Pragmatismo ecológico en América Latina: Precomprensión y perspectiva de la sustentabilidad

Hugo Rodríguez Uribe*

Resumen

Esta es una explicación acerca del proceso histórico que concluye en diferentes perspectivas de conocimiento, preservación o alteración en los sistemas naturales. Hablamos de sistemas de ideas delimitados e integrales vinculados con valores y particulares mecanismos que establecen la relación entre el hombre y el entorno ambiental. Son sistemas diferenciados de ideas que encontramos asociados con comunidades étnicas o rurales y sectores liberales de la población nacional. La solución que hallamos destaca el retorno a un mundo que aparece bajo el lenguaje analógico, valores que derivan de la racionalidad de la naturaleza y la inclusión de comunidades marginales como parte importante en la concepción de la política pública. Es obvio, crear las condiciones para promover la inserción de comunidades en una escena donde los políticos prejuzgan con valores liberales, anticipa dificultades para alcanzar ese objetivo. La solución por tanto, no consiste en esperar bondad del poder político, será la condición de riesgo por la escasez de recursos y la acción social basada en ideas verdes, una nueva condición para establecer una política coactiva en beneficio de las mayorías. Eso aparece como perspectiva común y en algunos casos como utopía en América Latina.

Palabras claves: Precomprensión (hermenéutica), lenguaje análogo, racionalidad científica, pragmatismo, democracia social, sustentabilidad ambiental.

Abstract

This is an explanation of the historical process that flows into different perspectives of knowledge, preservation or alteration of natural systems. We mention delimited and

* Doctor en Ciencias Sociales por la UAM, autor de libros *Epistemología y calidad educativa, principio filosófico, conceptos y lógica valorativa*, publicado por Dríada e *Ideología y política ambiental en el siglo XX, la racionalidad como mecanismo compulsivo*, publicado por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, catedrático e investigador en el Claustro Mexicano de Ciencias Sociales (CLAMECSO).

integral systems of ideas linked to values and particular mechanisms that establish the relationship between man and the environment. These are differentiated systems of ideas that we find associated with ethnic or rural communities and some liberal sectors of the national population. The solution we found emphasizes the return to a world that appears under analogical language, values that emerge from the rationality of nature, and the inclusion of marginalized communities as an important part in the conception of public policies. Obviously, to create the conditions to promote the insertion of communities into a panorama where the politicians hold prejudices based on liberal values implies difficulties in reaching this aim. Then, the solution does not consist in wishing goodwill coming from the political power but, on the contrary, new conditions to establish coactive policies benefiting the majority will be based on the risk-situation due to lack of resources and social action based on environmental ideas. That appears to be a common perspective, and in some cases a utopia, in Latin America.

Words keys: Preconceive (hermeneutics), analogous language, scientific rationality, pragmatism, social democracy, environmental sustainability.

Introducción

El ensayo que aquí se propone reflexiona sobre los cauces epistemológicos, los valores ideológicos y las relaciones de poder como fundamento necesario para comprender la bondad de vínculos y tradiciones entre el hombre y la naturaleza y, en la antípoda, la emergencia de un escenario que anticipa ruptura o degradación ambiental. Las formas del conocimiento esclarecen la mirada del hombre sobre el entorno y el acaecer del vínculo como resultado del imaginario colectivo. Es una epistemología que exige comprenderse a la luz de valores y relaciones de poder para exponer la integridad del problema ambiental en América Latina. El conocimiento que precede al racionalismo del siglo XVII, si bien perfila un modo de conocer que se remite a la totalidad sistémica, a la creación de imaginario en íntima relación con el medio, no es *per se* garantía de saberes que se traduce en conductas que derivan en la permanencia y el aprovechamiento juicioso de los recursos naturales. El racionalismo se ocupará, en contraste, en desentrañar el secreto del medio físico y natural al modo de leyes universales, pero también esclarecerá vías para su degradación.

Si no basta con el modo de conocer para preservar el medio, cuenta entonces como eje de reflexión o báculo para orientar el análisis que se esclarezca la participación de un sistema de valores propiciatorio de sentido. Si subsisten a un tiempo modos tradicionales, conservadores, comunitarios y liberales de producción y apropiación de recursos naturales, ¿qué factores, condiciones o supuestos gestan esperanzas para el advenimiento de un escenario caracterizado por mecanismos estables y persistentes de relación armónica entre el hombre y el sistema natural? Si el pragmatismo, no obstante ser imperativo de la razón occidental, ha resultado insuficiente para asegurar la sustentabilidad ecológica a largo plazo, ¿por qué es debido pensar en la alteridad como un sistema de conductas que adquiere sentido a partir de ciertos valores y relaciones de poder? La idea que se ofrece a lo largo de este ensayo, radica en considerar el

bagaje precomprensivo[1] como factor que posibilita reflexionar perspectivas de la sustentabilidad ecológica en América Latina.

I. La vida como versión análoga del cosmos

Cuando intentamos reflexionar sobre el asunto ecológico, es decir, cuando nos proponemos hacer hermenéutica de todo cuanto mantiene y afecta el sistema de la vida despuntamos con una primera interrogante: ¿qué supuestos o puntos de referencia hacen posible comprender un tema inconmensurable? El análisis de la pregunta es condición necesaria como reflexión epistemológica y como criterio que orienta en la indagación. Un primer ángulo de análisis consiste en revisar el conocimiento analógico como punto de encuentro primigenio entre el hombre y la naturaleza.

Foucault (1998: 38-39, 48, 58) habría dicho que hasta antes de la época clásica conocer era una suerte de expresar la semejanza. Averiguar consistía en aludir lo parecido como *convenientia, aemulatio,* analogía, simpatía, antipatía. La comparación era posible por la contigüidad espacial o no de las cosas. El contexto podía influir para establecer la cercanía de los objetos, pero también acontecía una cierta alusión implícita o explícita que no necesariamente se dejaba ver por estar inserta en un mismo escenario. Las cosas se invocan unas a otras por pequeños rasgos, por su origen, por ser análogas, por desenvolver elementos ocultos que en su desvelamiento se acercan.

La regresión infinita ha sido figura evidente para decir de los hombres que piensan cosas remontándose de acepción en acepción sin encontrar jamás una vía para penetrar los objetos que nos interesan.

«Porque una definición no puede establecer el significado de un término, así como una derivación lógica no puede establecer la verdad de una afirmación; ambas sólo pueden causar la regresión del problema. La derivación traslada el problema de la verdad de regreso a sus premisas, y la definición traslada el problema del significado de regreso a los términos definitorios (es decir, los términos que constituyen la fórmula definitoria (…) Si se preguntara por ejemplo, qué entiende por «democracia», podría contestar: «el gobierno de la voluntad general», o «el gobierno del espíritu del pueblo»; y como así ha dado una definición y ha cumplido con las más altas normas de la precisión, ya nadie se atreverá a criticarlo en lo sucesivo. Y, ciertamente, ¿cómo

[1] Precomprensión en la idea de Ricoeur significa entender la estructura del relato de la vida, su trama; es lo que ya aconteció en el discurrir del tiempo como normal relación interpersonal y motivos subyacentes implicados. Entender lo transcurrido se traduce en la aprehensión de estructuras que se despliegan en el tiempo y que sirven para aleccionar en una narrativa ulterior; es lo que se entiende como precomprensión o *mimesis I.*En nuestra indagación precomprensión significa entender epistemología, lógica del conocimiento, ideología y ética como factores determinantes en la concepción de soluciones a la problemática del ambiente en América Latina. Se propone discusión sobre las soluciones más definidas en cuanto tendencia ideológica para perfilar un argumento con perspectiva.

se le podría criticar, ya que la exigencia de que definiera a su vez «gobierno», o «público», o «voluntad», o «espíritu» nos pondría en camino de una regresión infinita, que todos vacilarían en suscitarla? Pero, si pese a todo se suscitara tal regresión, fácilmente se podría satisfacer la exigencia de definición. Por otra parte, la controversia acerca de si la definición dada era correcta, o verdadera, sólo nos llevaría a otra controversia hueca sobre el significado de las palabras.» (Popper 1995: 105-108)

La sociedad se satisface con fórmulas mágicas, son respuestas que se cortan a cierta altura para evitar su regresión y últimamente su trasgresión. En esa vía de configuración del saber, limitar la derivación no sólo significa asumir el riesgo de no contar con lo esencial, es explicación de cómo acontece y se contenta el apetito cognitivo.

Florescano (1994: 125, 127) reflexiona la cultura mexica como correlato del universo, así se torna en reflejo de los sistemas naturales. En su opinión el desenvolvimiento humano es arquetipo cosmogónico; la acción humana deja temporalmente de intervenir para curar sus malestares, está regida por un orden mágico. Como puede entenderse, el conocimiento es eco de la naturaleza que holla en el devenir humano. Reflexionar el entorno natural no es en definitiva saber para contravenir, para desterrar los supuestos de la condición humana. El proceso civilizatorio que se asocia con las culturas de Mesoamérica deviene de un conocer que todavía no penetra, que no esculca en los secretos más íntimos de la naturaleza.

Hasta aquí podemos afirmar que la base epistemológica fue precondición de un modo de vivir que se desarrolla como consustancia, concomitancia, correlato; era en definitiva un velo que mantenía a raya conciencia y conducta del hombre. La imposibilidad de explorar el núcleo de los fenómenos era razón suficiente para azuzar el imaginario colectivo en dirección de la precaución, la contención; se concedía atento seguimiento y prerrogativa a los mensajes divinos. La representación en la conciencia era eco de lo que existe como anterioridad y fundamento humano, el orden universal se comprende como yuxtaposición de elementos y funciones, es el argumento sobrado para dar sentido al imaginario colectivo. El sistema de la naturaleza no por ser inescrutable resulta sin efecto en el acontecer humano, todo lo contrario, no saber lo esencial y sí lo que resulta parecido, mimético, concomitante, permite respirar, soportar un mundo que se ofrece harto complejo. Emular el sistema de la vida es en definitiva postrarnos en la capacidad de contemplación, conocer para obedecer o deliberar en lo que nos es conveniente, es recurso para constreñir, contener o evitar los miedos, las dudas, es mediación para elidir o aplazar el peso ontológico.

En otro tiempo fue posible pensar el influjo del orden celeste (del sistema cósmico) sobre el acaecer humano por la conexión orgánica vital que los asociaba. Todos esos procesos del universo, la gravitación, la vida sobre la tierra…, tienden a ser desarrollos automáticos, cíclicos, de ahí que resulte extraordinario pensar que la sola intervención de la acción aislada o singular, pueda cambiar el curso de las comunidades y del mundo físico. Al igual que en el cosmos, los procesos sociales creados histórí-

camente se automatizan, el hombre se afirma en o contra el orden preestablecido. Lo peculiar de tal hecho radica en pensar el anquilosamiento, la resistencia al cambio, como ruina de la condición humana (Arendt 1996: 181-182). El ciclo de la vida lleva del ser al no-ser, de la vida a la muerte, es pulsión que azuza y desenvuelve todo ejercicio de inventiva. Si el hombre ha de modificar sus modos de pensar y actuar, si ha de ir contra todo proceso automático para edificar su singularidad histórica, si ha de superar la semejanza ¿en qué sentido propone transformarse? Antes conviene aclarar una cosa, desconocer los mecanismos íntimos de la naturaleza no es en definitiva garantía para contener los procesos que degradan el medio, es dicho esto porque el desconocimiento opera con o sin guía, bien puede ser un modo de andar sin sentido. Serán los valores y principios insertos en mitos, cosmogonías, el metarrelato o el sistema de ideas, el referente orientador. La internalización de valores llega al grado de constreñir conciencia y conducta en los hombres, es ancla que detiene la embestida.

El cambio no es de cualquier forma un brinco al individualismo posesivo, median en esa transformación histórica una nueva epistemología, el empleo del conocimiento al amparo del interés y no de una ética positiva, la afinidad selectiva entre el poder político y la empresa privada, el olvido de aspiraciones y deseos sociales. El conocimiento sirve en la acumulación de riqueza y no tiene contención ni perspectiva de equilibrio por mediación de la política pública; así se crean las condiciones de marginación de un sector importante de la sociedad nacional. A la semejanza, al paralelismo, le sigue un modo de conocer que penetra en los objetos mismos, en sus secretos. El racionalismo fue en rigor una nueva forma de indagar que se desbordó en lo insulso, en la vorágine de la destrucción.

La distorsión se origina cuando mutamos razón por fe, cuando nos atrevimos a ir de la teoría a la acción, de la contemplación al trabajo. Kirkegaard añoraba el triunfo de la dignidad de la fe sobre la razón y la embestida de la modernidad; en Marx se enfatizaba la dignidad y relevancia de la acción humana frente a la contemplación histórica y los cambios que conlleva la modernidad; Nietzsche veía desventaja de la dignidad humana en el vórtice de la vida moderna. La vida en su ciclo eterno de nacimiento, muerte e inicio emula un proceso automático, tal y como acontece en el cosmos (Arendt 1996: 36-37).

II. Racionalismo en la precomprensión espiritual

El positivismo lógico influyó en la creación del saber social orientando la comprensión de efectos por las causas, pero no fue en definitiva un modo de conocer vinculado con la complejidad real. La estructura de todo enunciado legaliforme parte de una causa que explica y determina el acaecer de la consecuencia, así prescribe la limitación de la ciencia. Esa vía de acceso al saber sentencia debilidades importantes. Habermas (1996: 55, 71, 83, 85) advierte un pronóstico limitado y condicionado en todo com-

portamiento observable cuando se deja guiar por la estructura del enunciado; las condiciones de examen de la realidad revelan limitación en el entendimiento de las consecuencias de la acción. Cuando vamos más allá llevamos el control o la intervención humana al ámbito de dichas consecuencias. En esa forma se predice la utilidad de la información. Las hipótesis son por tanto conjeturas que se limitan a esa experiencia y en contacto con la cual también pueden fracasar.

Otra cuestión entra en juego; si la ciencia social se ha de guiar por explicaciones causales presupone el entendimiento de la regularidad: la explicación de hechos sociales se reduce a nexos legaliformes. Entonces puede pensarse en la recomendación técnica como provecho científico, algo que por cierto tampoco comprende la complejidad social. Se discute si Weber se colocó allende un saber técnicamente utilizable para abordar un análisis comprensivo de mayor implicación en el conocimiento social. El sentido que subjetivamente dan los agentes a la acción en el cumplimiento hipotético de sus deseos remite al acto deliberativo de la razón. Si en un sentido podemos observar un saber que puede derivar en recomendación técnica, es seguro que nos acercamos al dominio de la vida por el cálculo, es un saber que descansa en la regularidad. El saber reducido al pronóstico de causas y efectos es en definitiva conocimiento que sirve para intervenir y regular la conducta del hombre, empero Weber subordinó el entendimiento social al conocimiento de las motivaciones subyacentes, al sentido de la acción social, así anticipó una finalidad cognoscitiva distinta.

Las investigaciones sociales se colocan fuera de un marco estructural-funcionalista, es decir fuera de una teoría que se reduce al comportamiento observable o a un modelo de acción racional con arreglo a fines. No es el caso de asegurar una teoría para prescribir conductas, hablamos de una historia de los fenómenos sociales que se debate en su pertenencia al enfoque de las ciencias de la naturaleza o a las ciencias del espíritu. Una diferencia es capital, si los fenómenos se remiten a leyes y categorías se atrapan en el territorio de la «naturaleza», si en cambio se explican por sus valores como apertura al tiempo, como un *continuum* de explicación, como plexo amplio de sentido, ensanchan la comprensión.

La cultura como suma de fenómenos bajo un sistema de valores vigentes determina las condiciones de aprehensión de los objetos; así es posible deducir *a priori* un sistema de valores por la razón práctica. Todo análisis espiritual configura una fuerza que no se reduce a la reproducción o al correlato entre enunciados y hechos (el sentido nomológico), encierra una energía autónoma que hace posible el significado, el contenido ideal. En las ciencias nomológicas el marco teórico resulta fecundo o no por la deducción de hipótesis que tienden a ensanchar el conocimiento, está sujeto a los resultados de la investigación. En las ciencias del espíritu los valores de referencia de una teoría trascienden los resultados de investigación, no puede ser aceptada o refutada por ese hecho. «El verdadero conocimiento sólo es posible de ahora en adelante en lo tocante a las condiciones trascendentales de la representación simbólica, mas ya no en lo tocante a lo representado mismo» (Habermas, 1996: 88, 95).

La investigación y su saber técnico es acicate para el desenvolvimiento de las fuerzas productivas en la sociedad industrial, es desde luego un saber limitado para orientar la acción. La praxis puede coincidir con la acción instrumental cuando se registra la autoafirmación violenta; es la represión de la acción por la técnica. La acción social en cuanto es mediada por la tradición y la comunicación lingüística cotidiana –añade Habermas- exige respuestas a acciones prácticas. El autor no cree en el imperativo de un saber estandarizado, que se utiliza técnicamente, así se admite ausencia de discusión racional (Habermas, 1996: 101). Si bien no hemos reducido el análisis a la instrumentalidad, si por suerte hemos desbordado la reflexión para superar el cálculo del hombre y su contención en la ingeniería que lo prescribe, habremos impulsado el ejercicio hermenéutico pero no la apertura y riqueza de la acción en la vida cotidiana. Porque es claro que pervive la generalidad de una conducta que se atrapa en las esferas de la racionalidad.

Zemelman (1998: 19, 22-23, 29, 34, 36) distingue el pensamiento utópico en el que se recrea la sociedad justa del análisis sobre la dirección en que se mueve la sociedad moderna. Niega todo proyecto de orden social, ese que deviene de considerar una determinada genealogía del comportamiento, destaca la capacidad de toda sociedad de potenciarse a sí misma, de ser dándose, de constituirse como viabilidad. Si el futuro se concibe desde la teoría, sería tanto como creer y aceptar la crisis inevitable del capitalismo según observó Marx. En realidad, todo presente social ofrece tentativas de futuro, es una construcción de ideas y proyectos que luchan por ser viables. El presente-futuro y no el presente-pasado ayuda a construir el conocimiento como algo que es producto de la potencia, de la posibilidad social. Las anticipaciones de realidad son esperanza para delinear horizontes históricos como proyectos viables. La experiencia es ampliación de la conciencia hacia el horizonte histórico que se ha convertido en objeto de una intencionalidad. Se trata de caminos que conducen a un escenario social deseado. La dificultad estriba en entender la variedad de horizontes que se ofrecen a un tiempo y que por añadidura se imbrican o articulan para arrojar complejidad.

Como puede entenderse, nos hemos separado de una ciencia nomológica en la que se constriñe el entendimiento de la realidad a las previsiones y tendencias contenidas en el marco teórico. Nos colocamos en una perspectiva histórica que se apoya en conceptos y categorías para ver la realidad como visión de conjunto y arena en la que se dirimen conflictos entre fuerzas interactuantes. Clase-poder es categoría que sirve para comprender acontecimientos anteriores, pero también las posibilidades del desenvolvimiento social. Las fuerzas sociales se transforman en fuerzas políticas que devienen en condiciones inéditas que incomodan o reactivan nuevas fuerzas en la sociedad.

Con lo expuesto se niega toda condición de regularidad en los procesos sociales, el sujeto concibe utopías, escenarios hacia los que quiere transitar. Es seguro entonces que no hablamos del imperativo de una tendencia, ni de la necesidad de alcanzar la última verdad, comulgamos con la idea de arrojar el análisis en un escenario de plura-

lidad, de fuerzas que interactúan y se condicionan, de probables tentativas de construcción del *telos* social.

El conocimiento que se asocia con la categoría del poder permite explicar cómo se accede a las instancias de decisión institucionalizadas, al espacio que demarca las relaciones entre fuerzas sociales. También admite discusión sobre los modos en que se resquebrajan y determinan las nuevas instancias de decisión. Si cualquier comunidad impulsa una idea de progreso que se comparte y se extiende entre miembros de otra comunidad para luego alcanzar las esferas del poder, podemos concluir en la articulación entre poder y voluntad colectiva (Zemelman, 1998: 41). Cuestión que por cierto es la menos esperada.

La vida como escenario para reflexionar y hacer conciencia de nuestro entorno ambiental se ha replegado sobre sí misma, ha desvelado su distancia respecto de valores míticos, tradiciones, relatos, cosmogonías, la ética y moral edificadas en una consideración trascendente. El imperativo de una razón que media y se resuelve en la contingencia es por ahora un devenir infausto, incierto. Nos preguntamos entonces, ¿qué condiciones históricas o perspectiva epistemológica llevaron a colocar a las sociedades en su aprehensión del mundo al modo de un jalonamiento instrumental?, ¿en qué consiste ese modo de concebir y emprender la acción?, ¿qué condiciones lo ponen en escena?, ¿qué riesgos y perspectivas se le asocian?, ¿es factible un retorno a la moral trascendente?, ¿por qué sería deseable un retorno a valores primigenios?, ¿qué factores azuzan la reinvención del retorno, la evocación de un mundo mejor?, ¿es factible hablar de una pedagogía y emancipación del oprimido? En esa miríada de interrogantes bien podemos perfilar un nuevo modo de análisis para explicar la emergencia de opinión y soluciones en las sociedades contemporáneas.

III. El pragmatismo como referente precomprensivo en el análisis de la problemática ambiental de América Latina

El análisis de Leyva y Kozlarek sobre el significado del pragmatismo en la obra de Joas (2002: 7-8, 13-14, 16) puede auxiliar en la reflexión que aquí se propone. En efecto, la acción instrumental no sólo ha de comprenderse por su implicación racional, también aflora como creatividad. Respecto de la moral han de explicarse cómo surgen las normas y valores en el desenvolvimiento de la acción. Joas capitaliza la propuesta de Mead sobre la función del enlace intersujetivo en la constitución de normas que derivan en un orden social. Localiza toda solución creativa de problemas morales en el marco de la acción. La comprensión de la acción racionalista adquiere sentido si se mira en su contexto. Es decir, la situación en la que tiene lugar la acción, dicho más específicamente, la situación alude el despliegue actual y pasado de elementos de la acción. El presente se explica por un proyecto de vida que se suscitó en el pasado. El contexto no es ajeno a la acción, se contiene en ésta como reciprocidad, intenciones planteadas y potencialidades creativas de los actores.

Joas supone una interpretación no-teleológica en la acción humana. Las metas surgen como procesos que están determinados por la acción misma, nunca como previsión para encauzar la acción. El pragmatismo de Joas no reduce el entendimiento del hombre al control de su corporeidad, supera así una filosofía moderna que expone a la humanidad como resultado y clara evidencia del domino tecnológico. En su opinión, la corporeidad acaece en vínculo prerreflexivo[2] y dialógico con los otros entes del mundo, es lo que entiende como «socialidad primaria». La creatividad no es producto de la razón que lleva a la exaltación del sujeto autónomo, «sino de las posibilidades concretas que las situaciones también concretas plantean. Las condiciones que las situaciones crean no son entonces limitantes sino posibilitantes». Según Leyva y Kozlarek, tratamos con procesos pre-teóricos de la acción social.

Para explicar cómo es que experimentamos algo como valor, Joas supera la visión clásica de principios éticos y morales constituidos en forma abstracta; extendidos en una suerte de universalidad determinante del acaecer humano. Los discursos sobre la paz son necesidad de la ciudadanía y del Estado porque permiten el normal desenvolvimiento de la individualidad posesiva; son en otro orden de cosas el origen de la violencia social. El utilitarismo ha sido responsable de la hegemonía de proyectos imperialistas que devienen en la superposición de los intereses particulares a los sociales. Si la modernidad no es producto del imperativo de la moral trascendente, preguntamos a Joas, ¿cómo puede irrumpir la contingencia y la creatividad humana para posicionarse en un *telos* que dé visos de bondad social?

Bien podemos hablar de procesos sociales no teleológicos y de una moral no trascendente constituida en la acción y aún así persiste la duda: Si la realidad, como asegura Zemelman, está impregnada de proyectos de sentido, ¿es vigente y esperanzador aquél que se aproxima en dirección del espíritu natural? Porque nos ha quedado suficientemente claro que en la actual tendencia de progreso de América Latina no se ofrece evidencia, ni garantías suficientes para asegurar la calidad de vida, la diversidad y estabilidad del medio.

La guerrilla en Colombia se ha vuelto contra todo vínculo entre intereses de compañías petroleras y los de la política pública, no por razones nimias; la riqueza no se emplea para salvaguardar condiciones de calidad de vida en comunidades rurales y étnicas, todo lo contrario, sirve en la rentabilidad pública y privada y para financiar violencia intestina, para apagar al disidente. A la postre cambiar los beneficios temporales del petróleo por la perdurabilidad sustentable de la naturaleza no parece buena oferta. La incursión de compañías petroleras en la selva deja tras de sí contaminación, destrucción de recursos naturales, erosión y pérdida de valores culturales, proletarización cuando se alcanzan beneficios mínimos, violencia intercultural, entre otros efectos. Así, en mérito de rom-

[2] Se admite así la necesaria contribución de la fenomenología de Merleau-Ponty.

per con ese lazo pernicioso entre el poder privado y público la guerrilla se torna en signo de inestabilidad, va contra el poder político y económico y deja tras de sí ostracismo y pobreza en las etnias de la región, es la vorágine del sinsentido. La racionalidad instrumental evidente en unos y otros se confronta para concluir en la fragmentariedad, en la dialéctica de fuerzas sin perspectiva. Cuánta razón tienen Zemelman y Joas, en la acción se construye el devenir, empero en la actualidad latinoamericana se asoma una tendencia que nos despoja de la esperanza.

Los liberales arguyen pérdida de libertad porque se constriñe el individualismo posesivo, o bien cuando se ensancha la participación del gobierno y se reduce la libertad del mercado. Se niega la ecología radical porque va contra el individualismo posesivo, incluso si es el caso de reconocer un efecto asegurado sobre la calidad de vida. Los liberales confían en la libertad individual por ser un acto deliberativo que favorece la competencia; para mayor argumento recalcan que todo individuo sabe lo que más le conviene. Esa libertad conserva la existencia de las antípodas, lo bueno y lo malo, pero también la oportunidad de elección racional. La ideología en cuestión está preocupada por los medios, por la competencia mercantil, no por la finalidad social de la economía. Se arguye respecto de la justa distribución de los bienes naturales que no sería la opción, si bien los sistemas tienden a agotarse, así los derechos de los hombres estarían impedidos por razones físicas, por la incapacidad del medio para soportar la carga humana (Dobson (1999: 12-13, 16).

En opinión de De Geus (1999: 23) una política liberal que se endereza a favor del bienestar colectivo supone anticipación del ciudadano medio en esa tendencia, nunca a la inversa. La política no iría por delante para decir o impulsar un sentido ético que todavía no se expresa en la ciudadanía y eso es así porque el gobernante se deja guiar por las mayorías. Contra esa opinión se puede objetar que los argumentos que median en el convencimiento social bien pueden anticiparse para cambiar la opinión media del ciudadano. Eso sería convincente siempre que se esclarezcan los motivos y condiciones que devienen en la constricción de la voluntad y la libertad privada por mediación del Estado. En otro aspecto, nos preguntamos si el Estado es capaz de entender y administrar la complejidad del ambiente en perspectiva antropológica. En mi trabajo sobre *Ideología y política ambiental…* (2005: 35, 388, 394) he rastreado la cobertura de las decisiones en cuanto puedan comprender y administrar la complejidad que se asocia con el lago de Texcoco; la respuesta que fue posible encontrar después de analizar un siglo de decisiones políticas vuelve a ser desesperanzadora. Las condiciones de reparto temático en áreas de la administración pública, el egoísmo o intereses de unas sobre otras, el privilegio de una lógica de gestión reducida a las expectativas de lo privado, la omisión o contención de núcleos o comunidades para que no interfieran o condicionen las expectativas de la política, lleva a ese sentido unívoco de la acción. Los ciudadanos sin voz, como asegura De Geus (1999: 23-24, 29, 36-37), «…se ven amenazados en el proceso efectivo de toma de decisiones políticas». La política liberal esgrime argumentos que calan en la médula de la necesidad. No se imponen medidas coactivas para evitar la degradación del ambiente si bien así

se desestima la empresa privada y el empleo. No es extraño que tienda a prevalecer una fórmula que combina crecimiento económico y paliativos para reducir la presión sobre el ambiente, a diferencia de aquella en la que se auguraba sustentabilidad y justicia inter e intrageneracional. Con lo expuesto queda claro que «…las democracias liberales no están muy bien equipadas para defender los intereses ecológicos y tienden a defender un significado de la sostenibilidad relativamente *blando,* flexible y restringido». J. S. Mill se anticipó a nuestro tiempo para decir sobre la necesidad de vincular moral y medio ambiente.

Otra variante del liberalismo curativo supone contención en los derechos del hombre. Se propone constreñir la acción del sujeto en cuanto que no tiene derecho a contravenir o destruir *x* recurso o proceso natural. Si fuese inevitable la destrucción de los recursos el responsable se obliga a reparar el daño en iguales o similares condiciones o bien, a compensarlo en otra forma. Así nos adentramos en medidas para regular la posesión y el aprovechamiento de recursos; es el remedio de y para el liberalismo. Si fuese el caso extremo de morir por hambre, incluso así permanecen los derechos de los demás sobre esos casos particulares (Wissenburg, 1999: 57-59). Nos preguntamos por lo mismo si el argumento de la «contención» puede explicar la pobreza social. Sería el caso de afirmar que los pobres no respetaron normas o políticas ambientales, porque en cuanto hubo recursos hubo dispendio y cuando hubo escasez sobrevino la destrucción. Caeríamos en ese lugar común al que se refiere Barkin, culpar al que todo ha perdido sin siquiera averiguar las causas que escapan a su control.

La idea de la «contención» no es suficiente para explicar la multiplicidad de factores que intervienen como causas de la pobreza, porque resultaría ilógico suponer que el hombre de campo, los grupos étnicos, concibieron e impulsaron un paquete tecnológico que iba contra su propia tradición. El salto a la agricultura tecnificada, al sistema *tabula rasa* de producción; la destrucción de las bases materiales de subsistencia; la creación de transgénicos, no es idea que se conciba en sistemas de subsistencia o en la precariedad. Se trata de inventiva y acciones que surgen en los procesos de acumulación y expansión de la riqueza, son saberes que vienen de fuera.

Hayward (1999: 66, 68, 70) encuentra una vía de solución al amparo de los derechos humanos establecidos como valores no negociables. Si evitamos la necesidad de configurar daños objetivos para entendernos con lo que es bueno o malo para el hombre, habremos dado un salto en dirección del bienestar colectivo. No sólo se daría justificación a la acción social, también se evitaría la opresión social. Si bien existen dudas serias acerca de la gramática de los derechos en cuanto que puedan significar lo que realmente beneficia al entorno y también acerca de las condiciones que harían posible ese nuevo marco de derecho, Hayward se contenta con la esperanza de que se vinculen reivindicaciones sociales y procedimientos del derecho. Con todo escasea el argumento para decir sobre los factores que hacen posible ese vínculo y de existir, tampoco es claro por qué dicha relación funcional ha de ser bondadosa para el am-

biente y la colectividad. El derecho, entendido como prevención contra daños o perjuicios ambientales y como vía para asegurar el acceso a la información y a los recursos, no es de cualquier forma supuesto suficiente. Primero, porque resulta difícil configurar la naturaleza y el alcance del daño, con lo que se dificulta esclarecer la relación causa-efecto. Segundo, porque incluso disponiendo de la información correcta y suficiente, nada garantiza que la hermenéutica del sujeto o del grupo social afectado vaya en dirección de un sentido bien fundado y que por añadidura tenga efecto en la decisión política. Recordemos a ese respecto que en la disputa por mejorar las condiciones del ambiente entra en litigio un agente al que se imputa el perjuicio. Es seguro que esgrimirá argumentos convincentes y en el supuesto de una causa perdida, no vacilará en responsabilizar al Estado por la pérdida de empleos. La vía que propone Hayward nos acerca a la epistemología de la ciencia natural, si bien propone considerar un mínimo de variables y relaciones funcionales entre éstas. Demostrar el daño no es asunto de oratoria, es argumento que se sigue por los cauces del positivismo lógico, de ahí la limitante que se ofrece para la participación social.

La sociedad habla con retórica, con un lenguaje que remite a las formas de la semejanza, con un núcleo semántico que se despliega en razón de los atributos que derivan de la cosa que se define. Para mayor diferencia, la memoria social se instala precomprensivamente como totalidad, como condición de vida que se percibe no con suficiente claridad. La añoranza es presupuesto que sirve para comparar lo actual; es remedo de un escenario que ya no existe porque se erosionó con el empuje de un progreso que está en cuestión. Importa decir sobre el *telos* espiritual que éste se hace evidente en el ciclo de la vida, con la división del trabajo, en el modo como el hombre se relaciona con los procesos naturales para apropiarse de los recursos. En síntesis, la acción es reflejo del sistema de creencias; éstas dicen si el hombre es producto de un largo proceso de vínculos y relaciones con el sistema natural. El estado íntegro de cosas, en donde se inmiscuye el medio y la acción del hombre, es sistema que se desenvuelve con gracia propia, con cierto grado de autonomía. De ahí que tengamos sistemas mayormente bondadosos para el medio y aquellos que dilapidan recursos poniendo en ciernes un futuro mejor.

Resulta importante entonces averiguar la génesis y las condiciones que hacen posible la persistencia de los sistemas con relativa bondad. En lugar de trasladar a la individualidad posesiva toda consideración sobre el efecto de la problemática ambiental y en su caso, la defensa contra perjuicios, en otras palabras, en lugar de fragmentar causas, consecuencias y tentativas de solución, por qué no ha de juzgarse válida la perspectiva de integridad sistémica.

La solución a todo esto consiste en no sacralizar los derechos humanos, todo lo contrario, hay que mirarlos en relación con valores, tradiciones y creencias inconmensurables. Admite como condición que las instituciones sociales dialoguen para que negocien sus diferencias. La deliberación y persuasión, no la coacción, están en el ánimo de un sistema democrático liberal. «…en este liberalismo se ensamblan la protección

de los individuos y el sostenimiento de la sociedad…» Se trata aquí de privilegiar el agnosticismo del liberalismo para que esté en condiciones de dialogar y de asumir la pluralidad.

«En suma, en este liberalismo la intervención del Estado rebasa con mucho la protección de los derechos individuales para adentrarse en la regulación de la protección de las minorías, de las culturas, de los menos favorecidos y, por último, en la protección del medio ambiente.» (Rivero 1999: 90-93)

Hemos superado la consideración parcial, la reducción del mundo a variables por las que se interesa el liberalismo, ahora estamos en la condición de asumir la diversidad cultural, el hecho de que cohabiten a un tiempo las antípodas, la diversidad sistémica; nos encontramos con lo que de siempre despuntó como proceso de la civilización. Como puede comprenderse estamos como al principio, cuando unos destruían y otros no, esperanzados en que unos asuman de otros un cierto influjo cultural, experiencias o un comportamiento análogo, de modo que se perfile el sentido de la sustentabilidad ecológica; es la cimiente de la conciencia y el devenir de la acción como integridad que favorece al entorno. Esperanzarnos en el ensanchamiento de la conciencia y en conductas consistentes con el imaginario no es sin embargo experiencia relevante en América Latina.

González Casanova (1994: 38-39) habría dicho que el capitalismo global de finales del siglo XX deviene en políticas que operan en espacios trasnacionales e incluso a nivel planetario. Es un monstruo que engulle toda epistemología asociada con la inconmensurabilidad del entorno, con la complejidad real, para entender el mundo en sentido unívoco, para operar sus extremidades a escala global bajo la premisa de la simplicidad. Precisa reducir el número de variables en juego porque sólo así es probable mirar y actuar en cualquier espacio. Es condición imprescindible no entender ni atender el efecto adverso multiplicado de ese sistema productivo, si bien preocupa sobre todo la acumulación de riqueza. El neoliberalismo es sistema de ideas que destierra categorías y modelos tradicionales para comprender el orden social y natural como un sistema de intereses particulares, de ahí su incapacidad para entender una perspectiva socio-ambiental intrincada y de largo plazo.

Cómo explicar la degradación del sistema político, económico, social y cultural de Argentina. Los teóricos de la «dependencia» habrían encontrado respuesta en la conversión de un sistema productivo que sirvió para satisfacer las necesidades del crecimiento orgánico de Inglaterra y en menor medida para saldar rezagos nacionales. La inversión inglesa en las pampas alcanza tanto como el 65% hacia la década de los ‘30. La posesión de la tierra y las actividades de exportación eran privilegio de una minoría. Se trata de una minoría no determinada por la tradición del gaucho, es contrariamente el círculo privilegiado que se determina por lo externo, por el olvido de lo propio, de ahí la penitencia. La caída brutal de las exportaciones y de los precios, la competencia internacional, hacen ver el equívoco de no conservar medidas de

autosustentación. La ingerencia de los militares en la política pública, la pretensión de gobiernos democráticos consistente en dar solución a las demandas salariales a pesar de los procesos inflacionarios y sobre todo, el olvido por un sistema estable surgido del vínculo entre la fuerza humana y el sistema ecológico, es decir sistemas de autogestión social, son el tipo de argumentos que explican por qué Argentina terminó en un sistema económico altamente especulativo y en la degradación ecológica de las pampas (Ikonicoff 1988: 51, 54-55).

En Bolivia la inflación, el colapso de exportaciones y precios, la orientación de la producción para generar bienes que demanda el exterior, la dolarización de la economía, el recorte del ingreso y el empleo, el crecimiento del mercado informal y de las tasas de migración y el crecimiento del narcotráfico, son indicativos del fracaso que se asocia con el modelo productivo (Toranzo, 1990: 110-111). Lejos de pensar y promover sistemas estables de autosustentación social, hemos derivado en el tipo de actividades que sirven mediatamente a las necesidades cambiantes del mercado exterior. Nos colocamos en un escenario de volatilidad, de oportunidades efímeras, en un perfil incierto, sin garantías para un progreso social estable. Valdría la pena preguntarse si está en la promoción de un sistema ambiental sustentable una alternativa al narcotráfico, si bien su objetivo se basa en la construcción de expectativas para el progreso social. Los cuarenta millones de individuos que habitan en comunidades étnicas en América Latina se han visto afectados una y otra vez por el neoliberalismo globalizado y no obstante subsisten. Díaz (1994: 75) reconoce la ingente labor de esos núcleos sociales para hacernos ver una alternativa de organización social que lejos de ir contra natura, pervive resistiendo al individualismo posesivo y adaptándose a los cambios de la modernidad para resguardar germoplasma, técnicas de cultivo, imaginario colectivo, la historia misma.

IV. Perspectiva de la sustentabilidad en la democracia social

Pensar el desarrollo social como influjo de los procesos naturales no es en definitiva un tema que se haya dejado en el olvido prehispánico, es necesario afirmar que es el elemento central en la dialéctica del progreso. En nuestros días los intentos de conversión del sistema rural en tentativa de modernización son precisamente la antípoda del desarrollo social. Barkin (1998: 13) ha sido penetrante en el esclarecimiento de ese engaño; si el desarrollo agrícola tiene como premisa, como condición para el beneficio del campesinado, la asunción acrítica de ideas, técnicas y equipamiento tecnológico, en otros términos, el cambio de la tradición por ideas foráneas, es seguro que los objetivos de bienestar social, de riqueza, de calidad de vida, no sean más que un espejismo. El fondo que se deja ver delata mecanismos de extrema dependencia y pérdida de autonomía en la gestión de los recursos naturales. El sistema de la vida se desprende de su valiosa herencia cultural, de los bienes materiales, los conocimientos, la racionalidad que se les asocia y en el fondo de todo, hay pérdida de una filosofía que parte de entender la circunstancia del hombre asida a los procesos naturales. Lo

dicho no propone contener un proceso comprensivo que se superpone a la naturaleza para transformarla. El cambio es inevitable pero ¿en qué dirección?

Arendt (1996: 181) ha reflexionado sobre el hecho; afirma que en cualquier sociedad, por anquilosada que esté, siempre permanece latente esa capacidad inagotable de inventar, de reiniciar la vida, es la facultad de libertad. Añade para aclarar su idea de la libertad: «…es la capacidad cabal de empezar, lo que anima e inspira todas las actividades humanas y es la fuente oculta de producción de todas las cosas grandes y bellas». Tal es desde luego un aserto insuficiente, se hace imprescindible admitir su antípoda: subyace a esa condición el oscuro secreto de la ruina del hombre. No todo lo que se ejecuta como modificación o alteración radical en el sentido del vínculo entre el hombre y su ambiente es en definitiva mejoría, calidad de vida, aseguramiento de la estabilidad y del disenso humano. Esa reflexión deja ver la necesidad de entender que en la inventiva humana ha de quedar garantizada la necesidad del cambio como reflejo del *telos,* y la persistente condición de mantener un argumento problematizador para intervenir en nodos y dudas que afloran como equívocos de la sociedad moderna.

La reflexión de Barkin (1998: 13-14) va más allá de la añoranza, no reclama un mundo prístino para reinaugurar modos de vivir, discute a la racionalidad científica y tecnológica en razón de valores éticos y morales. Si el conocimiento, las decisiones del poder político, han dejado de ser báculo del interés social, ¿qué explica que se orienten para beneficiar a unos cuantos?, ¿quiénes son los beneficiarios del desarrollo?, pregunta insistentemente. El núcleo semántico de esa duda aguarda como explicación y respuesta del problema ecológico. Para algunos representantes del pueblo, es precisamente en el escenario social y sólo ahí donde ocurre la tragedia. La herencia étnica, la carencia de conocimientos y capital, son factores que llevan a la destrucción del legado natural. Se cultivan productos tradicionales en lugares inadecuados, se emplean técnicas y semillas inapropiadas. Se dice que los campesinos son incapaces de adaptarse a los cambios, a la moderna vía de solución. Como afirma Barkin, se «culpa a la víctima de su propia situación y de su falta de progreso…»

Lo que Barkin delata como fondo de esa tragedia, es propiamente la emergencia de un prejuicio que surge desde el interés capitalista; como bien afirmó Bourdieu, una clase puede mirar y juzgar a otra porque se posiciona en sus valores, bienes e intereses, en su cultura enclasada, porque desde ahí mira lo que es mejor y lo que debiera hacer el otro; muy distinto de contemplar la alteridad desde su propia razón de ser. Suponer qué debiera hacer el otro para progresar no es asunto que se explique desde un prejuicio que se funda en valores liberales, es más bien comprender la racionalidad que explica y da sentido a ese otro mundo, a la alteridad.

Se impone reflexionar sobre la disyuntiva que se plantea a los campesinos cuando dependen para producir y aprovechar la tierra de condiciones más o menos estables y cuando se ha degradado el entorno. En un escenario en el que todavía se dispone de

agua de calidad y con cierta abundancia, tierras fértiles, es seguro que no se dificulte la tarea de producir y aprovechar los recursos naturales. Muy distinto de ese otro paisaje en donde el suelo erosionado, infértil, con escasez de agua, hace ingente cuando no improbable la labor humana. La tecnología moderna origina justamente la simplificación y el destrozo de la diversidad de la naturaleza, la siembra es *tabula rasa*, en un corto tiempo se produce más pero a largo plazo se seca la tierra, escasea el agua, es la herencia del menos favorecido en ese supuesto proceso de desarrollo. Los campesinos, anclados a su tierra, no tienen más remedio que sufrir las condiciones de pobreza. Si antaño libraban una relación más fructífera con su medio, cuando ha sido degradado resulta improbable sostener un mínimo de condiciones de calidad de vida. Empero, como asegura Barkin (1998: 22-23, 26, 31, 44), esas condiciones adversas no tienen origen en la tradición, en el devenir de formas estables de relación con la naturaleza, surgen de la inventiva liberal, del deseo de obtener más en el menor plazo posible. Se originan en todo proceso competitivo liberado de prejuicios o preocupación por la necesidad de generaciones venideras. Otra cuestión que fortalece la productividad liberal despunta con la conversión de patrones de consumo en los centros urbanos; ya no responden a la relación intrínseca entre el bienestar ambiental y el humano.

La problemática en cuestión adquiere complejidad, si bien se apremia decir por qué la ciencia y la tecnología se orientaron en favor del mejor postor. A los intereses privados subyace una forma de concebir y emplear la tecnología, pero también vínculos necesarios con el poder político; sólo así se asegura la reproducción de la racionalidad capitalista. Si el poder político admite espacios de gestión monopolizados, la eficiencia de la tecnología no es asunto que preocupe, incluso si es contraria o perniciosa para el sistema de la naturaleza. Si es el caso de competir con un mínimo de intervención del Estado, la eficiencia es necesaria como cálculo de bienes producidos en el menor tiempo posible, no importa la generación de residuos y efectos ambientales. El capitalismo estandariza la calidad de la producción y del producto; no existe preocupación por la reconversión de sistemas ecológicos complejos o el uso insensato de plaguicidas, por el cálculo de ingredientes y técnicas de producción, ello a pesar de reducir la calidad alimentaria de las cosechas y desarrollar ingeniería genética con alto riesgo para la estabilidad del ambiente. Llegamos al extremo de no preocuparnos por las condiciones que salvaguardan las fuentes de generación de agua potable, nos hemos acostumbrado a caminar por las calles con plásticos que contienen agua de distinta calidad y precio, según se emplee tecnología avanzada o no. Hemos cambiado todo esfuerzo de conservación del ciclo natural del agua potable por la ingeniería de la calidad; la sociedad se vuelve dependiente de la tecnología y a pesar de eso, no tiene garantía sobre la estandarización de los procesos, el establecimiento y cumplimento de normas de calidad.

El Estado cede progresivamente el control de la calidad de los bienes a la iniciativa privada, ésta crece y se diversifica a grados de difícil control. Nadie vendería agua sin anticipar un cálculo racional en el que no se proyecte la recuperación de la inversión

efectuada en tecnología y otros gastos. Si existe agua que se expende por debajo de otras marcas es porque se ha dejado de invertir en tecnología, porque se menosprecia el rigor de las normas, porque se juega con la complicidad del Estado o con su incapacidad para efectuar la supervisión. La decidida intervención del Estado o un mínimo de regulación, exponen el vínculo pernicioso entre las fuerzas del poder político y el empuje del capitalismo voraz.

Si a un tiempo existen procesos de producción de bienes naturales que son favorables o no a la preservación del medio ¿a qué obedece esa anarquía?, ¿por qué pervive la agricultura orgánica a la par de bienes en los que se admite un mínimo de residuos de plaguicidas con el riesgo que implica para la salud pública?, por qué, lejos de pensar en el poder político como árbitro que coadyuve en el esclarecimiento de un camino de bondad y bienestar social, lo suponemos contrario a los intereses más legítimos del pueblo. Así hemos llegado al extremo de asumir «libertad en la elección» de los bienes que consumimos; es nuestro conocimiento y la elaboración del juicio, el fondo que hace posible elegir lo que nos beneficia o afecta como calidad de vida. Reposamos en el saber, en nuestro sistema de valores y convicciones, en un acto racional que deviene ontológico por su elección. Todo equívoco es riesgo y culpa que se imputa a la propia ignorancia, a un consumo irresponsable. El Estado se ha retirado de un imperativo ético, admite relación inestable y azarosa entre el mundo de la producción y la discrecionalidad del sujeto.

Esa condición configura un momento histórico característico del vínculo entre la política pública y la dinámica del mercado en los distintos países de América Latina. Un mal entendido concepto de libertad comercial ha tenido respaldo en las esferas del poder. Los procesos de transformación y servicios con efectos adversos o no para el ambiente y la sociedad no son esclarecidos taxonómicamente, bajo un *telos* que se recrea en valores que dan sentido a la idea de progreso. Lo dicho no cuestiona el hecho de que en las comunidades étnicas y rurales exista desarrollo tecnológico y una lógica de distribución de la riqueza. El problema tiene que ver con las condiciones que omiten o marginan toda alteridad, si bien albergan alternativas para sustentar la relación hombre-naturaleza. Es asunto que por cierto no puede explicarse con los métodos de la ciencia positiva, reclama el análisis de fuerzas antinómicas, no bajo la reducción que se expone en la ciencia social; tratamos con un plexo de sentido amplio que se somete al influjo de las ciencias del espíritu.

¿Qué ha cambiado hasta aquí en la perspectiva de conocer y tratar con el sistema de la naturaleza? Por principio, se ha superado una etapa previa en la que conocer era postrarse ante un saber eterno, ante un sistema que de siempre existió y que dejaba ver algunos datos para guiar nuestros pasos. El saber era correlato, semejanza, repliegue de la vida sobre sí misma. Era un sistema social que intimaba con la naturaleza; la vida se ordenaba por un baremo normativo, por el sistema de creencias que dan dirección y sentido. Ese supuesto lleva a pensar en el desenvolvimiento co-determinado entre el sistema de creencias y la acción social, hablamos de la creación cosmogónica. De ahí

la necesidad de reflexión sobre los sistemas de valores en cuanto puedan o no ser favorables al medio. El sistema de ideas es *per se* la condición que asegura un *telos* saludable en la relación del hombre con el entorno. De ahí que no resulte ocioso rastrear en el pasado para averiguar el tipo de valores que devienen propicios para la sustentabilidad; la relación presente-pasado no es desdeñable para explicar la variedad y viabilidad de los proyectos sociales.

La naturaleza habla tal y como la madre dice o hace para cuidar al hijo. Pero ¿qué motivó que éste se desentendiera de su más preciada herencia y fuera contra su propia progenitora? No todos los sistemas de ideas fueron propicios para salvaguardar los procesos de la naturaleza, pero tampoco la oportunidad de elección racional estuvo en su respaldo. Un cambio radical acontece con la fragmentariedad social, con el abandono de lo común para despuntar con la idea del solipsismo. La antípoda que se quiere poner en escena es clara: en un extremo tratamos con el prefiguramiento de un saber comunitario, conservador, orientado por valores positivos[3], en el otro con el egoísmo, con la apropiación del saber para despuntar con el beneficio restringido; es la postura liberal. En ese extremo la acción se orienta por valores negativos, es proceso que se desliga del cuidado del ambiente y no tiene efecto en el bienestar colectivo.

Barkin (1998: 14) no habría pensado en la futilidad del cambio como reflexión en varios sentidos, no habría ido contra la capacidad de inventiva del sujeto, no desdeñaría su facultad de ser libre, tampoco estaría contra el pensamiento ilustrado y menos aún contra toda intervención del poder político, luego entonces ¿en qué sentido progresan sus ideas?, ¿por qué son ilegítimos los actuales beneficiarios del progreso?, ¿cómo reconvertir el orden de la vida para encontrar a un sujeto merecedor del beneficio?, ¿qué elementos permiten argüir la legitimidad del beneficiario del progreso?, ¿en qué consiste ese halo de beneficios? El autor delata injusticia en el reparto de la riqueza y mecanismos descarados que aseguran la persistencia de esa asimetría. En el fondo el desempleo, la discriminación, la degradación del ambiente obra contra el hombre. En el orden global un número reducido de naciones y más específicamente de transnacionales determinan la dirección del progreso y las condiciones de inserción de compañías, pequeños productores y comunidades agrarias de otras latitudes. Las compañías foráneas se apropian de la mejor proporción del beneficio económico; desdeñan y transforman la simiente cultural local para reorientar los patrones de producción y consumo; convierten el hábito alimentario en cualidad inaceptable por la escasez de nutrientes; desbordan la energía en espacios de entretenimiento, en ocio insatisfecho, es la degradación del espíritu en aras de propiciar la dinámica del capital.

La vía de solución a esa problemática se encuentra por un lado en las condiciones que harían factible el fortalecimiento de la autonomía en la organización social mediando el uso de recursos tradicionales y una fórmula auténtica para impulsar perspectivas de

[3] Quiere afirmarse que se trata de una carga axiológica que está en consistencia con los procesos naturales y que es contrario a todo sistema de valores posesivos.

gestión ambiental. El esfuerzo social bien puede ser un movimiento sin sentido a menos que sea orientado por un sistema de ideas, es decir por una perspectiva de desarrollo sustentable que convoque a un pacto social. Esto último parte de reconocer la imperiosa necesidad de superar las condiciones de pobreza y la necesidad de diversificar la estructura productiva para admitir las variantes que se conciben y desenvuelven en la inventiva social. Tratamos con un concepto de democracia que tiene efecto sobre sí mismo, lejos de establecerse como el imperativo unívoco, admite el desarrollo de formas de gobierno que surgen en la alteridad, como producto de la génesis que acaece por la relación íntima de largo plazo entre las comunidades humanas y el entorno (Barkin, 1998: 55).

Las soluciones no han de caer del cielo, de un grupo o clase política con capacidad teológica, implican a los sujetos concretos con ideas paganas muy propias. Es imperioso involucrar a los beneficiarios del desarrollo en las decisiones y en las estructuras del poder; sin escuchar al otro, sin permitir su propia gestión, no hay garantías para que su palabra y necesidades queden contempladas en la planeación y en la instrumentación de la decisión política. El desarrollo sustentable es lucha por el control del aparato productivo para llegar a esclarecer qué y cómo producimos (Barkin, 1998: 61, 65). En esa idea se implica una condición necesaria para orientar la política pública, empero, ¿qué condiciones harían posible insertar al otro en el espacio público?

El titiritero no juega con los hilos para entender la variedad de sistemas de vida, todo lo contrario, el titiritero carece de reflexión sobre la alteridad. Es precisamente porque no puede ver ni creer en un mundo concomitante por lo que se da sin freno a la ingente labor de crear, recrear y diversificar su mundo, no importa si concluye en la vaciedad. La búsqueda sin freno de espacios, bienes y actividades que gesten nueva riqueza, es necesidad del capitalismo moderno si bien el exceso competitivo o monopólico lo ahoga. El ensanchamiento del mercado no necesariamente conduce a bienes y prácticas consabidas o tradicionales, a la eficiencia; todo lo contrario, si algo mostró el despunte de la ciencia fue la capacidad de maravillarnos y seducirnos con la sorpresa. Hegel desveló una epistemología que permite averiguar la funcionalidad orgánica de un fenómeno, conocer es entonces averiguar los secretos de la naturaleza para beneficiar el desenvolvimiento humano. Pero fuimos más allá, desentrañamos el secreto y nos postramos en una pretendida capacidad teológica, no ocupamos el saber obtenido para asegurar un *telos* natural.

Es cierto, los saberes de la ciencia no estuvieron exentos de prejuicios religiosos, de carga ética y moral, fueron contenidos porque se advertía su desbordamiento en un sentido contrario al deseo limitado o colectivo de otras épocas. Empero la comunión de intereses limitados y fuerzas políticas rompía las barreras impuestas. De ahí la pregunta que sigue: ¿por qué triunfó un mercado miope, que vende lo necesario para la vida y la comodidad, pero también lo innecesario, lo insulso, lo ocioso, lo no duradero, lo que contamina?, ¿por qué no somos capaces de identificar, separar y contener la inventiva que nos contradice?, ¿por qué caímos en la vaciedad de un comercio que

está contra *natura* y el bienestar colectivo?, ¿por qué no desbocamos nuestra inventiva en el sentido de crear y diversificar para ser consistentes con el mundo natural? Nos preguntamos en consecuencia si la explicación a esas interrogantes es mediación necesaria para enmendar el camino. Hacernos conscientes del hecho histórico ¿es probable como percepción comunitaria, como saber generalizado que penetra y azuza al colectivo en una determinada dirección?

Una veta probable de explicación bien puede asumir el hecho de pensar al propietario de los medios de producción como un ser sin prejuicios éticos y morales, sin compromiso social, sin preocupación alguna por el sistema de la vida; es la circunstancia de un sujeto previsto para concebir e impulsar «espacios de oportunidad». Saciar la individualidad posesiva es garantía para sobrevivir en la jungla del capitalismo. O es el caso de considerar al individuo que se preocupa, que está consciente del desastre ecológico asociado con nuestros patrones de consumo, pero se ve impotente ante ese escenario que lo desborda y que le impele a comportarse o no en consistencia.

V. Precomprensión en la perspectiva de sustentabilidad ecológica de América Latina

El «saber y tener previos» como punto de referencia para entender los procesos productivos de la naturaleza en una perspectiva antropológica, nos lleva a cuestionar un mundo orientado por la simplicidad del conocimiento. La analogía persiste como forma de conocer que se deja influir por el orden de la vida, pero no es en definitiva garantía para asegurar coherencia entre las ideas y acciones del hombre con el entorno.

El racionalismo penetra en el fenómeno para esclarecer sus leyes íntimas, es mediación para orquestar el dominio y la transformación del medio, puede asegurar provecho o pérdida. Antes o después del siglo XVII acaece diferencia en el empleo del conocimiento por el fondo ideológico que gesta y da orientación, sentido.

El mundo multirreferenciado, análogo, se ofrece diferente en cuanto abreva del espíritu de la naturaleza, del ciclo cósmico; es en cambio recreación, inventiva, autonomía, cuando pretende desenvolverse concomitante, sin la tutela del influjo ecológico. La primera versión de la vida plantea supeditación contemplativa, acaecer ordenado, dispone para vivir con armonía y limitación, si bien nada asegura que problemas ulteriores de crecimiento poblacional, escasez de recursos o catástrofes naturales, puedan sortearse con ese conocimiento primario. La otra forma de convivencia es permeada por la inventiva y la precaución ante lo infausto, si entre tanto el hombre ya no actúa en consistencia con el medio, dispone de un acto reflexivo y de acciones para emprender esquemas productivos que lo liberan temporalmente de la desventura. Pero no hablamos de dos sistemas de la vida escindidos en el tiempo o en el espacio, tratamos con la imbricación, con el diálogo, con la confrontación entre comunidades que tratan con una o con otra creencia.

Digamos que el mundo ha de entenderse por su pluralidad epistemológica, a la par de escenarios que se sostienen por un lenguaje análogo, los hay orientados por el gobierno de la razón, pero es también un hecho que el debate, la pugna entre sistemas de creencias, está supeditado al metarrelato o al pragmatismo contingente y compulsivo. Todo ello es cuanto concierne a una forma de conocer que se limita a la adjetivación de las cosas o las categorías; es lo que hemos descrito como merma cognitiva, empero también ha de pensarse en lo intrincado en la inconmensurabilidad de los sistemas a un tiempo sociales y naturales.

Un mundo de la vida permeado por el influjo cósmico es evidencia de un progreso social en dirección de la complejidad sistémica. Es un mundo que no necesariamente se ofrece unívoco, puede aceptar o negar los progresos de la ciencia y la tecnología, con ello, bondades sociales o intereses limitados. Es circunstancia que se complica cuando tratamos de entender los vínculos y relaciones de poder.

La pluralidad sistémica es requisito precomprensivo para reflexionar el vórtice de la vida, para esclarecer el sentido ético y en cambio mirar una realidad que no parece despuntar con esperanza. Con lo dicho, tal parece que el secreto se encuentra en la fórmula conocimiento, sistema de valores o creencias, poder. Si opera como un sistema favorable al medio, como una racionalidad ecológica, habremos conseguido el anhelo de la sustentabilidad. Leff (1998: 41, 55, 78) apunta en esa dirección, arguye un nuevo paradigma basado en el potencial ecológico, en la pluralidad étnica; rescata en definitiva la base ecológica y cultural de toda empresa social, la descentralización de la economía y el respaldo a la diversidad de sistemas productivos, de estilos de desarrollo. Las comunidades deben reapropiarse de su patrimonio natural y de la autogestión de sus procesos productivos. La idea de fondo exige descentrar iniciativas de producción que estén basadas en el uso múltiple del suelo (en su vocación natural), en la diversidad cultural y en la capacidad de autogestión. No niega la participación del conocimiento científico y la tecnología cuando no contravienen la preservación del entorno. La idea de fondo está en la recuperación de valores esenciales, en el retiro de una pesadilla deshumanizante para adentrarnos en la solidaridad social. Su concepto de solidaridad va más allá del sentido simplificador unívoco, destaca comunión ahí donde se admite la diferencia, la existencia de mundos alternos, la heterogeneidad de sentidos de la existencia.

La condición que se deja ver en el pensamiento de Leff, expone como necesidad del progreso social el aseguramiento de factores propicios a la pluralidad para asegurar el derecho que tiene un otro de actuar en consistencia con sus creencias. Concordamos con esa posición primaria, sin embargo, la experiencia ha mostrado que en un escenario impregnado por tendencias concomitantes o contrastantes, nada asegura que habrá estabilidad o fortalecimiento de ideas verdes. La violencia entre representantes de diferentes tendencias culturales no concluye en el equilibrio, mayormente si el escenario se ofrece con distintos grados de perturbación y esto es dicho porque el Estado lejos de ser árbitro que se ocupa en el aseguramiento de la diversidad, tiende a impo-

ner su prejuicio e intereses. De no ser así ¿qué indicios hacen pensar que en América Latina habrá un punto de quiebre, que ese pasado de dispendio, deperdicio y destrucción tendrá freno?, si las democracias liberales se desentienden de la complejidad sistémica ¿es posible esperar una relación armónica entre el poder liberal y las formas tradicionales o étnicas de producción?, ¿qué condiciones preparan el advenimiento de relaciones estables entre el poder político y la diversidad cultural?

La democracia tiene efecto cuando existe relación dialéctica y acotación de un poder por el otro, empero las comunidades tradicionales no han ascendido a una condición de equilibrio para interferir o siquiera resguardar sus intereses primarios. En realidad sería un equívoco suponer la facultad omnicomprensiva en ese otro que nos gobierna, mayormente si tenemos conciencia de los mecanismos de elección de candidatos al interior de los partidos políticos y qué decir de la cualidad de los funcionarios públicos. Nos preguntamos entonces por las condiciones que requiere ese otro, el sujeto liberal, para ensanchar su horizonte y admitir el equilibrio[4] en la heterogeneidad. Si algo nos ha mostrado la ontología de Heidegger es un «saber y tener previos» que indefectiblemente opera como un «ser y estar ahí»; el *dasein* es categoría suficiente para no creer en el desdoblamiento humano fuera de lo que no ha sido ni será.

La pregunta de Luhmann (1996: 9-14) apunta en esa dirección: «¿cómo se puede creer con seriedad que una nueva moral pueda traducirse en una conducta adecuada con respecto al entorno, sin entrar en conflicto con las exigencias sociales?» Qué indicios hacen pensar en una moral bondadosa, es decir que no originará mayores preocupaciones y alteraciones en el entorno. En opinión del autor la autolegalidad moral bien puede aparecer como un déficit teórico. Para despejar esa duda recrea el concepto de resonancia. Nos dice que la magnitud de todo efecto en el entorno depende de las condiciones estructurales de un sistema. La diferenciación y complejidad del sistema es clave para entender el hecho de que pueda o no filtrar o amortiguar un efecto. Un sistema relativamente simplificado sufre mayor impacto. Se pregunta por lo mismo: «¿cómo determina la sociedad moderna su resonancia respecto de los cambios en el medio ambiente y qué se sigue de esa delimitación para la evolución subsecuente de este sistema en la sociedad?» Una condición que permite administrar la resonancia es sin duda la comunicación. El miedo ante desastres ecológicos es un hecho comunicable, de ahí la naturaleza de la respuesta. La sociedad concede atención al problema desagregándose en sistemas parciales. La economía, la ciencia, la religión, la educación, derivan en enfoques disímbolos que si bien son interdependientes no concluyen en armonía o equilibrio interdisciplinar. De ahí el elevado riesgo estructural, la elevada sensibilidad y perturbabilidad del sistema social. Se concluye en algo que ya conocíamos, no hay representatividad del sistema natural en el sistema social. La sociedad se desagrega temáticamente, así se incapacita para comprender los peligros ecológicos que en contraste se registran complejos. El

[4] Con equilibrio nos estamos refiriendo a la medianía que se consigue con un acto deliberativo que deriva del alejamiento de los extremos, del bien o del mal (una posición evidentemente aristotélica, véase *Ética nicomáquea*); es sin la menor duda una categoría inexacta.

sistema binario de la ciencia en cuanto es verdad o falsedad de los enunciados de la economía, si se preocupa por quién puede pagar o no, y de la política, en cuanto asume a quienes se colocan en una esfera de relaciones vinculantes respecto de un campo ideológico y excluye a los otros, deja ver grietas que, ni duda quepa, corroen el edificio social.

La comunicación es núcleo duro de la resonancia, es recurso que ocupa una comunidad para intercambiar puntos de vista respecto de una situación de riesgo ambiental y no será la respuesta de la ciencia el medicamento para tan ingente mal. Si la ciencia pretende abstracción para comprender y solucionar el daño, el argumento del riesgo es todo lo contrario: integridad que no se captura. El pavor apunta en distintas direcciones, de ahí que sobreponiéndose al Estado de derecho, el poder responda con una medida similar, con la maraña de la política. La génesis social no tiene por objetivo esencial la adaptación al entorno, es más bien su capacidad de continuar con un cierto esquema de reproducción. A pesar de todo, la retórica del miedo nos pone en jaque, «…no puede ser regulado por el derecho y no puede ser contradicho por la ciencia. Económicamente no se puede vender, y se sabe del sistema de educación que el obtener buenos logros educativos hace que se acreciente la inseguridad de la valoración personal y el miedo ante la capacidad propia.» (Luhmann 1996: 9-14)

En lo dicho se colige esa imperiosa necesidad de conceder prioridad a una totalidad que ha de moverse con sentido. Reflexionamos un sistema de vida que no puede liberarse del cuestionamiento y la coacción, si bien el metarrelato, los valores trascendentes, han dejado de tener sentido para un sujeto social que se cosifica en los intercambios del pragmatismo contemporáneo.

Bibliografía

- **Arendt, Hannah.** 1996. *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política.* Barcelona: Ediciones Península. 315p.
- **Aristóteles.** 2003. *Ética nicomáquea.* México: Grupo Editorial Tomo. 235p.
- **Barkin, David.** 1998. *Riqueza, pobreza y desarrollo sustentable.* México: Ed. Jus, Centro de Ecología y Desarrollo, A.C., Centro Lindavista, Centro de Investigación, Información y Apoyo a la Cultura, A.C. 76p.
- **De Geus, Marius.** 1999. «Sostenibilidad y tradición liberal». En *Revista internacional de filosofía política.* No. 13. México: UAM, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Pp. 21-39.
- **Díaz, Héctor.** 1994. «Pueblos indios, autonomía y territorialidad». En *Redefiniciones*. No. 1. México: UAM-Xochimilco. Pp. 71-86.

- **Dobson, Andrew.** 1999. «El liberalismo y la política de la ecología». En *Revista internacional de filosofía política.* No. 13. México: UAM, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Pp. 11-39.
- **Florescano, Enrique.** 1994. *Memoria mexicana.* México: FCE. 604p.
- **Foucault, Michel.** 1998. *Las palabras y las cosas.* México: Siglo Veintiuno Editores. 375p.
- **Gadamer, Hans-George.** 1997. *Verdad y método.* Salamanca: Ediciones Sígueme. 697p.
- **González Casanova Pablo.** 1994. «Lo particular y lo universal a fines del siglo XX». En *Redefiniciones*. No. 1. México: UAM-Xochimilco. Pp. 37-51.
- **Habermas, Jürgen.** 1996. La lógica de las ciencias sociales. Madrid: Tecnos. 506p.
- **Hayward, Tim.** 1999. «Derechos constitucionales medioambientales y democracia liberal». En *Revista internacional de filosofía política.* No. 13. México: UAM, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Pp. 65-82.
- **Heidegger, Martin.** 1951. *El ser y el tiempo.* México: FCE. 478p.
- **Ikonicoff, Moisés.** 1988 «Argentina: economía y cultura de renta». En *Argumentos, estudios críticos de la sociedad.* No. 5. México: UAM-Xochimilco. Pp. 51-63.
- **Joas, Hans.** 2002. *Creatividad, acción y valores, hacia una teoría sociológica de la contingencia.* México: UAM-I, Goethe Institut, DAAD, Miguel Ángel Porrúa, Grupo Editorial. 133p.
- **Leff, Enrique.** 1998. *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder.* México: Siglo XXI, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, PNUMA. 285p.
- **Luhmann, Niklas.** 1996. «¿Puede la sociedad moderna evitar los peligros ecológicos?» En *Argumentos, estudios críticos de la sociedad.* No. 24. México: UAM-Xochimilco. Pp.7-18.
- **Popper, Karl.** 1995. *Popper, escritos selectos.* (Coord. David Miller). México: FCE. 430p.
- **Rivero, Ángel.** 1999. «¿Es incompatible el liberalismo con la idea de una sociedad sostenible?». En *Revista internacional de filosofía política.* No. 13. México: UAM, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Pp. 83-95.
- **Rodríguez, Hugo.** 2005. *Ideología y política ambiental en el siglo XX, la raciona-*

lidad como mecanismo compulsivo. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México. 425p.

- **Toranzo, Carlos, F.** 1990. «Bolivia: el difícil futuro de la estabilización». En *Argumentos, estudios críticos de la sociedad.* No. 9. México: UAM-Xochimilco. Pp. 105-120.

- **Wissenburg, Marcel.** 1999. «Una democracia liberal sostenible. Siete argumentos a favor de la compatibilidad entre el cuidado medioambiental y la filosofía liberal dominante». En *Revista internacional de filosofía política.* No. 13. México: UAM, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Pp. 41-63.

- **Zemelman, Hugo.** 1998. *De la historia a la política, la experiencia de América Latina.* México. Siglo XXI, Universidad de las Naciones Unidas. 195p.