desarrollo, Universidad de Quilmes, Argentina, 2000.
- PALERM, Á. *Modos de producción*. Edicol, México, 1976.
- PANICO, F. *La Mesoamérica olmeca. La cosmogonía del Preclásico Medio como código transcultural de comunicación*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, 2010.
- PANICO, F. y C. Garibay Orozco. "Mazapil, Zacatecas, México: un ejemplo de estructura agroganadera colonial (1568-1810)", *Fronteras de la historia*. Vol. 15-1, pp. 61-84, ICANH, México, 2010.
- PARETO, V. *Forma y equilibrio sociales*. Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- PEARCE, D. y D. Moran. *The economic value of biodiversity*. IUCN & Earthscan, Londres, 1994.
- PIAGET, J. *El comportamiento motor de la evolución*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1986.
- POLANYI, K. *La gran transformación*. FCE, México, 2007.
- PRIGOGINE, I. "¿Un siglo de esperanza?", Ilya Prigogine, Felix Guattari, Jaques Lesoume, Mony Elkaim, Serge Moscovici (comps.), *El tiempo y el devenir*. Coloquio de Cérisy, Gedisa, Barcelona, 1996.
- . *Las leyes del caos*. Crítica, Barcelona, 2004.
- PUTNAM, H. *Ética senza ontología*. Mondadori, Milán, 2005.

- RAPPAPORT, R. A. "The flow of energy in agricultural society", *Scientific American*. Vol. 224, pp. 116-133, 1971.
- RAWLS, J. *Teoría de la justicia*. FCE, México, 2006.
- RICÉUR, P. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, México, 2006.
- RORTY, R. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press, Nueva Jersey, 1979.
- SAVATER, F. *Ética para amador*. Ariel, Barcelona, 1991.
- SAVIANO, R. *Gomorra*. Debate, Madrid, 2007.
- SHAFIK, N. "Economic Development and environmental quality: An econometric Analysis", *Papeles económicos de Oxford*. Vol. 46, Nueva serie, Oxford, pp. 757-773, 1994.
- SHIVA, V. *The violence of the Green Revolution. Third World Agriculture, Ecology and Politics*. Zed Books, Londres, 1991.
- SIEFERLE, R. P. "Perspectivas de una investigación medioambiental histórica", *Debats*. Núm. 45 (septiembre), España, pp. 55-80, 1993.
- SOLER, M. *Adaptación del comportamiento: comprendiendo el animal humano*. Síntesis, Madrid, 2009.
- STRANGE, S. *Dinero loco. El descontrol del sistema financiero global*. Paidós, Barcelona, 1999.
- SUNKEL, O. "Introducción. La interacción entre los estilos de desarrollo y el medio ambiente en América Latina", Oswaldo Sunkel y Nicolo Gligo (comps.), *Estilos de desarrollo y medio ambiente en la América Latina*. Lecturas 36, vol. 1, FCE, México, 1980.
- SWYNGEDOUW, E. "Modernity and Hybridity: Nature, Regeneracionismo, and the Production of the Spanish Waterscape, 1890-1930", *Annals of the Association of American Geographers*. Vol. 89 (3), pp. 443-465, 1999.
- TALEB, N. *El Cisne Negro. Sobre el impacto de lo altamente improbable*. Paidós, Barcelona, 2008.
- TAYLOR, W. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press, Nueva Jersey, 1986.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. *El porvenir del hombre*. Taurus, Madrid, 1967.

- TISDELL, C. "Globalisation and sustainability: environmental Kuznets curve and the WTO", *Economía ecológica*. Vol. 39 (2), pp. 185-196, 2001.
- TOLEDO, V. "¿Contra nosotros? La conciencia de especie y el surgimiento de una nueva filosofía política". *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*. Vol. 8, núm. 22, 2009. Disponible en Internet: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=30512211013>.
- TONNIES, F. *Principios de Sociología*. FCE, México, 1987.
- TOUSSAINT, É. et al. *El futuro del Foro Social Mundial: Retos y respectivas después de Nairobi*. Icaria, Barcelona, 2008.
- TVERSKY, A. y D. Kahneman. "Juicio bajo incertidumbre: Heurística y diagonales", *Ciencia*. Núm. 185, pp. 1124-1131, 1974.
- UNITED NATIONS ENVIRONMENT PROGRAMME. *Climate Change Science Compendium 2009*. UNEP, Nairobi, 2009.
- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1996.
- VERNADSKY, V. I. *La biosfera*. Fundación Argentina, Madrid, 1997.
- VERNANT, J. P. *L'Universo, gli Dèi, gli Uomini*. Einaudi Editore, Turín, 1999.
- WALLERSTEIN, I. *Impensar las ciencias sociales. Siglo XXI*, México, 1999.
- . *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Siglo XXI, Madrid, 2006.
- . *Geopolítica y Geocultura*. Kairós, Barcelona, 2007.
- WHITE, L. A. "Energy and evolution of culture", *American Anthropologist*. Vol. 45 (jul-sep), pp. 345-356, Wiley, 1943.
- WOLF, E. *Europa y la gente sin historia*. FCE, México, 2005.
- WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. *Our Common Future*. Oxford University Press, Oxford, 1987. Disponible en <http://worldinbalance.net/pdf/1987-brundtland.pdf>.
- WORSTER, D. *Transformaciones de la tierra*. Coscoroba Ediciones, Montevideo, 2008.
- ZIMMERMAN, D. "Temporary Intrinsic and Presentism", Peter Van Inwagen and Dean Zimmerman (eds.), *Metaphysics: The Big Questions*. Oxford: Blackwell, 1998.

ÍNDICE

Prefacio	11
Introducción	19
I. Tiempo, evolución y modernidad: una propuesta filosófica de interpretación de las dinámicas socioambientales	37
Presencia y presentismo	37
Tiempo-naturaleza y tiempo-cultura	43
Tiempos y presencia	52
La complejidad del tiempo-cultura moderno	55
Un ejemplo: tiempos-cultura y minería corporativa	68
Conclusiones	77
II. La episteme ambiental	81
Caracteres de la episteme ambiental	81
Las categorías de “lo humano” y “lo natural” en perspectiva ético-histórica	88
La episteme ambiental y el juicio ético	103
La episteme ambiental y la acción ética	134
La episteme ambiental. Conclusiones	167
III. La construcción ética de una nueva humanidad	173
¿Qué ética?	174
¿Ética colectiva o ética ambiental?	178
El problema de una ética ambiental	187
El humanismo italiano de los siglos XIV y XV	195
La ocurrencia de una nueva humanidad	210
Epílogo: prolegómenos para la esperanza	221
Bibliografía	235

Siendo rectora de la Universidad Veracruzana
la doctora Sara Ladrón de Guevara,

REGNUM HOMINIS.

PROLEGÓMENOS PARA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE LA CRISIS AMBIENTAL
de Francesco Panico,

se terminó de imprimir en noviembre de 2014,
en los talleres de Master Copy S. A. de C. V.
Avenida Coyoacán núm. 1450,
col. Del Valle, del. Benito Juárez, CP 03220,
México, D. F., tel. (0155) 55242383.

La edición fue impresa en papel book cream de 60 g.
En su composición se usaron tipos Minion Pro y Myriad Pro.
Cuidado de la edición: Víctor Hugo Ocaña Hernández.
Diseño y maquetación: Aída Pozos Villanueva.

La filosofía clásica, la de los griegos para ser más precisos, nació con una simple y esencial pregunta: ¿qué hay del hombre? El hombre sobre el que vertían sus inquietudes, sin embargo, no era el que estaba a punto de caer en el insondable vértigo de la conciencia, sino aquel que anhelaba encontrar su lugar en el mundo.

Las preocupaciones cosmológicas de los primeros pensadores helénicos abrían camino para que la aventura del pensamiento abstracto comenzase su embrionaria andanza, y para que de esta reflexión brotase una ciencia de la conducta racional (ética) entendida como la manera de relacionarse del ser humano con su propio entorno.

Hoy en día, ante el abismo de la crisis ecológica planetaria, podemos afirmar que las preocupaciones de nuestros vetustos antepasados han cobrado nueva fuerza; y al lado de la tradición moderna han aparecido, tanto en el discurso como en la imagen y la acción, formas de comprender el mundo que habían sido anteriormente marginadas.

El encuentro entre estas ecologías “alternativas” y las que se desprenden del recorrido crítico del pensamiento moderno está ofreciendo la posibilidad, debido a su alcance ecuménico, de construir, antes que un concepto acabado de lo humano, una práctica histórica de humanidad.