

Mesianismo en el pensamiento ambiental latinoamericano

Dairo Sánchez Buitrago¹

Recibido para evaluación: 30 de Marzo de 2007

Aceptación: 17 de Abril de 2007

Recibido versión final: 26 de Abril de 2007

RESUMEN

Se procura mostrar las formas de autoritarismo simbólico con las cuales las ideologías mesiánicas presentes en el pensamiento ambiental latinoamericano mantienen su cohesión ideológica, evidenciando las configuraciones simbólicas y las acciones que muestran la manera como estas simbologías se observan. Para ello, se argumentará la distinción y la coevolución entre el sentido antropocéntrico y el sentido diferenciado no-antropocéntrico.

Es característico de los sistemas metafísicos presentar antropocentrismo metafísico, es decir, valoraciones psíquicas, como si éstas fueran naturales de un determinado sistema ideológico y disponer las buenas o malas intenciones como si éstas fueran el sentido sistémico propio del sistema de pensamiento ambiental. Aquí no se trata de si un determinado valor coincide o no con los valores propios del sistema observador de esta investigación, sino, ver si las tres dimensiones del sentido están diferenciadas, cualquiera que sea el valor orientador; no se trata de criticar los valores, sino de observar el grado de diferenciación del sentido en los sistemas ideológicos en estudio.

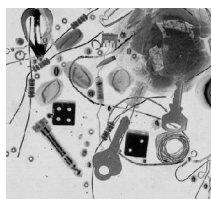
PALABRAS CLAVE: Cuerpo, Psiquismo, Sociedad, Ambiente, Mesianismo.

ABSTRACT

One appears in the communication as one resorts for the social mobilization, towards the political pretensions of the messianic environmental thought, to symbiologies of body, psychic character and society of skeptical or relativist character. For the analysis of the symbiologies, we start from the criterion that when they are used politically in the environmental thought it is not done necessarily with an intention of strategic use I specify, but that its use can be by the implicit valuations that have these symbiologies in the world of the daily life, where the systems of environmental thought also interact of messianic type.

KEY WORDS: Body, Psychic Character, Society, Environment, Messianic.

*1. Ph.D. Dairo Sánchez Buitrago
Profesor Titular de la Facultad de
Psicología, Universidad de
Manizales.*



1. INTRODUCCIÓN

Habría que reconocer primero en Descartes² sinceridad y delicadeza en el alcance de sus meditaciones. Tal vez las críticas a las que se va a ver sometido, como es de esperarse para él que escribe y lo expone públicamente, sean resultado de los usos descontextualizados o exageraciones, por parte de otros de los postulados del autor; ésto es sólo una hipótesis en estudio, pero queda claro que ese Descartes que presenta su método con cautela personal y prudencia científica no es el monstruo que hoy presentan los que desean generar una propuesta compleja contra su supuesta linealidad.

Es necesario reconocer además que cuando Descartes habla de las cosas simples y distintas, también lo hace de lo complejo, y al hacerlo especifica que los objetos más simples y más fáciles de conocer, se pensarán primero, para ir formalizando, hasta el conocimiento de los más complejos e inclusive propone suponer un orden entre ellos y que dicho orden no es por precedencia natural entre unos y otros; este planteamiento es distinto del que usualmente se acusa a Descartes; en efecto además de reflexión sobre los objetos simples, propone una complejidad no lineal, pues al poner en cuestión el orden natural deja abierta la posibilidad de criticar los ordenes impuestos.

Todo esto, con las limitaciones de un pensador que vivió en 1637 con la inquisición religiosa en pleno furor y con avances científicos apenas nacientes. Este comentario no pretende proponer la vigencia de las tesis Cartesianas en la actualidad; sino, constituye una invitación a la interpretación del texto dentro de su contexto de producción. Es más, podría proponerse a Descartes, con mesura temporal y espacial, como un autor proponente del estudio de la complejidad, la que es propia del mundo barroco en que vivió, que apenas estrenaba una teoría heliocéntrica; se inauguraba en un humanismo secular y en las ciencias más sistemáticas y menos escolásticas y autoritarias; obsérvese el siguiente texto de Descartes: Conducir con orden mis pensamientos, empezando por los objetos mas simples y mas fáciles de conocer, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los mas complejos y suponiendo incluso un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros (Descartes, 1637/1988:25 y ss).

La época histórica que Descartes traduce a pensamiento, época de crisis y de renacimiento, ha sido calificada de incertidumbre y desarraigo, como consecuencia de la ruptura de la unidad religiosa, de la unidad política, de la unidad cultural y cosmográfica en los siglos XV y XVI. Si la función del alma es pensar, hay que explicar en qué consiste el pensamiento. La explicación que intenta Descartes, es quizás una de las páginas más vistosas o al menos la más socorrida de su filosofía. En ello consiste su doctrina del «método». Pensar consiste en intuir las ideas claras y distintas. Pero evidentemente, para intuir una idea, ésta tiene que existir en alguna parte. La idea no se abstrae, sino que se mira. Al fin y al cabo la intuición no es más que una mirada. El objeto de conocimiento no se construye, sino que se ve. Pero si las ideas existen ¿en dónde existen? Descartes tiene que dar el paso final y admitir la existencia de dios como soporte de las ideas. Así, de argumento en argumento, Descartes acaba reconstruyendo el edificio metafísico de Platón. Por una parte, una naturaleza que se mueve independientemente y que no es otra cosa que lo que Parmenides había llamado el «devenir», y por otra el reino trascendente del ser que se inicia con el alma humana y culmina con dios o quizás se inicia y culmina realmente en dios (Ángel, 2004:194).

2. MORIN CRITICA A DESCARTES: APOYADO EN LOS SISTEMAS ABIERTOS DE BERTALANFFY

Antes de ver las críticas que Morin hace a Descartes, sería importante ver las observaciones, puestas en contexto, que hace Bertalanffy (1968:145) al mismo Descartes y esto, más importante en cuanto varias de las acusaciones de reduccionista, que Morin le hace, están en parte soportadas en la teoría de los sistemas abiertos de Bertalanffy; pero es posible, y resaltar la contextualización y la prudencia hermenéutica con que procede Bertalanffy, la misma, que tal vez, se le pueda reprochar a Morin por su ausencia.

Morin retoma de las discusiones de esta época, la del auge de la teoría general de los sistemas abiertos, el concepto de sistema abierto con un valor paradigmático. Concebir todo objeto y entidad como cerrados implica una versión clasificatoria, analítica, reduccionista del mundo (...). Se trata de hecho de producir una revuelta epistemológica a partir de la noción de

2. No es pues, mi propósito enseñar aquí el método que cada cual debe seguir para dirigir bien su razón, sino solo mostrar de que manera he procurado conducir la mía. Aquellos que se atreven a dar preceptos deben estimarse mas hábiles que a quienes se los dan y si faltan en la cosa mas mínima, son censurables por ello. Pero como no propongo este escrito sino a modo de historia o, si se prefiere, de fábula, en la que junto a algunos ejemplos imitables se encontrarán tal vez algunos otros que sería razonable no seguir, espero que será útil para algunos sin ser nocivo para nadie, y que todos agradecerán mi franqueza (Descartes, 1637/1988:6 y 55).

sistema abierto (Morin, 2005:45). Mientras que el sistema cerrado no tiene nada de individualidad (según Morin), ni de intercambios con el exterior, y establece relaciones muy pobres con el ambiente, el sistema auto-eco-organizador tiene su individualidad misma ligada a relaciones muy ricas, aunque dependientes, con el ambiente (...). El sistema auto-eco-organizador no puede, entonces, bastarse a si mismo; no puede ser totalmente lógico mas que introduciendo, en si mismo, el ambiente ajeno. No puede completarse, cerrarse a si mismo (Morin, 2005:58).

La auto-eco-organización propuesta por Morin se une a la metafísica, usando la metáfora consoladora de los sistemas abiertos constituyendo la metafísica de la complejidad; es decir, hace énfasis en la autogeneración del sistema complejo, pero no le cierra el paso a la infinitud del Ser, expresado éste, como sujeto en interaccionismo cotidiano; por lo que no reconoce los sistemas como cerrados (siendo justos con el contexto de producción de Morin, los sistemas fueron vistos en general, en su época de producción, como abiertos; solo después ésto cambiaría). Pero es clara una diferencia: una postura de Bertalanffy más prudente respecto al contexto de producción de la obra del viejo Descartes -como lo llamó el mismo Bertalanffy- y las Morinianas. Bertalanffy reconoce las dificultades y limitaciones de las teorías de las máquinas pero hace una contextualización histórica de la distancia temporal desde 1637 hasta la década de los sesenta del siglo XX; es decir, no dictamina el asunto de un solo plumazo, sino que procede con rigor científico y hermenéutico.

Además Bertalanffy reconoce cómo los planteamientos de Descartes siguen todavía con una imagen de unidad en dios; la máquina aun es creación divina y por lo tanto conserva simplicidad, pero al mismo tiempo coherencia metafísica con el mundo espiritual. Esto es sobretodo importante porque los discursos de la complejidad ambiental acusan a Descartes de la dualidad naturaleza-espíritu; separación que era solo un artificio metodológico, pues la concepción científica y religiosa de Descartes aunque ya eran campos diferenciados, era todavía parte de un todo.

La extensión del comentario sobre Descartes se justifica en la presente investigación dado que todo pensador ambientalista que desee hacer la apología de la complejidad metafísica, la emprende primero contra Descartes; pero lo hace de manera demasiado rápida, como algo ya sabido, sobre lo que no es necesario argumentar con más calma. Y luego de haber descontextuado al autor, ahora si, se proclama como alternativa salvadora.

Esta discusión sobre Descartes tampoco es una propuesta de actualización de sus teorías, pues éstas, como lo muestra Bertalanffy, ya no son del todo válidas; pero en su momento, aportaron a una comprensión del mundo menos mágica; y tal vez sea esto lo que los mesianismos ambientales no le perdonan a Descartes, aunque no sea cierto del todo, el hecho de observar la magia con criterio reflexivo. Es más, Descartes es uno de los primeros pensadores de la complejidad que mantuvo la metafísica como trasfondo de su ciencia y como tal podría ser celebrado.

La postura Moriniana³ se fusiona, en su recepción latinoamericana, a los mesianismos sociales de la década de los sesenta y setenta propios de la región. Se conforma un movimiento con pretensiones políticas explícitas de no ser ilustrado y el que terminará convirtiéndose en mezcla de las metafísicas religiosas sociales imperantes en la época.⁴ Una parte de la tradición crítica latinoamericana, influida por la teología de la liberación y la versión mas secular de movimientos eclesiales, terminará en la complejidad Moriniana, con una versión anti-científica y populista de la acción política; se hibrida con valoraciones relativistas de una subjetividad instrumentalizada, moralizada y estetizada de las industrias culturales. Situación más paradójica aún en la actualidad cuando esta ideología light es patrocinada por las industrias de consumo que alimentan la académica crítica latinoamericana. La complejidad, ahora, en versión mesiánica, es una categoría propia de las ideologías relativistas y escépticas que convierten la complejidad en metafísica, en religión institucional y en ritual para defender, entre cantos orientalistas y apologías de curas chamanicos (en versión citarina y preparada para el consuelo de los que desean volver a naturalizar su existencia instrumentalizada); con lo que se estaría haciendo el juego a lo que se desea criticar.

Se produce una división de la producción investigativa a nivel internacional con centros científicos que estudian la complejidad desde una teoría de sistemas fuerte y por otra parte, en boga en Latinoamérica, una ideología anticientífica y metafísica que inactiva la investigación por su proceder antiteórico y su excesivo contextualismo; éste último se presenta no como proceso social y político, sino como una teología de la acción comunicativa para ayudar al contexto, al más necesitado desde una visión mesiánica y apocalíptica.

La metafísica siempre ha reclamado la existencia de territorios oscuros, léanse complejos

3. Dice Morin: Mientras que el pensamiento simplificador desintegra la complejidad de lo real, el pensamiento complejo integra lo mas posible los modos simplificadores de pensar, pero rechaza las consecuencias mutilantes, reduccionistas, unidimensionales y finalmente cegadoras de una simplificación que se toma por reflejo de aquello que hubiere de real en la realidad (Morin, 2005:22).

4. Creo que buscar el reencantamiento del mundo es salir de la visión cientificista de un mundo reducido a una fórmula matemática, a un mundo donde lo sagrado, lo innombrable, lo hermético, aquello que solo podemos decir que es, se toma propuesta de sentidos de mundo donde nosotros somos poesis de ese mundo que es potencia y virtud, expansiones del cuerpo-naturaleza, al decir de Spinoza (Noguera, 2004:22).

o poéticos light, que no pueden ser leídos desde la razón y por ende proponen la diferencia valoral relativista, haciéndole apología a lo oscuro y lo misterioso; es decir, a la mística, que junto con las industrias culturales hacen apología de los relativismos morales. Como se observa en el siguiente texto se hace énfasis en el orientalismo, como una forma de completar lo fragmentado en la supuesta racionalidad instrumental en Occidente; consigna muy en boga en la complejidad ambientalista latinoamericana: La filosofía budista contiene algunas de las exposiciones más lúcidas de la condición humana y sus raíces en el lenguaje y la conciencia. En la visión budista, el sufrimiento existencial humano surge cuando nos aferramos a formas fijadas y categorías creadas por la mente, en lugar de aceptar la naturaleza impermanente y transitoria de todas las cosas. (Capra, 2003:303).

¿De la separación entre filosofía (léase teología aún medieval) y la naciente ciencia moderna es de lo que se acusa a Descartes? ¿No habrá en la crítica que se le hace un anhelo de consuelo, en la búsqueda de un culpable, por parte de la complejidad Moriniana; una queja por la especialización de la ciencia como lo hizo el propio romanticismo y estar constituyendo, al confundir ciencia con el uso de la ciencia, un neorromanticismo medieval? es decir, un volver a conjuntar el espíritu metafísico con la ciencia a través de un vitalismo de lo concreto. Dice Morin: El conocimiento científico fue concebido durante mucho tiempo, y aun lo es a menudo, como teniendo por misión la de disipar la aparente complejidad de los fenómenos, a fin de revelar el orden simple al que obedecen (Morin, 2005:121). ¿Tal vez es una nostalgia por el medioevo que integraba espíritu con naturaleza y naturaleza con cultura; y desde allí recordar un holismo de carácter metafísico, desde un discurso aparentemente no metafísico?; nostalgia por una época medieval, anterior a la diferenciación social de la ciencia positiva, en la cual estaban de moda las discusiones bizantinas por lo complejo de la santísima trinidad pero con un centro incuestionable en dios.

3. CAPRA CRITICA A DESCARTES APOYADO EN MORIN

La crítica a lo que se llamó en su momento el determinismo mecanicista (Capra, 2003:27 y ss), era frecuente en la época de publicación de la teoría general de los sistemas; pues, se deducía que el análisis había reducido a partes la comprensión del todo. A este planteamiento habría que agregarle, entre el 1968 (Bertalanffy) y el 2003 (Capra), otras visiones menos simplistas como la expuesta por Maturana y la contemporánea teoría de los sistemas descentrados que postulan que lo que existe, no es un conexionismo entre partes y todo, sino un sistema en diferencia con otro sistema, que es tomado por el primero, como entorno. Las teorías de gestalt y general de los sistemas aportaron en el lapso 1968- 2003, argumentos importantes para superar el empirismo ingenuo. Las tesis de Capra recogieron estos aportes, pero quedaron atrapadas en la metafísica del todo y del conexionismo; confundieron la ciencia y la comprensión positiva del mundo con el empirismo ingenuo al que en ocasiones fue reducido el positivismo.

Capra confundió también la ciencia con los intereses sociales con la que ésta fue usada. Ante la evidencia social del uso interesado de la ciencia, no se puede emprender una cruzada ciega contra la ciencia. Y menos proponer un regreso a la visión del mundo espiritualizado, con holismos integradores de lo supuestamente separado por el análisis científico de Descartes. Es evidente en Capra (2003:39) la nostalgia por la época anterior a Descartes y la crítica a éste por la supuesta fragmentación en espíritu y máquinas del holismo medieval (rescatado hoy en día por los románticos metafísicos en apologías ambientalistas de la complejidad).

4. LEFF CRITICA LA MODERNIDAD Y PROPONE LA COMPLEJIDAD, DESDE MORIN Y CAPRA, ENTRE OTROS

Se propone la aplicación de los principios de la complejidad para la constitución de una nueva conciencia ambiental, que surge a partir de la década de los setenta. La complejidad ambiental emerge, según Leff (2003:1), como una nueva racionalidad y un nuevo pensamiento sobre la producción del mundo a partir del conocimiento, la ciencia y la tecnología; como un espacio donde se articula naturaleza, la técnica y la cultura. Dos fenómenos suceden el año de 1977, año referido (Leff, 2003:1) como el inicio de una nueva forma de pensamiento ambiental: el primero, Ilya Prigogine recibe el premio Nobel de física; y el segundo, la Conferencia Intergubernamental sobre Educación Ambiental, celebrada en Tbilisi, y citada por el autor como la evidencia de un cambio de época en el pensamiento ambiental, desde un nuevo pensamiento complejo.



La tesis que se desea argumentar a continuación, es cómo la propuesta de Leff termina siendo una complejidad metafísica y antropomórfica, a diferencia de Prigogine quien propone una complejidad, narrativa inclusive, pero no metafísica y no antropomórfica. La propuesta de Prigogine es una teoría sobre la irreversibilidad del tiempo, en la que argumenta la existencia de sistemas dinámicos e inestables, en comparación con la propuesta de Leff que propone una lectura compleja de lo ambiental, pero sin sistemas (Leff, 2003:17 y ss).

La articulación, desde la complejidad ambiental, se convierte en la forma de unir lo que ha sido escindido por la racionalidad lineal, característica de la modernidad, según esta postura ideológica; se inicia una campaña ambiental marcada por el pensamiento mesiánico (lo nuevo se fundará sobre las ruinas del Apocalipsis, desde esta perspectiva compleja), que se encargará de refundar la manera de ver las relaciones entre la naturaleza y la cultura (Leff, 2003:1). Este Mesianismo se cimienta en una crítica generalizante de la racionalidad moderna; considerada esta última, como instrumental, y en consecuencia, se proclama la complejidad ambiental, al estilo de Leff, como novedad; una forma de pensamiento ambiental menos reduccionista que el de la modernidad. De una forma rápida y sin las pausadas argumentaciones requeridas, se pasa a la proclama salvadora de lo nuevo. Se establece una vanguardia ambiental que pretende hacer caso omiso de las formas de pensamiento ambiental desde Descartes hasta la década de los setenta del siglo XX y sustentar desde allí una nueva racionalidad.

Esta moda ambiental descalifica de forma apresurada la racionalidad moderna al confundirla con una racionalidad instrumentalizante. Sin ser la ciencia un sistema neutral, aporta a la presente discusión, la diferenciación entre sistema científico y el uso social de dicho sistema: una cosa son los conceptos cambiantes que conforman el sistema de las ciencias y otra, los usos técnicos interesados de dichos conceptos. Si un concepto es empleado para una práctica social que trae deterioro ambiental no podrá emprenderse, desde cierto animismo ingenuo, contra los conceptos mismos; sino, con los intereses personales y sociales en su uso; al mismo tiempo, y de forma sincrónica, se podrá discutir la validez de dichos conceptos; pero soportada esta nueva polémica en criterios de discusión lógicos propios de la refutación filosófica y científica. La organización social, al igual que la tecnología, no nos viene ofrecida gratuitamente por la naturaleza. La tenemos que construir. Lo social es, al igual que la tecnología, un producto histórico, o mejor aún, son estos productos los que hacen historia. Querámoslo o no, estamos abocados a aceptar nuestra condición de prometeos, es decir de constructores de historia y de cultura. Este, sin embargo, no es un misterio metafísico, sino un resultado de la evolución y es la ciencia la que nos dice cómo ha venido desarrollándose la evolución. No hay de por medio en la historia ningún «ser trascendente» ni sagrado ni desacralizado que presida el destino humano. Nuestro único destino es apoderarnos de él. (Ángel, 2004:273)

¿Es la complejidad de los organismos, de los sistemas personales y sociales, una circunstancia nueva? ¿Es nueva la forma compleja de observarlos? La complejidad está en la vida humana desde su existencia; es más, debe su existencia la complejidad de la vida y su reducción no metafísica por medio de procesos biológicos, físicos y químicos autopoiéticos. Pero la tesis de la complejidad esta invadida por la simpleza autoevidente para poder llevar las rutinas de vida sin una necesaria racionalización permanente. La complejidad sigue mientras nos damos un descanso psíquico en la perseguida y difamada simpleza diaria. La vida diaria se caracteriza, en su cotidianidad, por las autoevidencias aproblemáticas; de otra manera, la acción sería reprimida a cada paso por las nuevas contingencias surgidas con cada decisión; si bien esto sucede, el sistema psíquico hace caso omiso de estas variadas circunstancias y reduce la complejidad para justificar las acciones. Sólo cuando estas rutinas cotidianas son rotas aparece la crisis y con ella, las nuevas posibilidades a elegir y el necesario e inevitable agobio de tener que tomar una nueva decisión en un territorio de riesgo.

La complejidad aparece cuando se observa el observador mismo, en el proceso de observación y puede, ahora, ver desde una nueva perspectiva las posibilidades a elegir y el costo de hacerlo; observación en la que se pueden actualizar opciones que anteriormente no fueron elegidas e inclusive, aparecen como realizables otras posibilidades que se encontraban lejanas en un supuesto tiempo futuro. Esta observación descentrada se ve como compleja; pero, con la adaptación a esta situación polémica el observador se ira familiarizando en este panorama; entrando cada vez en contextos familiares que le dan confianza pasajera para la toma de las decisiones.

La complejidad es el resultado de varios juegos de contingencias justificatorias que para



un observador familiarizado, aparecen como sencillas. Hay diferencia entre un observar complejo, propio de una lectura descentrada y una observación simple de primer orden, o compleja de primer orden, ante situaciones de crisis. La complejidad cotidiana o la nueva complejidad de segundo orden es reducida mediante la toma de decisiones y con ello, aparecen otras formas de complejidad y la siempre renovada necesidad de decisión para la acción. Cuando se opta por una alternativa, hay una pasajera reducción de la complejidad, pues si las dos opciones a elegir fueran igual de convenientes o inconvenientes, ésto desactivaría la decisión entre las dos opciones y lo llevaría al azar o la búsqueda de un nuevo par de contingencias.

Con esta argumentación se desea mostrar cómo la vida cotidiana es simple para un observador de primer orden y con complejidad transitoria, para un observador de segundo orden. La complejidad a la que se hace alusión, no es una percepción problemática para un observador psíquico; pues, una persona puede estar agobiada por una emoción y ver las decisiones difíciles de tomar, pero las opciones a elegir no son tan variadas como si el costo de tomar una decisión.

5. La dimensión social hace visible, en todos los sentidos, las posibilidades de divergencia entre las perspectivas de los sistemas. Lo que se comprende en su conjunto, puede significar algo muy diverso para los participantes. Esta divergencia puede ser aprovechada luego, para la construcción de sistemas sociales; es decir, puede ser su origen, puede obligar más o menos a ello. En la diversidad de la vivencia se encuentran llamadas a la acción (Luhmann, 1998:121), pero si los sistemas no se diferencian y se quedan con valores de centro y variabilidad periférica no hay transformación y no se aprovechan las variedades del mundo de la vida.

6. La ciencia hace rompimiento de la apariencia de moralidad... Declara como improbable lo normal. No se orienta por el criterio de perfección o imperfección. (Luhmann, 1998:122)

7. La comunicación no es sólo la conciencia versus la naturaleza. La característica de los sistemas de sentido es la inestabilidad basal y la complejidad temporalizada (Luhmann, 1998:82).

Esta inestabilidad, no sólo es potestad de los sistemas psíquicos, sino también de los sistemas especializados como la ciencia, que procesan sentido como comunicación no antropológica, pero antropológicamente mediada.

8. En el horizonte de la experimentación de la contingencia, todo sucede como selección y tiene así, un efecto formativo de estructura, cuando, y mientras otras selecciones acepten el reto. El análisis de la doble contingencia remite al tema de la selección. (Luhmann, 1998:135)

9. Si la realidad no es sólo lo empírico, aumentan los sistemas reales y por ende, la teoría se considera un sistema real y el dualismo teoría-realidad desaparece, y con ello, el dualismo metafísico. Desde este planteamiento, los llamados de los relativistas actuales, que reclaman un alejamiento de lo teórico, para estar de forma vitalista en los sistemas plenos de sentido de lo real-real, serían cuestionados por tener una visión restringida de lo real.

5. TECNOLOGÍA

Los sistemas metafísicos hacen mención de la ciencia y de la técnica, con un propósito anticientífico y antitecnológico, poniendo a circular lo que ellos son o lo desean presentar como su identidad, de manera performativa y reactiva; critican la técnica por eficientista, pero instrumentalmente se benefician de esta estrategia para ganar autorreferencia moralista y estetizante. La técnica contemporánea aporta, inclusive a los movimientos de lucha pro- ambiental. Es posible por último, el logro de una tecnología sensata y económica que nos permita vivir más en armonía con el resto de Gaia. Creo que si somos capaces de esto último, será conservando y modificando la tecnología, no mediante una reaccionaria campaña de «vuelta a la naturaleza» (Lovelock, 1979:138).

El instrumentalismo moralizante propone dos salidas para evitar la confrontación argumentativa a sus justificaciones de eficacia contextual, como son: el relativismo y el escepticismo. Estas dos formas de manejar la diferencia sistema/entorno evaden el encuentro crítico y se refugian en la infinitud y lo inconmensurable de las diferencias subjetivistas y culturalistas.

Los relativismos cuestionan los criterios de verdad por considerarlos absolutos y proponen unos criterios más contextuales y cambiantes⁵; en su ataque a lo absoluto, ponen en cuestión la posibilidad que un sujeto o una cultura, debido a su interés geopolítico y la falta de neutralidad valorativa, puedan decidir por otros sobre las polémicas culturales con un criterio de verdad que sea idóneo y equitativo. Siendo éste un criterio a tener en cuenta, es necesario distinguir entre una argumentación antropocentrista y otra sistémica no antropocentrista, siendo esta última, el proceder típico de los sistemas especializados como la ciencia⁶, la ética y la estética.

Las formas de reflexividad altamente diferenciadas, aunque dinamizadas por sujetos o instituciones geopolíticas, son sistemas de comunicación no antropocéntricos⁷, influidos por la política y la subjetividad, pero que no se agotan en ello; por lo tanto, la crítica al criterio de autoridad generalizante que ejercen de manera autoritaria ciertos sujetos antrópicos, a nombre de los sistemas especializados, siendo necesario tenerlo en cuenta, no invalida los criterios de validez de la ciencia, la ética y la estética; estas situaciones ideológicas (moralizantes y estetizantes) hacen que sea importante no abolir los criterios de argumentación formales, sino aumentar su capacidad crítica y su exigencia sistémica; además, esta diferenciación funcional trae como consecuencia, desde el punto de vista político, la ampliación no- demagógica de la base de los ejecutantes antropológicos como entorno de dichos sistemas especializados, logrando mayores formas de descentración en la medida que se aumentan las contingencias⁸ culturales del sistema.

Acusar a la ciencia⁹, la ética y la estética de intereses geopolíticos, en las formas de argumentación, es confundir estos sistemas no antrópicos, con los sujetos antrópicos que están en su entorno; confusión que se observa en el siguiente texto: «La ecología y la teoría de sistemas, antes de ser una respuesta a un real en vías de complejización que los reclama, son la secuencia del pensamiento abstracto y la teoría que desde su origen son solidarias de la generalidad y de la totalidad. Como modo de pensar, estas teorías inauguran un modo de producción del mundo que, afines con el ideal de universalidad y unidad del pensamiento, llevan a la generalización de una ley totalizadora. Es este sentido que la ley del mercado, más que reflejar en la teoría la generalización

del intercambio mercantil, produce la economización del mundo, recodificando lo real en términos de valores del mercado, e induciendo la globalización del mercado como forma de totalización del ser en el mundo» (Leff, 2003: 22).

El relativismo acusa a estos sistemas especializados (ciencia) de ser interesados; y en contraposición política propone la valoración moralizante, con criterios de validez de acuerdo a criterios contextuales, influidos por la simbología de la eficacia instrumental, propia de los sistemas plenos de sentido. Por el contrario, la ciencia como sistema de argumentación formal toma en cuenta estos intereses subjetivos, pero los pone en cuestión como sistemas justificatorios o de cosmovisiones culturalistas. Catastrofistas profesionales (Lovelock:1979:132) (...), con descabelladas exageraciones, pueden ser buena política, pero son mala ciencia. Cuando vaciemos el balde, debemos procurar no tirar al niño con el agua sucia; en realidad, como los ecologistas se apresurarían a indicarnos, ni siquiera es aceptable ya desprendernos del agua del baño. Hemos de reciclarla (Lovelock:1979:136).

Los relativistas hacen énfasis en la dimensión temporal¹⁰ de los criterios de verdad; acusan la ciencia¹¹ de verdades estáticas y promuevan verdades cambiantes, contra esta supuesta homogeneidad; al respecto, es clarificadora la distinción sistema/entorno entre tiempo sistémico¹² y tiempo biográfico. Ante el desconcierto que les produce el tiempo sistémico, homogeneizante, proclaman el tiempo biográfico, como forma de consuelo metafísico y subjetivo, reemplazando, el tiempo del sistema de la ciencia, la ética y la estética, como si estos sistemas reflexivos fueran sólo sistemas antropológicos.

Los relativistas toman el tiempo sistémico en sentido geopolítico -El saber ambiental es una reflexión sobre la densidad histórica del pensamiento ecologista y las teorías de sistemas que desde su voluntad de totalidad forjan un mundo tendiente a la globalización y generalización de sus leyes unitarias, con sus impactos en la naturaleza y la sociedad (Leff, 2003:22)-. Esta generalización geopolítica se presenta como si fuera resultado del consenso de opinión de una mayoría, o representativo de una época que no necesita debatirse. Se autoproclama con pretensiones transformadoras; pero, por su falta de argumentación, en correspondencia con un contexto hermenéutico de producción; como una expresión propia de un tiempo no-biográfico, típico de un sistema conformado de manera procesal, por comunicaciones abstractas, como el caso de la política y la economía, desde una visión crítica y no solamente intuitiva y emotiva.

El recambio temporal de estos sistemas paradigmáticos, el de las ciencias sociales, observando el fenómeno ambiental, conformados por comunicaciones, es más lento que los cambios biográficos. Por esta razón, desde lo efímero de la subjetividad biográfica, estos sistemas parecen intemporales e inmutables; situación que no se presenta, dado que, su cambio es distinto al ritmo y proceso de la biografía de sus proponentes, aunque influida por estos. Ante esta aparente inmovilidad, los relativistas contraponen al tiempo del sistema el tiempo biográfico, haciendo parecer el tiempo del primero como finito y el segundo como infinito, en consecuencia, esta supuesta inconmensurabilidad, les otorga para sus necesidades de sentido, consuelo y unidad culturalista.

Desde la postura de la complejidad sin teoría de sistemas, se observan las ciencias que proceden sistemáticamente como un obstáculo epistemológico. Como muestra la epistemología crítica, los conceptos mecanicistas y organicistas han funcionado como obstáculos epistemológicos (Bachelard, 1938/1972) en la construcción de conceptos que corresponden a la organización del orden simbólico y social. Así, la aplicación de una visión mecanicista a los sistemas biológicos veló la intelegibilidad de la vida (Canguilhem, 1971, 1977); en forma similar, al extender los principios organizadores de la vida y de los procesos ecológicos a la sociedad humana, se desconoce la especificidad de los órdenes históricos y simbólicos, del poder, el deseo y el conocimiento (Lacan, 1971; Foucault, 1969, 1980), citados por (Leff, 2003:20). Siendo improcedente aplicar en la actualidad las teorías que ya han sido descontextuadas, como el mecanicismo y organicismo, citadas por Leff; pero también queda fuera de contexto considerar, como lo hace el autor estudiado, que las ciencias contemporáneas que sistemáticamente estudian la vida, y demás temas citados, lo lleven a cabo desde un mecanicismo barroco. Leff tendría razón si la teoría de sistemas, por ejemplo la de Maturana, fuera la misma concepción sistémica de Descartes o de Newton, como en efecto no lo es. Este fenómeno de crítica fuera de contexto, con propósitos propagandísticos, es típico del proceder de la complejidad ambiental que pregona la infinitud en contra de una supuesta ciencia a la que califica de sistemática mecanicista y anacrónica.

10. Las personas jamás se encuentran sin hipótesis, sin expectativa alguna, y sólo pueden experimentar la contingencia en el sentido de <podría-ser-diferente>, conducidos por tipos de conducta y por expectativas. Ahora bien, esta objeción sólo confirma que la sociedad es un sistema autopoietico que al reproducirse debe presuponerse a sí mismo. Se experimenta y reproduce como doble contingencia, precisamente con el grado de libertad necesario par la constante reproducción sobre la base de acontecimientos elementales temporales, bajo condiciones constantemente cambiantes (Luhmann, 1998:135). Esta dimensión temporal es de los sistemas en general, pero los relativistas consideran como la razón de variabilidad en la validez, no este tiempo sistémico, sino el tiempo biográfico o local de un grupo cultural particular:

11. "Por otro lado, la pretensión de universalidad no significa pretensión de justeza total ni validez única y, en este sentido, absolutez (no contingencia) del propio planteamiento. Si una teoría universalista quisiera caer en el error de la autohipostación – hecho de otro lado comprensible ya que tiene que presuponer los principios con los que trabaja-, muy pronto se vería desengañada por la autorreferencia." (Luhmann, 1998:39).

12. El tiempo no es sólo biografía. "El tiempo no es sólo una cronología que depende de las leyes naturales, y no está organizado con miras a un final feliz al que los procesos conduzcan normalmente. El tiempo no es únicamente teleología, sino también la asimetrización de la autorreferencia, con vistas a un orden de selecciones en el cual el contexto social temporaliza la doble contingencia de la acción social con las autorreferencias que suceden en ella, para hacer posible que un orden improbable se genere prácticamente de manera inexorable, donde quiera que se experimente la doble contingencia. (Luhmann, 1998:131)

La metafísica no es más que la negación del orden mundano y su reemplazo por el dictado de una voluntad arbitraria (Ángel, 2004:151). Lo infinito del ser de la metafísica se confunde con la complejidad, supuestamente infinita del saber ambiental; es decir, la infinitud religiosa de carácter consolador se transporta metafóricamente al saber ambiental. Se confunde ciencia con finitud y nuevo saber ambiental con infinitud; autopresentándose este último como un reconstituyente del supuesto sentido perdido; como se observa en la siguiente comentario: El saber ambiental se proyecta hacia el infinito de lo impensado –lo por pensar- reconstituyendo identidades diferenciadas vías antagónicas de reapropiación del mundo. La complejidad ambiental conlleva un reposicionamiento del ser a través del saber (Leff, 2003:28).

En la actualidad, en el mesianismo ambiental, se reemplaza la arbitraria voluntad de dios (complejidad e infinitud) por el caos; no la complejidad o el caso propuesto por la ciencia contemporánea, sino la complejidad y el caos metafísico que solapa allí al Ser. La infinitud¹³ se convierte en el territorio propicio para la huida metafísica, evitando la confrontación y las crisis argumentales. La metafísica termina en el escepticismo y en el relativismo de la nada. Tanto en la cúpula de la trascendencia, como en el abismo de la materia, nos encontramos con la «nada», como única y última explicación de «todo». Esta es la tragedia de la metafísica (Ángel, 2004:97). Se crea un refugio en las diferencias ante la aparente homogeneidad de las verdades del sistema; denuncia que se hace, desde el relativismo, usando la expresión sistema (se homologa sistema científico con capitalismo global) como una generalización geopolítica con intenciones propagandistas.

Desde esta infinitud inagotable, cada vez que exista confrontación, habrá disponible en la conciencia, un refugio consolador, un nuevo lugar para huir. Dice la autora: He renunciado a creer que la ciencia, como la concibe la modernidad, nos entrega verdades de cuño universal, con sus respectivos valores, modelos y métodos. Desde esa perspectiva, mi pensamiento no es científico y asumo la opción que propone Capra (1998) en su hermosa obra *La trama de la vida*: qué bueno y saludable es no tener verdades universales, sino modestas verdades específicas que nos permiten ser felices (Noguera, 2004:17). El calificativo de ciencia moderna confunde lo que podría ser el uso empirista e ingenuo de sus aportes; es decir, se valora de igual forma, la ciencia y el uso de la ciencia. Se homologa ciencia crítica moderna con el uso performativo de la ciencia con propósitos exclusivamente mercantilistas. Al respecto el autor de la teoría Gaia presenta su preocupación por un ecologismo anticientífico: La explotación de la ecología humana con fines políticos puede terminar por convertirse en nihilismo, en lugar de ser un impulso reconciliador entre la humanidad y la naturaleza (Lovelock, 1979:152).

Es frecuente desde la posición relativista anticientífica construcciones reactivas a las autoexigencias argumentativas del propio sistema (ciencia, ética y estética), que se ocultan con variadas y contemporáneas formas de centramiento culturalista proveniente de la apología interesada de las buenas intenciones, la búsqueda subjetivista de la felicidad y la complejidad metafísica del ser inmanente en el saber ambiental, como es posible observarlo en el siguiente texto: El acabamiento de la modernidad, la totalización del conocimiento, la finalización de la ciencia, el fin de la historia, resultan en una complejización del mundo; surge de allí un llamado desde lo real y desde el sentido del ser al conocimiento fundado en el determinismo y la certidumbre, abriendo un saber de la historia como potencia, creatividad y posibilidad. La crisis ambiental es un llamado a la reconstrucción social del mundo: aprehender la complejidad ambiental (Leff, 2003:46). La complejidad ambiental, deseando alejarse de una supuesta metafísica de la ciencia, en versión moderna, se refugia en la complejidad infinita del ser, evadiendo las argumentaciones positivas (sin tener en cuenta el contexto de producción del positivismo se le tilda, de forma apresurada, de lineal y fragmentario) enfrentándole con imágenes de felicidad consoladora. Se evade la ciencia, descalificándola como absolutista, pero sin dejar, siendo consecuentes, de usar la ciencia y la tecnología; es decir, una posición ambivalente ante la ciencia, con propósitos de carácter reconciliador a través de una imagen de naturaleza estetizada e inmanente del ser de la metafísica vuelto, ahora, complejidad relativista y perspectivista.

Desde el relativismo anticientífico, la presión para la diferenciación no proviene del entorno sino que se produce al interior del mismo sistema con propósitos de centramiento; pero escenográficamente, se presenta de forma contraria, como si las contingencias de cambio provinieran del entorno, logrando con ello que los integrantes del sistema enarbolan las banderas de la autoidentidad en contra de lo foráneo; que al final de todo, son ellos mismos; es decir, somos nosotros mismos.

13. Las religiones alaban lo invisible y los relativistas la complejidad de la infinitud.

El miedo a lo que se es, como sistema psíquico, se pone fuera y se observa como una externalidad que al fin y al cabo es sólo el mismo sistema con formas ilusivas, cada vez más sofisticadas, para inventar un entorno enemistoso lo suficientemente creíble para mantener la cohesión de centro. Si desapareciera el interés exagerado en el entorno, el sistema se observaría a sí mismo, con lo cual se produciría el cambio y nuevas formas críticas de descentramiento; lo que conllevaría al desconsuelo inevitable y desolador, así el sistema se autoobserva desde una mirada antropocéntrica y nostálgica.

Desde la teoría de sistemas descentrados, las contingencias de los sistemas orgánicos, maquímicos, psíquicos y sociales son múltiples pero no infinitas; al mismo tiempo son finitas pero cambiantes; al contrario, en los sistemas de centramiento metafísico, las diversas contingencias históricas de carácter anecdótico, al no ser sistematizadas en épocas de sentido, se presentan en desorden y se pregona desde una cibernética de primer orden una apología a lo que es complejo; complejidad finita que es típica de los sistemas, pero que los relativistas nominan como infinitud. Al respecto, en 1637, Descartes plantea la importancia de la diferencia pero aplicada con criterio, evitando caer en la infinitud o en el absolutismo: El buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres; y, por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más racionales que otros, sino tan solo de que dirigimos nuestros pensamientos por caminos diferentes, y que no tenemos en cuenta las mismas cosas. No basta, pues, tener un buen ingenio, lo principal es aplicarlo bien. Las almas más eminentes son capaces de los mayores vicios, como también de las mayores virtudes (...) (Descartes, 1637/1988:4 y ss).

El cambio es siempre libertad de transformar un estado finito en cualquier otro sistema finito; es decir, la complejidad se reduce en el sistema y el sistema en una siguiente temporalidad, no teleológica, se transforma en nueva complejidad; de esta manera, el sistema reduce complejidad y luego se transforma en sucesivos, pero no lineales, momentos de diferenciación; es decir de una renovada y finita complejidad cultural.

El pensamiento ambiental, de característica mesiánica, pone en cuestión la supuesta finitud constreñidora de la técnica y de la ciencia y se refugia en las infinitudes provenientes de las ilusiones metafísicas, religiosas y místicas; es decir, del psiquismo antropológico, de donde obtiene un sistema justificatorio de cosmovisiones basadas en la incommensurabilidad de la diferencia; obteniendo en apariencia, un escape que pone en entredicho el sistema, cayendo con ello, en el autoritarismo de la diferencia. Se apoya en autoevidencias estetizantes que combinan imágenes de belleza natural con romanticismo metafísico usando mitos del sentido común. Cuando la especie humana ha podido contemplar desde el espacio la refulgente belleza de su planeta lo ha hecho con un asombro teñido de veneración que es el resultado de la fusión emocional de conocimiento moderno y de creencias ancestrales. Este sentimiento, a despecho de su intensidad, no es, sin embargo, de que la Madre Tierra sea algo vivo. Tal supuesto, a semejanza de un dogma religioso, no es verificable científicamente, por lo que, en su propio contexto, no puede ser objeto de posterior racionalización (Lovelock, 1979:7).

La instrumentalización moralizante se justifica con el subjetivismo estetizante; este subjetivismo otorga a los ambientalistas mesiánicos una imagen altruista, versus lo que, desde esta cosmovisión, consideran que es la ciencia- técnica, a la que tildan de desantropologizante, calificándola de moderna, como se observa en siguiente tesis: El pensamiento ambiental invita a la construcción de saberes solidarios, mientras que el pensamiento moderno exige competencia y dominio de unos saberes sobre otros. El pensamiento ambiental realiza cruces, transversaliza ideas, hace «costuras de distintas telas». El pensamiento moderno escinde, separa, no permite salirse de la direccionalidad. La transversalidad y la interdisciplina caracterizan la educación desde el enfoque ambiental; la linealidad caracteriza la educación dentro del pensamiento moderno (Noguera, 2004: 20). El rescate de lo subjetivo se convierte en una simbología identitaria con la que se obtienen adhesiones, de los diversos movimientos sociales reivindicatorios de lo antrópico, y en contra de la técnica. Este neo-humanismo renuncia al enjuiciamiento de las simbologías culturales, haciendo apología del relativismo y el escepticismo, ante las exigencias de los sistemas abstractos de sentido.

Si el ser de la metafísica, el dios de la religión o el ritual de la mística, es el origen y final de lo complejo, cualquier intento formal de comprender sistémicamente lo complejo terminará, mediante la protección, en evasión escéptica y relativista, en centramientos valorales de buenas y altruistas intenciones; lo que hace que este esfuerzo de comprensión crítica termine, por el peso del tabú y el



castigo, en un criterio de fe o de autoridad, lo que desanima a continuar con el desconsuelo moralista que produce la comprensión, y con el consuelo siempre a mano del escepticismo.

Lo característico del escepticismo es la incredulidad en los esfuerzos por ordenar el desorden, pues todo orden y al mismo tiempo el desorden, son sólo potestad del centro autoritario, por el carácter metafísico o religioso, de la voluntad suprema de este; así, el escepticismo se configura mediante metáforas estetizadas en una forma contemporánea de sumisión al autoritarismo del mito.

Como conclusión de esta discusión se hipotetiza, para posteriores argumentaciones, que el pensamiento ambiental latinoamericano, de tipología mesiánica, se caracteriza por el relativismo culturalista y el escepticismo autoritario en la fe y el mito de la naturaleza, y de un ser metafísico o religioso, que se introduce de forma simbólica, ya sea de manera immanente o trascendente en las configuraciones simbólicas y por ende en las acciones; recurriendo para las interacciones con los demás sistemas sociales a simbologías metafísicas, ya sean estas escépticas o relativistas.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Ángel M., A.. 2004. El Enigma de Parmenides. Los Laberintos de la Metafísica. Instituto de Estudios Ambientales, Universidad Nacional de Colombia. Manizales.
- Bertalanffy, L. V. 1976. Teoría General de los Sistemas. Editorial Fondo de Cultura Económica. México.
- Capra, F.. 1996. La Trama de la Vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Anagrama, Colección Argumentos. Barcelona.
- Carmona M., S. I., 2002. La Negociación Intercultural. Para Una Antropología del Desarrollo Sostenible. Universidad Nacional de Colombia. Medellín.
- Descartes, R.,. 1988. Discurso del Método. Editorial Altaya. Barcelona.
- Ehrman, R. A. 2006. Revista Ideas Ambientales. N° 3. Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales. Publicación virtual.
- Leff, E. 2000. La Complejidad Ambiental. Siglo Veintiuno Editores, PNUMA. Buenos Aires.
- Lovelock, J. E. 1985. Gaia: Una nueva visión sobre la tierra. Biblioteca de Divulgación Científica, Muy Interesante. Buenos Aires.
- Luhmann, N. 1998. Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general; trad. Silvia Pappe y Brunhilde Erker; coord. por Javier Torres Nafarrete. Rubi (Barcelona); Anthropos; México: Universidad Iberoamericana; Bogotá: CEJA, Pontificia Universidad Javeriana.
- Mardones, J. M. 1998. El Discurso Religioso de la Modernidad. Habermas y la Religión. Anthropos Editorial: Rubí (Barcelona); Universidad Iberoamericana: México.
- Maturana, H. 1995. Desde la Biología a la Psicología. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.
- Moreno B., F. 2003. ¿Es posible el Desarrollo Sostenible? Editor Fidel Moreno Briceño. Trujillo, Venezuela.
- Noguera, P. 2004. El Reencantamiento del Mundo. Universidad Nacional de Colombia. Manizales.
- Ortiz- Osés, A. 1999. Cuestiones Fronterizas. Una Filosofía Simbólica. Anthropos Editorial. Rubí, Barcelona.
- Piaget, J. 1971. Epistemología del Espacio. Librería «El Ateneo» Editorial. Buenos Aires.
- Piaget, J. 1971. Epistemología del tiempo. Librería «El Ateneo» Editorial. Buenos Aires.
- Piaget, J. 1973. Epistemología de la Psicología. Librería «El Ateneo» Editorial. Buenos Aires.
- Rapaport, D. 1960. La estructura de la teoría psicoanalítica. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- Riechmann, J. 2004. Ética Ecológica. Propuesta para una reorientación. Editorial Nordan-Comunidad. Montevideo.

