
**REVISTA DE INVESTIGACIÓN
AGRARIA Y AMBIENTAL**

Número especial Vol. 11 No. 3 – 2020
e-ISSN: 2145-6453

Revista de Investigación Agraria y Ambiental

Número especial Vol. 11 No. 3, 2020 – e-ISSN: 2145-6453

CUERPO DIRECTIVO

JAI ME ALBERTO LEAL AFANADOR

Rector UNAD

CONSTANZA ABADÍA GARCÍA

Vicerrector Académica y de Investigación

LEONARDO YUNDA PERLAZA

Vicerrector de Medios y Mediaciones Pedagógicas

JULIA ALBA ANGEL OSORIO

Vicerrector de Desarrollo Regional
y Proyección Comunitaria

EDGAR GUILLERMO RODRÍGUEZ

Vicerrector de Servicios a Aspirantes,
Estudiantes y Egresados

LEONARDO EVEMELETH SANCHEZ TORRES

Vicerrector de Relaciones Internacionales

JORDANO SALAMANCA BASTIDAS

Decano Escuela de Ciencias Agrícolas,
Pecuarias y del Medio Ambiente

JUAN SEBASTIÁN CHIRIVÍ SALOMÓN

Líder Nacional de Investigación UNAD

YOLVI PRADA

Líder Nacional de Investigación Escuela de Ciencias
Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente

GERARDO OJEDA CASTRO

Director Editor desde Febrero de 2020

COMITÉ EDITORIAL

FLÁVIO VIEIRA MEIRELLES

Médico Veterinario, Ph.D.
Universidad de São Paulo

BEATRIZ EUGENIA CID AGUAYO

Socióloga, M.Sc. y Ph.D. en Sociología
Universidad de Concepción, Chile

OSCAR EMERSON ZUÑIGA MOSQUERA

Ingeniero Agrónomo, Mestre em andamento em
Desenvolvimento e Meio Ambiente
Universidade Federal de Pernambuco UFPE, Brasil

ROLANDO TITO BACCA IBARRA

Ingeniero Agrónomo, M.Sc., Ph.D. en Entomología
Universidad de Nariño

COMITÉ CIENTÍFICO

HERNÁN JAIR ANDRADE CASTAÑEDA

Ingeniero Agrónomo, M.Sc., Ph.D.
Universidad del Tolima

ALVEIRO SALAMANCA JIMÉNEZ

Ingeniero Agrónomo, Ph.D.
University of California, Davis

ELI SABETE FIGUEIREDO

Socióloga, Ph.D. en Environmental Sciences
University of Aveiro

HENRY ZUÑIGA

Ingeniero Químico, PhD en Ingeniería Ambiental
Docente Facultad de Ingeniería Tecnológico de Antioquia

ANDRES POSSO-TERRANOVA

Evolutionary biology MSc. PhD.
Lecturer-Postdoctoral Fellow
Seed and Developmental Biology
University of Saskatchewan

EDITORES INVITADOS

Carlos Hugo Sierra Hernando

PhD. en Sociología de la Ciencia y el Conocimiento
Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Nicolás Jiménez Iguarán

Filósofo, MSc. en Desarrollo Sostenible
y Medio Ambiente
Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Ilustración de la portada

Ilustración realizada por Ernst Haeckel.
Fuente: Kunstformen der Natur (1904), plate 8:
Discomedusae. La imagen es de dominio público
debido al tiempo de publicación.

Diseño y diagramación

Hernán Vásquez Giraldo
Zonacreativacolombia@hotmail.com

Impresión

HIPERTEXTO S.A.S

PRESENTACIÓN

La Revista de Investigación Agraria y Ambiental (RIAA) es un proyecto editorial de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), que surge en el año 2009 con el fin de comunicar los resultados de investigaciones originales en el área agraria y ambiental realizadas por personas, grupos o instituciones tanto nacionales como internacionales. Con el fin de mantener y ampliar la conexión entre investigadores y público interesado en las temáticas de RIAA, la revista busca su inclusión en prestigiosas bases de datos y sistemas de indexación tanto nacionales como internacionales.

Misión

La misión de RIAA es fomentar la comunicación y colaboración entre investigadores nacionales e internacionales a través de la divulgación y transferencia de conocimiento relacionado con las ciencias agrarias y del medio ambiente, con el fin de fortalecer la generación de nuevo conocimiento.

Público al que se dirige

La Revista de Investigación Agraria y Ambiental (RIAA) es una publicación oficial de la Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente (ECAPMA) de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), destinada a publicar artículos resultantes de las investigaciones originales en el área agraria y ambiental y en las áreas de conocimiento afines, en temas relacionados con los avances en producción animal, agricultura y uso sostenible de los recursos naturales. Como ejemplos de áreas afines citamos, entre otras, ética, ecología, sociología, geografía, historia, derecho, educación y economía, cuando se ocupan de perspectivas del desarrollo, de estilos de agricultura, de historia agraria, de desarrollo sustentable, de bioética y ética ambiental, de educación ambiental y extensión rural, de política agraria y ambiental, de legislación ambiental, forestal y agraria o de contribuciones significativas e innovadoras con visión sistémica, interdisciplinaria y/o transdisciplinaria. La publicación circula en formato impreso y en forma electrónica con acceso libre.

Periodicidad

RIAA es una publicación semestral (enero-junio y julio-diciembre).

CESIÓN DE DERECHOS

RIAA, al momento de recibir la postulación de un manuscrito por parte de su autor, ya sea a través de correo electrónico o postal, considera que puede publicarse en formatos físicos y/o electrónicos y facilitar su inclusión en bases de datos, hemerotecas y demás procesos de indexación.

Se autoriza la reproducción y citación del material de la revista, siempre y cuando se indique de manera explícita el nombre de la revista, los autores, el título del artículo, volumen, número y páginas.

Las ideas y conceptos expresados en los artículos son responsabilidad de los autores y en ningún caso reflejan las políticas institucionales de la UNAD.

**INFORMACIÓN, CORRESPONDENCIA,
SUSCRIPCIONES Y CANJE
REVISTA DE INVESTIGACIÓN
AGRARIA Y AMBIENTAL**

Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias
y del Medio Ambiente

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 Sur N. 14-23 Bogotá, Colombia

Teléfonos: (571) 344 3700 ext. 1529

e-mail: riaa@unad.edu.co

La revista puede consultarse en su versión electrónica en:

<http://hemeroteca.unad.edu.co/index.php/riaa/index>

INDEXACIONES

La Revista de Investigación Agraria y Ambiental es indexada en las siguientes bases de datos especializadas.



La Base Bibliográfica Nacional - BBN **Publindex**, que hace parte del Sistema Nacional de Indexación y Homologación, es dirigida por el Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación, Colciencias. Está constituida por la información integrada por las revistas especializadas de CT+I sobre su producción, donde se hace visible para consulta en línea la información bibliográfica recolectada de los documentos hasta el nivel de resumen.



CABI es una organización intergubernamental sin fines de lucro, que proporciona información y servicios de carácter científico en el mundo desarrollado y en desarrollo.

CAB Abstracts: es una base de datos que ayuda a documentar la literatura publicada en el mundo, en: agricultura, medio ambiente, ciencias veterinarias, ciencias vegetales, micología y parasitología, economía aplicada, ciencias de la alimentación, salud humana, nutrición y temas relacionados.

Repositorio de Texto Completo de CABI: garantiza que los artículos estén disponibles y sean fácilmente localizados por científicos y profesionales a nivel mundial.



EBSCO ofrece un repositorio de: documentos, audio libros, libros digitales y bases de datos que cubren diferentes áreas, niveles de investigación e instituciones: escuelas, bibliotecas públicas, universidades, entidades de salud, corporaciones y agencias gubernamentales.

ENVIRONMENT INDEX: Base de datos especializada; información en temáticas relacionadas con: agricultura, ciencias del mar y agua dulce, ecología de ecosistemas, geografía, energía, fuentes renovables de energía, recursos naturales, contaminación y gestión de residuos, tecnología ambiental, legislación ambiental, políticas públicas, planificación urbana e impactos sociales.

FUENTE ACADEMICA PREMIER: Esta base de datos proporciona una colección de revistas científicas de América Latina, Portugal y España; cubre todas las áreas temáticas con especial énfasis en agricultura, ciencias biológicas, economía, historia, derecho, literatura, filosofía, psicología, administración pública, religión y sociología.

INDEXACIONES



ACADEMIC SEARCH COMPLETE ofrece una gran colección de revistas académicas multidisciplinarias en texto completo, proporcionando a los usuarios acceso a información crítica de muchas fuentes únicas. Además, incluye texto completo revisado por pares. El contenido académico cubre una amplia gama de importantes áreas incluyendo antropología, ingeniería, derecho, ciencias y muchas más.



REDIB (RED IBEROAMERICANA DE INNOVACIÓN Y CONOCIMIENTO CIENTÍFICO) es una plataforma para la agregación de contenidos científicos y académicos en formato electrónico en el espacio Iberoamericano. REDIB proporciona acceso y facilita la difusión y ejecución del trabajo científico. Los destinatarios de esta información son tanto la comunidad académica y sociedad en general, así como los responsables de la política científica y aquellos encargados de ponerla en práctica y analizarla.



PERIÓDICA es una base de datos bibliográfica creada en 1978 en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). La base de datos se actualiza diariamente y más de 10 mil registros son agregados cada año.

Ofrece alrededor de 336 mil registros bibliográficos de artículos originales, informes técnicos, estudios de caso, estadísticas y otros documentos publicados en cerca de 1 500 revistas de América Latina y el Caribe, especializadas en ciencia y tecnología.



Dialnet es una base de datos de acceso libre, creada por la Universidad de La Rioja (España), que difunde producción científica hispana.

INDEXACIONES

ProQuest conserva amplia y variada información, tanto de archivos históricos, como de los avances científicos actuales y maneja tecnologías digitales que optimizan la búsqueda, intercambio y gestión de la información. ProQuest proporciona servicios en el ámbito académico, empresarial, gubernamental, bibliotecas escolares y públicas, así como servicios a los investigadores profesionales, que les permiten la adquisición estratégica, gestión y búsqueda de colecciones de información.

Actualmente RIAA es visible en las bases de datos: ProQuest Agricultural Science Collection, ProQuest SciTech Collection y ProQuest Natural Science Collection.



ProQuest Agricultural Science Collection: Proporciona una amplia cobertura de todos los temas de agricultura y es apoyada por la Biblioteca Agrícola Nacional de EE.UU. La interfaz aporta características avanzadas y herramientas que permiten a los investigadores más precisión en las revisiones de literatura especializada y adaptada a su área del estudio.

ProQuest SciTech Collection: Combina una serie de bases de datos especializadas en Ciencias Naturales, Tecnología e Ingeniería en una interfaz dinámica que permite acceso a texto completo mediante una búsqueda integral a través de amplios resúmenes gestionados por equipos editoriales de expertos.

ProQuest Natural Science Collection: Proporciona una vasta cobertura de literatura en el ámbito de: Agricultura, Biología, Geología, Ciencias de la Tierra y Ciencias Ambientales. Ofrece acceso a texto completo de fuentes que incluyen: publicaciones académicas, revistas profesionales, informes, libros, actas de conferencias y material de relevancia.



Latindex es un sistema de Información sobre las revistas de investigación científica, técnico-profesionales y de divulgación científica y cultural que se editan en los países de América Latina, el Caribe, España y Portugal. La idea de creación de Latindex surgió en 1995 en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y se convirtió en una red de cooperación regional a partir de 1997.



La Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas **e-Revistas**, es un proyecto impulsado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) con el fin de contribuir a la difusión y visibilidad de las revistas científicas publicadas en América Latina, Caribe, España y Portugal.

INDEXACIONES



OCLC (Online Computer Library Centre) es una cooperativa de 72,035 bibliotecas de 171 países con el doble objetivo de mejorar el acceso a la información y reducir el costo de las bibliotecas. El CRAI de la URV se unió a OCLC en mayo de 2014 cooperando con Worldcat Local. Más de 1.4 millones de artículos con acceso de un clic al texto completo (cuando los recursos están suscritos por la URV o son de acceso abierto) o las referencias bibliográficas que permiten ubicar u ordenar el artículo a través del servicio de préstamo interbibliotecario. Además más de 40 millones de elementos digitales de fuentes conables como Google Books y archivadores y repositorios digitales líderes como OAIster, ArchiveGrid y HathiTrust y con más de 25 millones de libros en bibliotecas de todo el mundo.



Directory of Open Access Journals (DOAJ) lista revistas de acceso libre, científicas y académicas, que cumplan con estándares de alta calidad al utilizar la revisión por pares o control de calidad editorial y que sean gratuitas para todos al momento de su publicación, sobre la base de la definición de acceso libre adoptada en la Budapest Open Access Initiative (BOAI).¹² El objetivo del DOAJ es "incrementar la visibilidad y facilitar el uso de revistas científicas y académicas de acceso libre, de manera que se promueve su mayor uso e impacto. Debido a que el acceso libre es un fenómeno mundial, el DOAJ incluye publicaciones de todo el mundo en muchos idiomas. Es posible navegar por las revistas o buscar por artículos en el interior de muchas revistas, por medio de una interfaz. En mayo de 2009, la base de datos bibliográfica contenía 4.177 revistas, de las cuales 1.531 estaban catalogadas a nivel de artículo.



BASE es uno de los motores de búsqueda más voluminosos del mundo, especialmente para recursos web académicos. BASE proporciona más de 120 millones de documentos de más de 6,000 fuentes. Puede acceder a los textos completos de aproximadamente el 60% de los documentos indexados de forma gratuita (Acceso abierto). BASE es operado por la Biblioteca de la Universidad de Bielefeld.

INDEXACIONES



Open Academic Journals Index (OAJI) es una base de datos de texto completo de revistas científicas de acceso abierto. Fundador - International Network Center for Fundamental and Applied Research, Estados Unidos. La misión es desarrollar una plataforma internacional para indexar las revistas científicas de acceso abierto. El Índice Global Actual de la Revista (CGIJ) OAJI se crea teniendo en cuenta las tendencias y los desafíos mundiales actuales en el campo de la indexación de las revistas científicas. CGIJ OAJI considera las bases de datos de citas cuantitativas (WoS, Scopus), así como la base de datos básica de acceso abierto (DOAJ).



ROAD es un servicio ofrecido por el Centro Internacional ISSN con el apoyo del Sector de Comunicación e Información de la UNESCO. Lanzado en diciembre de 2013, ROAD ofrece acceso gratuito a los registros bibliográficos de ISSN que describen los recursos académicos en Acceso Abierto: revistas, series monográficas, actas de congresos, repositorios académicos y blogs académicos. Estos registros, creados por la red ISSN (89 centros nacionales en todo el mundo + el Centro Internacional), se enriquecen con información extraída de bases de datos de indexación y abstracción, directorios (DOAJ, Latindex, registro de Keepers) e indicadores de revistas (Scopus).



Ranking Rev-Sapiens 2018
 Revista clasificada por Sapiens Research
<https://www.srg.com.co/revsapiens.php>

Galardon obtenido por RIAA en el año 2018 como una de las revistas colombianas con mayor visibilidad internacional.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	13
<hr/>	
FILOSOFIA VEGETAL (O PENSAMIENTO VEGETAL) VEGETABLE PHILOSOPHY (OR VEGETABLE THINKING)	
Andrzej Marzec	19
<hr/>	
CUERPOS ENTRE CUERPOS, VIDA DENTRO DE LA VIDA, ENCUENTROS BODIES BETWEEN BODIES, LIFE WITHIN LIFE, ENCOUNTERS	
Omar Felipe Giraldo	27
<hr/>	
MÉTODOESTESIS: LOS CAMINOS DEL SENTIR EN LOS SABERES DE LA TIERRA UN AVENTURA GEO-EPISTÉMICA EN CLAVE SUR MÉTODOESTESIS: THE WAYS OF FEELING IN THE EARTH KNOWLEDGE - A GEO-EPISTEMIC ADVENTURE IN THE SOUTH KEY	
Ana Patricia Noguera, Leonardo Ramírez y Sergio Manuel Echeverri	45
<hr/>	
LAS ANTÍPODAS DE LA GOBERNANZA AMBIENTAL Y EL TERRITORIO CAMPESINO AGROALIMENTARIO DEL MACIZO COLOMBIANO THE ANTIPODES OF ENVIRONMENTAL GOVERNANCE IN THE AGRICULTURAL FOOD TERRITORY OF COLOMBIAN MASSIF	
Nicolás Jiménez Iguarán y Jorge Andrés Rincón Largo	65
<hr/>	
EL TRASFONDO IMAGINAL DEL MUNDO. AVATARES EPISTÉMICOS DE LO AMBIENTAL DESDE UNA HERMENÉUTICA COSMOLÓGICA THE IMAGINAL BACKGROUND OF THE WORLD. EPISTEMIC AVATARS OF THE ENVIRONMENT FROM A COSMOLOGICAL HERMENEUTIC	
Carlos Hugo Sierra	87
<hr/>	
Instrucciones para autores	113
<hr/>	

PRESENTACIÓN

Estimados lectores

Mi nombre es Gerardo Ojeda. Soy el nuevo director de la Revista de Investigación Agraria y Ambiental – RIAA. Reciban un caluroso saludo.

Quiero reconocer públicamente que la totalidad de este número especial de la revista RIAA, se desarrolló bajo la supervisión de la anterior directora de la revista Gloria María Doria Herrera. Sin duda, fue un trabajo arduo, pero al final ha rendido sus frutos y gracias a su esfuerzo, este número especial ve la Luz. Mi aportación como nuevo Director, se reduce a colocar mi nombre en la portada. Agradezco aquí también a la Dra. Gloria María Doria Herrera por haberme dado la oportunidad de continuar con su labor al frente de la revista, desde febrero de este año 2020. Espero estar a la altura de este reto.

Deseo que los lectores disfruten de cada artículo consignado en este número especial.

Saludos cordiales a todos,
Gerardo Ojeda

LA NATURALEZA EN EL LABERINTO: DESTEJIENDO LA RAZÓN ECOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

EDITORES INVITADOS

CARLOS HUGO SIERRA
NICOLÁS JIMÉNEZ IGUARÁN

Se dice que la naturaleza, como trasfondo constituyente de todas las cosas, ama ocultarse (Φύσις χρύπτεσθαι φιλεῖ). Si reparamos con detenimiento en el célebre y ambiguo apotegma heraclíteo, uno no puede evitar embarcarse de lo que de críptico y oscuro posee la naturaleza en su concupiscente entretenimiento de ngimientto a través de deslumbrantes -guraciones e insólitos simulacros. Es como si se accediese a una instancia interior nebulosa, a un turbio espacio hipnagógico de incesante transformación. Friedrich Nietzsche, con la extrema lucidez del que a tientas se abre paso entre tanta abismática penumbra, nos advierte que *“en cada momento, como en sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratase de una mascarada de los dioses, para quienes no constituiría más que una broma el engañar a los hombres bajo todas las uras”*.

Hay, sin embargo, una vigorosa propensión en la historia del pensamiento occidental proclive a conjurar la desbocada transguración de lo existente. De esta forma, se gesta una hermenéutica de la distinción que sitúa al hombre en un punto relacional con todo. Bajo estas nuevas condiciones, la naturaleza (o más bien, su proyección hipostática) queda encerrada en la compleja geometría del laberinto que, como

a rma Giorgio Colli, es el primer símbolo de lo que será la razón desarrollada mediante el *logos*. Las iluminancias de la razón soberana cumplen su propósito y la naturaleza se convierte, de aquí en adelante, en un caleidoscópico de taxonomías y divisiones desde las que cabe ordenar diligentemente la realidad. Nuevamente retorna al trasfondo, pero esta vez como repositorio de un imaginario cambiante en el que se proyectan especularmente los valores de la cultura occidental acerca del lugar del hombre en el mundo y su papel en él.

Entre la imperceptible ausencia y la descollante presencia, la realidad natural acoge un sinfín de atribuciones simbólicas, evocaciones míticas, juicios morales, percepciones estéticas, re exiones losó cas, especulaciones científicas, estrategias biopolíticas y pretensiones operativas que arraigan o simplemente se diluyen en el heterogéneo universo cultural humano. No hay duda de que en el horizonte semiótico asociado a la naturaleza se suceden maniobras soterradas de construcción de sentido que dan al término un carácter ambiguo y escurridizo. Pero permanecen en un plano discursivo subrepticio, enterrado bajo una refulgente pátina de neutralidad y transparencia, lo que alimenta la idea de la existencia de un sustrato pre-ideológico fundante de la tradición epistemológica occidental.

El hecho es que la radical “descontextualización” del mundo natural (iniciada allá por el siglo XVII), la relegación y despreocupación de sus procesos, y la eficaz supresión del carácter humano (demasiado humano) de su genealogía constructiva, deja fuera a la naturaleza de aquellos espacios prototípicos donde se suscita y administra el debate colectivo (tanto en el ámbito académico como en los foros en los que se condensan las lógicas de institucionalidad) que lo vuelve, puramente, inmune a las relaciones del régimen del poder contemporáneo.

Tal circunstancia debe, sin duda, dar que pensar al ajeno observador: ¿qué tipo de orden biopolítico se incentiva con este destierro?, ¿cuál es la idiosincrasia del cosmos que emerge con la objetivación de la existencia circundante?, ¿bajo qué premisas concretas se instaura la autodeterminación excepcional del ser humano?, ¿cómo se organiza el vínculo con lo vivo tras esta ruptura óptica?

Ciertamente, todas estas son cuestiones que no poseen una respuesta sencilla ni pueden ser tampoco agotadas en las páginas que integran

este número especial monográfico publicado por la revista académica RIAA. No obstante, son elementos de reflexión, junto con otros de trascendental importancia no puestos en evidencia aquí, que están orbitando, directa o indirectamente, en los artículos de todos los autores que toman parte en esta publicación.

Aquel que tan sólo escudriñe entrelíneas en su recorrido por estos escritos podrá, sin embargo, constatar un decidido espíritu crítico y, más aún, cierto afán emancipatorio que va más allá de los constreñidos marcos conceptuales impuestos por la retórica del pomposo discurso contemporáneo sobre la sostenibilidad y otras consignas actuales. Desde campos tan diversos como la filosofía, la ecología política, la antropología o la epistemología ambiental tiene el lector aguerrido en sus manos un compendio de destellos reflexivos que suponen un desafío ante el atribulado pensamiento de super clase que vertebra la cultura de masas y los espacios corporativos universitarios de nuestra modernidad.

ανεπίφθω κύβος

Autores que participan en este número especial de la Revista RIAA

OMAR GIRALDO

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / México

Doctor en Ciencias Agrarias del Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma Chapingo y posdoctorado del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Asesor-consultor de las Naciones Unidas en Colombia durante varios años. Profesor de sociología en

la UNAM. Profesor de posgrado en la Universidad Nacional de Costa Rica. Profesor invitado en la Universidad Nacional de Colombia. En la actualidad, es profesor en ECOSUR (Colegio de la Frontera Sur) y Catedrático CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México), siendo docente titular del curso en Pensamiento Ambiental y Ecología Política. Autor de artículos en revistas especializadas y, hasta el momento, de tres libros sobre ecología política.

Sus áreas de investigación tienen que ver con ecología política, agroecología, filosofía ambiental, sociología rural, epistemologías de los estudios agrarios y epistemología ambiental. Correo: omarfgiraldo@gmail.com

ANA PATRICIA NOGUERA

Universidad Nacional de Colombia / Colombia

Doctora en el campo de la filosofía de la educación de la Universidad de Campinas (Brasil). Profesora titular y emérita de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL), Sede Manizales. Es co-fundadora del Instituto de Estudios Ambientales (IDEA) y del Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL), Sede Manizales. Ha sido autora y/o coautora de cerca de 25 libros y de numerosos artículos en temas de educación, epistemología, ética, estética, filosofía y pensamiento ambiental. Igualmente, ha sido conferencista invitada por numerosas universidades de España, México, Brasil, Guatemala, Argentina, Cuba, Perú, Uruguay, Chile y EEUU. Es coordinadora, desde 1995 hasta la actualidad, del Seminario Permanente sobre Pensamiento Ambiental "Augusto Ángel Maya". Actualmente, es directora del Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia. Correo: panoguera@gmail.com

SERGIO MANUEL ECHEVERRI

Colombia

Diseñador Visual de la Universidad de Caldas. Maestro en Estética y Creación de la Universidad tecnológica de Pereira con estudios (sin terminar) de doctorado en Ingeniería Multimedia en la Universitat Politècnica de Catalunya. En la actualidad es estudiante del doctorado en

Diseño y Creación de la Universidad de Caldas en la línea de interrelación, diseño, arte, ciencia y tecnología. Es investigador en el diseño para un mundo en transición, el diseño desde lo comunal, la emergencia del cyborgespacio, el diseño de dispositivos y procesos de investigación y la psiconáutica. Pertenece al Grupo de trabajo académico en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia. Correo: erege000design@gmail.com

LEONARDO RAMÍREZ

Fundación Universitaria Comfamiliar / Colombia

Hace parte del Grupo de trabajo académico en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia. Sus intereses investigativos giran en torno al Sentipensar Ambiental Sur, la crisis ambiental y el pensamiento administrativo-organizacional. Ha publicado diversos artículos sobre temas éticos, epistémicos y estéticos. También escribe poesía. Correo: leramirezma@unal.edu.co

ANDRZEJ MARZEC

Adam Mickiewicz University / Polonia

Doctor en filosofía y profesor asistente en el departamento de ciencias sociales de la Universidad Adam Mickiewicz en Poznań / Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Polonia). Miembro del consejo editorial de la revista „Czas Kultury”. Ha sido investigador visitante en la University of Patras-Grecia (2012), Freie Universität Berlin (2012), University of London (2013), University of Athens (2015). En 2013 obtuvo la beca NCN-PRELUIDIUM 3 (HS2) por su investigación denominada: Weak ontologies – philosophical theories and artistic

practices of postmodernity. En la actualidad, está desarrollando una investigación académica bajo el título "Después de la naturaleza. Filosofía y estética del Antropoceno", acerca de los cambios contemporáneos en la comprensión del concepto de "naturaleza" en el contexto de las consideraciones filosóficas y estéticas de Timothy Morton. Ha publicado numerosos artículos relacionados con la fantología (hauntology), la teoría fílmica lacaniana, el posthumanismo y los estudios de género. Correo: martius@amu.edu.pl

JORGE ANDRÉS RINCÓN LARGO

Universidad de Manizales / Colombia

Arquitecto de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales y Magister en Medio Ambiente y Desarrollo de la misma universidad. Es profesor e investigador de la Universidad de Manizales y miembro del Centro de Investigaciones en Medio Ambiente y Desarrollo – Cimad. Su principal interés está en el campo del pensamiento ambiental, la ecología política y los derechos de la naturaleza. Es autor de los artículos: "Los retos del investigador ambiental urbano en la actual crisis ambiental de la cultura" y "Contribuciones del desarrollo social y humano a la sostenibilidad". Correo: jrincon@umanizales.edu.co

NICOLÁS JIMÉNEZ IGUARÁN

UNAD / Colombia

Filósofo de la Universidad de los Andes. MSc en Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente de la Universidad de Manizales. Doctorando de la Universidad del País Vasco / Euskal

Erriko Unibertsitatea (UPV/EHU). Docente e investigador de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Co-coordinador de la RI + 3 Biomimicry Network (Red Internacional de Estudios sobre Biomimesis). Es miembro del Núcleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental (NIPEA). Su principal interés está en el campo de la ecología política, la epistemología ambiental y los estudios críticos animales. Correo: nicolas.jimenez@unad.edu.co

CARLOS H. SIERRA

UNAD - ESHS / Euskal Herria

Doctor en Sociología por la Universidad del País Vasco. Postdoctoral Research Fellow en la Royal Holloway University y en el Research Institute for Life Course Studies (Universidad de Keele). Ha sido profesor en el Departamento II de Sociología de la Universidad del País Vasco y en la Cátedra UNESCO sobre Desarrollo Sostenible y Educación Ambiental. Desde el año 2013 es profesor en la Maestría en gestión de Ciencia, Tecnología e Innovación de la Universidad de Antioquia. En la actualidad, es profesor e investigador en la ECA-PMA de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Ha impartido ponencias y conferencias sobre temáticas relativas a ciencia y tecnología y ciencias ambientales en múltiples y prestigiosas universidades. Ha publicado 5 libros y numerosos artículos dedicados a explorar la historia de la ciencia occidental y no-occidental. Es miembro de la European Society for History of Science (ESHS) y coordinador del Núcleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental (NIPEA). Correo: carlos.sierra@unad.edu.co

FILOSOFIA VEGETAL (O PENSAMIENTO VEGETAL)

VEGETABLE PHILOSOPHY (OR VEGETABLE THINKING)

ANDRZEJ MARZEC

Adam Mickiewicz University, Polonia

martius@amu.edu.pl

"Las cosas tienen sus raíces"

— Confucio

RESUMEN

El autor presenta la idea del rizoma, que fue creada por dos filósofos postestructuralistas franceses, Gilles Deleuze y Felix Guattari. El rizoma es una estructura de pensamiento completamente alternativa y bizarro. Tiende a crecer horizontalmente, inmediatamente debajo o arriba el suelo, creando tocones (sección de tronco de un árbol cortado, que queda en el suelo unida a la raíz). Es imposible clasificar, guiar o intervenir en su crecimiento. El rizoma no tiene principio ni fin, carece de cualquier eje de indexación o simetría. Se caracteriza por un intervalo sin sentido. El rizoma puede romperse en un punto y reconectarse por completo sin perder su significado, porque en lugar de tener un significado, lo produce. Se caracteriza por la anti-genealogía: genera múltiples versiones de eventos, a menudo contradictorias, y favorece la libertad y el azar.

Palabras clave: Pensamiento vegetal, Rizoma, Anti-genealogía.

doi: <https://doi.org/10.22490/21456453.3890>

ABSTRACT

The Author presents the idea of rhizome, which was created by two French poststructuralist philosophers Gilles Deleuze and Felix Guattari. The rhizome is an entirely alternative and bizarre thought structure. It tends to grow horizontally, immediately below or above the ground, creating stumps. It is impossible to classify, guide or intervene in its growth. The rhizome has no beginning or end, it lacks any axis of indexing or symmetry. It is characterized by a meaningless interval. The rhizome can break at one point and completely reconnect without losing its meaning, because instead of having a meaning it produces it. It is characterized by anti-genealogy: it generates multiple versions of events, often contradictory, and favors freedom and chance.

Keywords: Vegetable thinking, Rhizome, Anti-genealogy.

Desde un principio el pensamiento fue vegetal. En las páginas de su tratado *Sobre el alma*, Aristóteles escribe sobre el alma vegetal, que es responsable del crecimiento y desarrollo del cuerpo. Las plantas fueron olvidadas durante muchos siglos después: es fácil ignorar lo que simplemente "vegeta", en otras palabras, lo que lleva una existencia monótona. No obstante, las plantas aparecieron y todavía aparecen en metáforas encontradas en la (extra) ordinaria vida de la filosofía. Por ejemplo, el concepto filosófico de "sustancia" se puede referir simplemente a "fundamento", y los argumentos filosóficos están "fundamentados en" algo o "enraizadas". Los pensadores no deben estar "full of beans"¹, aunque a menudo lo están, por lo que incluso esta expresión puede ser clasificada como canónica. Finalmente, la filosofía en sí misma, con sus numerosas ramas (ontología, epistemología o ética) se "cultiva" hasta que da el "fruto" esperado. Incluso el concepto de cultura, que en nuestros días se ha vuelto extremadamente popular, originalmente signifi- caba el cultivo de plantas o de la moral. Es preciso restaurar el lugar que le corresponde a las plantas en la filosofía. De hecho, vale la pena discutir y escribir sobre el pensar como vegetar: partiendo de la dictadura de la raíz, pasando a través de clasifi- caciones sistemáticas clásicas, para finalmente llegar a las neoplasias de pensamientos húmedos, sigilosos y rizomáticos.

LA RAÍZ DEL PROBLEMA

La noción de pensamiento estructurado como una raíz primaria se ha cultivado durante muchos siglos, y está bien fundamentada en la filosofía². La raíz principal consiste en una

¹ N. T. Dejamos en el texto la expresión inglesa, que en castellano puede adquirir varios signifi- cados, como "llo- no de entusiasmo o energía" o "equivocado", por la referen- cia vegetal explícita, inexistente en lengua caste- llana, que el autor quiere poner de relevancia.

² Me re- ero aquí a la taxonomía de las plantas desarrolla- do por G. Deleuze y F. Guattari en *A Thousand Plateaus*,

raíz primaria, que crece directamente hacia abajo, y raíces más pequeñas, más cortas y más delgadas, que crecen lateralmente (hacia los lados). Este tipo de pensamiento es siem- pre simétrico y polar. Se nutre de opuestos: existencia / no existencia, racional / irracional, masculino / femenino, espiritual / físico, etc. La raíz también tiene su imagen especular: el árbol. Un árbol alto y poderoso es aparente- mente lo opuesto a una raíz terrestre porque ambos comparten un núcleo metafísico (o nú- cleo duro). Este núcleo metafísico es la base, el fundamento, el centro alrededor del cual se pueden formar y crecer nuevos tejidos de pen- samiento vegetal. El núcleo que los une es un principio que hace que sea posible la insepara- ble y despótica unidad interna entre oposicio- nes binarias -la raíz y el árbol-. Un experimen- tado filósofo de raíz principal reconoce este fenómeno. De hecho, su pasatiempo favorito es la reducción: elimina la multiplicidad y llega a los elementos fundamentales, es decir, a los elementos simples y claros que dan una certe- za absoluta (del mundo y de uno mismo). Mira a un árbol como si fuera un leñador que obtie- ne el mayor placer en cortarlo. Armado con el hacha de la lógica, para lograr una erección, extirpa todas las ramas incorrectas e innece- sarias. Un pensador orgulloso crea así un árbol lógico: un tronco protuberante, grueso, rígido y leñoso (un falo lleno de signifi- cado) que no se puede derribar. Si tuviéramos que buscar equivalentes de tales árboles en la naturaleza serían los baobabs.

EL VIENTO EN LOS ÁRBOLES

Cuando observamos las copas de los árbo- les ondeando y susurrando en el viento, esta exuberancia de ramas y hojas que da cobijo a tantas especies de animales, es fácil quedarse

(traductor: Brian Massumi), London and New York: Con- tinuum, 2004, pp. 3-28. Véase también: G. Deleuze and F. Guattari, *Capitalisme e Schizophrenie II. Mille Pla- teaux*, Paris: Les Éditions de minuit, 1980.

fascinado con su belleza y diversidad. Impresionados con el juego de las brillantes formas verdes, nos olvidamos del núcleo, que es la base (fundamento) que hace posible esta multiplicidad. Un filósofo que corta ramas en exceso del árbol-pensamiento no lo mata; por el contrario, resalta su esencia y la unidad oculta del tronco falogocéntrico³. De esta forma, una maraña de ramas que llevan en su savia la memoria de la raíz, su genealogía de madera, quedan reducidas al tronco. De hecho, cada rama es una extensión y un reflejo del tronco: todo en un árbol se puede reducir al tronco.

Por eso es tan difícil destruir un árbol y derribarlo. Es como una hidra: dos nuevas cabezas crecen en el lugar de la que fue cortada. El pluralismo en el árbol se logra mediante la reproducción lenta y continua de la misma sensación de rigidez de la madera. La conanza en una sola interpretación, explicación o concepto legítimos implica una creación esencialmente anti-conceptual (infértil). Sólo se copia la dureza de la madera, el ideal. Y no se puede reconciliar con la multiplicidad de conceptos frescos, suaves y audaces, cuyo crecimiento es impedido por el tronco. Todas las ramas heréticas y subversivas se marchitan, son rechazadas por el árbol como peligrosas o se eliminan por el leñador al ser incompatibles con la ortodoxia. Cuando estas ramas se separan del tronco, se forman nudos. Son los puntos más duros del tronco. Estas son las llamadas *aporías*, disputas filosóficas, contradicciones que nunca se han resuelto e incorporado a la coherencia del tronco. Las hojas son el único elemento dionisiaco en la estructura apolínea del árbol. Se encuentran al final de las ramas y, por lo tanto, tienen el menor contacto con la madera. De ahí que son las más propensas

a ser zarandeadas de un lado a otro, y por lo tanto a ser deterioradas. Las hojas están llenas de movimiento y ambigüedad, especialmente cuando el viento juega con ellas. Pero cuando las hojas caen, se extinguen y pierden completamente el contacto con el árbol comienzan a fermentarse y pudrirse después de un tiempo. Entonces se convierten en parte de un pensamiento inquieto completamente diferente. La proescencia, las hojas que caen y los animales que viven en los árboles son cíclicos e impermanentes. Se van con el viento. El árbol, por otro lado, permanece sin cambios: ES. Uno no puede ser indiferente a él porque su duración obscena requiere que uno use el verbo "ser", sentando así las bases de toda metafísica.

PENSAMIENTO FIJO

El pensamiento-árbol es una formación digna, lánguida y, sobre todo, fija. Está firmemente enraizado, anclado en el suelo (en la sustancia) que lo soporta. Es similar al aparato estatal, en la medida en que es hostil a los disturbios, a la agitación y al cambio. El pensamiento-árbol se vierte bajo el peso de sus frutos y emana una atmósfera de pesada y sofocante existencia. En efecto, el pensamiento establecido tiene que dar fruto; nunca es desinteresado e improductivo. Sin embargo, es teleológico por todos los medios: está sujeto al objetivo que persigue. Por lo tanto, no es posible hablar aquí de un estancamiento completo, porque esta categoría de pensamiento se caracteriza por dos tipos de movimientos muy lentos, mínimos y simétricos. El primero es el fototropismo: este es un movimiento hacia la luz del sol, la excelencia y la fuente de pensamiento viviente congelada en ideas. Es un movimiento determinado por el sol, uno de los polos del pensamiento y el valor absoluto de las plantas. La luz solar, asociada con la racionalidad, la divinidad o el superyó, atrae a

³ Jacques Derrida creó el término "falocentrismo" para criticar las presunciones metafísicas del psicoanálisis Lacaniano.

las plantas y extiende la estructura de la raíz principal del árbol. Este tipo de pensamiento, inmerso en la culpa, está lleno de deseo de libertad, salvación y liberación de lo que es material, corporal, impuro e imperfecto.

El segundo tipo de movimiento simétrico del pensamiento arbóreo es el geotropismo. Es el crecimiento constante de la raíz hacia abajo en respuesta a la fuerza de la gravedad. Aunque su dirección es opuesta al movimiento fototrópico, constituye de hecho una imagen especular del mismo deseo. Un movimiento constante hacia abajo re eja un deseo de profundidad, y se deriva de una insatisfacción con un suelo poco profundo o empobrecido. La raíz persigue algo sano, perfecto y verdadero. Esta búsqueda está dictada por el deseo de escapar de la mediocridad y por el deseo de alcanzar la singularidad. El único problema es que los árboles nunca quieren permanecer como árboles. Es como si la posibilidad de moverse hacia arriba y hacia abajo les diera la oportunidad de convertirse en algo mejor, más grande y más hermoso. Sin embargo, el día de su muerte, un árbol no es otra cosa que un árbol. El fototropismo y el geotropismo son la esencia de la existencia de dicha planta: el movimiento hacia arriba le proporciona una sensación de perfección y el movimiento hacia abajo un sentido de propósito. Así, el pensamiento se vuelve limitado. Las líneas de demarcación están delineadas, así como los polos más allá de los cuales nada se puede aventurar. La fuerza de la gravedad y el sol trazan el territorio, establecen el marco, marcan el mapa con puntos de salida y llegada. Pensar en este punto se convierte en una rutina, en un ritual obsoleto, porque solo necesitamos seguir una ruta ya transitada; cualquier desviación implica dejar el territorio claramente demarcado.

HIER-ARQUÍA⁴

La expresión “la corona de un árbol” o “el reino de plantas” sugiere que el pensamiento de la raíz principal trata del poder, la autoridad y el gobierno. El pensamiento-árbol es una estructura sólida basada en la dominación y subordinación de otros conceptos-radículas, conceptos-ramas secundarias. Por lo tanto, las plantas crecen en historias: el sistema de castas y la jerarquía se basan en el acceso al sol y a las raíces fuertes y profundas. De hecho, la competencia entre sistemas vegetales se basa en la violencia y en la fuerza. Solo los árboles han logrado generar una narrativa tan imponente, un sistema de raíz- base tan potente y consistente, que son capaces de dominar permanentemente a otras plantas. Su imponente altura estigmatizó a las oprimidas plantas amantes de la sombra que están privadas de la luz solar. Y su deseo de profundidad marginalizó a las plantas con sistemas de raíces débiles que no pudieron superar la dictadura de los árboles. Como resultado, se estableció una división incuestionable entre plantas superiores (sanas) y plantas inferiores, deterioradas debido a su tamaño pequeño. Esto, a su vez, signi có que el sujeto se fortaleció, se construyó una fuerte identidad. El mundo de las plantas se dividió en especies que tienen un núcleo duro (falo) y aquellas que sufren su ausencia y las desean grandemente. El tipo de pensamiento tipo de raíz de árbol oscila alrededor de un principio central (*arché*) y establece la jerarquía existente. Tales acciones están inherentemente asociadas con la generación de la violencia, la exclusión y el dogmatismo.

BOTÁNICA

La botánica fue fundada sobre la base del pensamiento-árbol. Se interesa principalmente en la separación, segregación, determinación y

⁴ Jerarquía (gr. ἱερός [hieros] – holy / αρχή [arkho] – principio).

aislamiento de sujetos fuertes. A rmando ser una disciplina "total", que abarca todas las plantas, la botánica comenzó a sistematizar y clasificar la flora. Pero mientras los organismos vivían en su hábitat natural, eludían los conceptos mediante los cuales la ciencia quería definirlos. Para llevar la delantera, la botánica tuvo que petrificar los pensamientos incombustibles de las plantas, profundizar en las líneas de demarcación previamente delineadas y dividir las plantas en especies modelo y desviaciones de la norma. La historia de la filosofía vegetal, que limitaba las plantas a los herbarios, se convirtió en el logro culminante del pensamiento-raíz principal. Bloqueadas, muertas, atascadas entre las páginas, las plantas hoy en día no pueden conmover a nadie y solo acumulan polvo en las vitrinas. El pensamiento vegetal, nacido del "árbol del conocimiento", está en su final. Grandes ramas podridas caen con un chasquido. Es necesario seguir su trayectoria hasta el suelo y examinar las partes inferiores de la flora.

RIZOMA ALTERNATIVO

El rizoma es una estructura de pensamiento alternativa y completamente extraña. El rizoma generalmente crece horizontalmente, justo debajo o por encima del suelo, creando estolones. Es imposible cultivarlo, clasificarlo o guiarlo en su crecimiento. El rizoma no tiene principio ni fin. Carece de cualquier eje de indexación o simetría. Se caracteriza por un intervalo sin significado. El rizoma puede romperse en cualquier punto y volver a conectarse completamente sin perder su sentido, porque en vez de tener un significado lo produce. El rizoma tiene una memoria corta. Convive con su amnesia porque no hay nadie a quien quejarse. Se caracteriza por la anti-genealogía; Por lo general, crea múltiples versiones de eventos, a menudo contradictorios, y favorece la libertad y la aleatoriedad. Este pensamiento no reproduce nada porque no tiene una matriz,

patrones, autoridades, interpretaciones directivas o un núcleo. Con todo, sigue siendo el más creativo y conceptual -crece a un ritmo alarmante a través de la variación, expansión, captura, inyección y neoplasma. En contraste con la metanarrativa⁵ de las raíces de los árboles, no quiere alcanzar un clímax. El rizoma es una maraña orgiástica; es una región de constante intensidad que vibra continuamente sobre sí misma en medio de la transgresión. Es un discurso mundano, superficial, pegajoso y húmedo que es consciente de su propia posición y no quiere cambiarla. La mayoría de los filósofos-cultivadores-de-frutas lo consideran como algo impuro, indeseable, algo que uno debería deshacerse de un huerto (abyecto)⁶.

Un paquete de ratas, enjambres y chirridos, pueden suscitar una repugnancia semejante. Otros ejemplos de rizomas son las madrigueras de animales con múltiples entradas y salidas, las ubicuas hormigas, el césped difícil de arrancar y los matorrales de hierba y maleza que son imposibles de atravesar. No obstante, el rizoma no puede existir dentro de una sola especie homogénea. Las plantas se forman con el viento, los animales con seres humanos y los seres humanos se desarrollan con los virus (mediante la transferencia lateral de genes)⁷, que a su vez permiten conectarnos con otras especies.

¿HETERO U HOMOGENEIDAD?

La estructura del rizoma carece de un núcleo, de un centro que sería responsable de la organización del conjunto. Es una multiplicidad, una multiplicidad que no puede reducirse a la unidad. También es un discurso que muta y prolifera rápidamente. Es por eso que es tan

⁵ Véase J. F. Lyotard. *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

⁶ Véase J. Kristeva. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1980.

⁷ La transferencia de genes de un organismo a otro cuando el primer organismo no es el progenitor del otro.

difícil desarrollar un sistema estándar que no se vuelva obsoleto de inmediato. La gran narrativa de árboles se basaba en la separación y la pureza de las especies (aunque se permitía el cruce de árboles frutales). La esencia de este tipo de pluralismo era que la multiplicidad debía organizarse en torno al mismo núcleo: el tronco. De ahí la gran variedad de árboles como el roble, la forsítia, la morera, el álamo, el olmo y similares. El pensamiento-rizoma se caracteriza por una completa arbitrariedad debido a la falta de un principio de organización (o cimentación) que vigile qué especies pueden existir y cuáles están condenadas al olvido. Todas las partes del rizoma se pueden combinar entre sí en cualquier momento. Esto significa que no podemos hablar de categorías tales como identidad, subjetividad, o representación. Es difícil destacar una cosa individual que podría abrirse paso a través de la espesura y declararse a sí misma: "Yo". Todo es infundado, informe, aleatorio, arbitrario y extremadamente temporal, porque nada puede encontrar una excusa para su permanencia. Una maraña mutante, un grupo de ratas repletas de bocas húmedas y colas pálidas contorsionándose: no hay ningún individuo aquí. El rizoma siempre está rodeado de algo; está en el medio, y debe ser tratado como tal. El pluralismo toma aquí la forma de cruce interespecífico donde uno no puede distinguir entre el árbol de arce y la hierba. Sólo existe la hierba-arce, la rata-roble y la hormiga-haya. Podemos observar en la naturaleza un cierto tipo de intimidad orgánica que es un ejemplo perfecto de las relaciones en el rizoma. Es el mutualismo: las especies son tan dependientes unas de otras que, en caso de su separación, no pueden sobrevivir por sí mismas. Un ejemplo de mutualismo es el misterioso pacto inseparable entre los hongos y las algas. La sistemática de las plantas, incapaz de hacer frente a los organismos extraños (*queer*), los llamó líquenes de hongos y algas

-esto es, un tercer género (un hermafrodita)-⁸. Nadie conoce las reglas, los límites o las claves según las cuales se combinan las partes individuales del rizoma. En lugar de un sistema, existe una voluntad y una determinación para la creatividad sin restricciones. Porque, contrariamente a la raíz, la radícula nunca dirá "Yo soy" sino más bien "Quiero".

NOMADISMO

En contraste con el pensamiento establecido, el rizoma es una planta muy inquieta. Como tal, está privada de languidez y muchas veces se encuentra asociada a la seriedad. Sus movimientos se asemejan a los pasos ligeros de un niño despreocupado a quien no le afectan las cercas, no respeta la propiedad de otras personas y no usa el mapa, pero deja atrás numerosos rastros. Como resultado, las neoplasias rizomáticas, sin identidad fija, estable y madura, socavan, desmontan y mueven estructuras monumentales. Sus movimientos no están previamente ensayados. Se arrastran, se balancean, retozan y saltan como maizales bailando en el viento. Los troncos de los árboles nunca podrían moverse así. El rizoma está en una continua confusión intelectual, en tumulto, en alboroto, y sus esfuerzos no tienen un objetivo o causa explícita. El pensamiento-rizoma es nómada. No comienza en ninguna parte. Se encuentra en el *intermezzo*, en constante transición entre dos puntos. No podemos predecir su desarrollo, y las huellas que deja desaparecerán después de algún tiempo. Un nómada no es un colono. Se detiene por un momento solo para partir de nuevo. De esta forma, no construye una imagen global del mundo, solo crea órdenes temporales. Es similar a un espejismo que dura un breve instante para luego explotar como una burbuja de jabón. No hay puntos de referencia en su

⁸ Véase J. Butler. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge 1990.

recorrido; Todo lo que encuentra en el camino es accidental, ocasional e imprevisto. Por lo tanto, un nómada no puede reclamar ningún territorio, no tiene ningún deseo de trazar puntos, fronteras o rutas. En consecuencia, no construye asentamientos o sistemas. No con rma ni fortalece nada. No tiene nada que le obligue a regresar, y por lo tanto está decidido a seguir adelante. Crea para sí mismo un espacio líquido desde el que deviene y se deleita en la estética de la desaparición. Es semejante a las fuerzas guerrilleras que se dispersan en un territorio y no lo dividen entre sí; uyen solo para desaparecer detrás del horizonte. Este movimiento de desterritorialización implica abandonar el territorio. La tierra se queda sin ocupar, mientras el nómada avanza, luchando por la independencia de un propósito, regla o *logos*. El rizoma en constante movimiento no tiene un territorio jo, y si decidimos quedarnos quietos, podemos estar seguros de que pronto nos abandonará.

PENSAMIENTO DÉBIL⁹

El pensamiento que se ha descentralizado, despojado de su centro de gravedad, de su punto arquimédico, de su núcleo duro está condenado fundamentalmente a la debilidad e incluso a la inestabilidad. Sin embargo, el rizoma puede permitirlo, ya que no tiene nada para protegerse del peligro. Como este tipo de pensamiento no es sólido, no está amenazado por inconsistencias. Como es llano y superficial, no teme simplificar demasiado. No porta significados, los libera y los arroja de sí, y por lo tanto no teme que alguien se los lleve. El rizoma debe ser débil porque nadie puede quitarle su identidad, equilibrio o dignidad. El pensamiento-árbol elevado no puede humillar al rizoma porque éste último es en sí mismo mediocre. Gracias a su debilidad,

rechaza sentidos importantes y maravillosos a los que el pensamiento, que dice ser duro y fuerte, debe enfrentarse. El pensamiento-rizoma se escapa del anillo en el que solo importa el poder y la consistencia de las proposiciones lógicas. Uno no puede refutarlo, cuestionarlo o eliminarlo por una razón más simple. El pensamiento-rizoma no tiene un sujeto, esencia, idea o afirmación que pueda perder en una pelea. Una pregunta sobre el "quién" del rizoma es inherentemente falaz y no tiene respuesta. El rizoma es una gran mezcla, una multitud de excluidos con identidades líquidas, tan suaves y exhibibles que se adaptan perfectamente a cualquier tipo de sustrato. El rizoma se desliza sobre la superficie para trenzar, arrastrarse, para entrelazar los órdenes canónicos existentes y absorberlos en su complicada red. Es como el césped que crece en todas partes y entra en cada estructura de madera. Las espigas de cereal se mecen en el viento: no resisten su poder, pero junto con el viento forman una ola horizontal, espectacular y hermosa. El rizoma es efímero pero muestra que es imbatible. Clasi cado como débil, está más allá de cualquier clasi cación. En contraste, el poder, la hegemonía, la dictadura y la ortodoxia se basan en oposiciones aborrecidas que, en el fondo, están deseando poder vencer. El rizoma en su debilidad está más cerca del verbo "no ser" que del "ser"; oscila entre la creación continua y el nihilismo filósofo clásico, mirando el problema a través del prisma de las oposiciones binarias, haría una pregunta nal: ¿qué sería el rizoma sin los árboles a los que se puede entrelazar? ¿Es posible que el rizoma exista sin árboles? Las preguntas simétricas no pueden responderse de nitivamente, y uno puede pensar en una respuesta sin n. Estas preguntas prosperan en las tensiones que surgen cuando la respuesta correcta queda suspendida entre dos polos. Los rizomas no están interesados en los árboles; los entrelazan y los penetran solo porque los árboles se interponen

⁹ Véase G. Vattimo. *The End of Modernity*. Baltimore: Johns Hopkins university Press, 1991.

en su camino. Cuando el tronco desaparece bajo el verdor de una maraña rizomática, ya no sabemos si estamos tratando con el árbol o con el rizoma. Nos percatamos de que es o el rizoma o una ilusión del árbol. La mezcla, la fusión en uno, tiene un poder increíble para revocar significados: el original, la fuente ya no existe y todo lo que nos queda son copias¹⁰. Así, el rizoma no solo cubre los árboles, como en la historia de Borges, en la que un mapa cubre todo un imperio, sino que el árbol

también se convierte en el rizoma. Es por eso que ya no lo buscamos bajo una maraña de pequeñas raíces. Estamos cansados del árbol porque nuestra cultura se fundó en él. Si estamos buscando un objetivo, algún tipo de apoyo, un lugar cálido y cómodo, un camino trillado y transitado, es mejor recurrir al pensamiento establecido. ¿A dónde vamos? ¿De dónde venimos? ¿Dónde ha ido el árbol? Tales preguntas son completamente inútiles.

¹⁰ Véase J. Baudrillard. *Simulacra and Simulation*. Minneapolis: University of Michigan Press, 1981

LITERATURA CITADA

- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *A Thousand Plateaus*. (Brian Massumi, Trad.) London and New York: Continuum, pp. 3–28.
- Liotard, J.F. (1984). *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kristeva, J. (1980). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge.
- Vattimo, G. (1991). *The End of Modernity*. Baltimore: Johns Hopkins university Press.
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacra and Simulation*. Minneapolis: University of Michigan Press.

Conflicto de Intereses

Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses



Licencia de Creative Commons

Revista de Investigación Agraria y Ambiental is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional License.

CUERPOS ENTRE CUERPOS, VIDA DENTRO DE LA VIDA, ENCUENTROS

BODIES BETWEEN BODIES, LIFE WITHIN LIFE, ENCOUNTERS

OMAR FELIPE GIRALDO

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México

omarfgiraldo@gmail.com

RESUMEN

Este artículo pregunta por las posibilidades de lo que somos capaces al reconocernos como cuerpos deambulando que se encuentran con otros cuerpos ¿Qué es lo que podemos? ¿Qué implica una epistemología ambiental que ponga en primer plano la sensibilidad, el cuerpo, lo sentido y los afectos? Comenzamos con una discusión sobre las dicotomías, los monismos y dualismos, para ofrecer luego una propuesta desde las multiplicidades, los cuerpos entre cuerpos, y los encuentros entre alteridades radicales ¿Es posible abrir una vía media que abandone toda dualidad y que evite borrar las diferencias? ¿Podemos imaginar una ética ambiental que parta desde el cuerpo, el universo sensible y los contactos? Aún no sabemos todo el poder que tiene un cuerpo cuando se sabe cómo un cuerpo que habita entre otros cuerpos.

Palabras clave: Epistemología ambiental, Sensibilidad, Ética ambiental.

ABSTRACT

This article is concerned about the possibilities of what we are able to do once we acknowledge the fact that we are wandering bodies in contact with other bodies. What can we do? What does an environmental epistemology entail once sensitivity, body, meaning and affection are brought to the front? We begin with a discussion on dichotomies, monisms and dualisms, to offer, afterwards, a proposal from multiplicities, bodies between bodies, and encounters between radical alternatives. Is it possible to open a halfway point free from dualities, and, at the same time, respectful of differences? Can we imagine an environmental ethic that starts from the body, the sensible universe and the touch? We are unaware of all the power that a body entail when it is known as a body that dwell among other bodies.

Keywords: Environmental epistemology, Sensitivity, Environmental ethics.

doi: <https://doi.org/10.22490/21456453.3891>

INTRODUCCIÓN

La epistemología ambiental ha insistido en que la crisis ambiental es una crisis ontológica, una consecuencia de la forma como entendemos nuestro *ser* y la relación con el resto de los *seres* que se deriva de esa misma concepción. En términos muy generales corresponde a una comprensión en la que nos ubicamos en la escala más alta de las manifestaciones del *ser*, imaginando al resto de los entes como objetos inertes, recursos disponibles a nuestra entera disposición. En la filosofía esta separación del ser humano y el resto de los *seres*, ha sido atribuida al pensamiento metafísico que se remonta a Platón, y que se consolida en la modernidad con el positivismo cartesiano. Esta tradición ha realizado una separación entre el sujeto y el objeto, la cual parte de la noción según la cual el mundo “es” de cierto modo —un mundo objetivo—, y de ahí se deriva que el conocer consista en que el sujeto se haga una idea que se adecúe de manera digna al objeto. De hecho es posible alcanzar “la verdad” en cuanto más certeramente se presente ese objeto que se desea conocer. Para la epistemología positivista, la existencia de las cosas es independiente del sujeto, y, en consecuencia, es posible conocer el mundo “tal cual es”. De hecho, entre más distancia exista entre el sujeto conocedor y el objeto conocido, mayor será la objetividad.

El pensamiento ambiental asegura que con esa división constitutiva del pensamiento moderno, por un lado, el ser humano llegó a representarse a sí mismo como centro del mundo, como poseedor de todo cuanto existe a su alrededor, mientras que, por el otro, acabó por concebir lo que él llama “naturaleza” como un objeto inerte, un recurso disponible y una cosa dispuesta a ser manipulada por la ciencia y la técnica (Heidegger, 1996). El pensamiento ambiental también ha asegurado que la ontología moderna no sólo se caracteriza por la

separación sujeto/objeto, sino que es un tipo particular de ontología patriarcal caracterizada por otras diadas polares como lo son: mente/cuerpo, cultura/naturaleza, razón/afectos, civilizado/primitivo, masculino/femenino, secular/sagrado, individuo/comunidad (Plumwood, 2002; 2005). El problema, ha dicho Arturo Escobar (2013), no es tanto que existan los dualismos, pues muchas otras tradiciones desde el taoísmo, el budismo, y buena parte de los pueblos indígenas, en distintos continentes, han basado sus ontologías en dualidades interconectadas bajo el principio de la complementariedad. El problema es que en la modernidad la primera parte de los dualismos —el sujeto, la mente, la cultura, la razón, lo civilizado, lo masculino, lo secular—, se separa y se sitúa en una posición de superioridad frente a la parte subordinada del binarismo —el cuerpo, la naturaleza, los afectos, lo primitivo, lo femenino, lo sagrado—¹.

Es entonces bien reconocido por el pensamiento crítico que la crisis ambiental no es un problema de carácter geológico o ecológico, sino un entuerto civilizatorio producido por un tipo particular de ontología, generado por el pensamiento ontológico y sus escisiones constitutivas (Leff, 2018). Una crisis o colapso que emerge como consecuencia de una ontología basada en el “yo” moderno y en la creencia de que el mundo está compuesto por muchos “yoes” separados entre sí —la humanidad compuesta por la suma de sus individuos— pero separada de lo demás,

¹ En pensamiento ambiental por tal razón, ha dicho Val Plumwood (2002; 2005), no es entonces un tipo de saber enfocado exclusivamente en defender la naturaleza no-humana —las plantas, animales, los ecosistemas—, sino un tipo de ontología política que de ende los aspectos reprimidos de la dualidad: la afectividad, la sensibilidad, la intuición, la espiritualidad, la feminidad, el cuerpo, y todos aquellos atributos asociados con “la naturaleza”, ubicados en un nivel de inferioridad, y por tanto susceptibles de ser explotados y dominados.

de los otros seres del mundo —el resto: la naturaleza—. De aquella auto determinación fragmentada, surge una ética del saber que consiste en desocultar la verdad mediante la ciencia para luego intervenir y manipular lo conocido con el auxilio técnico, para vencer la escasez, y cubrir lo que la economía ha dictado como necesario para uno solo de los seres sensibles de la Tierra.

De este diagnóstico de la crisis ambiental surge un coro de voces del pensamiento encaminadas a superar la ontología dualista y caminar hacia otras ontologías conectadas a los entramados de vida. Esa es la base que aglutina a la mayoría de pensadores ambientales, quienes en distintas partes del mundo denuncian la escisión e intentan proponer salidas ontológicas y epistémicas, así como éticas relacionales, ante la devastación que surge como síntoma de la concepción de nuestro ser separado de la naturaleza.

Una de las voces más conocidas es la de Arne Naess (2007) y su propuesta de ética ambiental denominada *Ecología Profunda*, cuya apuesta consiste en hacer una operación de sutura, borrando la disyunción, proporcionando una solución para ello en términos de la identificación del “yo” con la naturaleza. Para los adherentes a esta ética ambiental, es necesario superar la separación de los seres humanos y la naturaleza, asegurando que no puede existir división ontológica entre dos reinos: el humano y no humano, sino más bien entender el universo como un todo, interconectado y sin suras. Los ecólogos profundos sostienen que es necesario reemplazar la escisión por un entendimiento holístico, partiendo del hecho de que todo está interrelacionado y es interdependiente con lo demás. Por ello es necesario abandonar la separación y entrar en la unión, al entender que todo cuanto existe en realidad

es “parte de”, e indistinguible de lo demás (Fox, 1984). Y es a partir de nuestro auto-entendimiento como seres inter-relacionales, y nuestra identificación del “yo” con la totalidad, como es posible que se impulse el cuidado, no por altruismo, ni por un “deber ser” moral, sino porque el cuidado de lo demás hace parte del interés de la propia existencia.

Si quisiéramos hacer una arqueología del holismo en la filosofía occidental, tendríamos que remitirnos al pensamiento de Baruch Spinoza², quien planteó una vía completamente diferente al dualismo cartesiano. Spinoza (2011) impugnó la idea de que podíamos poner a los seres humanos separados del reino de la naturaleza, como si se tratase de “un imperio dentro de otro imperio” y no como la naturaleza misma. Muy al contrario para él, sólo existe una sola y única sustancia absolutamente in nita, y lo que llamamos criaturas, no lo son; son tan sólo modos o formas de existencia de aquella sustancia. Todos los existentes, no somos en realidad seres, sino entes, manera de ser de esa sustancia (Deleuze, 1980). Se trata, sin duda, de una visión que podría ser comparable a la de otras tradiciones como el Taoísmo de Lao Tse, o algunas ontologías de los pueblos ancestrales del Abya Yala³. Por cualquiera de los caminos, estas fuentes han sido buena base para la inspiración de algunos pensadores ambientales, quienes han pretendido superar el dualismo cartesiano, mediante una visión holística del mundo. Entre ellos no sólo están los exponentes de la Ecología Profunda, sino otros autores, entre los cuales

² Para profundizar la relación entre la ética de Spinoza y la ecología profunda véase Naess (1980).

³ Para los pueblos Tzeltales de Chiapas, México, por ejemplo, existe la concepción del *Ch'ulel*, el cual, según López-Intzín es el corazón-alma-espíritu-conciencia que lo anima todo, que lo energiza todo. Según estos pueblos todo ser tiene *Ch'ulel*: “El ser humano, las plantas, los animales, los minerales, los cerros, los ríos y todo lo que existe en el universo tiene *Ch'ulel- ch'ulelal*. Por lo tanto todo tiene su propio lenguaje y habla, siente, llora, su corazón piensa” (López-Intzín, 2016: 190).

vale la pena resaltar el pensamiento complejo de Edgar Morin (1986), la trama de la vida de Fritjof Capra (1998), la teoría de Gaia de James Lovelock (2007), el postestructuralismo de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004), o la antropología ambiental de Descola y Pálsson (2001) o Viveiros de Castro (1998).

Este tipo de posturas que buscan la reunión en un todo orgánico ha sido cuestionado por algunos pensadores, quienes han dado buenos argumentos sobre los peligros que conlleva que el *Dualismo ontológico* —la separación ser humano y naturaleza— se solucione mediante un *Monismo ontológico*, es decir, a través de su unión. Entre los críticos más agudos vale la pena mencionar a la ecofeminista Val Plumwood (2002), quien coincide con los ecólogos profundos, en que es necesario superar los dualismos; de hecho gran parte de su obra trata sistemáticamente sobre ellos. Sin embargo, asegura, no es necesario, ni deseable, tratar de asimilar al Otro, borrando su distinción y diferencia. Según la filósofa australiana para superar el dualismo es necesario mantener un equilibrio entre la continuidad y la diferencia, pues la dialéctica entre la conexión y la alteridad es la clave para una interacción no instrumental. Plumwood sostiene que la pérdida de tensión entre lo diferente y lo semejante ha sido una de las características principales de la historia de la colonización. El proceso siempre ha sido el mismo: devorar al otro, negar su diferencia e incorporarlo en un proceso totalizador.

Plumwood (2002) sostiene que existe una enconada arrogancia cuando no se respetan los límites, ni se reconocen las diferencias, que, en últimas, son la base del respeto. Claro que se debe reconocer la continuidad humana con el mundo natural, asevera, pero también reconocer su distinción, e incluso su independencia de nosotros, y la distinción de las necesidades

de la naturaleza con respecto a las nuestras. Para Plumwood no es útil, y ni siquiera necesario, hacer una fusión para superar las dicotomías, pues la ética del cuidado que promueve el ecofeminismo requiere también tomar distancia y reconocer la diferencia, de modo que al otro no se le vea como una proyección del sí mismo. Su propuesta consiste entonces, en avanzar hacia un tipo de ética que permita tanto la continuidad como la diferencia, y evite la abstracción, la disolución, y el desdibujamiento de la distinción entre seres humanos y naturaleza.

Por su parte, el gran filósofo ambiental mexicano, Enrique Leff (2004, cap. 2) también ha hecho una crítica al *Monismo ontológico*, aunque en diálogo con el ecoanarquista Murray Bookchin (1990), quien desde otra perspectiva ha propuesto la combinación entre el orden ecológico y el orden sociocultural. Para Leff es imposible aspirar a una totalidad unificada que funda en una mismidad la materialidad del mundo y lo simbólico. Y ello ocurre porque no puede desconocerse que el orden simbólico, a través de las significaciones, el lenguaje y la organización de la cultura, tejen la vida del ser humano, tanto en sus relaciones sociales como de poder, y que ellas de ninguna manera pueden subsumirse dentro de un orden unificado. Leff abreva en Lacan para decir que no hay nada menos natural que el sujeto y la conciencia, el deseo y el orden simbólico. Por esta razón es inútil intentar hacer una fusión y confusión entre ambos órdenes; es imposible disolver la separación entre lo Real y lo simbólico, y aspirar a una visión totalizadora y omnicomprensiva del mundo.

Recordemos que el psicoanálisis de orientación lacaniana —en el que se asienta parte de la obra de Leff—, sostiene que lo humano no tiene nada que ver con el orden natural porque obedece a reglas distintas a las de la

naturaleza. Johnston (2010) ha llegado a decir que habitamos en el plano de la *anti-physis*, un lugar que llamamos "cultura" (Ruíz, 2008). El sujeto, tiene que arreglárselas desde esa constitución subjetiva, es decir, desde el universo simbólico "no-natural" para encontrarse con lo Real de la *physis*. Para ello construye signi cantes en el lenguaje cuya función es mediar entre él y lo Real. El sujeto no tiene más remedio que crear signi cantes para crear sentido de la vida, pues es ahí donde encuentra su guarida. Cuando enunciamos la palabra "Naturaleza" o "Madre Tierra", no estamos allegando en sí mismo al mundo Real, sino ello es más bien una designación⁴, un signi cante que sirve para producir algo de historicidad en el ser humano. Para Lacan existe una escisión imposible de superar, y por tanto necesitamos de la estructura simbólica para relacionarnos con el mundo (Ruíz, 2018).

De esta explicación psicoanalítica que reivindica la inevitable escisión del sujeto de la naturaleza, es que Leff se basa para cuestionar las propuestas encaminadas a que el divorcio entre sociedad y naturaleza pueda resolverse por la ecologización del orden social. Leff coincide con Plumwood en que es necesaria una *ontología de la diferencia* y una ética de la otredad, negando la escisión cartesiana, por supuesto, pero aceptando que lo que hay es dialéctica: un juego de relaciones entre la cultura y la naturaleza; una hibridación ontológica entre distintos órdenes diferenciados, el primero explicado desde una perspectiva simbólica, mientras el segundo desde la termodinámica como la condición necesaria para la reproducción de la vida en la Tierra. La propuesta de Leff (2014:254) es entonces no hacer "un forzamiento monista de la diferencia

⁴ En la sabiduría oriental hay una frase del monje budista Nagarjuna (2004) que sintetiza maravillosamente esta idea: "Si hubiera identidad entre la palabra y su objeto, el término "fuego" quemaría en la boca".

ontológica", sino rencausar el pensamiento hacia la inmanencia de la vida, hacia las condiciones ecológicas del planeta, de modo que pueda fundarse "una nueva coherencia entre lo Real y lo Simbólico".

Aunque ambos autores parten de la fragmentación metafísica de la cultura occidental como el origen de la crisis ambiental, concuerdan en afirmar que la vía del *Monismo ontológico* no está libre de problemas. Sustentan con buenos argumentos lo inadecuado que puede llegar a ser la anulación de la diferencia de la otredad, como la del orden simbólico propio del animal humano.

En una vía intermedia va la propuesta del filósofo ambiental colombiano Augusto Ángel Maya (1996), quien anida en el pensamiento darwiniano y spinoziano. Al igual que Lacan, Plumwood y Leff, sostiene que tanto el ecosistema como la cultura tienen su propio orden. De acuerdo con Ángel Maya las características de la especie humana evolucionaron por un camino distinto al de las plantas y los animales, y esa ruta llevó a esta particular especie a ser desterrada para siempre del paraíso ecosistémico, a convertirse en una criatura simbólica. Sin embargo, Ángel Maya plantea subrepticamente un diálogo entre Spinoza y Darwin al afirmar que la cultura, en cuando forma adaptativa, hace parte de la naturaleza. Aunque ya no pertenezcamos al orden ecosistémico, ni sigamos sus leyes, ni pertenezcamos a algún nicho ecológico, seguimos siendo parte de la naturaleza: emergencia de una sola sustancia inmanente de la cual es imposible separarnos. La cultura es una prolongación de la evolución, asegura, "un hecho tan natural como la evolución biológica". Ángel Maya es contundente al afirmar: "Es la naturaleza la que se convierte en cultura. La cultura no constituye una intromisión extraña en el orden de la naturaleza. Es una fase de la misma naturaleza" (1996:58). Con esa explicación

Ángel Maya evita la discusión lacaniana sobre si la cultura es parte o no de la naturaleza, pero al mismo tiempo mantiene la distinción entre cada uno de los órdenes.

Tenemos pues a Plumwood, Leff y Ángel Maya, defendiendo la idea de la dialéctica entre ambos órdenes: la cultura y los ecosistemas, lo simbólico y lo Real, aunque diciendo —en el caso de los filósofos latinoamericanos— si la cultura hace parte del dominio natural. Más allá de zanjar este debate —el cual diferiría si lo hacemos desde la perspectiva evolutiva o el postestructuralismo, o bien, desde la lingüística o el psicoanálisis lacaniano— creo que ambas posturas, aunque contradictorias, aportan elementos muy importantes para la constitución de una epistemología ambiental. No es mi intención hacer una síntesis conciliadora entre ambas, lo cual no es posible ni deseable, pero lo que sí pienso es que es necesario tomar en serio el argumento de Leff y Ángel Maya, según el cual el área de intervención del pensamiento ambiental debe darse en el enjambre simbólico, en el lenguaje y sus procesos de significación, y desde ahí crear otros procesos de simbolización, para conseguir una *ontología de la diferencia* y una ética de la otredad; pero, por el otro lado, es necesario hacerlo desde el campo de la interrelación, la interdependencia, y la continuidad entre todas las manifestaciones y expresiones del universo.

Para hacer este fundamental trabajo creo que es insuficiente plantear el problema desde dos órdenes: el de la cultura y el de la naturaleza. Aunque siempre debemos tener muy en cuenta las particularidades humanas, sus enjambres simbólicos, el lenguaje, y sus procesos de significación, como han insistido Lacan o Leff, opino que es insuficiente mantener el dualismo ontológico, así sea en términos dialécticos o correspondencia, complementariedad,

reciprocidad, y no-jeraquía, en la medida en que seguimos pensando el problema epistémico de la crisis ambiental desde dos dominios: lo humano y lo no-humano.

A lo que me refiero es que no deberíamos seguir intentando solucionar las escisiones metafísicas entre las personas y el resto de los seres, con la misma categoría de pares para hacer la relación; es decir, la invitación es a no plantear el problema como un asunto de articulación entre el ser humano, como una categoría, a un lado, y todo lo demás —ya se llame ecosistema, naturaleza, o lo Real de la *physis*—, como otra categoría, al otro. El signifiante “naturaleza” —tan persistente en nuestra cultura pero tan ajena para la mayoría de culturas no-occidentales— es demasiado amplio, omniabarcante y abstracto, como para agrupar ahí todo aquello que no cabe dentro del orden humano. Somos proclives a seguir siendo presos del pensamiento cartesiano, cuando dividimos el mundo en diadas, pares, binomios, en los cuales “lo humano” o “la cultura” siempre ocupa uno de ellos, dejando a lo demás como otra polaridad. Aunque aparentemente la salida intermedia de Augusto Ángel Maya podría ser interesante al incluir la cultura como emergencia evolutiva de la naturaleza, seguimos dando pataleos tratando de lidiar con la otra diada propuesta: ecosistema/cultura. Cualquiera que sea la ruta, de alguna manera, seguimos pensando dónde poner el orden humano en algún tipo de dualismo.

En todo caso, así como el *Monismo ontológico* tiene sus dificultades al negar la diferencia, obviar el estatuto simbólico propio de “lo humano”, y las condiciones termodinámicas de la vida en la Tierra, el *Dualismo ontológico* basado en la dialéctica y en la no-jerarquía, tiene el problema de seguir pensando “lo ambiental” desde dos polaridades. El universo es

demasiado grande para contener la ontología de “lo no-humano” como un solo y único orden, y nosotros demasiado minúsculos en la inmensidad cósmica para pretender abarcar un enorme y gigantesco orden llamado “Cultura”. Tendremos pues que disolver la dicotomía metafísica, pero también el monismo ontológico, y la dualidad dialéctica, y partir por otro camino, otra vía media.

Para ello necesitamos decir, de la mano de Deleuze (1973), que en realidad la oposición metafísica cartesiana no es entre lo Uno y lo Otro (lo humano vs. lo no-humano), sino, entre lo Uno y lo múltiple, es decir, “la oposición entre algo que puede ser llamado como Uno, y algo que puede ser llamado como múltiple”. Sin embargo, aquí está el detalle: lo humano no puede ser categorizado como “lo Uno”, dada la multiplicidad de mundos y cosmo-existencias (Blaser, 2009) que pueblan la tierra. No existe algo que podamos reducir a “lo Humano”, en singular, como si pudiéramos agrupar la diversidad simbólica en una categoría universalizable como muy bien lo ha denunciado la antropología ambiental. Y dado que no podemos concebir “la naturaleza” como una sola dimensión aglutinada en un sólo dominio, en la medida en que por definición es múltiple, pierde sentido hacer cualquier tipo de oposición, así sea dialéctica, entre lo Uno y lo múltiple. No hay más relación hombre-naturaleza, y más bien podemos armar con el filósofo francés: “No hay nada que sea Uno, nada que sea múltiple, todo es multiplicidades”.

La propuesta que hago en este artículo, siguiendo esta argumentación deleuziana, es salir por completo de los pares naturaleza y cultura, o ecosistema y cultura, y atender con radicalidad el fenómeno de las *multiplicidades*. Es decir, no partir de dos órdenes, de dos dimensiones, sino, desde el principio, de la *multiplicidad* que compone la vida. Esta

alternativa, además, busca reactivar las subalteridades de la dominación patriarcal y ponerlas en primer plano como son el cuerpo, los afectos, las sensibilidades, y lo sagrado. El reto es hacer jugar las multiplicidades, sin querer borrar las diferencias, respetando la alteridad radical.

MULTIPLICIDADES, ENMAÑARAMIENTOS, LÍNEAS, SENDEROS

Las *multiplicidades*, han dicho, Deleuze y Guattari (2004), son rizomáticas, en el sentido de que son ramificaciones que van en todos los sentidos, y en donde cualquier punto puede conectarse con otro punto. En las *multiplicidades* no hay sujeto ni objeto, ni dualismos. Están en cambio compuestas de líneas, sin principio ni fin. Pues bien, para atender este concepto de las *multiplicidades* en la epistemología ambiental, considero que vale la pena estudiar el reciente trabajo que ha desarrollado el antropólogo inglés Tim Ingold (2015). Aunque no se referencie directamente en el trabajo deleuziano, pienso que su elaboración sobre las *Líneas* da una excelente primera imagen de lo que aquí quiero decir.

Según Ingold (2012) el ambiente podría verse como un enredo que incluye múltiples componentes tanto humanos como no-humanos. Para él, todas las criaturas que componen este enredo relacional son pasajeras que se acompañan en el mundo en el que todas están presentes, y, a través de sus acciones y movimientos, van creando las condiciones para que otras vivan. Lo que el antropólogo desea expresar, es que aquello que llamamos “ambiente”, es una maraña de senderos o hilos entrelazados. Mucho más que una relación que emerge de la relación ecosistema-cultura —como piensa Augusto Ángel Maya—, el ambiente es un nudo de *multiplicidades*, una zona de enmarañamiento. Ingold (2012: 29) se apoya en el geógrafo sueco Torsten Hägerstrand

(1976), para decir que al imaginar cada componente del ambiente “incluyendo humanos, plantas, animales y cosas, todos al mismo tiempo”, en una trayectoria continua de movimiento, encontrándose con otras trayectorias, podemos ver cómo los diversos componentes se van entretejiendo.

En efecto, al ilustrar ese ambiente (Fig. 1), subraya Ingold (2015), bien podríamos comenzar dibujando una línea sinuosa en un papel con un color, asemejando una senda de movimiento de una criatura en un lugar. Pero dado que esa criatura no está sola, tendríamos que dibujar otros trazos de líneas, con diferentes colores cada una, que guardarían las sendas de otras expresiones de vida, quienes han llegado a ese mismo lugar por otros caminos. Si fuéramos añadiendo sendas a esa ilustración colorida, poco a poco, la imagen se iría volviendo cada vez más enrevesada. Las líneas irían entrelazándose, conformando un enredijo, un nudo. Pero las criaturas no se quedan ahí, sino que más bien siguen deambulando, andando, siguiendo sus caminos por otras rutas, y por tal razón el nudo que podemos dibujar es solo provisional. Tendríamos, entonces, que imaginar que las líneas van desenredándose hasta hacer otros nudos, para volverse a desenredar y conformar nuevos nudos, y así sucesivamente. Como ese nudo gordiano es el “ambiente”, asegura Ingold (2012): una trama conformada por hilos de sendas de diversas criaturas y objetos que habitan un mismo lugar. Si lo viéramos desde adentro, dice Hägerstrand (1976), uno podría ver cómo las puntas de las trayectorias van siendo a veces empujadas hacia adelante, otras veces hacia atrás, yendo de un lado para otro, en todas las direcciones, sintiéndonos abrazados por el tapiz a medida que se mueven.

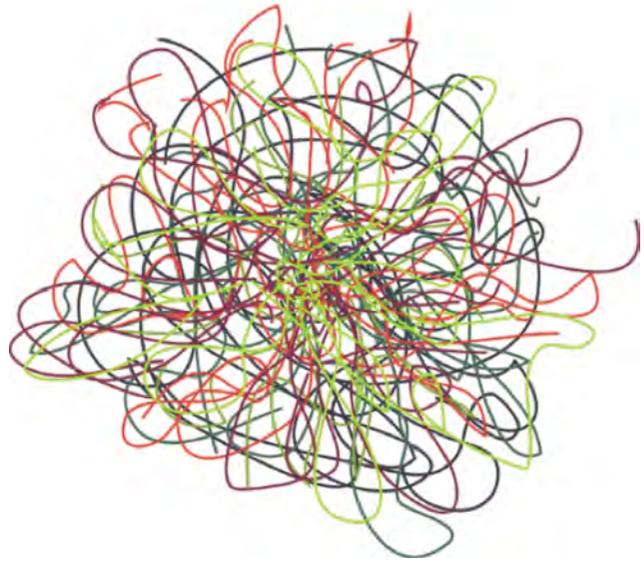


Figura 1. Enmarañamientos

Fuente: Suministrada por el autor

Cada sendero dejado por cada criatura es un tipo de línea de vida. Entre los habitantes que formamos estos senderos están incontables tipos de seres: algunos reptando, otros caminando, unos volando, otros excavando, otros nadando, otros surcando con sus agelos en el éter, otros moviéndose a través de sus rizomas y raíces por debajo de la tierra, otros en las escalas temporales de las formaciones geológicas, todos ellos juntos, habitando el mismo lugar. Y en ese enmarañamiento, no hay fronteras, ni exteriores, ni podemos dibujar nada desde la teoría de conjuntos, pues la vida no puede contenerse. No puede cercarse. No hay entorno que nos rodee. No existen límites, ni fronteras, sino mallas de líneas en los que “distintos caminos se enmarañan por completo. Esta zona de maraña, esta malla de líneas entrecruzadas no tiene exterior ni interior, únicamente aperturas y vías” (Ingold, 2015: 148).

Visto en esa perspectiva, todos los componentes de esa gran trama, continúa Ingold (2012), no son seres, sino devenires: devenires pájaro, devenires herramientas, devenires plantas, devenires humanos, devenires bacteria, yendo de

un lado para otro, formando un gran patrón de líneas entretrejidas. No somos un orden escindido, tratando de hacer empalmes, sino desde siempre seres habitando junto a otros. Difícilmente podemos decir dónde termina una persona y dónde empieza su ambiente. Estamos tan enmarañados en el tapiz de los senderos, que no podemos pensarnos desde fuera, intentando acceder a “la naturaleza” —con lo que ello tiene de asociado a la exterioridad—, y menos pensar lo no-humano como “el entorno” o “el medio”. En el rizoma de la vida cada línea está siempre moviéndose, entrelazándose con otras líneas que también se mueven, deshilachándose aquí e hilachándose allá, tejiendo en conjunto la gran trama de la vida.

CUERPOS ENTRE CUERPOS, ENCUENTROS

Esta noción de enredos y enmarañamientos en constante movimiento da una primera imagen no completamente satisfactoria, pero sí introductoria, para crear un tipo de epistemología ambiental. De mi parte, e inspirándome en Spinoza, en el pensamiento ambiental latinoamericano de Patricia Noguera y José Luis Grosso, en la fenomenóloga mexicana Emma León y en el neurobiólogo Francisco Varela, quiero seguir el planteamiento de Ingold, pero desde la noción de *Cuerpos entre Cuerpos*.

Para empezar tendríamos que preguntar: ¿Qué es aquello que sigue senderos, caminos y rutas? ¿Qué es eso que se enreda y desenreda? Esas preguntas nos llevan inmediatamente a la respuesta de que quien se mueve y deambula, quien construye el ambiente como zona de enmarañamiento, es el cuerpo. Hablo de los cuerpos-piedras, los cuerpos-agua, los cuerpos-aire, los cuerpos-fuego, los cuerpos-plantas, los cuerpos-animales, los cuerpos-humanos. Sin embargo, aún tendríamos que precisar ¿qué es aquello que llamamos “cuerpo”? Para contestar ese cuestionamiento bien

vale la pena remitirse al examen del cuerpo humano y la pregunta sobre si el cuerpo es nuestro “yo”, tal como lo preguntan los textos budistas del Abhidharma.

Siguiendo la explicación de Varela, Thompson y Rosch (1997: 89), tratamos nuestro cuerpo como si fuera nuestro “yo”. El cuerpo es el lugar donde están los sentidos, percibimos el mundo desde el cuerpo “¿Pero de veras creemos que el cuerpo equivale al yo?”. Pensemos cómo la configuración de nuestro cuerpo cambia permanentemente, las células están en constante proceso de cambio, de modo que un organismo no es el mismo después de unos cuantos meses. Lo anterior significa que una persona nunca es idéntica a sí misma. Después de unos meses de renovación celular cambian sus componentes, y en tal sentido ya no es el mismo cuerpo, pero, en otro sentido, esa persona tampoco es completamente distinta, en cuanto mantiene su estructura y su patrón organizativo.

Examinemos la cantidad de pequeños cuerpos que alberga nuestro cuerpo. Como se ha descrito, en él habitan unos 48 billones de bacterias, 60 billones de virus, varios miles de millones de hongos y otros millones de ácaros, los cuales reunidos, resultan mucho más numerosos que las células del propio cuerpo. Quizá podríamos decir que “tengo un cuerpo que me pertenece”, pero podríamos decir que ¿esos cuerpos-microbios que viven en mi cuerpo me pertenecen? (Varela, Thompson y Rosch, 1997).

Pensemos ahora en el agua. Sabemos, que nuestro cuerpo está conformado por un 70% de agua, pero ¿esa agua hace parte de mi “yo”? La ciencia nos ha contado que cada molécula de agua ha existido durante miles de millones de años. Ella vino a la Tierra con asteroides y cometas, y desde ahí ha estado circulando a

través de rocas, animales y plantas. Antes de que esa agua constituyera la mayor parte de mi cuerpo, estuvo dentro de océanos, lluvias, congelada en los casquetes polares, y fue parte de bacterias y dinosaurios (Jha, 2015). Esa agua no quedará quieta, sino que seguirá circulando una vez abandone el cuerpo, y siga su deambular, sus rutas de movimiento.

Por cualquiera de las vías⁵, no hay un fundamento para decir que exista algo, en sí mismo, que pueda llamarse, de manera delimitada como "Cuerpo", en la medida en la que no podemos imaginar ningún cuerpo separado de su exterior por la frontera de su piel, o de sus escamas, corteza o caparazón. En realidad ¿dónde empieza y termina un cuerpo? ¿Podría pensarse un cuerpo al margen de lo que habita y lo que lo habita? ¿Existe un cuerpo yoico? El cuerpo quizá debamos de verlo por el conjunto de relaciones que lo componen, no por una esencia unitaria, sino por la dinámica de relaciones corpóreas y extra-corpóreas que lo conforman. De hecho quizá la palabra cuerpo, no sea un sustantivo, sino un verbo, un acto. No somos cuerpo, sino que en todo momento estamos en proceso de corporizarnos, de inter-carnarnos a través de los distintos encuentros (León, 2017). La configuración de aquello que erróneamente llamamos "yo" no es más que una serie de encuentros, de senderos, como diría Ingold, de cuerpos deambulando que se encuentran con otros cuerpos, pero que también se desencuentran, para seguir otras rutas en la que se encontrarán con otros cuerpos.

El filósofo budista Juan Arnau (2017:111) nos recuerda cómo Berkeley "aseguraba que el sabor de una manzana no reside en la manzana

misma, ni tampoco en la persona que lo saborea, sino en el encuentro entre ambas". La manzana es el resultado de un ujo de encuentros, como la semilla y la lluvia, los microorganismos del suelo y el árbol, la cosecha y la mano del campesino, así como la persona es fruto del encuentro entre sus padres, y sus gametos, así como de una multitud de encuentros en su historia de vida. La larga trayectoria de la manzana, diría José Luis Grosso⁶, es la que nos toca, la que allega a nuestra lengua. El placer del sabor de la manzana es el placer de la relación, no en lo que está aquí adentro—mis papilas gustativas—; no en lo que está afuera —la piel de la manzana y su jugo—, sino el encuentro entre ambas superficies, una relación entre cuerpos. La manzana me toca, yo la toco. Estamos en contacto cotidiano con los seres del mundo, por eso dice Arnau (2017: 112), la persona y la manzana son encuentros, "en una cadena cuyo origen no podemos localizar". Somos Cuerpos entre Cuerpos encontrándonos. Encuentros energéticos, químicos, sensibles a distintas escalas: desde la escala de la manzana y la boca de la persona, pasando por las partículas subatómicas que le subyacen, hasta las que acontecen a la escala de las constelaciones. Pero además de escalas diferenciadas, somos encuentros entre distintas velocidades: desde el vertiginoso movimiento de los electrones, o el acelerado ritmo del crecimiento de bacterias, hasta el lento movimiento de un árbol a través del suelo, o las lentísimas celeridades de las piedras. Somos entrelazamientos entre diversos tipos de cuerpos, entrecruzándonos por senderos dinámicos, en una relación entre escalas, velocidades y lentitudes.

Nuestra existencia es un inter-existir, un ser-estando, entre-estando, oyendo, encarnándonos, creando estados que se desvanecen, para

⁵ De los libros del Abhidharma solo hemos explorado el primero de ellos que es el del cuerpo. El resto constituye los agregados mentales, en los cuales, según la doctrina, no existe tampoco ningún fundamento para encontrar un "yo".

⁶ La potencia de la voz y el pensamiento del filósofo argentino José Luis Grosso, me animó por primera vez, a pensar "lo ambiental" como un asunto de Cuerpos entre Cuerpos.

dar pie a nuevos estados. Con nuestros actos y los actos de otros, con nuestras sensibilidades y las sensibilidades de otros, estamos “acá”, transformándonos, intercambiando, trenzándonos, entre las distintas expresiones de vida, interactuando al interior de un universo sintiente que nos abarca. Spinoza enseñó que somos expresiones de vida, “vida dentro de la vida”, como diría Emma León (2017), tutelados por las interacciones de nuestros enredos relacionales. Lo que somos depende de lo que logra enmarañarse, de las composiciones de muchos y diversos organismos, cada uno de los cuales, está compuesto de otros organismos. Como muñecas rusas, nuestra vida solo es posible gracias a las vidas que llevamos adentro (Haskel, 2012). No somos, sino que inter-somos, expresaría el maestro budista Titch Nath Hann (1975).

Cuerpos entre Cuerpos da cuenta de la interencarnación, o la co-corporización que surge del encuentro entre una multiplicidad de fuerzas, energías, sensibilidades, humores, afectos que interactúan dinámicamente (León, 2017). Esta visión adopta una vía intermedia que toma en serio las interdependencias del pensamiento spinoziano, y la crítica al borramiento de la diferencia. No hay monismo, entendido como totalización, sino encuentros entre alteridades radicales. Diferencia ontológica. Cada cuerpo contenido en las diversas formas corpóreas, ya sea de carne y hueso, espinas y escamas, corteza y madera, interactúan diferenciadamente con los cuerpos con los cuales se encuentran. La alteridad radical y la renuncia a todo monismo totalizante, radica en las especificidades morfológicas, históricas, logenéticas, y en las posibilidades estructurales de cada tipo de cuerpo.

Entonces podemos decir que la diferencia radical comienza con el cuerpo. Pues no es igual tener “manos que garras, pulmones en lugar de branquias, brazos en vez de alas, piel que escamas” como asegura Emma León (2017:

56). Cada quien experiencia el mundo sensible a su modo, y vive sus procesos de co-corporización en el estar-siendo-entre-otros-cuerpos. A veces amalgamándose y fusionándose, a veces separándose y siguiendo nuevos senderos. Somos-siendo gracias al movimiento, al cambio, a la impermanencia, gracias a los fenómenos de entrelazamiento entre materia y energía. Los cuerpos, sus oídos, sus fuerzas térmicas, sus energías vitales inundan y se transmutan con otros oídos, otras fuerzas térmicas, otras energías vitales. La vida dentro de la vida, radica justamente en la alteridad radical que caracteriza los encuentros entre los distintos cuerpos (León, 2017).

Sin embargo, es necesario señalar que los encuentros no son azarosos, como da a entender Tim Ingold con su imagen del nudo. Ellos obedecen a un patrón auto-organizativo que explica algunas de las regularidades que vemos en nuestro planeta, y que se amalgaman creando las proporciones y la belleza del ojo de la vida. Las matemáticas de Turing (1999), han mostrado cómo las rayas de una cebra, las manchas del jaguar, la disposición de los dedos en la mano, la espiral del caracol, la disposición de las plumas de las aves, la ubicación espacial de los predadores y presas, las circunvoluciones del cerebro, o las formas de la vegetación, obedecen a una interacción particular de moléculas que siguen combinaciones reiterativas. En otras palabras: las moléculas se auto-organizan y retroalimentan de manera espontánea siguiendo un repetitivo patrón biológico. Las líneas dejadas por los senderos de Ingold, más que enmarañamientos, son patrones auto-organizados, curvas repetitivas, que explican el parecido entre la piel de un jaguar y formaciones vegetativas en áreas áridas; las manchas de la cebra y las crestas que se forman en las dunas de la arena; o el coral marino y los mosaicos de las selvas tropicales (Fig. 2).



Figura 2: Patrones de Turing y estéticas auto-organizadas.

Fuente: Barbier, N. (01-12-2003), Delstudio (s.f.), Limpakdeesavasd, R. (s.f.), Olkita (s.f.), Blog:Fractal (s.f.), Monib, M. (s.f.).

Los encuentros, mucho más que encuentros fortuitos y desorganizados, siguen una lógica estética. Se trata de muchos procesos que se encuentran con otros procesos diferentes, que al ligarse van componiendo un ballet, una danza de agrupaciones y reagrupaciones que siguen una sucesión necesaria (Hägerstrand, 1976). Precisamente gracias a que los distintos devenires no se encuentran desorganizadamente, sino que siguen los patrones que identificamos en las distintas formaciones biológicas y geológicas, es que podemos percibir la belleza de nuestro esplendoroso planeta vivo. El ambiente es entonces, un proceso de encuentros, de entrelazamientos, sí —convenimos con Ingold—, pero es un proceso auto-organizado y dinámico en largas trayectorias co-evolutivas, por las cuales se van formando simetrías, proporcionalidades, y formas repetitivas en lugares insospechados. Así es que consideramos hermosos todos los patrones biológicos: la simetría en las alas de la mariposa, el equilibrio en el rostro de los animales y la combinación de los colores de las aves. La armonía que brilla de las proporciones que surgen en la trama de la vida.

Esta forma de pensar los misterios relacionales de nuestra Madre Tierra, contrastan con la extraña noción moderna de “naturaleza” entendida como telón de fondo o exterioridad. Somos más bien senderos, agregados de movimientos, que siguen patrones en el trasegar de los elementos y sus ciclos, del entrecruzamiento de *multiplicidades* de devenires. La clave es que no partamos de un mundo desligado para ir luego a su encuentro, sino entendernos desde el principio “ya siempre habitando”. Cuando hablamos de ser humano y naturaleza, pareciese que las personas estuviéramos en un lado y la naturaleza en otro lado. Pero la *multiplicidad* que habitamos y nos habita no es un enfrente de las personas, no es un objeto exterior. No existen seres humanos y además naturaleza (Heidegger, 1994). Estamos “aquí no más” (Kusch, 1976) junto a otros, recibiendo las sensaciones y potencias de otros cuerpos con los cuales nos encontramos.

En este magma descentrado, lo que hay es una inconsistencia ontológica: no hay centro donde señalar con el dedo y decir “ahí está”. Parece que se tratase de una ontología del cuerpo, pero

tampoco hay fundamento en algo en sí mismo que podamos llamar, delimitadamente como "Cuerpo". Es una ontología desparramada, vacía de todo centro, que se distribuye por el territorio de los Cuerpos entre otros Cuerpos. La epistemología ambiental entiende que ningún cuerpo puede existir sin los otros, pues cada uno de ellos adquiere sus propiedades como resultado de sus interacciones con los demás. Sin embargo, existe también una paradoja, porque también es una ontología en donde no hay fusión y pérdida de la diferencia, como bien advierte Plumwood. Pues cada cuerpo, al mismo tiempo que se mantiene unido a otros, se distingue como una unidad diferenciada. Es una suerte de dialéctica entre continuidad y diferencia, en la que existe una unión indisoluble entre diversos modos de vida, pero justamente ese enlace vital de co-determinaciones es el que permite a cada organismo mantener su propia individualidad (Varela, 2000).

El problema epistémico de aquello que llamamos "lo ambiental" consiste en entender que no existe separación, divorcio, sino enmarañamiento dinámico, preñez de proliferaciones que siguen patrones estéticos, pero al mismo tiempo, comprender que entre los *múltiples* somos diferentes. Esa diversidad de encuentros explica la vida. Habitamos con otras alteridades, estando inter-penetrados, implicados, involucrados, en la espesa urdimbre de la vida. Por eso somos vida dentro de la vida, una forma de vida que mantiene su propia estructura y especificaciones, que no se disuelve en un todo mayor, pero que tampoco puede imaginarse al margen de lo demás.

LA ALTERIDAD HUMANA EN EL TEJIDO DE LA VIDA

La antropología de Geertz (1991) ha dicho que los seres humanos somos un tipo singular de criatura que teje su vida gracias a las formaciones simbólicas. Pero ello hay que entenderlo

como una cualidad de nitoria de nuestra especie en los senderos que conformamos junto a otros. Nuestro cuerpo en sus particulares formas del "estar", afecta y es afectado por el contacto con las otras manifestaciones de vida del mundo. Pero esas afecciones, como tan bien explica Ema León (2017) se funden y confunden entre energías químicas, térmicas, eléctricas y procesos mentales. Los encuentros nos afectan, pero de una manera amalgamada, en la que se fusionan el contacto, la percepción, la conciencia, la inconsciencia, las apetencias, el deseo y los sentimientos, los cuales se activan durante el intercambio con otras encarnaciones, otras criaturas y otras fuerzas. Esas afecciones las vamos integrando en nuestro cuerpo, y, todas, en conjunto, repercuten en un imbricado tapiz de sensibilidades entretejidas.

A ese magma de afectos, que unas veces se traducen en alegría, ternura, amor, placer, o compasión, y en otras, en repulsión, hostilidad, odio, envidia, desprecio, indignación, ira, angustia, los dotamos de significación. Se encarnan en nosotros y le imprimimos sentido a través de las palabras, el pensamiento y la razón. Es el modo como vamos organizándolas en el lenguaje. Nuestro territorio-cuerpo es una multiplicidad de materiales, afectos y contenidos cohesionados que nos conmueven, que crean erupciones *senti-mentales* —según el agudo concepto de León— y que están en constante renovación. Sus posibilidades están asociadas a nuestra larga historia logenética y social, y por tanto difieren de otro tipo de trayectorias logenéticas y sociales (León, 2017).

El devenir humano colectivo, le da forma y moldea ese maremágnum de afectos mediante su complejo cultural. Nos valemos de nuestras capacidades racionales y de "comprensión para darle sentido o propósito a nuestros estados anímicos y sentires" (León, 2017:152). A nuestras

perturbaciones y reacciones emocionales que surgen como resultado del Estar entre otros Cuerpos, le damos forma en el lenguaje. No tenemos más guarida que lenguajear el caudal de fuerzas que se encuentran unas a otras, según nuestras posibilidades culturales.

Para comprender mejor este entrelazamiento entre los estados mentales, los cuerpos con los que interactuamos y las formas lingüísticas, es útil traer a cuenta el ejemplo de la percepción del color. El neurobiólogo Francisco Varela (2000), ha explicado cómo la percepción no consiste en “recuperar” la “información” que llega desde afuera de manera precisa —como lo concibe la epistemología cartesiana—. El color es en realidad una especie de encuentro, un diálogo logenético que activa un modo de asociación, de muchos otros que pueden ser posibles, según la historia co-evolutiva de cada organismo. Varela (2000) señala cómo la luz y el reflejo crean una perturbación que activa a las redes neuronales para constituir correlaciones senso-motoras. Es gracias a la historia de cada organismo —pensemos la diferencia en los mundos de color entre un ser humano y los de una mosca, por ejemplo—, que un modo de asociación, o encuentro entre cuerpos, se hace regular y repetitivo. Así es que por facilidad lingüística podemos imaginar que los colores corresponden o representan algún aspecto del mundo, cuando en realidad son la emergencia de un encuentro entre un mundo exterior al organismo, que gatilla otros encuentros internos, como son las operaciones neuronales cooperativas (Varela, 2000).

Sin embargo, las capacidades del cuerpo humano, y su habilidad cognitiva de significar el mundo, no es un universal pan-humano. Aunque si bien hay regularidades en la percepción de colores propios de la especie, existen percepciones cromáticas específicas a las lenguas de cada cultura. No es lo mismo la percepción

del “amarillo”, “azul”, “rojo”, “negro” o “blanco” en inglés, que la percepción de esos mismos “colores” en el dani de Nueva Guinea —un idioma que tiene sólo dos términos para los colores básicos—; o la percepción del “verde” y el “azul” del español, que la del tarahumara —lengua que sólo tiene un término para el verde y el azul—. En gran medida la memoria cromática está en función de la designación lingüística propia de cada cultura. Ese ejemplo, da cuenta, de cómo la percepción es en realidad un encuentro que depende de nuestra historia biológica y cultural, de la combinación entre la larga trayectoria co-evolutiva propia de cada especie, y la trayectoria social específica de cada cultura (Varela, Thompson y Rosch, 1997).

Los procesos de apropiación del mundo están regidos por complejas vías, a diferentes escalas, en donde se conjugan aspectos propios de la biología y de la fisiología de cada tipo de organismo, con el lenguaje y los mundos culturalmente diferenciados. Habitar escapa a todo tipo de dicotomía entre lo racional y lo afectivo, la mente y el resto del cuerpo, el consciente y el inconsciente, la naturaleza y la cultura. Estamos intercambiando entre Cuerpos, en un campo de fuerzas donde se diluye todo tipo de dualismos. Somos cuerpos simbólico-biótico-afectivos, en la terminología de Patricia Noguera (2012), es decir cuerpos en los cuales se anidan complejas elaboraciones sentimentales intradas por enmarañamientos lingüísticos sociales y por formas colectivas de enunciación. Entrelazamientos en el que se enmaraña el fuego, el aire, la tierra y el agua, el polvo estelar de las constelaciones, con los humores y temperancias, las palabras y los afectos, en un patrón de auto-organización dinámico e impermanente.

Ni el ser humano, ni ninguna otra criatura, está encerrado en sí mismo, aprisionado en la cápsula de su piel; más bien somos pasajeros

de un viaje que se hace junto a otros, que parece iniciar en el momento de nuestro nacimiento y acabar en el momento de la muerte, pero que más bien es un viaje mucho más largo hecho de constantes transformaciones, de trayectorias impensadas, por las cuales hemos estado deambulando a través de distintas escalas y tiempos. Oponemos los conceptos de la vida y de la muerte, en otro dualismo, cuando en realidad son parte del mismo proceso del devenir *multiplicidades*, de ser entes en constante transformación. La muerte parece el fin de la vida, que ocurre sin más, como un interruptor que de repente se apaga. Pero la muerte es otro proceso de continuación del estar acá, de ser un modo de emergencia y manifestación de la inmanencia de la vida, de obedecer a los procesos del reciclaje constante de la materia, transformación de energía y entropía del universo. Sin embargo, en cuanto seres simbólico-biótico-afectivos debemos darle un tipo de sentido a aquello que llamamos muerte y vida a través del lenguaje. La primera, como modernos, la historiamos a través de la jerga científica; la segunda, más inasible, más inescrutable, la simbolizamos a través de la invocación de lo sagrado y lo divino. En cualquiera de sus formas estamos historiando la angustia, la incertidumbre, el temor, y “la pregunta por el sentido del ser” —en términos heideggerianos—, a través del lenguaje. Somos pues agregados indisolubles entre la materia y el símbolo: un devenir muy transitorio y corto, que experimenta su breve estado “individual” a través de un formato lingüístico.

EPISTEMOESTESIS Y ETHOS AMBIENTAL

La epistemología ambiental más que un modo de comprender la forma como el pensamiento y el corazón de una cultura presuntuosa y confundida se disoció y extravió de la tierra que somos, es una ontología de la vida (Leff, 2018), que intenta reintegrar el pensamiento

de nuestra estancia terrestre a la majestuosidad del universo. Para ello trata de romper todo molde antropocéntrico para crear otra forma de acoplamiento simbólico, que haga parte de un nuevo ethos ambiental. Más que una epistemología, esta forma de entender nuestras formas del Estar y el Habitar, es una epistemoestésis —según como lo ha venido trabajando la filósofa Patricia Noguera—, remplazando el suyo “logos” por “estésis”, entendido como la intensidad de las percepciones de los sentidos. En ella, como hemos visto, hay una disolución del sujeto y el objeto modernos, evitando partir de falsas dicotomías, y optando, en cambio, por iniciar con el propio cuerpo y la forma como somos afectados por los distintos encuentros. Acá las discusiones sobre los monismos o dualismos dejan de tener mucho sentido, dando apertura al involucramiento, al estar-siendo acá adentro, entre *multiplicidades*.

La ética que surge de esta epistemo-estésis ambiental, de esta ontología de la vida, no es una moral del “deber ser”. La moral es el sistema del juicio, que funciona a través de los valores, de los preceptos y los mandatos. No es el punto de vista del Estar entre cuerpos. Lao Tse lo veía muy bien al sentenciar: “cuando desaparece el Tao aparece la moral”, porque cuando se desvanece el sentido de pertenencia a un todo abarcante, surge la necesidad de decirle a los demás lo “que deben” hacer; emerge la obligación y el enjuiciamiento racional. La ética ambiental, en cambio, parte desde una ontología del Estar, la ontología del habitar: “está más cerca a la sabiduría que a la razón” (Varela, 1992: 13). ¿Qué tenemos que decirles a los demás? ¿Que no talen bosques? ¿Que no contaminen? ¿Que cuiden el agua? Nada de ello. No tenemos ningún tipo de dictados, nada que entendamos mejor, ninguna clase de superioridad moral. Nosotros partimos de otra geografía, de la geo-grafía del contacto (Noguera, 2012).

El ethos ambiental parte del contacto con los seres del mundo y la consciencia de lo que implica ese contacto. Comienza con el involucramiento del propio cuerpo, de la confrontación inmediata con situaciones de las que nos hacemos conscientes (Varela, 1992), como cuando prestamos atención al trasegar de la manzana, y sus senderos recorridos hasta tocar la superficie de nuestra lengua. De esa forma nos vamos haciendo conscientes de los encuentros, para concluir entendiéndonos como inter-corporalidades. No es una epistemología de la metafísica trascendental, en la que partimos de un mundo externo sobre el cual llegamos con juicios racionales, sino que lo hacemos incluyendo nuestra participación, nuestro universo sensible; involucrando nuestro propio cuerpo. No se trata de buscar culpas, ni "sentirnos mal". Todo lo contrario: se trata de apreciarnos implicados en los placeres del "Estar"; sabernos inter-penetrados en cada respiración con los cuerpos, y reconocer lo placentero que es la relación con los seres del mundo (Grosso, 2012).

Hacerse sensible a la fenomenología de los encuentros implica reconocer cuando "me siento bien", cuando el encuentro con lo otro me da alegría, en la medida en la que los otros cuerpos se combinan con mi cuerpo en proporciones y condiciones favorables. Cuando ocurre que la potencia de un cuerpo, su fuerza, su energía, su magnetismo, se mezcla con el mío de forma tal que experimento placer. Pero también, cuando los encuentros me generan experiencias desagradables, cuando el encuentro entre dos cuerpos se convierten de una forma tal en la que me siento mal, en la que siento tristeza, indignación, ira (Deleuze, 1978). Ambas experiencias, son experiencias sensibles, experiencias que me afectan, y potencian un determinado modo de actuar. Quizá así podamos sentir alegría con los encuentros

entre mi cuerpo y los cuerpos de un lugar sobrecargado de relaciones, y tristeza ante la devastación de la vida.

El entrelazamiento inter-corpóreo genera afecciones. "Somos afectados", lo cual quiere decir que nuestro cuerpo tiene un efecto por la acción de otro cuerpo. Esto por supuesto, no puede hacerse a distancia: implica un contacto, una combinación entretejida de cuerpos. Un contacto que afecta a un cuerpo, y ese a otro, y así sucesivamente, creando una mezcla de cuerpos. Sin embargo, sigue y seguirá siendo enigmático y misterioso, cómo se hacen presentes las cosas en la experiencia, y cómo cobran vida las afecciones y los procesos mentales. No tenemos idea de cómo se mezclan los cuerpos. Solo nos queda la sensibilidad para saberlo: conocer los otros cuerpos por las afecciones que ellos producen sobre nuestro cuerpo. Solo puedo conocer los nudos, los senderos entretejidos, las mallas de cuerpos, y a mí mismo, por la acción que ejercen otros cuerpos sobre el mío. No puedo conocer al sol mismo, más allá que por su efecto sobre mi cuerpo. Es por la naturaleza del encuentro, como la relación del cuerpo que me modifica, y actúa sobre mí; por la forma en que sus rayos se fusionan con las relaciones características de mi propio cuerpo.

El ethos ambiental es pues una epistemo-estésis. Una manera en la que las sensibilidades, lo sintiente, lo sentido, la piel, los contactos entran en primera escena (Noguera, 2004). Una ética que comienza siempre desde el cuerpo. Seguimos aquí la ética spinoziana, la cual no se basa en valores y juicios morales, sino una ética activa que pregunta ¿qué es lo que puede un cuerpo? Es decir, no preguntamos ¿qué debes hacer? sino ¿de qué eres capaz? ¿qué puedes? No es un interrogante para un cuerpo abstracto, sino una pregunta dirigida

a mí: ¿qué es lo que yo puedo? ¿de qué experiencia soy capaz? ¿qué puedo hacer en virtud de mi potencia? (Deleuze, 1978). Esta ética es activa, nos habla del poder, de las cosas de las que somos capaces al reconocernos como Cuerpos entre Cuerpos.

Lo anterior, por supuesto que no es fácil. Como dice Francisco Varela (1992: 42): "tenemos el mundo en el que vivimos tan al alcance de la mano que no ponderamos lo que es ni cómo vivimos en él". Los encuentros cotidianos, con los seres del mundo con los cuales nos interpenetramos, parecen tan dados, que no solo no los vemos, sino que tampoco vemos que no los vemos, asegura el mismo Varela. El reto entonces implica hallar distintas puertas para ejercitar la sensibilidad, hasta descubrir que somos Cuerpos entre Cuerpos, resultado de múltiples encuentros, inter-seres entre-estando. No hay otra salida que apelar a la sabiduría y al poder de nuestro cuerpo, para co-construir entre todos este otro ethos, si lo que queremos es dar un giro al colapso civilizatorio al cual estamos encauzados. Las dicotomías no tienen cabida en dicho propósito. Lo que requerimos es de una epistemo-estésis que hagan emerger otro tipo de sensibilidad, una sensibilidad que nos potencie a reinscribir nuestro hacer en las condiciones que hacen posible la vida en la Tierra. Las posibilidades son insospechadas, pues en realidad no sabemos lo que puede un cuerpo, o mejor aún, todo el poder que tiene cuando se sabe como un cuerpo que habita entre otros cuerpos.

LITERATURA CITADA

- Ángel, A. (1996). *El reto de la vida. Ecosistema y cultura*. Bogotá: Ecofondo.
- Arnau, J. (2017). *Budismo esencial*. Madrid: Alianza Editorial.
- Blaser, M. (2009). Political ontology: cultural studies without 'cultures'? *Cultural Studies*, 23(5-6), 873-896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- Bookchin, M. (1990). *The Philosophy of Social Ecology Essays on Dialectical Naturalism*. Montreal: Black Rose Books.
- Capra, F. (1998). *La trama de la vida*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- De Castro, E. V. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 469-488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Deleuze, G. (1973). "Dualismo, monismo y multiplicidades". Curso del 26/03/73.
- Deleuze, G. (1978). Sur Spinoza. Curso del 24/01/1978.
- Deleuze, G. (1980). Sur Spinoza. Curso del 25/11/1980.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Descola, P. y Pálsson, G. (ed.) (2001). *Naturaleza y cultura. Perspectivas antropológicas*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Edgar, M. (1986). *El Método, La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Escobar, A. (2013). "En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico". *Tabula Rasa* (18), 15-42.
- Fox, W. (1984). Deep ecology: a new philosophy of our time? *The ecologist*, 14(5/6), 194-200.
- Geertz, C. (1991). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Grosso, J. L. (2012). *Del socioanálisis a la semio-praxis de la gestión social del conocimiento: contranarrativas en la telaraña global*. Popayán: Universidad del Cauca Colombia.
- Hägerstrand, T. (1976). "Geography and the study of the interaction between nature and society". *Geoforum* (7), 329-334.
- Haskell, D. G. (2012). *En un metro de bosque, un año observando la naturaleza*. Madrid: Turner.
- Heidegger, M. (1994). "Construir, habitar, pensar". En *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1996). "La época de la imagen del mundo". En *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida*. Montevideo: Ediciones Trilce.

- Ingold, T. (2015). *Líneas: una breve historia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Jha, A. (2015). *The water book*. London: Hachette UK.
- Johnston, A. (2010). "Fantasmas del pasado de las sustancias: Schelling, Lacan y la desnaturalización de la naturaleza". En Žižek, S. (comp.). *Lacan. Los interlocutores mudos*. Madrid: Akal.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando Garcia Cambeiro.
- Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (2018). *El fuego de la vida. Heidegger frente a la cuestión ambiental*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- León, E. (2017). *Vivir queriendo: ensayos sobre las fuentes animadas de la afectividad*. Madrid: Sequitur.
- López-Intzín, J. (2015). "Ich'el-ta-muk': la trama en la construcción del *Lekil-kuxlejal*. Hacia una hermenéutica intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tzeltal" en Leyva, Xochitl y Köhler, Axel (coord.) *Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras. Tomo I*. Guadalajara: Editorial Casa del Mago.
- Lovelock, J. (2007). *La venganza de la tierra*. México D.F.: Editorial Planeta.
- Naess, A. (1980). "Environmental ethics and Spinoza's ethics". *Inquiry* (23), 313-25.
- Naess, A. (2007). *The selected works of Arne Naess* (Vol. 1). Berlin: Springer Science & Business Media.
- Nāgārjuna. (2004). *Fundamentos de la vía media. Traducción directa del sánscrito a cargo de de Arnau, J.* Madrid: Editorial Siruela.
- Nhat Hanh, T. (1975). *The miracle of mindfulness*. Boston: Beacon press.
- Noguera, A. P. (2012). *Cuerpo-Tierra. El Enigma, El Habitar, La vida. Potencias de un Pensamiento Ambiental en clave del Reencantamiento del Mundo*. Madrid: Editorial Académica Española.
- Noguera, A.P. (2004). *El reencantamiento del mundo*. México D.F.: PNUMA-Universidad Nacional de Colombia.
- Plumwood, V. (2002). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Plumwood, V. (2005). *Environmental culture: The ecological crisis of reason*. London: Routledge.
- Ruiz, I. (2018). Pensar la naturaleza con Lacan: signi cante, sujeto escindido y objeto a. *Tópicos del Seminario* (39), 125-145.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Turing, A. M. (1990). The chemical basis of morphogenesis. *Bulletin of mathematical biology* 52(1-2), 153-197.
- Varela, F. (1992). *La habilidad ética*. Barcelona: Debate.
- Varela, F. (2000). *El fenómeno de la vida*: Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Conflicto de Intereses

Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses



Licencia de Creative Commons

Revista de Investigación Agraria y Ambiental is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional License.

MÉTODOESTESIS : LOS CAMINOS DEL SENTIR EN LOS SABERES DE LA TIERRA UNA AVENTURA GEO-EPISTÉMICA EN CLAVE SUR

MÉTODOESTESIS: THE WAYS OF FEELING IN THE EARTH KNOWLEDGE - A GEO-EPISTEMIC ADVENTURE IN THE SOUTH KEY

Ana Patricia Noguera
Leonardo RamírezSergio
Manuel Echeverri

Universidad Nacional de Colombia, Colombia
Universidad Nacional de Colombia, Colombia
Universidad de Caldas, Colombia

panoguera@gmail.com
leramirezma@unal.edu.co
erege000design@gmail.com

*Al Maestro Carlos Augusto Ángel-Maya,
diseñador de un Pensamiento Ambiental,
donde el sentir, la sensibilidad y lo poético,
han abierto caminos-otros para comprender
los saberes de la tierra.*

*A la Tierra, hermosa madre y maestra,
pletórica de saberes y sabores
generosa y amorosa con sus hijos, sus
discípulos e incluso, sus explotadores.*

RESUMEN

La palabra Métodoestesis (Los caminos del sentir) creada por Ana Patricia Noguera, nombra las trayectorias epistémicas que se describen en este artículo. La primera es la propuesta Ecosistema – Cultura, elaborada por Augusto Ángel-Maya, uno de los creadores del Pensamiento Ambiental Latinoamericano. En ella, Augusto se apartó del modelo de Desarrollo Sostenible, para pensar lo ambiental como lo emergente de las intersecciones entre el capital natural, el capital social y el capital económico, proponiendo pensar lo ambiental como lo emergente de las relaciones entre los

ecosistemas y las culturas. Los contactos permanentes entre estos dos sistemas, abrieron la puerta a un pensamiento ambiental sistémico-estético. La segunda trayectoria es Cuerpo – Tierra, emergente de la obra de Ana Patricia Noguera. En esta propuesta, el camino del sentir se coloca en los cuerpos-entre-cuerpos, que en su intertactalidad van transformándose y disolviéndose unos en otros. Esta episteme estética, abre camino a lo ético, como lo que se configura en dichas intertactalidades y no como una metateoría de valores. De las dos trayectorias anteriores surge la episteme de

doi: <https://doi.org/10.22490/21456453.3897>

los saberes de la tierra. En ella, la organización de los saberes emerge de la tierra en clave eco-poiesica. Desde la Metodoestesis, como tejido de caminos del sentir nos interesa preguntarnos por cómo estamos habitando la tierra.

Palabras clave: Episteme, Metodoestesis, Ecosistema-Cultura, Cuerpo-Tierra, Saberes de la Tierra, Cuerpos-entre-cuerpos, Intertactalidad.

ABSTRACT

The word Metodoestesis (The paths of feeling), invented by Ana Patricia Noguera, names the epistemic trajectories described in this article. The first is the Ecosystem - Culture proposal, prepared by Augusto Ángel-Maya, one of the creators of Latin American Environmental Thought. In it, Augusto deviated from the Sustainable Development model, to think of the environment as emerging from the intersections between natural capital, social capital and economic capital, proposing to think of the environment as emerging from the relationships between

ecosystems and cultures. The permanent contacts between these two systems opened the door to a systemic-aesthetic environmental thought. The second path is Body - Earth, emerging from the work of Ana Patricia Noguera. In this proposal, the path of feeling is placed in the bodies-between-bodies, which in their intertactality are transforming and dissolving each other. This aesthetic episteme opens the way to the ethical, as what is configured in these intertacticalities and not as a meta-theory of values. From the two previous trajectories arises the episteme of the knowledge of the earth. In it, the organization of knowledge emerges from the earth in an ecopoietic key. From the Methodology, as a weaving of paths of feeling, we are interested in asking ourselves how we are inhabiting the earth.

Keywords: Episteme, Metodoestesis, Ecosystem-Culture, Body-Earth, Geo-knowledge, Knowledge of the Earth, Bodies-between-bodies, Intertactality.

EL COMIENZO DE NUESTRA AVENTURA EPISTÉMICA

Uno de los significados más importantes de la palabra epistemología, ha sido el tratado o la doctrina del conocimiento, que en la Modernidad se enmarcó en el conocimiento científico elaborado por el sujeto (yo pienso), sobre el objeto (cosa medible), a través de operaciones matemáticas como la inducción, la deducción, la demostración y/o la cuantificación. Así, el valor científico de un saber, debía validarse matemáticamente, para llegar a ser conocimiento científico, en sentido estricto. La verdad se redujo a esta operación matemática sujeto-objeto, dejando por fuera otras maneras de creación o construcción de verdad. La realidad se convirtió en objetiva, dejando por

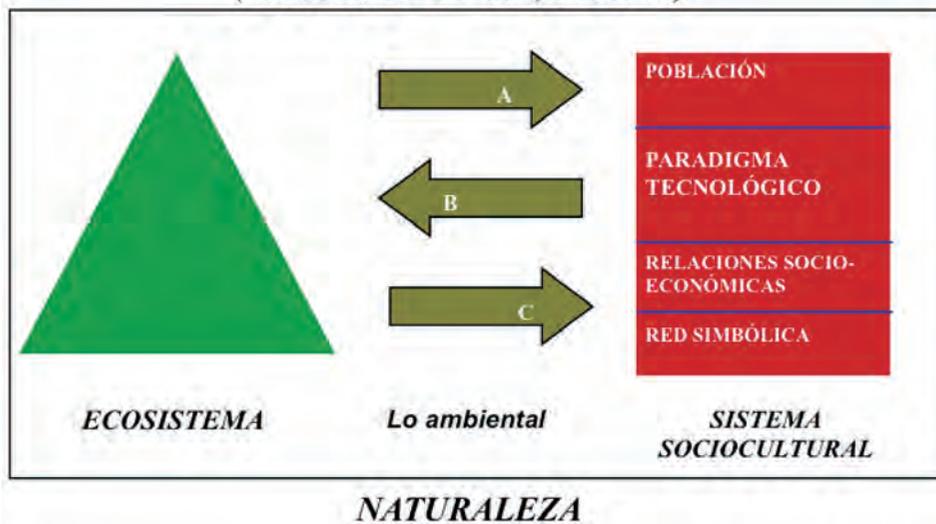
fuera los sueños, la imaginación, la sensibilidad, el sentir de los cuerpos vivos, existentes y existenciales. El sujeto adquirió una fuerza profunda en las operaciones de construcción de conocimientos en las ciencias sociales, y el objeto, externo al sujeto, se convirtió en *mathesis universalis* explicada por la racionalidad lógica del sujeto. La inteligencia del universo se redujo a la inteligencia humana, lo humano a sujeto y éste, a la razón lógica. Incluso, esta reducción geográficamente se centró en Europa, excluyendo a los indígenas, negros y amarillos pobladores de América, África, Asia y otros lugares de la tierra, no europeos ni europeizados.

La epistemología, originaria de Europa, heredó y mantuvo el reduccionismo filosófico, geográfico y cultural, imponiéndose como única forma de conocimiento, que conduciría a la verdad universal.

En este texto, exponemos nuestras andaduras por caminos-otros que han abierto surcos a la epistemología a través de la crítica al sujeto y al objeto, tarea central de la filosofía ambiental latinoamericana, emergente del filósofo colombiano Carlos Augusto

Ángel-Maya. Los nombres de estas andaduras han emergido de las relaciones ecosistema-cultura, relaciones que constituyen lo ambiental, según los propuso Ángel-Maya, en su libro *El Reto de la Vida* (1996), andaduras que contemplaban la interdisciplinariedad y el diálogo de saberes, dentro de la dialéctica materialista y el materialismo histórico de Marx (1994a,1994b,1994c), que siendo modernos, sin embargo fueron interpretados ambientalmente por Ángel-Maya, en la expansión del cuerpo del hombre como naturaleza.

**Propuesta de Interpretación Ambiental
Carlos Augusto Angel Maya
("El Reto de la Vida", 1996: 96)**



Propuesta de interpretación ambiental. (Ángel - Maya, A.1996, p. 96)

En nuestra aventura epistémica, iniciada cuando comenzamos a salirnos de la relación sujeto-objeto (Noguera, 2000) fuimos encontrando que los saberes ambientales no emergían solamente de una relación racional dialéctica-compleja, sino que en este afuera, lo sensible era lo que conectaba el todo de la tierra; era el contacto entre cuerpo-mundo-de-la-vida-simbólico-biótico; era la piel de la tierra en su diversidad óptica (Noguera, 2004); era la tierra misma en un entramado tal que lo viviente y lo inerte no estaban separados sino

absolutamente unidos en contactos creadores de nuevas emergencias vitales, que superaban toda forma de racionalidad, lógica, método, verdad y realidad. (Noguera, 2007)

Este tejido de tejidos, este entramado de vida, esta tierra sintiente y sentida por comunidades originarias como madre, como su ley de origen común, no era una operación de la razón, ahora compleja y siempre universal; era anterior a toda operación de la racionalidad compleja en un *apriori* que estaba por fuera

de la ontología, la epistemología, la ética y la estética modernas, kantianas y postkantianas; este tejido no era; estaba. No era, porque el ser de la filosofía eurocentrista, suponía un tiempo donde el ser, para ser, tenía que pasar por el no-ser. Estaba, porque el estar solo era posible en un lugar, una geografía, un suelo, un aquí, acá, allá; esta geo- filosofía situaba los cuerpos en la tierra como emergentes de ella y la situación de los cuerpos en la tierra, sobre la tierra, de la tierra y de tierra, eran maneras diversas de nombrar las relaciones cuerpo-tierra: ónticas, epistémicas, éticas, estéticas y políticas.

Decidimos entonces que cuerpo-tierra (Noguera, 2012), sería el nombre que nos permitiría coligar todas las relaciones emergentes de la relación fundacional ecosistema-cultura que con guraran acontecimiento; realizamos una epojé de las conexiones entre ecología-política, economía-ecológica, antropología-ecológica, bio-arte, educación-ambiental, ciencias-ambientales, no porque estas relaciones no fueran constitutivas del pensamiento ambiental, no solo latinoamericano, sino europeo, asiático o africano, sino para salirnos a la exterioridad habitada por comunidades de vida, sin disciplinas, interdisciplinas, ni metadisciplinas, pues éstas tienen en común la emergencia de diversas relaciones sujeto-objeto: intersubjetividad – objetividad, subjetivo-relativo, objetivo-relativo y la presencia de un método de investigación sujeto – objeto, donde el sujeto (racional analítico, lineal, dialéctico, o complejo,) se relaciona con el objeto (medible, cuantificable, deducible, explicable, claro, distinto o complejo).

El camino que nos permitiría pensar lo ambiental desde sus enigmas, enredos, encrucijadas, texturas, sinuosidades, sonoridades, polifonías, polirritmias, sentires, sentidos y sentimientos, sería el camino del sentir lo sensible.

A ese camino lo llamamos metodoestesis, que de ninguna manera está separado de los caminantes; por el contrario: es el camino del cuerpo-tierra, geo-episteme que es el contacto de todos los contactos.

LA AVENTURA AMBIENTAL DE AUGUSTO ÁNGEL-MAYA: INTERPRETACIÓN DE LA CRISIS AMBIENTAL DESDE LA EPISTEME ECOSISTEMA-CULTURA

Carlos Augusto Ángel Maya (1932 – 2010), planteaba con la pasión de quien amó la tierra, la naturaleza y la vida, que sin un pensamiento ambiental sistémico, ecológico y complejo, las investigaciones ambientales, serían investigaciones sobre un ambiente reducido a objeto, a dato, a externalidad.

Augusto Ángel-Maya comenzó a inquietarse por lo ambiental en los años setentas, movido, como la mayoría de los pensadores de su tiempo, por un profundo compromiso con los graves problemas sociales producidos por el capitalismo, el desarrollo, y la explotación del hombre por el hombre, y de la naturaleza por el hombre; su desbordante imaginación creadora, le permitió pre-sentir que la sociedad sería genuinamente justa, si la justicia se extendía a la naturaleza. Ángel-Maya se dedicó a investigar por más de veinte años, el origen de dos de los más importantes escollos originadores de la crisis social y ecológica: la escisión cultura/naturaleza y el desarrollo, ya que éstos constituyeron, y siguen constituyendo, imaginarios y símbolos de la cultura occidental moderna, absolutamente antiambientales.

En su riguroso, cuidadoso y amoroso trabajo investigativo, Augusto Ángel encontró que la escisión hombre-naturaleza se con guró gracias a la escisión entre alma y cuerpo, cielo y tierra, sujeto y objeto, cultura y naturaleza, sociedad y naturaleza, sociedad-comunidad,

hombre y mundo, que aconteció durante las travesías geográficas investigativas del pensamiento occidental angelino, por más de dos mil quinientos años. Adentrarse en los vestigios, hurgar en las huellas-territorios del pensamiento occidental, partiendo de Grecia como referente de la Filosofía Occidental, fue una de las aventuras del pensamiento de Augusto Ángel, que se expresaría bellamente en su "Aventura de los Símbolos. Una visión ambiental de la historia del pensamiento" (2000) y en el "El retorno de Ícaro"(2001 y 2002) obra cumbre de la Filosofía Ambiental, en la que Ángel-Maya insistiría en la urgencia cultural de retornar a la tierra, antes de que como Ícaro, esta cultura "ingrata y sin paz" (Hölderlin en Noguera, 2004: 18), desaparezca, llevándose por delante millones de especies más, y dejando una tierra devastada.

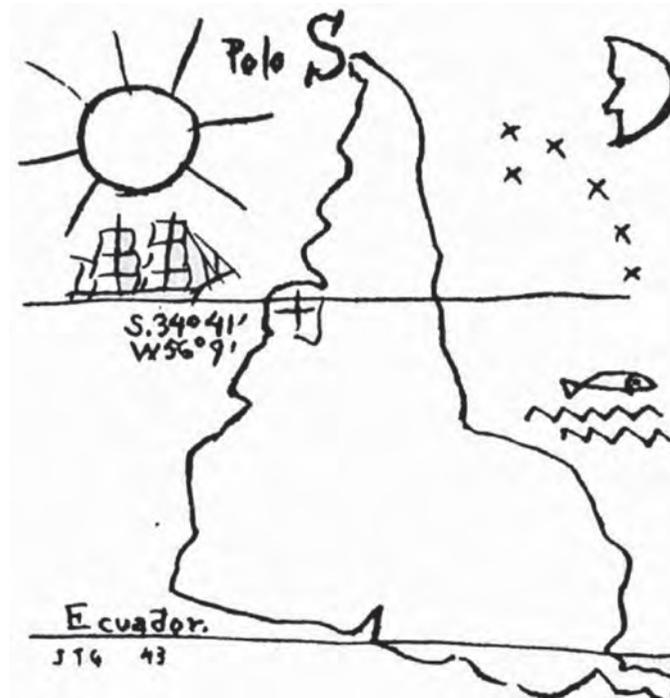
De La Aventura de los símbolos, y El retorno de Ícaro, han emergido polifonías atonales, tonales, dodecafónicas, seriales, experimentales, que siguiendo la analogía musical, estamos llamando PAS: Pensamiento Ambiental Sur.

Epistemes coligadas con el ethos, lo sensible, lo poético-estético y lo político, expresan diversidad de voces y silencios que con guran en resonancia con la episteme-ético-estético-política 'Ecosistema-Cultura' (1996, p. 96), importantes voces sur, que piensan lo ambiental como complejo, enigmático y denso contacto entre lo ecológico y lo económico, lo ecológico y lo político, lo antropológico y lo ecológico, lo artístico y lo biótico, lo estético y lo ecológico, lo biótico-simbólico.

Lo ambiental comenzó a pensarse como una relación de contacto interdependiente entre sociedad y naturaleza, cultura y naturaleza, comunidad y naturaleza. Voces de comunidades-otras, silenciadas por los violentos y

atroces procesos de colonización que Europa emprendió con América, Asia y África, desde el siglo XV hasta el presente, comenzaron a salir al afuera de la modernidad ensimismada, industrializada y neocolonizadora, y al afuera del sujeto-objeto de la epistemología moderna convertida en una única manera de conocer y de saber.

Progresivamente, en el Pensamiento Ambiental Sur (PAS), el sujeto se ha colocado en sospecha, duda, pausa, crisis, disolución, crítica radical. La miseria del objeto se ha develado lentamente, en la profunda crítica a la industrialización, mercantilización y mercadeo de la naturaleza, la tierra, y los entramados de la vida (Noguera, edit. 2016); la Verdad con mayúscula ha tenido que recogerse, aceptar que no es única, universal, ni tautológica; las disciplinas se han venido in-disciplinando a pesar de la insistencia de los estados-nación modernos -colonizados y al mismo tiempo colonizadores a través de la Educación Oficial, la Investigación y otras instituciones políticas-, en mantener maniqueismos donde las fuerzas y las oposiciones no se solucionan en el justo medio de la complementariedad, en el camino de la diversidad, en el Tao, camino que es el encuentro del Yin y el Yan, y de muchos entrecruzamientos, sino que se declaran la guerra, para dominar uno al otro. Pero los saberes-otros han colocado en cuestión la universalidad del conocimiento emergente de la relación sujeto-objeto, y han mostrado cómo ellos se con guran como las pinturas de Jackson Pollock, Frida Kalho, Tarsila do Amaral, ó Joaquín Torres García: sorpresiva y aleatoriamente, en la exuberancia de la experiencia existencial que transgrede todo orden re jado, ó en la subversión del orden epistemológico imperante en la constitución de las geografías, donde el norte es el camino y el sur se muestra inferior y pequeño.



Fuente: La América invertida, Joaquín Torres García (1943)

Torres-García, transgrede las geografías políticamente correctas y en su obra *La América Invertida*, (1943)¹ logra seducirnos a pensarnos como sur, desde el sur, como saberes-sur, epistemes sur, que se alejan de los conocimientos medibles, explicables, deducibles, validables, válidos y validados experimentalmente, creados por el racional-centrismo europeo.

El sur se torna una plétora de mundos-otros, abismalmente diferentes e incluso opuestos al norte epistemológico. Así, el Pensamiento Ambiental construido por Augusto Ángel-Maya y continuado críticamente por el Grupo de Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia, asume la transformación de los símbolos de la cultura en clave de lo ambiental.

Ángel-Maya, sabía que la crisis ambiental no se solucionaría con un cambio de modelo de desarrollo económico, ni con un modelo

epistemológico que le diera cimientos a las ciencias ambientales; la transformación de los símbolos de la cultura, en clave ambiental, es decir en clave de la episteme-ética-estética-política ecoistema - cultura, sería la tarea prioritaria del pensamiento, la educación la ética, la estética y la política ambiental. Si con Marx, Augusto había comprendido que no era la conciencia social la que determina las relaciones sociales y económicas de producción, sino que eran las relaciones económicas de producción las que determinaban el ser social, ahora, y a partir de un profundo y riguroso estudio sobre Ecología, Teoría de la Complejidad y Augusto Ángel comenzaría a darle un interesante doblez ambiental al pensamiento de Marx. La interdependencia económica de la que hablaba el informe del Club de Roma, fue mirada por el maestro, en su libro "Hacia una sociedad Ambiental" (1990), como una interdependencia radical. Era una interdependencia no por ser los recursos naturales limitados frente a una sociedad adicta a la producción y al consumo sin límites... sino porque los humanos, con nuestra cultura como una intrincada

¹ <https://blogs.20minutos.es/codigo-abierto/2012/03/.../america-invertida-america-libre/>

red de símbolos, éramos emergencia estética-autopoiésica de la naturaleza.

La cultura se amplió. Ya no era solamente arte: comenzó a pensarse como maneras de adaptación humanas a los ecosistemas. Fue ahí, en ese instante de pensamiento, que los artistas, los poetas y los profetas, comenzaron a realizar una profunda crítica a la cultura occidental-moderna que había construido una plataforma tecnológica alejada de una comprensión profunda de las lógicas y sensibilidades de los ecosistemas, y cercana al éxito industrial y mercantil consistente en el crecimiento y en la acumulación de capitales. Los artistas y poetas románticos, así como los filósofos de la sospecha ante tanta "ilustración", percibieron mucho antes que los movimientos ecologistas y ambientalistas, el fracaso de una cultura absolutamente antiambiental y metafísica que había asumido una relación de dominación del sujeto sobre la tierra, los ecosistemas, los entramados de vida, objetivados.

La potente clave de esta propuesta para los estudios ambientales, que Augusto Ángel Illamaría "Ecosistema-Cultura", es que coloca por primera vez en la historia del joven pensamiento ambiental, los problemas ambientales y lo ambiental como pensamiento, como propuesta y como trayectoria, en las transformaciones de la cultura, que Augusto describía como plataforma instrumental y simbólica adaptativa. Lo que debe transformarse, para que el ambiente se sostenga en una tensión equilibrada entre la cultura y el ecosistema, son las formas y maneras de ser de la cultura. Ecosistema - Cultura, es una propuesta óptica-epistémica-ética-estética. Óptica, porque inicia la disolución del ser en el estar; epistémica porque interroga la escisión entre hombre y naturaleza, clave en la configuración del sujeto y del objeto. El sujeto que conoce al objeto, no lo conoce para nada; lo conoce algo: para obtener algo. El

conocimiento se torna teleológico, palabra que significa estudio de los fines, lógica de los fines lejanos, fines últimos. En la Modernidad, el sujeto como razón universal, opera sobre el mundo - objeto, para develar sus leyes, advertir sus comportamientos, conocer todos sus secretos, y así dominar ese mundo objetivado; someter la naturaleza ecosistémica gracias al uso de la razón, para obtener de ella resultados, para conseguir fines que serán justificados por la razón ética cuyos postulados universales tienen que ver exclusivamente con el bien universal. Ética, porque la relación sujeto-objeto se convertirá en la base epistemológica del desarrollo que será la única forma como habitamos (ethos) esta tierra los modernos que somos. Desarrollo y conocimiento, con garantizarán conjuntamente el proyecto moderno que a su vez con garantizará el sentido (único y universal), del conocimiento y el desarrollo. Este momento, este tiempo, que Heidegger describía como un tiempo que está dando tanto qué pensar, será, sin duda, el momento en que la incandescente luz de la razón, producirá la ceguera blanca de la ciencia y la tecnología: las dos tendrán una finalidad universal: el dominio total del mundo de la vida por la razón científico-técnica, lo cual constituye el objetivo geo y bio-político de las guerras modernas.

Augusto Ángel advirtió que su campo de despliegue era una geografía: Latinoamérica, que más tarde renombraríamos como América-Abya Yala. El pensamiento latinoamericano emergente de la colonia, había sido una réplica del pensamiento europeo: centrista, único, excluyente, homogeneizante y universalista. El pensamiento ambiental latinoamericano no tendría que seguir cánones, ni modelos, ni paradigmas europeos; el Pensamiento Ambiental tendría que comenzar a construirse por medio de la educación no en, ni para la investigación en ciencia y tecnología dentro del paradigma dominante: el Desarrollo; el Pensamiento

Ambiental tendría que transgredir las relaciones epistemológicas sujeto-objeto; tendría que disolver sujeto y objeto, y todas las formas de relación presentes en estas dos relaciones lógicas; el Pensamiento ambiental tendría que asumir los caminos de diálogo y encuentro de saberes en el afuera de las disciplinas, en la conversación solidaria, en la alteridad radical de saberes-sabores-olores-texturas, en el revés de la epistemología.

Así, la ciencia y la tecnología tendrían que ser motivo de conversación en la educación, como acontecimientos de esta cultura que modificaron la diversidad de la vida, pero no serían el objetivo de la educación; la educación buscaría comprender el lenguaje de la naturaleza, para habitar poéticamente la tierra. Si embargo, la salida del sujeto y del objeto al afuera del pensamiento, donde no hay origen, y nacimientos: solamente ojos rizomáticos; la salida de una epistemología donde la nostalgia de dominio del hombre sobre la naturaleza, sigue presente a pesar de la crisis ambiental planetaria, ha sido profundamente difícil. La ruptura de los obstáculos epistemológico no ha podido realizarse plenamente, por temor a romper el piso que hace a la ciencia moderna, ciencia: el sujeto-yo-razón, el objeto claro y distinto, y las relaciones de poder-dominio-explotación del sujeto sobre el objeto, presentes tanto en las ciencias sociales como en las ciencias naturales, y en la plétora de metodologías instrumentales e instrumentalizadas, construidas a partir del siglo XVII, cruzadas por la escisión de los ojos de la vida en dos mundos categoriales, e inmersas en las relaciones sujeto-objeto.

Sin embargo, el poeta Hölderlin, que se había disuelto en la naturaleza, escribía en su Hiperión: "¡Oh, sí! El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando re-exiona" (Hölderlin,

2007, p. 26). Qué estaba diciendo el poeta? Que el pensar se oculta ante la razón veleidosa? Que es necesario pensar de otra manera para comprender que el pensar mismo aún está por desplegarse? Que la condición del pensar es su ocultamiento ante la razón que lo quiere develar? Augusto abre el Pensamiento Ambiental a una nueva manera de imaginar, soñar, existir, nombrar, pensar. No solo razonar; ante todo crear una *colere*. Ante Icaro, devenido náufrago: Prometeo, Frankenstein, Pandora y Fausto (Pineda en Noguera, comp. 2016); Pitágoras – Parménides – Platón, ilusorios modelos universales de una cultura esquizofrénica que ha creído poder conocerlo todo. El mundo dicho en la mitología griega; el pensamiento devenido de Grecia; los dioses creados por Occidente que a su vez crearon a Occidente...las bases fundacionales de Occidente se desmoronan ante la crisis cultural, ecológica, ambiental, que expresa el colapso civilizatorio.

Solo queda refundarnos en la tierra, recogerlos y abrigarnos en ella; volver al vientre mismo de la madre, en un segundo comienzo, como diría Martin Heidegger. En una comunidad ambiental; en una nueva cultura; en la tierra natal, madre y maestra.

LA AVENTURA AMBIENTAL DE LA EPISTEME CUERPO-TIERRA

El habitar de los cuerpos mezclados (Serres, 2002) es el habitar en el contacto y la disolución. Es un acto amoroso que se repite incesantemente en el estar-cuerpo-tierra. Todo en la tierra se mezcla para emerger otra. La tierra se transforma porque se crea, se diseña y rediseña para permanecer.

"El verbo se hace carne.

Evocación: alguna cosa o la carne sale de la voz.

Orfeo invoca, su voz y las cuerdas

tiemblan, él llama, grita, canta, se entrega al reencantamiento.

Compone la música y a Eurídice.

La mujer restituida resucita, ella sigue la vocación.

La voz da carne al nombre, libera la palabra de la muerte, la luz se desprende de la noche, la música agrega su carne, endurece lo suave: ¿hasta dónde va la encarnación?" (Serres, 2002, p. 173).

Crear, diseñar, encarnar, mezclar-se los cuerpos con la tierra; los cuerpos como mezcla de carne y tierra, carne y piedra, voz: mezcla de palabra y mundo, En todos y en todo. La palabra, la poiesis amorosa entre lo cuerpos-tierra, cuerpos-mundos-de-vida mezclados es el permanecer.

"Pero lo que queda lo instauran los poetas" (Hölderlin en Heidegger, 2006 - 107) decía Hölderlin el Poeta que logró disolverse en la naturaleza; ser uno con ella. El poeta que se apartó de Hegel para poder alejarse de nitivamente del sujeto-objeto y poder decir bellamente, que dejar de ser uno mismo (sujeto que piensa) era el paso crucial para que la vida permanezca (por fuera del objeto y la objetividad), nos sedujo a abandonar la epistemología y nos acompañó en la aventura de crear-diseñar-con gurar la episteme cuerpo-tierra (2012).

Para llegar a ella, tuvimos que caminar el trecho del contacto cuerpo-tierra, trecho o camino que no queríamos nombrar como metodología por el cansancio y aridez propios de la época de la luz de la razón. De estos andares, de estas caminatas por las espesuras de lo sensible, emergió la palabra *metodoestesis*² que nos permitió reencantar-

² Encontrar este vocablo ha sido nuestra aventura. Las espesas pieles, plexos, texturas, que con guran la metodoestesis no son producto de un ejercicio de la razón re exiva, que dentro de sí misma busca una coherencia

nos con una investigación donde el contacto, la marca, la huella, el tatuaje, la caricia o la violencia, permitieran expresar la imposibilidad de existir por fuera de la tierra-que somos. La piel se convirtió para el Pensamiento Ambiental, en el lugar de expresión primordial. El lugar diseñado y diseñando maneras de habitar. La piel se tornó camino, saber, sabiduría; contacto. No mi piel con tu piel, no mi piel con la piel de la tierra, sino piel como inmensidad diversa de texturas, diseños, contactos; piel metamórfica, cambiante, compleja. Piel-sabiduría; piel-conocimiento; piel sentipensamiento.

Con el arquitecto y esteta Carlos Mesa González, nos sumergirnos en los tejidos de la piel de la tierra, que somos. Ese sumergirnos en los tejidos de las diversas pieles que conforman las geografías, las geopoéticas, las geopolíticas y las geoestéticas, nos llevó a la aventura de las Super cies de Contacto (Mesa, 2010), como maneras de sentir-nos-tierra. Fuimos encontrando en cada tejido de pieles mundovitales, diseños extraordinarios que nos enseñan cómo diseñar nuestras manera de habitar humanas. Así, emergieron con el lósofo Jaime Pineda Muñoz una serie de hermosas investigaciones, aún inéditas, sobre geopoéticas del habitar humano (2009 y 2014), donde proponemos que un habitar humano poético, se caracteriza por el cuidado de la tierra en su plétora de complejidades y alteridades posibles. Ese *colere* palabra latina que signi ca cuidar, cultivar, implica un habitar

meramente lógica formal. Han sido emergencias acontecimentales de los contactos, espesos, profundos, dolorosos, armónicos, violentos, afectuosos, amorosos, cuidadosos, devastadores ... pero siempre metamórficos y transformadores de mundos de vida, entre las variaciones in nitas de cuerpos y las variaciones in nitas de tierra. Desde los cuerpos *coreo*, que emergen de la danza, el ritual fundacional de lugares habitados por dioses y dioses indecibles (Agamben, G y Ferrando, M. 2014), hasta los cuerpos violentados, aquietados, silenciados, des-aparecidos, masacrados, encuadrados, cuanti cados, reducidos a mano de obra y consumo de la guerra-capitalista transmoderna. (Foucault, M. 2008)

como si estuviéramos creando, co-creando, diseñando o re-diseñando obra de arte. Así, el artista no es sólo quien compone música, o crea obras pictóricas, escultóricas o literarias. El artista también es aquel que habita la tierra como obra de arte. Y en dónde está esa obra de arte? Es quien habita, o es la tierra habitada? La obra de arte está en la manera del contacto. No está en el habitante ni en el hábitat, sino en el habitar. La tierra en tanto es habitada poéticamente, se deja habitar poéticamente. Ella se muestra a quien la ama, porque el amor es saber escuchar, comprender, hacer pausa, acompañar, hacer que la tierra germine, y crezca. Para ello, el habitar poéticamente, hace de la tierra obra de arte y del habitante, un artista.

Fue emergiendo la episteme cuerpo-tierra en variaciones importantes. Los saberes construidos en estas superficies de contacto, dejaban atrás el adentro y el afuera; el umbral, la frontera afectiva, el contacto serían esa potente, densa, singular y vital conexión. La tarea de disolución sujeto-objeto para pensar lo ambiental, que había surgido de las relaciones ecosistema-cultura propuesta por Augusto Ángel-Maya (1996), llegaba a un momento importante con la episteme cuerpo-tierra (2012). Había pasado por un trabajo losóco - estético - complejo en el año 2000, cuando publicamos Educación Estética y Complejidad Ambiental, libro emergente de la tesis doctoral de Ana Patricia Noguera. En el año 2004, otro libro de Noguera: El Reencantamiento del mundo: Ideas losócas para la construcción de un Pensamiento Ambiental Contemporáneo, publicado por la Universidad Nacional de Colombia y el PNUMA, desplegaría lo estético complejo como el contacto entre las pieles de los cuerpos y las pieles del mundo de la vida; Las pieles de natura con las pieles de cultura. Natura y Cultura contactadas SIEMPRE, porque las

dos emergen y se transforman permanentemente en ese contacto; porque el cuerpo humano es siempre biótico-simbólico, y porque la naturaleza ya no será únicamente biótica, sino simbólica gracias a que es nombrada.

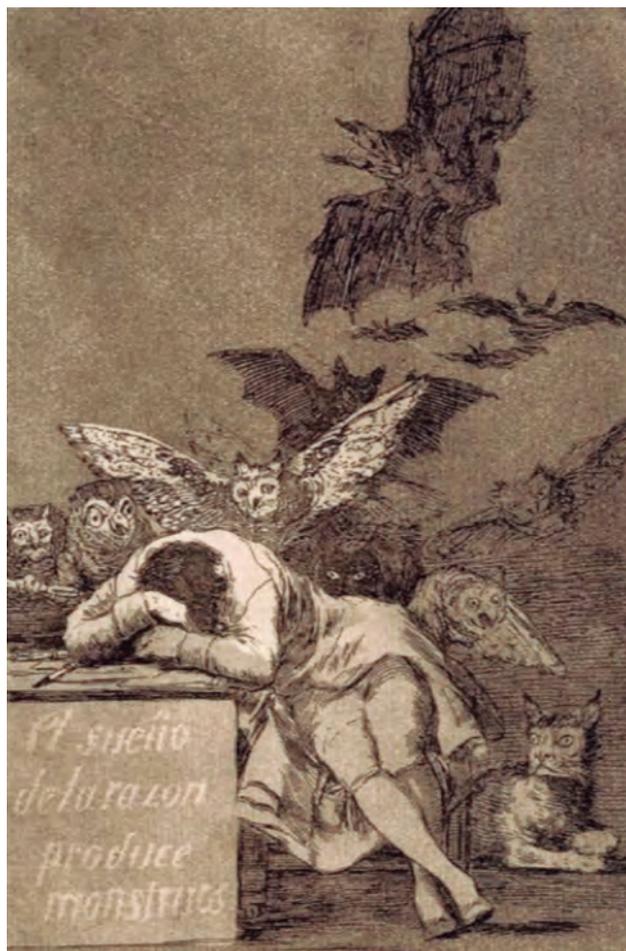
Sin embargo, aún había en el Reencantamiento del mundo, una especie de antropocentrismo estético-poético. La complejidad de la vida, los entramados y redes de vida eran poéticos, pero el sentir aún estaba originado por lo humano.

Sin embargo, los diálogos de saberes, las perspectivas abiertas en esta episteme de pensamiento ambiental, permitieron cada vez más profundamente, comprender que la conexión cuerpo-tierra es estética y no está ni en el cuerpo, ni en la tierra, como sujeto-objeto, sino precisamente allí: en el contacto. En cuerpo-tierra, Noguera descentró y desantropologizó lo estético, dándole a esta episteme un carácter estético en tanto sensible. Otra manera también de sentipensar (Escobar, 2014), palabra que conecta lo sensible con un pensar que no solo es razonar, sino imaginar, soñar, crear, diseñar, construir, habitar (Heidegger, 1997) y estar (Kusch, 1976).

LO ESTÉTICO EN LAS EPISTEMES AMBIENTALES TRAMA-RED-DE-VIDA Y CUERPO-TIERRA

Lo estético retorna a la relación, para hacer frente a los paradigmas que han creado monstruosidades expresadas en la crisis ambiental que emerge de la crisis civilizatoria; es imprescindible vincular lo estético en las relaciones académicas para configurar posturas-otras que permitan despertar del sueño de la razón. Es importante recordar la contundente frase de Francisco de Goya, escrita en uno de sus grabados: "El sueño de la razón produce monstruos" (1797-1799)³.

³ <https://www.museodelprado.es/.../obra...arte/...razon-produce-monstruos/e4845219-9>.



Fuente: El sueño de la razón produce monstruos, Francisco Goya (1797 - 1799).

Por ello la urgencia de un despertar de la razón misma, pero sobre todo, de un despertar de lo sensible, sometido por siglos al imperio verdugo de la razón in-dolente (De Souza Santos, 2003 . Vol 1).

Para colocar la racionalidad moderna en la sombra y construir el senti-pensar ambiental urge la necesidad de desprenderse de las lógicas modernas y fundar nuevas inteligencias que permitan el crecimiento de la vida y no la devastación de la naturaleza. Comprender la capacidad para sentipensar la tierra como madre y maestra, no como objeto sometido a la manipulación y control del sujeto, es urgente y necesario, porque nos hemos extraviado en la idea de que el ser humano es una cosa que piensa y la naturaleza, la tierra, el mundo,

la vida, son otra cosa: sustancias extensas, medibles dispuestas a la mirada totalizante y un canto de la razón moderna. En ese sentido estar conectados con los árboles, con los animales, con la tierra, con la atmósfera, es un saber que deviene en tanto hay comprensión de la lengua de la tierra y de nuestro ser naturaleza. El espíritu es entonces ese saber en expansión, que sin embargo se nombra escindido de la tierra, por fuera de la naturaleza, en los cielos de la metafísica. Ignorar que nosotros somos naturaleza, es negar la relación profunda entre espíritu y naturaleza. En ese sentido, el poeta colombiano William Ospina en su magistral obra, recupera lo espiritual no como lo opuesto a la naturaleza, sino como aquello que la constituye, la fuerza de la vida y su potencia creadora.

“Pero no es por salvar las reliquias del pasado, de las edades heroicas y de los bellos sueños de una humanidad más lenta y más sencilla por lo que hay que resisitir y buscar el renacimiento de lo sagrado: es porque el vértigo de este remolino de desmemoria y de escombros, cada vez parece más cercano al colapso. Y si bien el planeta podría persistir sin nosotros, girando con su cementario de hazañas, de inventos y de cosas bellas en las tinieblas de la noche cósmica, algo en nosotros se resiste a aceptar que renunciáramos a tanto por tan poco, y que habiendo tenido en nuestras manos el mundo generoso de Whitman y de Shakespeare, nos hayamos resignado al mundo mezquino de la vida sin sueños y de la muerte a plazos” (Ospina, 2018, p. 35).

Etimológicamente la palabra ‘estética’ proviene del griego y se refiere al agente de percepción o sensibilidad (*aisthe* percepción o sensibilidad y el sujeto agente o sujeto). Según Mandoki desde Baumgarten “se

puede pensar en el ser humano como sujeto con capacidad de un conocimiento sensible el cual se caracteriza por vincular los sentidos sin agotarse de ellos” (Mandoki, 2008, p. 64) lo cual implica el reconocimiento de lo sensible como manera de ser del humano. La estética se separa de la razón debido a una vocación racionalizante propia de la modernidad, pero Augusto Ángel-Maya en su libro “El retorno de Ícaro: una propuesta de filosofía ambiental” proclama cómo para conocer el sentido fructivo que tenían los griegos, quizás se deba acudir más a los poetas que a los filósofos. El encanto maravilloso de una poesía como la de Safo o Ibyco, se debe a su capacidad de acercarse en forma inmediata a la naturaleza, a través de la sensibilidad. No hacen filosofía de la naturaleza, sino que se deleitan con ella. La viven sin barreras ideológicas. Ello se debe posiblemente a que no necesitan justificar su actitud, porque no encuentran nada reprochable o vergonzoso en la sensibilidad (Ángel Maya, 2002).

Lo anterior, evidencia cómo el menosprecio por lo estético fue y aún es, una condición de la modernidad. Discutir la dicotomía razón – sensibilidad fue siempre importante en los filósofos griegos, pues no existía condicionante desde la racionalidad para evocar la sensibilidad, es decir, no existía una separación entre razón y sensibilidad, sino una diferencia que no hacía a la razón superior a la sensibilidad; eran maneras de ser y estaban presentes siempre, en el contacto. En la Modernidad, la dicotomía razón-sensibilidad, se disuelve en una especie de escisión en la que la razón adquiere poder epistemológico sobre la sensibilidad, viéndose ésta sometida a las operaciones del sujeto cognoscente. Así, la sensibilidad sólo se acepta como Arte en tanto éste cumpla con leyes universales igual que la verdad científica constituida por la epistemología cartesiana y kantiana. Las

leyes universales del arte están anunciadas en las teorías clásicas de Baumgarten y los demás estetas, que buscan otorgarle al arte el mismo nivel epistemológico que a la ciencia en tanto universalidad de los juicios.

Por ello, el único arte reconocido como arte por la visión euro-racional-centrista del mundo, es el arte clásico, cuyo origen geográfico es Europa. Sin embargo esta concepción de arte se expande por el mundo colonizado por Europa, hasta el punto de que aún hoy, la colonización de lo estético es tal que las escuelas de arte y de estudios culturales, continúan enseñando (colonizando) a los estudiantes de artes, estética y cultura, en la idea de que el arte es el arte europeo y / o el que cumpla con las leyes universales de lo clásico.

En medio de esta colonización que no cesa y que cada vez más se expande a través de los procesos de globalización, no sólo del mercado, sino de los cuerpos y las sensibilidades, surge, -pese a esta homogenización y quietamiento de los cuerpos-, la expansión de lo estético y de las estéticas en la diversidad de sensibilidades, de lo sensible, del sentir, de lo sentido y de los sentidos.

La verdad universal construida a partir de los procesos de colonización europeos en los siglos XVII, XVIII y XIX, comienza a derrumbarse lenta, dolorosa, sangrienta y melancólicamente. Desde el Romanticismo, (especialmente finales del siglo XVIII y XIX) en el seno de una Europa-otra, artistas, naturalistas, científicos y pensadores comienzan a colocar en tela de juicio, la escisión sociedad – naturaleza y cultura – naturaleza, la reducción de la verdad a precisión y exactitud, la escisión entre la razón objetiva, la razón objetiva, la negación de la sensibilidad y lo sensible por hacernos creer en verdades ilusorias no provenientes de las operaciones del sujeto,

sino de las maneras de sentir de los humanos, la universalidad de la verdad, tanto científica, como estética, ética o política, y en general, las leyes universales impuestas por la razón. Poetas como Hölderlin, naturalistas como Humboldt, poetas científicos como Goethe, pintores como Goya, Caspar David Friederich, Turner, los impresionistas, y los expresionistas; compositores como Chopin, Debussy, Ravel, Schönberg, Webern y Berg, concurrieron en sus obras, rupturas maravillosas con lo clásico, lo formal, y lo normativo, no para negar estas tendencias del arte, sino para hacer un llamado a otras maneras del arte, en el afuera del sujeto legislador. Por supuesto, el arte moderno realizó rupturas importantes con las leyes universales del arte clásico, mostró caminos-otros de creación artística y en el alba del siglo XX, el arte moderno percibió que otros mundos habían realizado siglos antes lo que él consideraba novedad: la atonalidad musical, presente en músicas asiáticas, australianas, africanas o americanas ancestrales, la difuminación de la forma, presente en texturas orientales ancestrales, la abstracción, presente en muchas obras de arte, de mundos no eurocentristas. Se inició así, la expansión de las estéticas artísticas, que luego giró a la expansión de lo estético, en clave de cuerpos, texturas, sabores, donde lo háptico comenzó a tener gran importancia ante la sorpresa de un mundo aferrado a lo óptico-acústico. (Leroi-Gourham, 1971).

Los contactos de las pieles, las texturas de la tierra comenzaron a valorarse estéticamente; pero no solo esto: la técnica presente en las maneras de hacer de la tierra, la naturaleza... incluso el universo, comenzaron a tomarse en cuenta como estéticas, en tanto creadoras. La revolución surrealista con escritores como André Bretón, pintores como Salvador Dalí, René Magritte, Marcus Cornelius Escher, o Frida Kahlo, abrieron puertas inmensas a la

Imaginación como transformadora de mundo, creadoras de mundos otros, y potente desde la relación entre lo estético y lo político. Los caminos de un pensamiento estético expandido y de una manera de construir saberes desde la capacidad creadora de lo vivo se abrieron generando así los caminos del sentir, saberes sensibles y por supuesto esa conexión entre el pensar y el sentir que Arturo Escobar (2014), nombra como sentipensar con la tierra.

En el texto *Estética cotidiana y juegos de la cultura: Prosaica I* Katya Mandoki (2008) expresa como tesis central que no solo es posible sino indispensable abrir los estudios estéticos – tradicionalmente restringidos al arte y lo bello – hacia la riqueza y complejidad de la vida social contemporánea. Eso es precisamente la Prosaica: la estética de la vida cotidiana que evidencia de la expansión de lo estético al mundo de la vida.

Así mismo, Michel De Certeau, (1996) habla de la estética de lo cotidiano al evidenciar que, a diferencia de la teoría, existe convicción ética y política que se nutre de una sensibilidad estética expresada mediante la capacidad en vigor para maravillarse. Lo cotidiano está sembrado de maravillas, espuma tan deslumbrante como la de los escritores o los artistas. Sin nombre propio, toda suerte de lenguajes da motivo a estas efímeras que surgen, desaparecen o recomienzan. Lo anterior se transforma en invitación a maravillarse en lo cotidiano desde su conexión estética.

En nuestro libro *Voces del pensamiento ambiental: tensiones entre desarrollo y abiyala* (Noguera, edit. 2016), resaltamos que, si el ambiente es lo que emerge de la relación entre las culturas y las tramas de la vida, el pensamiento ambiental se ocupa de esas relaciones en su densidad, en su complejidad, en sus estéticas, en sus movimientos y en

sus transformaciones.

Cómo, de qué maneras, se han relacionado las diversas culturas con los diversos ecosistemas, es entonces la pregunta ruta, la pregunta océano, la pregunta obsesiva del pensamiento ambiental. La relación entre las culturas y los ecosistemas es el habitar-hábitat de la potente evocación que Leonardo Boff (2001) hace de Homero. Esa relación es el *ethos* (Noguera, edit. 2016).

Aquí la estética expandida no se refiere al modo de apreciación, quizás racionalizado, del experto, ya sea el crítico o el artista; que se realiza sobre la producción de la obra de arte dentro del campo condicionado de lo artístico. Se refiere a la capacidad que tiene todo cuerpo para percibir-sentir el mundo de la vida. Es una co-creación como re-creación constante en el sentido de construir la realidad desde el contacto cuerpo-entre-cuerpos en un habitar-habitat (Noguera, 2004).

Estética expandida: los saberes de la tierra

Aunque no se conozcan las ideas estéticas de los filósofos Jonios, en ellos podemos encontrar los fundamentos filosóficos de la capacidad frutiva que expresan los poetas. El sentido de la filosofía presocrática es que el ser humano pertenece al mundo. Así, si el ser humano es el mundo que habita se puede sumergir en su goce. La experiencia estética no tiene superficie ni profundidad: vive en el todo del existir-estando. No es un fenómeno que tenga como esencia un número. Es. Y todo lo que se diga de la experiencia estética no logra explicarla, porque ella es enigmática, sagrada.

La sensibilidad permite conocer el mundo. La verdad no es una manifestación trascendente sino una percepción inmanente que atraviesa la sensibilidad hasta ser captada por la

inteligencia. Así, los saberes no emergen de operaciones del sujeto racional escindido de la tierra, sino de los contactos permanentes entre los cuerpos. En nuestro Pensamiento Ambiental, el camino de lo estético, como camino del sentir, lo sentido, lo sintiente, lo sensible: la metodoestesis-, ha abierto a un diálogo donde los saberes construidos a partir de lo sensible, los saberes emergentes del contacto entre las pieles de las culturas y las pieles de las naturalezas, y los saberes encontrados en las geografías conforman polifonías, polirritmias, inercorporalidades, cuerpos-tierra.

La experiencia del habitar está en el contacto entre las geografías - habitadas por los humanos y los humanos por ellas -, y las geopoéticas, palabra que expresa las maneras del habitar humano en las geografías (Pardo, 1991). Así, ellas colocan límites, ofrecen posibilidades nutricias en esa relación trófica-amorosa que comunica vida desde sus orígenes; las voces emergentes de las diversas geografías, emergen en resistencias polifónicas ante la debacle creada por la homogenización alimentaria, el monocultivo, la monocultura, el extractivismo en todas sus formas, la devastación y la esclavización de la tierra-madre.

Las voces, las polifonías, los cuerpos entre-cuerpos, habitando-se, con sus saberes que no pueden ser apresados en ninguna lógica; son saberes en el afuera del logos. Ancestrales, los saberes que habitan y con sus saberes en el afuera del sujeto y del objeto, se ocultan ante la razón ilustrada porque los saberes saben que su reducción los introduce en la epistemología occidental moderna, cuya base es precisamente, el sujeto y el objeto. Así como el ser se oculta ante la positivización del mundo de la vida y ese ocultamiento genera la nostalgia de la unidad en la multiplicidad, la herida producida por la escisión fundacional de occidente y de la modernidad, los saberes también

se ocultan ante la luz de la razón ilustrada. Por ello, urge salir de las lógicas que redujeron el ser a razón y la tierra a objeto; fundar un afuera de las epistemologías, afuera que estamos nombrando *cuerpo-tierra* (Noguera, 2012).

En Cuerpo-Tierra, escritura que realizamos para no morir, meditamos sobre la relación profunda con la naturaleza-tierra que somos, en la sensibilidad, y cómo los sentidos enlazados al mundo de la vida fundan un pensamiento sensible con la tierra que habitamos. Lo sensible no está en la piel de los cuerpos, ni en la piel de la tierra: lo sensible se con gura como acontecimiento, en el contacto permanente de los cuerpos-entre-cuerpos-tierra. La piel es contacto, acontecimental, expansión del los cuerpos, entrelazamiento, coligación, conexión. La estética se expande; el sentir conecta; la sensibilidad se expresa en lo sensible, no como un *a priori*, como algo previo a la experiencia sensible, sino como la única posibilidad de ser sensibilidad. En la expansión ambiental de la estética se con guran los saberes – las epistemes, si la palabra es importante para comprender el tránsito de la epistemología ambiental a los saberes ambientales -. La tierra sabe, se sabe y se saborea; siente, se siente y es sentida; ese saber se siente en los sabores, olores, texturas, colores y lenguajes de las geografías, las naturalezas, los tejidos de vida. No es un saber emergente de una deducción lógica. Es un saber presente en el despliegue, la diáspora de la vida misma. Es un saber cuyo *a priori* no es el yo pienso, sino el tejido de la tierra-naturaleza-vida; y no es un *a priori* epistemológico, sino óptico.

LOS CUERPOS-ENTRE-CUERPOS: EL ESTAR-SIENDO-SUR

Estar-ahí-no-más. Los cuerpos entre cuerpos sur, no desean más de nada. Su existencia no tiene objetivos, metas, indicadores, planes de desarrollo. No se funda en el futuro. Es un

presente circular, molecular, que se expande en un comun-estar; en una comun-unidad estando. Es una permanente acción que no aspira al más, sino al ahí. Al lugar geográ co-geopoético entramado por los cuerpos en sus coligaciones, contactos, conexiones, relaciones. Los cuerpos son cuerpos en tanto relaciones, conexiones, contactos y coligaciones; así el lugar es tejedura de los cuerpos-entre-cuerpos, estando. Y en ese estando los cuerpos van diseñando su lugar y son diseñados por él. El diseño emergente de los cuerpos-entre-cuerpos diseña la tierra, que a su vez diseña los cuerpos. En culturas no occidentalizadas ni modernizadas, los diseños no tienen objetivos ni metas. Son estando y están siendo. El diseño se realiza en el estar ahí, no más. No hay desarrollo, ni crecimiento, ni innovación. Solamente creación, fruición, goce, ritual, lugar sagrado, presencias inenabables de fuerzas mundovitales. No se diseña el futuro, sino los tiempos por venir.

Mientras la sociedad moderna en Europa, se funda en el siglo XVIII para responder a la ciudad moderna industrial, sociedad y ciudad que se con guran por los humanos que deciden migrar de la ruralidad a ese lugar que comienza a seducirlos con las utopías de libertad como ruptura con su connaturalidad a la tierra y progreso como despliegue de ciencia y la tecnología, bajo el signo del capital-dinero-producto por la industria, las comunidades continúan atendiendo a su origen común, la tierra, como madre, casa común, ley de origen, lugar de la gente.

En América-Abya Yala, comunidades originarias como los Hopis, Lakotas, Mayas, Aztecas, Quimbayas, Uwas, Aruacos, Wayú, Nasa, Mizak, Ingas, Caribes, Pastos, Guahibos, Empera, Guambianos, Huitotos, Ticunas, Nukak Makú, Mapuches, y miles de comunidades, persisten en diseñar sus lugares, su vida,

sus rituales, sus artefactos, su organización política, su economía, pese a la crueldad y atrocidad cometidas contra millones de personas nativas por Europa colonizadora entre los siglos XVI y XIX, y pese a los procesos de neocolonización iniciados durante el siglo XX y muy fuertes en este siglo XXI. Comunidades originarias del planeta han con gurado resistencias y re-existencias hermosas y profundamente comprometidas con la defensa y liberación de la tierra-madre, de sus saberes ancestrales, epistemes sur-sur, aún ocultadas por un Pensamiento Crítico Latinoamericano, que se resiste a reconocer que la tierra, la naturaleza y la vida tienen saberes, memorias, inteligencia y maneras de comunidación. Sin duda ya hermosas tendencias del pensamiento crítico latinoamericano, están reconociendo otras epistemes, pero aún antropocentradas.

Nosotros venimos construyendo el paso, sin duda tortuoso por los mismos obstáculos epistemológicos que dichas epistemes mantienen, de unas epistemologías del sur, a unas epistemes sur-sur. El énfasis del sur lo estamos sentipensando geográ ca-geopoéticamente.

Hoy, como nunca antes, urge no solo el giro crítico de la epistemología a las epistemologías del sur, sino la salida del pensamiento ambiental al afuera de las epistemologías, no como un ejercicio para construir discursivamente un *frente a*, o un *en contra de*, sino para encontrar en esos saberes, que aún se ocultan a la mirada biopolítica incluso del pensamiento ambiental nor-occidental, posibilidades de resistir y de diseñar otra cultura, pues ésta, la moderna, la del desarrollo, incluso el sostenible-sustentable, que ha hablado del capital social, el capital natural y capital económico como relación que se debe sostener equilibradamente (cosa que desde 1987, fecha en que se publica "Nuestro Futuro Común" propone el capitalismo verde europeo presente en el Informe Brundtland),

ha fracasado; ha sido un ERROR con mayúsculas sostenidas, porque desde ese momento la preocupación por lo ambiental se abandonó para persistir en la preocupación por cómo sostener el desarrollo. El desarrollo sostenible ha creado conocimientos, ha investigado y producido modelos tecnológicos, empresariales e industriales, para explotar la tierra cosi cada y no para cuidar la tierra-madre.

GEODISEÑO: DISEÑO DE TRANSICIÓN DE Y DESDE LA TIERRA

Los diseños de la tierra han sido extraordinarios: geografías extraordinariamente bellas; sistemas de vida de una complejidad enigmática, seres de todas las formas y diseños extraordinarios... rocas, plantas, animales, ríos, montañas, aire, agua. Todo ha emergido del saber diseñar y crear de la tierra en clave de la vida. Aprender cómo la tierra ha realizado estos diseños es tarea nuestra, para enfrentar la crisis ambiental como expresión del colapso civilizatorio, y para construir otros símbolos, otras redes, otras relaciones, otras conexiones, otros saberes, otros valores, otras formas de conocimiento, otros métodos: otra cultura que permita el orecimiento de la vida. Cuando Augusto Ángel-Maya a rmaba "La vida, si no orece en poesía, no vale la pena", (Pineda y Noguera, 2009) estaba haciendo un llamado urgente a darle sentidos-otros al vivir la vida. ¿Cómo hemos vivido los humanos modernos y modernizados, la vida que nos creó simplemente para vivirla, en ese milagro que permanece, pese a la guerra?

El geo-diseño para la transición, deambula, nomadea, camina en el sentir la tierra. Escucha las sonoridades de los paisajes; siente las pieles de la tierra en sus enigmáticas profundidades; conversa con la tierra a partir de las geopoéticas del habitar que el sur-sur ha sostenido en otros mundos que creíamos imposibles (Escobar, 2016 y 2018). Aprende de lo que signi ca educar en el orecimiento de la vida

(Noguera, 2016a); se aleja del desarrollo en todas sus formas, incluso se lanza al afuera de este dogma que se ha convertido en el único camino del mundo moderno o violentamente modernizado, para sentir la vida y comprender desde lo sensible, que el crecimiento de la vida solo es posible en el buen vivir. Si las epistemes sur-sur permiten tomar decisiones que protejan la vida en toda su complejidad, el geodiseño presente en el milagro permanente de la singularidad de la vida, permite la expansión de lo sensible, metodoestesis que abre caminos para que la vida permanezca.

El crecimiento como saber originario de la vida, potencia un pensamiento vital: crecer implica metamorfosis que permite una configuración de relaciones, que son aperturas a nuevas maneras de la vida. La metodoestesis permite encontrar la infinita variedad de maneras de la vida para pensar-se, diseñar-se, y permite comprender la inteligencia de las flores (Maeterlinck, 2007) para que acontezca el crecimiento.



Fuente: Los Girasoles, Vincent van Gogh (1988).

La metodoestesis presente en los diseños de artistas como Vincent Van Gogh hace que obras como los "Girasoles" en sus siete versiones, no sean solamente cuadros para ser colgados en museos, sino la comprensión misma de las metamorfosis de las flores que se preparan para dar fruto en la primavera de las regiones de latitudes medias; la primavera es el tiempo del amor, del crear, del dar a luz, del disfrute del aroma de las flores; es el canto de las aves porque de las flores emergen los frutos y de los frutos las semillas...y de las semillas, las plantas. La realidad emerge en cada momento de distinta manera; se modifica y es metamorfosis, creación permanente de sí misma-otra, la realidad de la vida es emergencia en diseño y creación; autodiseño y autocreación; rediseño y recreación. Pero la florecencia no solo es creación de sí misma gracias al geodiseño. Es creación de sí misma como otra, que se conecta con otra, alterándose a sí misma, creando una tercera que ya no es ni el sí misma ni la otra, sino sí-misma-otra.

Van Gogh, que decidió enloquecerse para poder pintar sin comprometerse con los gustos de la aristocracia aferrada a lo clásico, o de la burguesía, preocupada por el capital dinero, comprende el juego de alteridades no humanas, en los girasoles. Las corporalidades presentes en cada una de las siete variaciones de los Girasoles, que realizó el pintor en 1888, mientras esperaba exultante la llegada de su amigo, el pintor Paul Gauguin, expresa lo que precibiría el Director de cine Akira Kurosawa, casi un siglo después: que Van Gogh no pintó cuadros sobre la naturaleza puesta a su disposición, como un sujeto pintando un objeto, sino que la naturaleza plébrica de variaciones, se pintaba en los lienzos de Van Gogh, muchas veces a pesar de él mismo.

En esta pintura los Girasoles están en la sombra. Los girasoles a veces están bajo la luz del sol, a veces en la sombra. Cada estar los hace distintos, siendo los mismos. Por eso se pintan de siete maneras distintas, siete veces distintos en un mismo año, con la esperanza de vivir con su amigo Gaughin, en un diseño y creación sin límites, día y noche, como las flores, como la vida.

Ningún diseño se repite en la creación de vida. Todo lo que existe es singular, único, diferente. El geodiseño, comprende este saber, esta geopisteme. No repite, no calca, no copia, no acude a modelos. El geodiseño, el diseño de transición, hace resistencia a la homogenización del mundo de la vida en clave fabril, industrial, serial. El geodiseño, aprende de la tierra una ecología de las poéticas del habitar, una manera de crear que permita la vida, un reciclaje de todo lo creado en el re-diseño y la re-creación; una autonomía comunal, que emerge de saber los saberes de la tierra natal. Así, el geodiseño, basado en las estéticas de la tierra, es comprensión de las maneras de ser para así construir maneras de estar-ahí-nomás, según la potente frase acontecimental de los mapuches.

LITERATURA CITADA

- Agamben, G; Ferrando, M. (2014) *La muchacha indecible. Mito y Misterio de Kore*. México: Editorial Sexto Piso.
- Ángel - Maya, A. (1991) *Hacia una sociedad ambiental*. Bogotá: Editorial Labrador.
- Ángel - Maya, A. (1996) *El Reto de la Vida. Ecosistema Cultura. Una introducción al estudio del Medio Ambiente*. Bogotá: Ecofondo.
- Ángel - Maya, A. (2000) *La Aventura de los símbolos. Una visión ambiental de la historia del pensamiento*. Bogotá: Ecofondo
- Ángel - Maya, A. (2001) *El Retorno de Ícaro. La razón de la vida. Muerte y vida de la filosofía: Una propuesta Ambiental*. Cali: Corporación Universitaria Autónoma de Occidente CUAO
- Ángel - Maya, A. (2002) *El Retorno de Ícaro. La razón de la vida. Muerte y vida de la filosofía: Una propuesta Ambiental*. México: PNUMA - Bogotá: IDEA - ASOCARS - PNUD
- Boff, L. (2001) *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid: Editorial Trotta.
- De Certeau, M. (1996) *La invención de lo cotidiano. I. Artes del hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Sousa Santos, B. (2003) *Crítica de la razón indolente. Para un nuevo sentido común: La Ciencia, el Derecho y la Política en la transición paradigmática*. Volúmen 1. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer S.A.
- De Sousa Santos, B. (2014) Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En, B. Santos y M.P. Meneses (eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. (pp. 21-66). Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Escobar, A. (2014) *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín.
- Escobar, A. (2016) *Autonomía y Diseño. La construcción de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2018) *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala-Afro-Latino-América* Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Foucault, M. (2008) *El Nacimiento de la Biopolítica: Curso en el College de France*. Buenos Aires: FCE
- Heidegger, M. (1997) *Construir, habitar, pensar. Córdoba, Argentina: Alción*.
- Heidegger, M. (2006) Hölderlin y la esencia de la poesía. En: *Arte y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica. (p.p. 105 -124)
- Hölderlin, F. (2007) *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Kusch, R (1976) *Geocultura del Hombre Americano* Buenos Aires: Fernando García Gambeiro
- Leroi-Gorurham, A (1971) *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Mandoki, K. (2008) *Estética cotidiana y juegos de la cultura. Prosaica I*. México: Siglo XXI Editores.
- Mandoki, K. (2013) *El Indispensable exceso de la estética*. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (1994a) *Manuscritos de 1844 de Economía y Filosofía*. En Karl Marx. La cuestión judía y otros escritos. Barcelona: Planeta-Agostini.

- Marx, K. (1994b) *Manifiesto del Partido Comunista*. En Karl Marx. *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta- Agostini.
- Marx, K. (1994c) *El Capital*. En Karl Marx. *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Maeterlinck, M. (2007) *La inteligencia de las abejas*. Bogotá: Taller de edición Rocca.
- Mesa, C. E. (2010) *Superficies de Contacto. Adentro en el Espacio*. Medellín: Mesa Editores.
- Noguera, A.P. (2000) *Educación estética y complejidad ambiental*. Manizales: Centro de Publicaciones Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, A.P. (2004) *El reencantamiento del mundo. Ideas y los casos para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo*. Manizales: Centro de Publicaciones Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, A.P. (2007) *El paso del Sujeto/Objeto al bucle-red-trama-de-vida. Dialéctica y la epistemología moderna y emergencia de la Filosofía Ambiental*. En: *Hojas de Sol en la Victoria Regia*. Centro Editorial de la Universidad Nacional de Colombia Sede Manizales. (p.p 15-53)
- Noguera, A.P. (2012) *Cuerpo-tierra: el enigma, el habitar, la vida. Emergencias de un pensamiento ambiental en clave del reencantamiento del mundo*. Berlín: eae.
- Noguera, A.P. (ed.) (2016) *Voces del pensamiento ambiental. Tensiones críticas entre desarrollo y Abya Yala*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, A.P. (2016a) *Paisajes del Desarrollo: Evocación, rememoración, conmemoración y reencantamiento*. En: Noguera, A.P. (ed.) (2016). *Voces del pensamiento ambiental. Tensiones críticas entre desarrollo y Abya Yala*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia. (pp. 69-122).
- Ospina, W. (2018) *El Taller, el Templo y el Hogar*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.S.
- Pardo, J. L. (1991) *Sobre los espacios pintar, escribir, pensar*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Pineda, J y Noguera, A.P. (2009) *Entrevista a Augusto Ángel – Maya*. Manizales – Bogotá: IDEA – Grupo de Pensamiento ambiental. Video. <https://youtu.be/45-LooST9MI> Visitado el 19 de agosto de 2019.
- Pineda, J.A. (2009a) *Geopoética del Habitar Humano*. Tesis para obtener el título de Magister en Filosofía. Manizales: Universidad de Caldas. Inédita.
- Pineda, J.A. (2014) *Geopoética de la Guerra. He oído música en el estruendo del combate y he hallado paz donde las bombas escupían fuego*. Tesis para obtener el título de doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud CINDE – Universidad de Manizales.
- Pineda, J.A. (2016) *Paisajes del Desarrollo. Desilusión, disolución, devastación y desolación*. En: Noguera, A.P. (ed.) (2016). *Voces del pensamiento ambiental. Tensiones críticas entre desarrollo y Abya Yala*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Serres, M. (2002) *Los cinco sentidos. Ciencia, Poesía y filosofía del cuerpo*. México: Taurus

Conflicto de Intereses

Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses

**Licencia de Creative Commons**

Revista de Investigación Agraria y Ambiental is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional License.

LAS ANTÍPODAS DE LA GOBERNANZA AMBIENTAL EN EL TERRITORIO CAMPESINO AGROALIMENTARIO DEL MACIZO COLOMBIANO

THE ANTIPODES OF ENVIRONMENTAL GOVERNANCE IN THE AGRICULTURAL FOOD TERRITORY OF COLOMBIAN MASSIF

Nicolás Jiménez Iguarán
Jorge Andrés Rincón Largo

Universidad Nacional Abierta y a *Distancia*, Colombia
Universidad de Manizales, Colombia

nicolas.jimenez@unad.edu.co
jrincon@umanizales.edu.co

RESUMEN

La gobernanza ambiental consiste en establecer dos vías de intervención territorial diferentes pero complementarias: la vía coercitiva del Estado y la vía reguladora del mercado. Este artículo constituye un intento por comprender una estrategia alternativa de gobernanza que confronta este enfoque y, en consecuencia, estas dos vías de intervención. Se trata del Territorio Campesino Agroalimentario del Macizo Colombiano, una propuesta que se ha venido implementando, de *facto*, en algunas regiones del país, particularmente en varios municipios del norte de Nariño y el sur del Cauca.

Palabras clave: Gobernanza ambiental, Territorio campesino agroalimentario, Macizo Colombiano.

ABSTRACT

Environmental governance consists of two different but complementary intervention approaches: the coercive way of the state and the regulatory way of the market. This article is an attempt to comprehend an alternative governance strategy that confronts this approach and, consequently, these two forms of intervention. This is about the Agri-food Rural Territory of the Colombian Massif, a strategy that has been implemented, de *facto*, in various regions of the country, and in several municipalities in the north of Nariño and the south of Cauca in particular.

Keywords: Environmental governance, Agri-food Rural Territory, Colombian Massif.

doi: <https://doi.org/10.22490/21456453.3899>

INTRODUCCIÓN

El Consejo Nacional de Política Económica y Social aprobó el 16 de enero de 2018 un documento que define los “lineamientos de política para la construcción e implementación de un modelo de desarrollo regional sostenible en el Macizo colombiano”. Conocido como el CONPES 3915, este documento propone un conjunto de estrategias para enfrentar las problemáticas más urgentes relacionadas con la gobernabilidad, la institucionalidad y la estabilidad social, económica y ambiental de la región. Estas problemáticas se sintetizan en tres ejes: i) el deterioro del capital natural, el aumento de la vulnerabilidad ante desastres naturales y el cambio climático; ii) las actividades productivas que afectan la sostenibilidad del territorio y aportan al cambio climático; y iii) la debilidad institucional para generar gobernanza en el territorio, lo que obstaculiza el desarrollo de acciones oportunas, coordinadas y eficientes (DNP, 2018, p. 8).

Desde esta perspectiva, lo que “obstaculiza el desarrollo de acciones oportunas, coordinadas y eficientes” para restaurar el capital natural y resolver los conflictos socioambientales, es “la multiplicidad de actores con diversos intereses” y “su escasa articulación” (Ibid., p. 70). Ante esto, el documento expone la necesidad de construir una “visión compartida del territorio” capaz de propiciar “un sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado” (Ibid., p. 24). La ausencia de articulación se presenta, entonces, como una de las principales causas de las problemáticas y conflictos que tiene la región del Macizo colombiano.

Sin embargo, este discurso contrasta con las interpretaciones que realizan algunos sectores y grupos sociales del Macizo colombiano para quienes la escasa articulación se debe, más bien, a la imposición de una racionalidad política que prioriza los intereses de las empresas

extractivas y no de las población que habitan la región. No se trata, entonces, de falta de voluntad política, sino de unos desacuerdos que, por su propia naturaleza, impiden construir una visión compartida del territorio. Tanto a nivel nacional, como en la región maciceña en particular, las consultas populares de los últimos años contra el extractivismo (2013-2019)¹, así como las masivas movilizaciones sociales de la última década (Cruz, 2017), ponen en cuestión la tesis de un “sano equilibrio” entre los diferentes actores y niveles de gobierno². Esto obliga a repensar el concepto de gobernanza desde sus propios lugares de enunciación y a partir de los límites que ella misma tiende a producir.

Davies (2011) afirma que la gobernanza es una estrategia hegemónica. De acuerdo con esta tesis – que se contrapone a los análisis que generalmente se producen en la academia – la gobernanza es un dispositivo de jerarquización, control y dominio que, de forma sutil, tiende a invisibilizar las contradicciones al tiempo que las profundiza. Para el caso del

¹ Las comunidades de Piedras (2013) y Cajamarca (2017) en Tolima, de Tauramena (2013) en Casanare, de Cabrera (2017) y Arbeláez (2017) en Cundinamarca, de Pijao (2017) en Quindío y de Sucre (2017) y Jesús María (2017) en Santander, adelantaron consultas populares para frenar proyectos extractivos mineros y de hidrocarburos. Sin embargo, la Corte Constitucional tumbó la ley que le otorgaba a estas consultas el poder de veto. La contundencia de estas consultas populares, particularmente la de Cumaral, Meta, fue lo que detonó las modificaciones jurisprudenciales para limitar la participación ciudadana. Algunos municipios, como San Lorenzo (2018) en Nariño y Mercaderes (2019) en Cauca, realizaron consultas populares autogestionadas sin el apoyo de la Registraduría Nacional. En todos estos casos hubo un rechazo enfático a los proyectos extractivos.

² Este escenario de gobernanza en el Macizo colombiano fue preparado en 1978, por la UNESCO, cuando esta región fue declarada como *Reserva de Biosfera*. El carácter experimental de esta figura tiene el propósito de conciliar la protección de los ecosistemas con la ampliación de proyectos productivos en el marco del “desarrollo sostenible”. De esta manera, el Macizo colombiano se convierte en una zona de alto valor estratégico y geopolítico a nivel global.

Macizo colombiano, como en muchas otras regiones del planeta, el discurso de la gobernanza parece estar, en efecto, inclinado a favorecer unos intereses por encima de otros. Más que la participación, la debilidad institucional o la falta de articulación, lo que está en juego es una disputa entre formas de pensar, de habitar y de ordenar el territorio, entre las que difícilmente podrá llegar a establecerse un “sano equilibrio” o, como mínimo, una alianza.

En este orden de ideas, la gobernanza puede pensarse como una *tecnología de pacificación*. Quizás tenga razón Dufeld (2001, p. 34. La traducción es nuestra), en que “la actual preocupación de la gobernanza global gira entorno al establecimiento de la paz liberal al interior de sus conflictivas fronteras”: evitar o resolver conflictos bélicos de alta intensidad para reestructurar el funcionamiento de la economía de mercado y ampliar la explotación sostenible del capital natural. ¿Es la gobernanza, entonces, un conjunto de prácticas de coordinación y cooperación, como suele afirmarse, o un “caballo de troya” que intensifica y reproduce las contradicciones socioecológicas en los territorios una vez se introduce en ellos?

Teniendo en cuenta estas y otras cuestiones, el presente artículo tiene el propósito de contrastar el proceso de gobernanza ambiental que impulsa el Gobierno nacional, el sector privado y los organismos internacionales en el Macizo colombiano, con una forma de organización ambiental del territorio que se construye a través del proceso conocido como el *Territorio Campesino Agroalimentario* (TCA) del norte de Nariño y el sur del Cauca.

LA GOBERNANZA AMBIENTAL COMO RACIONALIDAD POLÍTICA

La gobernanza ambiental es uno de esos tantos conceptos polisémicos que inundan

nuestro vocabulario político. Su uso está asociado, casi siempre, a las prácticas de «buen gobierno», o «buena gobernanza», estipuladas por organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (IMF, 1997), el Banco Mundial (Lateef, 2016), las Naciones Unidas (United Nations, 2014), la Unión Europea (European Commission, 2014), la Organización Mundial del Comercio (Sampson, 2008) o la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (Schuler, 2008). En general, la gobernanza hace referencia a una nueva fase política que se caracteriza por propiciar la creación de “redes” de compromiso, cooperación y coordinación entre los actores sociales. Esa capacidad, casi performativa, de construir redes, le está garantizada por su propia naturaleza o, como mínimo, legitimada. Por eso se valora positivamente que el Estado organice su propia retirada del escenario público porque permite que los demás actores determinen, en un juego relativamente ecuánime, las relaciones sociales, económicas y políticas. En este sentido, la gobernanza puede entenderse como una práctica de gobierno (en tanto actividad) liberada de los excesos y abusos que suele tener el gobierno (en tanto institución). Lo que este concepto viene a indicar, en otras palabras, es que la sociedad civil se está liberando del poder soberano y, por lo tanto, opresor, que sobre ella ejerce el Estado.

Esta concepción de gobernanza da por sentado un relativo equilibrio político e institucional al considerar, *a priori*, la existencia de una cierta estabilidad social, política, económica, cultural y emocional³. De acuerdo con la teoría

³ Richards (2007) realiza una aproximación a la gestión social y a la administración pública desde el concepto de *gobernanza emocional*, que implica, en pocas palabras, tomar el conocimiento intuitivo que utilizan los medios masivos de información para fortalecer procesos de comunicación emocional y crear marcos cognitivos que permitan promover los principios de la buena gobernanza. El discurso del “terrorismo” es un buen caso

de la gobernanza⁴, esta estabilidad produce las condiciones para que todas las partes puedan tener las mismas oportunidades y acordar un proyecto común. Desde el punto de vista socioeconómico, la gobernanza no determina los resultados, pero sí permite equilibrar los poderes para que todas las personas tengan la posibilidad de alcanzar un nivel de vida óptimo (Berggruen y Gardels, 2013; Dominguez, 2015; Drobot, 2010; Kooiman, 2003; Stoker, 2019). ¿Qué hace posible este equilibrio? Una economía de mercado que, guiada por el principio del *laissez-faire*, genera mejores oportunidades de empleo y riqueza. Además, somete al gobierno (léase, el Estado) a los designios de la gente (léase, la sociedad civil), y no al revés. Como señalan Berggruen y Gardels (2013, p. 105. La traducción es nuestra), "la competitividad obliga al gobierno a ser más disciplinado". Por esta razón, la «buena gobernanza» se convierte en el fundamento para una «buena sociedad», y la «buena gobernanza ambiental» en la base para construir una «buena sociedad sostenible». La gobernanza es, entonces, el resultado de un desplazamiento que, desde las formas tradicionales de poder político, produce nuevos estilos de gobierno motivados por la aparición de unas "redes" (*governance networks*) que permiten que las instituciones estatales y no estatales puedan coordinarse de forma fluida, horizontal y justa⁵.

Para Laval y Dardot (2015, p. 278) "la polisemia del término es una indicación de su uso".

.....
de gobernanza emocional que, como argumenta el autor, tiene la capacidad de crear una suerte de "seguridad ontológica" por medio de las redes que los medios masivos de información, articulados en este tipo de discurso, tejen a modo de una "matriz psicosocial" que absorbe la subjetividad. Véanse, para un contraste crítico, las reflexiones de Foucault en *Seguridad, Territorio y Población*, en particular las clases del 18 y 25 de enero de 1978.

⁴ Para un análisis minucioso sobre la evolución teórica y práctica de la gobernanza, véase Beunen *et al.* (2015).

⁵ Como a rima (Rhodes, 2017), las redes son la *Primarii Lapidis* de la gobernanza.

Un uso que revela dimensiones que generalmente se ocultan bajo el prisma de interpretaciones demasiado ingenuas que consideran que la gobernanza es el resultado lógico de ciertas condiciones materiales y simbólicas. El término proviene del latín *gubernantia* (siglo XIII) que designa el hecho y el arte de gobernar (Gaudin, 2002). Sin embargo, el uso de este concepto, que coincide, actualmente, con la traducción del término anglosajón "governance", se desdobra en las nociones de *soberanía* y *gobierno*. En este sentido, la gobernanza desplaza el principio de *soberanía popular* para instalar las prácticas de "buena gobernanza" heredadas del *management* empresarial. La "gobernanza corporativa", es decir, la forma que toma la política interna de las empresas, se convierte, paulatinamente, en una metáfora de la *política* al extenderse al dominio de lo público (Brown, 2001). La gobernanza no supone, como suele afirmarse, el retroceso del Estado sino más bien "la *transformación de la acción pública*, haciendo del Estado una esfera regida, también ella, por reglas de competencia y sometida a exigencias de eficacia semejantes a las que conocen las empresas privadas" (Laval y Dardot, 2015, p. 275). Abordar la gobernanza desde la metáfora de las redes contribuye muy poco, por no decir nada, a su comprensión política⁶. Como señala Brown (2001) la gobernanza hace referencia "a aquellas formas de gobierno que no se atreven a llamar «gobierno»". La gobernanza no sería, por lo tanto, una cuestión en sí misma, sino una de las formas que toma el problema del Estado, que, como señala Foucault no es más que "el efecto m vil de un régimen de gubernamentalidades múltiples" (2007, p. 96).

.....
⁶ Para un análisis crítico sobre la gobernanza, véanse Monedero (2003, 2008), Davies (2011), de Sousa Santos y Garavito (2007) y Jessop (2016). Para una crítica del concepto de "redes de gobernanza", véase Davies (2011, 2014a, 2014b). En lo sucesivo, el artículo toma algunos elementos de estas fuentes.

En este sentido, la gobernanza ambiental vendría a ser una suerte de estratagema para homogenizar, a través de la competencia económica, un proyecto socioecológico específico y una forma de organización territorial concreta. Un régimen gubernamental que, a través de una modalidad específica de administración estatal, produce un cierto tipo de subjetividad. En otras palabras, una *racionalidad política* (Foucault, 2007). Como afirma Backer, “mientras los actores no gubernamentales ejercen el poder de gobernanza, ninguno de estos sistemas ha logrado alcanzar la velocidad de escape suficiente para alejarse de la órbita del Estado” (2012, p. 89. La traducción es nuestra). Más allá del debate sobre las posibilidades de un gobierno *sin* Estado (o de una gobernanza *sin* gobierno como lo plantea Backer), un análisis menos ingenuo sobre la gobernanza delata una práctica de gubernamentalidad o, si se quiere, un nuevo modo de gobierno que busca resolver las tensiones entre legitimidad, gubernamentalidad y soberanía⁷. Como señala Foucault en *Nacimiento de la Biopolítica*, en “la distinción entre Estado y sociedad civil” es posible ver “una forma de esquematización propia de una tecnología específica de gobierno” (2007, p. 361). Y esto es precisamente lo que oculta la gobernanza: si en un principio la virtud de este desplazamiento era justamente destacar la novedad política de una forma de gobierno *en* gobernanza (*governing as governance*)⁸, lo que realmente se revela

⁷ Como afirma Monedero, “si la tesis crítica en los años setenta era la legitimidad y la antítesis capitalista la gobernabilidad, en los años noventa la gobernanza se presenta como una falsa síntesis, toda vez que no cuestiona en modo alguno el modelo que generó la protesta” (2008, p. 158). Y Jessop, en esta misma vía, señala que, a principios de los años 60 del siglo XX, las elites nacionales y transnacionales “expresaron una enorme preocupación [...] sobre varios de los problemas que estaban empezando a enfrentar las democracias liberales, como la sobrecarga gubernamental, la crisis de legitimidad y los problemas de ingobernabilidad, situación que condujo a la búsqueda de arreglos políticos y sociales para enfrentarlos” (2016, p. 164. La traducción es nuestra).

⁸ Véase Kooiman (2003).

es que la gobernanza es una forma específica de gobierno (*governance as governing*) que no está desvinculada del Estado⁹. Ahora bien, lo que aquí consideramos problemático, no es el inevitable vínculo entre gobernanza y Estado, sino más bien las transformaciones que se producen al interior de este último y sus efectos en la acción pública. Las condiciones sobre las que se fundamenta la gobernanza son, en realidad, los modos en que se expresa la *racionalidad neoliberal* en su búsqueda por generalizar la competencia como norma de conducta y la empresa como modelo para la acción pública. En términos foucaultianos, la configuración biopolítica que se despliega con la gobernanza, no sólo implica un ejercicio del poder pastoral sobre individuos, sino también, sobre territorios. Es decir, un poder capaz de crear las condiciones adecuadas para que los territorios puedan ser ordenados en clave de “capital natural”.

Lo que resulta interesante de la gobernanza es justamente lo que se oculta bajo su tutela, es decir, las contradicciones¹⁰ que mágicamente cree superadas. Sousa Santos y Garavito aluden, con razón, a “los silencios” de la gobernanza y a la falta de mención de conceptos como “transformación social, participación popular, contrato social, justicia social, relaciones de poder y conictivo social” (2007, p. 36). Algunos autores consideran que no es apropiado aplicar el concepto de gobernanza en otros contextos (Bassols y Mendoza, 2011), pero esa

⁹ Estamos de acuerdo con Davies en que “las teorías post-tradicionales tienen una lectura errada de la supuesta transformación del gobierno en gobernanza”. Y que “una tarea central para repensar la gobernanza implica, por lo tanto, determinar por qué ‘las redes de gobernanza’ no cumplen con las promesas de una ‘gobernanza en red’” (2011, p. 3. La traducción es nuestra).

¹⁰ Nos referimos, principalmente, a las dos contradicciones del capital interpretadas desde el marxismo: la contradicción *capital-trabajo* (Marx, 2014) y la contradicción *capital-naturaleza* (O'Connor, 1991). Véase, para un análisis más amplio, el libro *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo* de David Harvey (2014).

es justamente su función: ser un universal político, una nueva racionalidad gubernamental a nivel global capaz de desplegar “la lógica del mercado como lógica normativa generalizada, desde el Estado hasta lo más íntimo de la subjetividad” (Laval y Dardot, 2015, p. 25). Como vemos, las contradicciones que se creían superadas parecen más bien reforzarse. Por eso el desplazamiento conceptual y político al que alude la gobernanza, más que describir analíticamente un estado de cosas, lo proyecta normativamente. La gobernanza es, en este sentido, una forma de *gatopardismo*¹¹.

Ahora bien, para introducir nuestro análisis, es necesario contar con una definición de gobernanza ambiental que destaque, precisamente, su carácter agonístico y geopolítico. Una definición que permita ubicar, dialécticamente, su función en el marco de los entramados asimétricos de las relaciones de poder que se acumulan dinámica e históricamente en los territorios. La ecología política es, en este orden de ideas, un buen punto de referencia. Según De Castro *et al.*, la gobernanza ambiental es “el proceso de formulación y refutación de imágenes, diseños y ejecución de los procedimientos y prácticas que configuran el acceso, control y uso de los recursos naturales entre actores diferentes” (2015, p. 18). Más allá de la retórica oficial – normativa y maniquea – este concepto también se suele utilizar, en menor medida, para hacer referencia a las disputas políticas

¹¹ Monedero desarrolla la discusión sobre el Estado en relación con la gobernanza y la globalización en *Disfraces del Leviatán*. El Estado, señala, “en modo alguno está desapareciendo, sino que, debido principalmente a la debilidad de las clases populares –o, desde su reverso, a causa de la hegemonía clara y consciente de las élites globalizadas –, se están superando elementos de la forma Estado nacional keynesiano para adaptarlo a la necesidad de una estatalidad funcional al capitalismo globalizado” (2008, p. 60). Como afirma Jessop, el neoliberalismo “disfraza la naturaleza del poder de clase mucho mejor que cuando el aparato de Estado está abiertamente controlado por las clases dominantes o por los gerentes estatales” (2016, p. 211. La traducción es nuestra).

que se libran en el terreno de las relaciones socioambientales. Desde esta perspectiva, la gobernanza ambiental está asociada a los modos contemporáneos en que se reorganizan y reconfiguran los procesos de gestión de los «recursos naturales» a distintas escalas y entre actores muy diversos. O, como señala Davies (2011), a las disputas por la *hegemonía*. Por eso aquí utilizamos la gobernanza, no solo como un concepto (Jessop, 2016; Kooiman, 2003; Ostrom, 2014) o como un proceso social (Gabriel, 2014; Robbins & Luginbuhl, 2007; Rueda, 2012; Weston y Bollier, 2013), sino, y sobre todo, como un escenario explícito de confrontación política y de reproducción semi tico-material de la naturaleza (Davies, 2011, 2014a, 2014b; De Castro *et al.*, 2015; Hogenboom *et al.*, 2012).

CONFLICTO, DESARROLLO Y GOBERNANZA EN EL MACIZO COLOMBIANO

Teniendo en cuenta estas definiciones es posible ubicar la problemática del Macizo colombiano en clave de gobernanza. Como otras regiones rurales del país y del mundo, la estrella vival más grande de Colombia está siendo sometida a un modelo de «ordenamiento» que no está en sintonía con los intereses y anhelos de sus pobladores, y que guarda poca o ninguna coherencia con los reajustes metabólicos que necesita el planeta. Desde la década de los 90 del siglo pasado, esta región ha experimentado un proceso de transformación muy profundo y doloroso que está modificando sustancialmente su geografía física y política. En el Macizo colombiano las lagunas, los cerros, las montañas y los páramos están experimentando cambios geofísicos muy intensos y en algunos casos irreversibles. Asimismo, los pobladores campesinos, indígenas, negros y mestizos de esta región están siendo sometidos a condiciones de

pobreza, despojo y lumpenización que incuban nuevos conflictos y profundizan la violencia. En efecto, los ríos y tierras del Macizo corren el riesgo de seguir deteriorándose como consecuencia de la presión tecnológica del modelo extractivista que, además, amenaza los sistemas agroecológicos de las comunidades.

De acuerdo con los "Lineamientos de política y estrategias para el Ordenamiento territorial y el desarrollo sostenible del Macizo colombiano (2015-2018)" del Departamento Nacional de Planeación, las principales problemáticas del Macizo están asociadas a la "sostenibilidad ambiental", a las "actividades productivas" y a la "gobernanza multinivel" (DNP, 2015). Pero ¿cuáles son los principales detonantes de estas problemáticas? Para los pobladores, el modelo de ordenamiento territorial, que responde al Plan Nacional de Desarrollo y a sus estrategias transversales de política¹², es la principal causa.

Contrario al espíritu de descentralización y autonomía consagrado en la Constitución Política de 91 y en la ley 388 de 1997, el modelo económico subordina los procesos de ordenamiento territorial a los planes de desarrollo del Gobierno Nacional. El CONPES 3915, aprobado el 16 de enero de 2018, subordinó el ordenamiento territorial a la estrategia de «crecimiento verde». De entrada, el ordenamiento y la gobernanza del territorio están enraizados en la matriz desarrollista que promueve la inversión, el control territorial por parte del Estado central y la mercantilización de los ecosistemas (DNP, 2018; Mantilla, 2012). Como afirma Sousa Santos y Garavito, la globalización neoliberal "no le quitó al Estado su centralidad, sino que, en lugar de ello, lo reorientó para que fuera más útil a los intereses del capital global" (2007, p. 24).

¹² Entrevista a R. Elio Delgado, 2017.

Este modelo de organización del territorio impone un orden que tiende a desconocer, excluir y criminalizar otros modelos como los Resguardos Indígenas, las Zonas de Reserva Campesina o los Territorios Campesinos Agroalimentarios, por nombrar solo algunos. El ordenamiento territorial promovido por el Gobierno funciona como un mecanismo geopolítico que intensifica los conflictos por el uso, la distribución y la apropiación de los bienes comunes o vitales¹³. Incluso en los casos donde la misma ley ampara la autonomía territorial, como en los Resguardos Indígenas, los Territorios Ancestrales o los Territorios Colectivos Afrocolombianos, no dejan de presentarse conflictos como consecuencia de las huellas que van dejando las locomotoras del desarrollo, una metáfora perversa pero muy apropiada para describir la forma en que opera la gobernanza en Colombia¹⁴.

Ahora bien, para el campesinado colombiano el problema es mucho más complejo debido a que el modelo de desarrollo rural no lo reconoce como sujeto político. Hoy en día el campesinado carece de las herramientas jurídicas necesarias para proteger sus derechos frente a un modelo de desarrollo basado en un reordenamiento de los territorios que favorece los intereses del capital en detrimento de las economías locales. De ahí que el ordenamiento territorial en Colombia sea un escenario de disputa permanente, no sólo por los medios técnicos e ideológicos para su producción y reproducción, sino por el sentido mismo de su función pública.

¹³ De ahora en adelante utilizaremos el concepto de *bienes comunes* o *bienes vitales*, salvo que sea pertinente utilizar otras acepciones. Véase Mattei (2013).

¹⁴ Como señala Mantilla, "no es una metáfora inocente la usada por el Gobierno Santos para hablar de su plan económico. La locomotora es la imagen por excelencia para mostrar la ideología de progreso, la máquina que vence la naturaleza, que no tiene reversa, que transporta mercancías y personas, y que se mueve con regularidad" (2012, p. 12).

Bebbington e Hinojosa (2007) identifican cinco campos temáticos bastante útiles para entender la lógica actual de los procesos de ordenamiento territorial y gobernanza. Estos campos introducen unas condiciones materiales y simbólicas que profundizan las contradicciones y que la teoría de la gobernanza siempre aborda a través de rodeos. El primero de ellos es la *neoliberalización*, que supone un rediseño institucional para modificar los derechos de acceso y control de los bienes comunes. En segundo lugar, y como complemento del anterior, está la *transnacionalización* de la economía y de la política donde los actores globales se introducen en territorios locales modificándolos de múltiples maneras. El siguiente campo temático es el de la *movilización social* que emerge como consecuencia de los dos anteriores. Este campo permite reconocer los procesos de acción colectiva encaminados a contrarrestar las formas en que la neoliberalización y la transnacionalización configuran el territorio rural.

Ahora bien, la intensidad con que se desarrollan los procesos extractivos genera las condiciones para un cuarto campo temático: el de la *desintegración* de las estructuras sociales locales, sus costumbres, sus formas de gobierno y sus economías propias. El siguiente y último campo es el de la *reterritorialización*, que tiene lugar cuando se logra configurar un «orden» territorial determinado por la correlación de fuerzas. Hoy el proceso de configuración territorial en el país está generando profundas transformaciones ecosistémicas y sociales. El Estado y el mercado, que son los que, en últimas, lideran los procesos de gobernanza, tienen la capacidad de “producir estructuras nacionales con territorios locales incorporados a circuitos económicos internacionales” (Bebbington e Hinojosa, 2007, p. 303).

Ahora bien, los esquemas de gobernanza ambiental suelen enfocarse en los dos primeros

campos a través de la proliferación de marcos internacionales en materia de medio ambiente, de la intervención y transformación estatal, y del incentivo para la cooperación internacional. Esto explica, en buena parte, por qué la política ambiental en Colombia es disfuncional y por qué ha conducido a la consolidación de un proceso de ordenamiento territorial que deteriora la naturaleza y el tejido social¹⁵. Ante esta realidad, surge la necesidad de producir otras formas de reterritorialización sobre la base de la protección y dignificación de la vida en todas sus formas.

Es importante aclarar, en todo caso, que la gobernanza ambiental no es únicamente una estrategia retórica. Desde la ecología política latinoamericana lo que se constata es la introducción de otras lógicas de gobierno tendientes a desarticular los procesos endógenos de organización política. Esto coadyuva, entre otras cosas, a potenciar los procesos de transformación del Estado, especialmente en Colombia y América Latina, donde la gobernanza no encuentra los mismos factores que propiciaron su aparición.

EL GIRO ECO-TERRITORIAL EN EL MACIZO COLOMBIANO

...hemos seguido los pasos de los pueblos indígenas

Robert Daza,
Líder Campesino del CIMA

El Macizo colombiano se extiende por 89 municipios en los departamentos de Nariño, Putumayo, Huila, Cauca, Caquetá, Tolima y Valle. En Cauca y Nariño, donde se está implementando

¹⁵ Como señalan Guhl Nannetti y Leiva (2015, p. 32), nos encontramos en un nuevo paradigma del desarrollo “en el que el medio ambiente sano deja de entenderse como un límite racional a los impactos de las actividades del desarrollo y se convierte en un espacio para la gestión del sector privado y la realización de negocios”.

el Territorio Campesino Agroalimentario, se concentran, respectivamente, el 25% y el 14% de los 481 títulos mineros que tiene esta región. Hay al menos 134 permisos para explotación minera de los cuales ya se han otorgado más de 4 títulos a las empresas Anglo Gold Ashanty y Gran Colombia Gold (Duarte, 2017; DNP, 2018). Los títulos y solicitudes en el territorio muestran el cruce entre distintas territorialidades: unas de carácter popular, campesino, indígena y agroalimentario que entran en contacto con otras de carácter corporativo, extractivo y desarrollista. Empresas como Continental Gold, Anglo Gold, Carbo Andes, entre otras, acaparan más de 30.000 hectáreas de tierra para proyectos extractivos a gran escala (Mantilla, 2017; Agencia Prensa Rural, 13 de julio de 2017).

Estos proyectos están amenazando la vida campesina de la región donde prevalece el minifundio (de máximo 4 hectáreas) para el desarrollo de actividades principalmente agrícolas. El Macizo colombiano ha perdido más de 500.000 mil hectáreas de bosques a causa de las actividades agroindustriales y mineras (IGAC, 2015). Por esta razón, las comunidades campesinas de la región han tenido que confrontar la penetración violenta del capital, principalmente transnacional. Y si esto las ha llevado a generar ciertos niveles de inestabilidad política e institucional, o a rechazar los pactos que proponen el Estado y las empresas, no es precisamente por capricho. Se trata de un contacto entre dos modelos de gobernar y organizar el territorio donde se pone en juego la vida misma.

Algunas autoridades locales del Macizo, como Miller Eloy Muñoz, exalcalde de Villanueva, Nariño (2016-2109), han sido enfáticas en recordarle a la Agencia Nacional de Licencias Ambientales (ANLA) y a la Agencia Nacional de Tierras (ANT) que la comunidad no está de

acuerdo con las concesiones mineras en el territorio. Frente a la grave situación ecológica y humanitaria que vive la región, las comunidades han tenido que repensar la región, o como dirá Noguera (2004), *repoetizar y reconstruir* su mundo. Con el propósito de neutralizar esa racionalidad, extractivista y desarrollista, las comunidades insisten en la construcción desde lo local, en la adopción de marcos cognitivos biocéntricos y en la articulación de las luchas populares por la justicia social y ecológica. En este proceso se hace visible, constantemente, la contradicción entre gobernanza y soberanía que mencionamos anteriormente.

La llegada de las empresas transnacionales de minería a la región, el narcotráfico y las dinámicas del contacto armado, han provocado fuertes tensiones, no sólo por las alteraciones que han sufrido los ecosistemas, sino también por los cambios que han provocado en la geografía política¹⁶. Desde 1975 hasta el día de hoy, ha habido un ascenso significativo de las luchas socioecológicas en el Macizo, particularmente en el norte de Nariño y el sur del Cauca. Dentro de las reivindicaciones principales se encuentran: el rechazo a la industrialización de la agricultura, la exigencia de reformas a la política agraria para favorecer al mediano y pequeño productor, el respeto a la soberanía territorial y alimentaria, el pago cumplido de salarios a médicos y enfermeras y la suspensión de proyectos mineros (García, 2017, p. 9).

Para las comunidades maciceñas, este modelo de desarrollo es una estrategia para territorializar las políticas económicas neoliberales y propiciar la inversión extranjera por medio de la regionalización, los planes de consolidación

¹⁶ El 5 de diciembre de 2011, organizaciones campesinas de la región denunciaron que "la empresa Gran Colombia Gold, con el apoyo del Gobierno Nacional, llegó a San Lorenzo y Arboleda a fabricar un contacto que no haba" (REDHER).

y la mercantilización de los ecosistemas (Mantilla, 2012, p. 15–18). Esta estrategia de territorialización tiene como consecuencia la *des-territorialización* del campesinado como sujeto político. En tanto discurso, el desarrollo “termina transversalizando todas las dimensiones de la vida, surgiendo como principio rector una lógica lineal donde no queda espacio para la diferencia” (Rincón, 2012, p. 64). El actual desconocimiento del campesinado como sujeto de derechos colectivos impide que se le reconozca su derecho individual y colectivo a la tierra, a sus formas autónomas de construir el territorio y al establecimiento obligatorio de mecanismos de participación (Castilla, 2016). Pero el orden que buscan imponer las empresas mineras, los organismos económicos internacionales, las instituciones del Estado y los actores armados, no solo pretende modificar sustancialmente el metabolismo socioeconómico de la región, generando condiciones de desigualdad social e inseguridad alimentaria, sino también la propia subjetividad política de la comunidad.

Con el TCA las comunidades del norte de Nariño y el sur del Cauca construyen un proceso de organización ambiental del territorio que articula la lucha por la justicia ambiental (derechos humanos) con la lucha por la justicia ecológica (derechos de la naturaleza) (Rincón, 2017, 2017a; Cruz, 2017a). La imposición del modelo de desarrollo capitalista ha incitado nuevas formas de participación y movilización social que focalizan sus esfuerzos en la defensa de lo común y de los derechos humanos en un contexto de violencia socioeconómica muy intenso. Estamos ante un caso de *ambientalización de las luchas indígenas y campesinas* (Leff, 2003, p. 37-38); o lo que Svampa (2012, p. 190) denomina, un *giro eco-territorial* “que da cuenta cada vez más del cruce innovador entre matriz indígena-comunitario y el discurso ambientalista”.

Durante sus tres décadas de lucha, el Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA) ha ido introduciendo en la región la temática ambiental a través de la lucha por el reconocimiento del campesinado como sujeto político y la construcción de un pensamiento agroambiental que desafía los esquemas desarrollistas, antropocéntricos y patriarcales del modelo hegemónico. Como podrá apreciarse más adelante, lo *agroambiental* cumple un papel muy importante en la construcción del TCA, ya que determina su carácter *articulador* y su *función protectora* (Duarte, 2017).

LA GOBERNANZA AMBIENTAL EN EL TERRITORIO CAMPESINO AGROALIMENTARIO

¡Cuando las transnacionales mineras amenazaron con llevarse el agua, reaccionamos!

Amanda Martínez
Lideresa Campesina del Macizo

Si los movimientos de oposición quieren ser algo más que estrellas fugaces que se consumen cual fogonazos en el cielo nocturno, tendrán que propugnar un proyecto bastante integral de lo que debería implantarse en lugar de nuestro deteriorado sistema, así como estrategias políticas serias para alcanzar esos objetivos.

Naomi Klein
Esto lo cambia todo: el capitalismo contra el clima

Aunque la gobernanza ambiental tenga la apariencia de una *red* conformada por interacciones horizontales entre los diferentes actores sociales para gestionar ambientalmente el territorio, desde una mirada crítica surgen otros elementos que suelen ocultarse bajo la retórica del discurso hegemónico. Por eso resulta apropiado utilizar, en adelante, la definición de De Castro *et al.*, según la cual la gobernanza

ambiental es, más bien, “el proceso de formulación y refutación de imágenes, diseños y ejecución de los procedimientos y prácticas que con guran el acceso, control y uso de los recursos naturales entre actores diferentes” (2015, p. 18). Entendida de este modo, la gobernanza ambiental hace referencia a la con guraci n de un espacio político donde se disputan las diferentes estrategias para ordenar ambientalmente el territorio. Por eso el TCA es un proceso que instala mecanismos de participación popular, pero que propende también por instancias de decisión jerárquicas que garanticen el control y la protección del territorio. Solo en clave de “control territorial” es posible afirmar que el TCA es un proceso de gobernanza ambiental:

Quando decimos control territorial, estamos hablando entonces de cerrarle las a las multinacionales para el extractivismo, porque estos territorios que hoy pensamos con gurar como Zonas de Reserva o como Territorios Campesinos Agroalimentarios son los más solicitados por multinacionales para minería (CNMH y FUNDESUMA, 2017: 483).

Esta es una de las razones por las cuales el TCA es una amenaza para el *establishment*. No solo pone en cuestión el supuesto de un “sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado”, sino que además profundiza sus contradicciones. No cabe duda de que la represión, persecución y estigmatización del movimiento social, ambiental y popular se debe, justamente, al avance que han tenido las comunidades en materia organizativa y al contrapeso que han hecho a los esfuerzos de la gobernanza neoliberal por llenar los vacíos que ha producido la violencia estructural. En entrevista con *Desde Abajo*, Víctor Collazos, líder regional del CIMA, señala lo siguiente, a propósito de la muerte de cuatro indígenas y

tres campesinos en Cauca y Nariño durante el mes de agosto de 2016:

Durante el tiempo de la campaña, había una posición muy férrea de la organización comunitaria por construir planes de vida desde las localidades y por la defensa del territorio. Se había hecho un foro grande y en el foro se había determinado que el territorio de Almaguer era para que la gente conviviera, para sembrar alimentos y para cuidar el agua y la diversidad del medio ambiente. Había cierta oposición comunitaria a la minería por el grado de contaminación que genera la minería ilegal, aunque Almaguer está siendo solicitado también por la minería transnacional. Entonces miramos ese proceso electoral cruzado por presión de grupos armados y por todo lo de la minería que se impidió en defensa del territorio y del medio ambiente, y por eso creemos que en alguna medida éstas son circunstancias determinantes de estas muertes (Bolivar, 2016).

El asesinato, persecución y criminalización son algunas de las estrategias usadas para acabar con las comunidades y sus protocolos sociales de ordenación del territorio. Las comunidades campesinas de la región del norte de Nariño y el sur del Cauca han tenido que resistir la penetración violenta del capital extranjero en su territorio. Sin embargo, han utilizado esta situación para repensar su territorio, sus relaciones políticas y en general, su propia existencia. Como diría Álvaro García Linera, se produjo una *tensión creativa* que ha dado origen a un quehacer político en el que las capacidades individuales y colectivas se orientan hacia la construcción de valores y prácticas transformadoras del territorio.

Esta creatividad es la respuesta política a una forma de organizar el territorio que está en

contradicción con la vida misma y que requiere, sin lugar a dudas, de soluciones radicales y profundas en diferentes dimensiones: epistémicas, sociales, políticas, culturales, tecnológicas y económicas. Como lo han manifestado las diferentes organizaciones que hacen parte de la Cumbre Agraria:

El país necesita un proceso de Ordenamiento Territorial donde sean las comunidades quienes redeñan la manera como se organiza la producción, se distribuye el uso del suelo, se gobierna el subsuelo, y se protegen el aire, el agua, los ecosistemas estratégicos y los medios de vida de las comunidades agrarias. Ese ordenamiento apuntará a armonizar la conservación del medio natural con el aprovechamiento para la pervivencia de las comunidades agrarias (Cumbre Agraria, 2014).

Este mandato colectivo ha sido asumido con creatividad, organización y compromiso por las comunidades del norte de Nariño y el sur del Cauca que construyen Territorio Campesino Agroalimentario. La disputa consiste, entonces, en refutar y reformular colectivamente las prácticas que configuran el acceso, control y uso de los bienes comunes en el marco de las contradicciones que produce el modelo de desarrollo capitalista. Es decir, en confrontar la racionalidad política propia del neoliberalismo que se intenta introducir por medio de los esquemas dominantes de gobernanza. Como fue reconocido por la *Agenda Común para la Paz desde los Territorios*:

Estas luchas han dado origen a una discusión en torno a lo común, entendido en un sentido educativo como la capacidad de salir de la comprensión clásica de lo gremial y lo político e ir más allá del diálogo de saberes para construir negociaciones interculturales entre los actores sociales

populares, de tal manera que sea posible definir estrategias de organización y trabajo que representen una salida del antropocentrismo y androcentrismo hacia el biocentrismo y el Buen Vivir - Vivir Bien y se conviertan en factores fundamentales de unidad, articuladores de agendas y constructores de las nuevas formas de los movimientos sociales (Mejía, 2017, p. 13).

Las luchas sociales no sólo tienen el propósito de abrir espacios de negociación: buscan también afirmar la legitimidad de sus territorialidades, de sus acuerdos, de sus formas de vida. Como el Estado, en su forma actual, carece de voluntad para intervenir en conflictos sociales y atender las demandas de las poblaciones excluidas, no basta con exigir y negociar, es necesario desplegar todo un proyecto territorial de «nueva hegemonía» que reivindique otros significados, otros sentidos, otras relaciones socioambientales y otros diseños productivos que garanticen la defensa y protección de los bienes comunes. Como afirma DUBY Ordoñez, lideresa campesina del TCA en el Macizo colombiano y habitante de San Pablo, Nariño, «la construcción de territorio tiene que contar con todos y todas, y los gobiernos tendrán el deber y la obligación moral de recogerse en esa ruta»¹⁷. Pero mientras el Gobierno no asuma esa obligación moral, la protesta social continuará siendo uno de los mecanismos más efectivos para proteger los territorios.

Esta es una de las diferencias entre la gobernanza y los procesos de autonomía y soberanía territorial: la primera surge para negar e invisibilizar el conflicto, mientras que los segundos para afirmar y superarlo. Las comunidades saben que deben ir mucho más allá de la negociación, de lo contrario el proceso

¹⁷ Entrevista. Archivo personal, Vereda Alto Llano, San Pablo, Nariño, 14 de diciembre de 2016.

puede quedar enredado en las redes de gobernanza que el modelo hegemónico de desarrollo ha creado para mantener el *statu quo*¹⁸. La gobernanza ambiental que se lleva a cabo desde el Territorio Campesino Agroalimentario se convierte en una «geopolítica de la resistencia», en la medida en que “las comunidades participan de las rivalidades de poder en los territorios que habitan y que son asediados por otros actores geopolíticos” (Portillo, 2016).

En Colombia la protesta social, así como los actos de sabotaje popular, no son solo mecanismos de presión para abrir procesos de negociación, son también acontecimientos que provocan rupturas que potencialmente pueden subvertir el orden establecido. Las protestas pueden instalar instancias de gobierno a futuro solo si sus protagonistas son capaces de construir poder e instituirse como *autoridad* territorial. De esta manera, *soberanía* y *gobierno* hacen parte de un mismo proceso. El caso de las Rosas, Cauca, en 1991, ilustra muy bien este punto. Frente a la negativa del Gobierno de atender a las necesidades de la población maciceña, la comunidad organizó un paro en la Panamericana que obligó al Gobierno a sentarse a negociar. Este hecho político activó procesos de articulación que permanecen vigentes hasta el día de hoy y que han sido mucho más importantes que los propios escenarios formales de negociación que llegaron a generar (Rincón, 2017)¹⁹.

¹⁸ El concepto de “red” es el que permite realizar las modificaciones semiológicas para desplazar los conceptos que tienden a problematizar el orden social: “resolución de problemas” en vez de “transformaciones sociales”; “participación de los interesados” en vez de “participación popular”; “auto-regulación” en vez de “contrato social”; “juego de suma positiva” y “políticas compensatorias” en vez de “justicia social”; en vez de “relaciones de poder”, “coordinación”. En definitiva, “cohesión social y estabilidad” donde ayer se primaba la idea de “conflicto social” (Monedero, 2008, p. 158).

¹⁹ Otro ejemplo, son las propuestas de articulación que se forjaron en el marco la *Cumbre Agraria, Campesina,*

Para finalizar este apartado, es importante hacer una breve reflexión sobre la dimensión temporal en los procesos de gobernanza. Mientras que la gobernanza funciona a corto plazo, porque responde a la visión cortoplacista de la acumulación de capital, las modalidades de gobierno de los procesos de autonomía y soberanía del Territorio Campesino Agroalimentario se proyectan a largo plazo, en la medida en que se enmarcan en los procesos orgánicos de la vida. Tiene razón Riechmann cuando afirma que “la sustentabilidad puede pensarse como una nueva *relación con el tiempo*” (2011, p. 134). La temporalidad de la gobernanza es una temporalidad de la gestión eficiente, es decir, económica, de los recursos naturales, mientras que la temporalidad agroalimentaria/agroambiental está orientada por un conjunto de relaciones y disposiciones muy complejas entre los elementos humanos y no humanos que componen el territorio. Cuando se reconoce la nitidez de la naturaleza y su relación con la dimensión temporal de las interacciones socioecológicas, se comprende que los cambios que se proyectan para superar el desfase deben ser superiores a los que lo generaron.

EL AGUA COMO PRINCIPIO ORGANIZADOR DEL TERRITORIO

El agua es un principio ordenador del territorio, por lo que mandamos una verdadera soberanía territorial donde las comunidades ejerzan su gobierno propio sobre las fuentes hídricas y recuperen las tierras originarias arrebatadas. Mandamos que se reconozcan las comunidades

Étnica y Popular como resultado de las protestas que se llevaron a cabo entre el 19 de agosto y el 12 de septiembre de 2013. A pesar del incumplimiento del gobierno de Juan Manuel Santos, continúa madurando una apuesta de organización territorial coherente con los reajustes metabólicos que necesita el planeta y con el anhelo de justicia social al que aspiran las comunidades.

y organizaciones legítimamente constituidas como autoridad ambiental, social y comunitaria, sujetos activos en la construcción y puesta en práctica de las normas y mandatos sociales.

**Mandato “En materia de agua”
del Congreso Nacional de Tierras,
Territorios y Soberanías**

La riqueza del *Territorio Campesino Agroalimentario* está en su dinámica organizativa y en su horizonte estratégico. Por un lado, porque está conjugando todo un poder político y simbólico para expulsar a las multinacionales del territorio y para impedir el avance agresivo de la racionalidad neoliberal. El TCA ha sido capaz de articular a la comunidad, organizada y no organizada, en la construcción de un metabolismo socioeconómico basado en el principio *agroalimentario/agroambiental*²⁰. Por el otro, porque constituye una apuesta novedosa por una organización ambiental del territorio mediante un instrumento de planeación autónomo conocido como el *Plan de Vida, Agua y Dignidad* (PVAD).

Este *plan de vida* es un conjunto de propósitos, políticas, objetivos y estrategias comunitarias para el gobierno de los bienes comunes (CNA, 2015; Cuenca, 2017). Los autores de este plan son las propias comunidades que, al margen de los discursos dominantes, viven en permanente diálogo construyendo los lenguajes de

valoración con los que interpretan y transforman su territorio. El lenguaje de la comunidad maciceña es el re-echo de un saber *contra-experto* (Svampa, 2012), *contrahegemónico* (de Sousa Santos y Garavito, 2007) y *decolonizado* (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), que visibiliza aquello que los lenguajes de valoración monetaria quieren silenciar: transformación social, conflicto, participación popular, crisis civilizatoria, revolución, justicia, lucha de clases, relaciones de poder, protesta social, organización política, cultura campesina, sistemas agroalimentarios, madre tierra, buen vivir, mejor estar, bienes comunes, entre otros. Sin embargo, esto no quiere decir que estas organizaciones estén exentas de incoherencias y contradicciones, pues a su interior se reproducen también dinámicas que están bastante alejadas de los ideales políticos. Son, en otras palabras, procesos dinámicos y heterogéneos marcados por una conflictividad que es inherente a la propia vida; conflictividad que, para la gobernanza, resulta demasiado incómoda.

El plan de vida con el que se construye el TCA tiene cinco ejes: un eje de *identidad*, relacionado con la memoria viva de la comunidad, sus saberes y su cultura propia; un eje de *territorio*, relacionado con el espacio en el cual se satisfacen las necesidades vitales y espirituales de la comunidad; un eje de *organización social*, que hace referencia a los procesos organizativos orientados por intereses comunes; un eje de *producción agroalimentaria/agroambiental*, que tiene que ver con las actividades productivas orientadas a fortalecer la soberanía alimentaria, la economía solidaria y las relaciones no instrumentales con el medio ambiente; y, finalmente, un eje de *ordenamiento territorial propio*. Como puede observarse, el PVAD es una ruta de acción para una gestión comunitaria del territorio.

²⁰ Para el caso del Macizo colombiano, ha venido tomando forma un Marco Cognitivo Agroambiental impulsado, principalmente, por el Comité de Integración del Macizo Colombiano – CIMA – y el Coordinador Nacional Agrario. Para la comprensión del este Marco Cognitivo, recomendamos consultar los dos tomos del libro *Crecer como un río. Jornaliando cuesta arriba por vida digna, integración regional y desarrollo propio del Macizo Colombiano* (Rincón, 2017, 2017a), y la tesis de maestría de William Bernardo Macías Orozco, “Conjugación, dinámica y elementos del Marco Normativo Agroambiental del Comité de Integración del Macizo Colombiano – CIMA” (Macías, 2016).

Que el *primer mandato* del PVAD sea sobre el agua no es una casualidad. El Macizo es el centro de la red hidrográfica de Colombia y cuenta con 65 cuerpos lagunares responsables del nacimiento de los ríos Magdalena, Cauca, Patía, Caquetá, Putumayo y Saldaña. Los nombres con los que se conoce esta región destacan la importancia de este bien común: la *Estrella Fluvial de Colombia*, el *Nudo de Almaguer*, la *Espanja Hídrica de Colombia* y la *fábrica de agua del país*, entre otros.

Con el pasar de los días, las comunidades han ido notando una intensa disminución del agua como resultado de prácticas antrópicas que disminuyen la cobertura vegetal produciendo disminución de caudales y pérdida de agua por escorrentía y evaporación. Asimismo, la contaminación que causan los pobladores y las empresas está amenazando este importante bien vital. La minería ha sido, en todo caso, su principal amenaza y el detonante de una conciencia generalizada sobre la importancia de su protección (Garay, 2014). Alrededor de este bien común y vital han ido surgiendo múltiples conflictos. Como ya se ha constatado, estos conflictos son el resultado de posiciones antagónicas entre diferentes formas de comprender el territorio.

El choque entre ambas perspectivas ha generado un conflicto muy fuerte en la región por el control del agua. Las autoridades ambientales, por ejemplo, no sólo han sido incompetentes, sino que han contribuido a profundizar el modelo extractivo y privatizador en la región. A pesar de la creación del Ministerio del Medio Ambiente y del Sistema Nacional Ambiental en 1993, se crearon diversos planes, entidades y estrategias como las Corporaciones Autónomas Regionales, los Planes de Ordenamiento y Manejo de las Cuencas Hidrográficas, el Viceministerio de Agua y Saneamiento, los Planes Departamentales de Agua y la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales. Para el caso del

Macizo colombiano se creó el Sistema Regional de Áreas Protegidas del Macizo (SIRAP Macizo) pero los resultados no han sido los esperados. Los campesinos y campesinas no confían en la voluntad de las autoridades ambientales. La gobernanza que estas han ejercido no recoge los sentimientos de las comunidades.

En el año 2017 se hundió un proyecto de Acto Legislativo que pretendía elevar como norma constitucional del derecho fundamental al agua en directa oposición a las políticas neoliberales del Banco Mundial acogidas por el Gobierno nacional. El debate sobre cómo se entiende este bien común refleja los diferentes mecanismos que lo amenazan. El problema del agua en el Macizo es bastante complejo, involucra a diversos actores y se expresa de diferentes maneras. Lo que es importante destacar en el marco de este artículo es la tendencia a privatizar este bien conforme acuerdos y tratados comerciales. Los Planes Departamentales de Agua, y sus esquemas de gobernanza, han sido los canales principales a través de los cuales se está territorializando esta política. Por eso para las comunidades, principalmente para el movimiento social campesino de la región, hay una necesidad de construir una legalidad local, regional y nacional subalterna, como plantean De Sousa Santos y Garavito (2007). José Leonardo Molina Muñoz, vocero de la Mesa Departamental Agraria en Nariño, explica esto de la siguiente manera:

En lo local estamos tratando de vincular a las autoridades municipales. Nosotros le damos participación, a través de las diferentes asambleas que organizamos en la región, a los alcaldes, a la UMATA, a las entidades ambientales como la CRC y CORPONARIÑO, y les hacemos saber a ellos qué es lo que estamos haciendo y en qué estamos trabajando. Nuestro sueño es construir un territorio agroalimentario acá

en el norte de Nariño y sur del Cauca. Para eso los estamos vinculando, aunque algunos hacen caso omiso. Hay otros que sí están dispuestos a colaborar en este ejercicio, están con nosotros y nos apoyan. Ellos están entendiendo que, si siguen trabajando solos, nunca van a poder salir adelante; ellos tienen que trabajar con nosotros, con los campesinos, para poder construir la región que todos queremos²¹.

A diferencia del discurso dominante de gobernanza, la legalidad aquí no es el resultado de un consenso, sino de una disputa abiertamente política. Hay un aprendizaje permanente, un diálogo de saberes, un intercambio para aprender a ser gobierno y autoridad en el territorio entre los pobladores. Pero en el intercambio con las autoridades estatales, o con las empresas, los campesinos y campesinas son autoridad. El territorio es, en este orden de ideas, una propuesta político-comunitaria que transita hacia lo político-institucional. Como señalan Granados y Houghton, "la disputa central de las comunidades y organizaciones de base con el Estado y el mercado tiene que ver con la imposición [...] de una «territorialidad corporativa» que expropia el derecho a decidir, al tiempo que expropia los recursos, al vaciar de contenido las democracias liberales" (2017, p. 14).

En el marco de la construcción del TCA en el norte de Nariño y el sur del Cauca, queda claro que para defender los bienes comunes y vitales no basta con ganar capacidad organizativa: es necesario crear los organismos y las instituciones adecuadas para fortalecer el gobierno y la soberanía locales. Una gobernanza ambiental implica, de este modo, un tránsito organizado desde la resistencia activa hacia la construcción de propuestas capaces de organizar el

territorio de acuerdo con los mandatos construidos por las propias comunidades. El agua ha sido, en el caso del Macizo, el detonante de ese tránsito, ya que desató una potencia creadora muy importante que movilizó a la comunidad. Al igual que en otras regiones del país, en el Macizo las autoridades han demostrado ser incapaces de gestionar de manera "sustentable" el agua. Esto lo han denunciado ampliamente las organizaciones comunitarias. Como lo señaló Duby Ordóñez en el II Encuentro de Autoridades del Territorio Campesino Agroalimentario en Colón-Génova, Nariño el 7 de mayo de 2017:

El Plan de Vida, Agua y Dignidad orienta que en 10 años debe haber un plan coherente de gestión ambiental comunitaria, con indicadores sociales y ambientales fuertes, garantizando la oferta sustentable de buenos servicios ambientales. Señala que el agua es de la gente y no de las empresas privadas y recuerda que la región debe avanzar en un ejercicio de administración pública/comunitaria en estos temas. El eje principal de integración y gestión ambiental en el territorio es el manejo comunitario del agua²².

PALABRAS FINALES:

¡OMNIA SUNT COMMUNIA!

[La gobernanza es] un concepto nacido para regular, para disciplinar y ocultar el conflicto que atraviesa a las sociedades occidentales (estatistas, capitalistas, modernas), pero que deja abiertas puertas –si bien pocas y estrechas– para convertirlo en un concepto emancipatorio.

Juan Carlos Monedero
El gobierno de las palabras

²¹ Archivo personal, Entrevista realizada en el Encuentro de Autoridades Campesinas del norte de Nariño y el sur del Cauca en Colón-Génova, 7 de mayo de 2017.

²² Archivo personal, Entrevista realizada en el Encuentro de Autoridades Campesinas del norte de Nariño y el sur del Cauca en Colón-Génova, 7 de mayo de 2017.

Yo creo que el desafío que hacemos al sistema, al modelo, es en el sentido de que nosotros nos empoderamos; la idea es empoderarse, ser gobierno en nuestros territorios y determinar lo que nosotros queremos hacer en ellos. Entonces cuando hacemos el Plan de Vida, su sentido es totalmente opuesto al extractivismo, porque nosotros queremos la vida, queremos la agricultura, queremos la alimentación, queremos los bienes vitales como el agua. El neoliberalismo no ve esto, ellos ven solamente la ganancia, extraer los minerales para exportarlos, mientras que nosotros, por el contrario, defendemos es la vida: esa es la forma de confrontar el modelo neoliberal.

Robert Elio Delgado
Líder campesino del CIMA

Es común que, contra toda evidencia, los diagnósticos de coyuntura y contexto anuncien condiciones más democráticas y más apropiadas para la disputa política. Para algunos, el siglo XXI es el siglo de la paz y del fin de los conflictos (o de la posibilidad de tramitarlos por medios no violentos). Una mirada a las prácticas contemporáneas de genocidio revela todo lo contrario (Feierstein, 2014). Ni los procesos de paz del siglo XX y XXI, ni la instauración de gobiernos progresistas en América Latina durante las últimas dos décadas, pueden tomarse como instancias de una apertura democrática en el continente y en el mundo. Como señalan Laval y Dardot (2015, p. 29), “el profundo error cometido por quienes anunciaron la «muerte del liberalismo» fue confundir la representación ideológica que acompaña la instauración de las políticas neoliberales con la normatividad práctica que caracteriza propiamente al neoliberalismo”. Es cierto que el vocabulario político cambia (tanto en la derecha como en la izquierda), pero este no se

corresponde necesariamente con los procesos socio-políticos que estamos viviendo. No estamos, precisamente, entrando en un periodo de ‘larga paz’ (*the long peace*) como señala Steven Pinkard²³.

La política ambiental en Colombia ha conducido a la consolidación de un modelo de gobernanza orientado por políticas neoliberales. Estas políticas están encaminadas, exclusivamente, a ordenar los territorios en función del crecimiento económico. Como consecuencia, se ha impuesto un patrón de gobernanza que pasa por alto los acuerdos locales con la pretensión de reemplazarlos por “acuerdos” funcionales a la privatización y mercantilización de los ecosistemas, so pretexto del desarrollo sostenible. La gobernanza neoliberal despoja a las comunidades de sus medios de vida y deteriora sus mecanismos de participación para apropiarse de sus bienes comunes. Con esta modalidad de gobernanza, la política y la economía quedan sustraídas y separadas de la comunidad: de la primera se encarga el Estado, de la segunda el Mercado. Por eso la construcción de la territorialidad campesina agroalimentaria presupone una articulación entre producción, naturaleza, política y cultura campesina.

A diferencia de la gobernanza neoliberal, que tiene como punto de partida la privatización de la gestión ambiental, el Territorio Campesino Agroalimentario constituye un sistema de gobernanza que hunde sus raíces en los vínculos comunitarios. Ante el avance violento de la racionalidad extractivista, el fortalecimiento organizativo para la defensa y construcción de lo común, y la creación de estructuras legales e institucionales subalternas que estén

²³ Una lectura articulada de Davies (2011) y Gray (2003, 2015) puede servir para comprender cómo los discursos de ‘paz’ y ‘gobernanza’ terminan funcionando más como mecanismos homogenizadores que neutralizan los procesos de cambio social.

en capacidad de protegerlos, se convierten en un imperativo.

La construcción del TCA es una lucha por el *reajuste* de los sistemas productivos con los sistemas naturales ante al *desajuste* metabólico estructural causado por el modelo de desarrollo capitalista. Un primer escenario para llevar a cabo este reajuste es el local, donde se llevan a cabo luchas muy importantes por el reconocimiento del campesinado como sujeto político y por la implementación de un *Plan de vida* campesino. Ahora bien, Las soluciones tienen que trascender este escenario. Se requieren cambios también *desde arriba*²⁴. La gobernanza no sólo se disputa a nivel local. Si esta quiere convertirse en un proceso emancipatorio debe confrontar la institucionalidad estatal en todos sus niveles, dentro y fuera de ella. No se trata de una lucha por el acceso libre de los recursos (del *todo para todos*) sino por la protección organizada de lo común (del *todo para la comunidad*).

Las formas de gobierno a escala local deben contar con el apoyo de *instituciones comunales* en el marco de una alianza, ya no público-privada, como actualmente se quiere, sino pública-comunitaria. Una alianza que permita generar instituciones sólidas que garanticen una organización ambiental del territorio respaldada por un Estado realmente funcional a los intereses populares y comunitarios, y a los reajustes metabólicos que se requieren para proteger el planeta.

La construcción de la territorialidad campesina agroalimentaria se basa en la articulación de producción, naturaleza, política y cultura campesina. En la misma vía de la proclama de los campesinos alemanes durante

las guerras en el Sacro Imperio Germánico, "¡*Omnia sunt communia!*", el TCA es un proceso de producción semiótico-material del territorio que se construye desde la recuperación política de lo común.

LITERATURA CITADA

- Agencia Prensa Rural (13 de julio de 2017). "Macizo colombiano: entre la explotación minera y la lucha por los recursos hídricos". Recuperado de <https://prensarural.org/spip/spip.php?article21766>
- Backer, L. (2012). "Governance without government: An overview". En G. Handl, J. Zekoll, y P. Zumbansen (Eds.), *Beyond Territoriality: Transnational Legal Authority in an Age of Globalization*, 87-123.
- Bassols, M., y Mendoza, C. (Eds.). (2011). *Gobernanza. Teoría y prácticas colectivas*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Bebbington, A. e Hinojosa, L. (2007). "Conclusiones: minería, neoliberalización y reterritorialización en el desarrollo rural". En A. Bebbington (Ed.), *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas*. Lima: IEP, CEPES.
- Berggruen, N. y Gardels, N. (2013). *Intelligent governance for the 21st century*. Cambridge: Polity Press.
- Beunen, R., Assche, K., y Duineveld, M. (Eds.). (2015). *Evolutionary Governance Theory*. New York: Springer.
- Bol var, A. (2016). "Lideres indígenas y campesinos asesinados en la antesala de la 'paz'". En *Desde Abajo*. Recuperado de: <https://www.desdeabajo.info/colombia/item/29614-lideres-indigenas-y-campesinos-asesinados-en-la-antesala-de-la-paz.html>
- Brown, J. (2001). De la gobernanza o la constitución de la política del neoliberalismo. Recuperado el 25 de enero de 2018, de *France.attac.org*: <https://france.attac.org/archives/spip.php?article3284>
- Castilla, A. (2016). "Proyecto de acto Legislativo. Cartilla pedagógica & ABC del Proyecto". [Archivo personal].
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial*. Bogotá: El Siglo del Hombre Editores.

²⁴ La disputa por el Estado siempre debe estar presente en el horizonte de acción de las luchas socioambientales. Véase Harvey (2011).

- Coordinador Nacional Agrario (CNA). (2015). "Territorios Agroalimentario". En *Biodiversidad*, No. 85. pp. 13-15.
- Cruz, E. (2017). *Caminando la palabra*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Cruz, E. (2017a). "Justicia ambiental, justicia ecológica y diálogo intercultural". En *Elementos* (105), pp. 9-16.
- Cuenca, T. (2017). "Los Territorios Campesinos Agroalimentarios, una apuesta por la construcción de paz desde los territorios". En *Revista Cien Días* (89), pp. 29-30.
- Cumbre Agraria (11 de abril de 2014). "Pliego de peticiones de la cumbre agraria". Recuperado de: <https://www.cumbreagraria.org/1-tierras-territorios-colectivos-y-ordenamiento-territorial/>
- Davies, J. (2011). *Challenging Governance Theory: from network to hegemony*. Bristol: The Policy Press.
- Davies, J. (2014a). "Contesting governance hegemonomies: Developments in critical theory and practice Part 1". *Critical Policy Studies*, 8(1), 1-4. <https://doi.org/10.1080/19460171.2014.883853>
- Davies, J. (2014b). "Contesting governance hegemonomies: Developments in critical theory and practice, Part 2". *Critical Policy Studies*, 8(2), 129-132. <https://doi.org/10.1080/19460171.2014.909200>
- De Castro, F., Hogenboom, B., y Baud, M. (2015). *Gobernanza ambiental en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- de Sousa Santos, B., y Garavito, C. A. R. (Eds.). (2007). *El derecho y la globalización desde abajo Hacia una legalidad cosmopolita*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2014). *Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018: Todos por un nuevo país*. Congreso de la República de Colombia. Ley 1753 de 2015.
- Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2018). CONPES 3915: Lineamientos de política y estrategias para el desarrollo regional sostenible del Macizo colombiano. Bogotá.
- Dominguez, R. (2015). "Environmental governance in the EU-Latin American relationship". *Regions and Cohesions*, 5(3), 63-82.
- Drobot, G. A. (2010). The Issue of Global Governance in the Context of International Relations Theory. *Globalistics and Globalization Studies* 300-308, 300-308. Recuperado de http://www.sociostudies.org/books/les/globalistics_and_globalization_studies/300-308.pdf.
- Duarte, C. (2017). "Los Territorios Campesinos Agroalimentarios". En *lasillavacia.com*. Recuperado de <http://lasillavacia.com/silla-llena/red-rural/historia/los-territorios-campesinos-agroalimentarios-59671>
- Duffield, M. (2001). *Global governance and the new wars*. London: Zed Books.
- European Commission (2014). "Promoting good governance - European Social Fund thematic paper". Publications Office of the European Union.
- Feierstein, D. (2014). *Genocide as Social Practice*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gabriel, N. (2014). "Urban Political Ecology: Environmental Imaginary, Governance, and the Non-Human". *Geography Compass*, 8(1), 38-48.
- Garay, L. (Dir.). (2014). *Minería en Colombia*. Contraloría General de la Nación.
- García, M. (2017). "Una mirada a la trayectoria de las luchas sociales en tres subregiones nariñenses - Informes DHESCA". Fundación Humanismo y Democracia H+D, la Fundación FUNDESUMA/CIMA Nariño, y el Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz.
- Gaudin, J-P. (2002). *Pourquoi la gouvernance?* Paris: Presses de Sciences-Po.
- Granados, D. y Houghton, J. (2017). "De lo político-comunitario a lo político-institucional: Reflexiones sobre experiencias electorales de los procesos comunitarios en el Cauca". Bogotá: CDPAZ-PLANETA PAZ.
- Granados, D. y Houghton, J. (2017). "De lo político-comunitario a lo político-institucional: Reflexiones sobre experiencias electorales de los procesos comunitarios en el Cauca". Bogotá: CDPAZ-PLANETA PAZ.
- Gray, J. (2003). *Straw dogs*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gray, J. (2015). John Gray: Steven Pinker is wrong about violence and war. *Theguardian.Com*. Recuperado de <https://www.theguardian.com/books/2015/mar/13/john-gray-steven-pinker-wrong-violence-war-declining>

- Guhl Nannetti, E., y Leyva, P. (2015). *La gestión ambiental en Colombia, 1994-2014*. Bogotá D.C.: FESCOL.
- Harvey, D. (2011). "The Future of the Commons". *Radical History Review*, (109), 101-107. <https://doi.org/10.1215/01636545-2010-017>
- Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones y el del capitalismo*. Madrid: Tra cantes de Sueños.
- Hogenboom, B., Baud, M., & De Castro, F. (2012). *Gobernanza Ambiental en América Latina: hacia una agenda de investigación integradora*. 14(90), 78-88.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC). (2015). "Macizo colombiano se desangra: en los últimos 20 años ha perdido cerca de 500 mil hectáreas de bosques". Recuperado de <https://igac.gov.co/noticias/macizo-colombiano-se-desangra-en-los-ultimos-20-anos-ha-perdido-cerca-de-500-mil-hectareas>
- International Monetary Fund (IMF). (1997). "Good Governance, the IMF's Role". Publication Services, Washington.
- Jessop, B. (2016). *The state: past, present, future*. Cambridge: Polity Press.
- Jiménez, A. (2008). *Democracia y Neoliberalismo*. Medellín: La Carreta Editores.
- Klein, N. (2015). *Esto lo cambia todo* (Trad. Albino Santos Mosquera). Barcelona: Paidós.
- Kooiman, J. (2005). "Gobernar en gobernanza". En *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia*. Catalunya: Estudios Goberna.
- Lateef, K. (2016). "Evolution of the World Bank's thinking on governance". *Background Paper*, Washington.
- Laval, C., y Dardot, P. (2015). *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Leff, E. (2003). "La ecología política en América Latina: un campo en construcción". *Sociedad e Es-tado*, 18, 17-40. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922003000100003>
- Macías, W. (2016). "Configuración, dinámica y elementos del Marco Cognitivo Agroambiental del Comité de Integración del Macizo Colombiano - CIMA". Universidad del Valle: Tesis de Maestría.
- Mantilla, A. (2012). *Estas locomotoras necesitan frenos. Entre los espacios basura y el mandato popular*. Bogotá: CED-INS.
- Mantilla, A. (2017). "La hipótesis del Estado corporativo". En *Palabras al Margen* edición No. 100. Recuperado de: <http://palabrasalmargen.com/edicion-100/la-hipotesis-del-estado-corporativo/>
- Marx, C. (2014). *El capital*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mattei, H. (2013). *Bienes Comunes. Un Mani esto*. Madrid: Trotta.
- Mejía, M. (Coord.). (2017). *Agenda Común para la Paz desde los Territorios*. Planeta Paz y Oxfam.
- Monedero, J. (2003). "La trampa de la gobernanza: nuevas formas de participación política". *Plataforma 2015 y Más*, 76-86.
- Monedero, J. (2008). *Disfraces del Leviatán*. Caracas: Centro Internacional Miranda.
- Noguera, P. (2004). *El reencantamiento del mundo*. México, D.F.: PNUMA.
- O'Connor, J. (1991). "On the two contradictions of capitalism". *CNS*, 2(3), 107-109.
- Ostrom, E. (2011). *El gobierno de los bienes comunes* (Trad. de Leticia Merino Pérez). México, D.F.: Universidad Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica.
- Portillo, A. (2016). "Comunalidad y Geopolítica de la Resistencia". En *Fermentun* (26), pp. 168-172.
- Rincón, J. (2012). "Una mirada al discurso del desarrollo". En *Revista Académica e Institucional, Arquetipo* (4), pp. 61-70.
- Red de Solidaridad y Hermandad con Colombia (RED-HER) (5 de diciembre de 2011). "Denuncia pública a la empresa Gran Colombia Gold de los municipios de Arboleda y San Lorenzo". Recuperado de <http://www.redcolombia.org/index.php/regiones/sur-occidente/narino/1660-denuncia-pca-a-la-empresa-gran-colombia-gold-de-los-municipios-de-arboleda-y-san-lorenzo.html>.
- Rhodes, R. A. W. (2017). *Network governance and the differentiated polity*. Oxford: Oxford University Press.
- Richards, B. (2007). *Emotional Governance*. New York: Palgrave Macmillan.
- Riechmann, J. (2011). *Tiempo para la vida*. Bogotá: Bolsillo de Duende.
- Rincón, J. (2012). "Una mirada al discurso del desarrollo". *Revista Académica e Institucional, Arquetipo* (4), 61-70.

- Rincón, J. (Ed.). (2017a). *Crecer como un río Vol.2. Jornaliando cuesta arriba por vida digna, integración regional y desarrollo propio del Macizo Colombiano, Cauca, Nariño y Colombia* (Vol.2). Bogotá D.C.: CNMH-CIMA-FUNDESUMA.
- Robbins, P., & Luginbuhl, A. (2007). "The last enclosure: Resisting privatization of wildlife in the western United States". *Neoliberal Environments: False Promises and Unnatural Consequences*, 5752(May), 25–37.
- Rueda, D. (2012). "Gobernanza y subpolítica en la teoría política crítica de Boaventura de Sousa Santos". *Perspectivas Rurales. Nueva Época*, 11(21), 1409–325.
- Sampson, G. (Ed.). (2008). *The WTO and global governance: Future directions*. Tokyo: United Nations University Press.
- Schuler, G. (2008). "Effective Governance through Decentralized Soft Implementation: The OECD Guidelines for Multinational Enterprises". *German Law Journal*, 9(11), 1753–1778.
- Stoker, G. (2019). "Governance as theory: five propositions". *International Social Science Journal*, 68(227–228), 15–24.
<https://doi.org/10.1111/issj.12189>
- Svampa, M. (2012). "Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas?". En *Más allá del desarrollo*. Lang, M. y Mokrani, D. (Compiladora). Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.
- Szalkowicz, G., & Solana, P. (Eds.). (2017). *América Latina. Huellas y retos del ciclo progresista*. Bogotá: La Fogata Editorial.
- United Nations (2014). "Global governance and global rules for development in the post-2015 era". *Sales No. E.14.II.A.1*
- Vásquez, D. (2017). "Conflictos territoriales y derechos al territorio y al agua en el Macizo andino nariñense – Informes DHESCA". Fundación Humanismo y Democracia H+D, la Fundación FUNDESUMA/CIMA Nariño, y el Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz.
- Weston, B., y Bollier, D. (2013). *Green Governance ecological*. Cambridge: Cambridge University Press.

Conflicto de Intereses

Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses

**Licencia de Creative Commons**

Revista de Investigación Agraria y Ambiental is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional License.

EL TRASFONDO IMAGINAL DEL MUNDO. AVATARES EPISTÉMICOS DE LO AMBIENTAL DESDE UNA HERMENÉUTICA COSMOLÓGICA¹

THE IMAGINAL BACKGROUND OF THE WORLD. EPISTEMIC AVATARS OF THE ENVIRONMENT FROM A COSMOLOGICAL HERMENEUTIC

CARLOS HUGO SIERRA

Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia

carlos.sierra@unad.edu.co

*La vida es un niño que juega, que desplaza
las piezas sobre un tablero: reino de un niño².*

— Heráclito, B 52 DK

Soñamos con viajes por el universo. ¿Es que no está el universo en nosotros? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu. Hacia adentro va el camino misterioso. En nosotros, o en ninguna parte, está la eternidad con sus mundos -el pasado y futuro-»³.

— Friedrich von Hardenberg "Novalis". Fragmento. *Polen (Blütenstaub)*, Athenaeum. 1798.

Lo que no se tiene en cuenta es que todo ser se presenta a cierta distancia, lo cual no constituye un obstáculo para el saber, sino que lo garantiza. Lo que se olvida siempre, aunque se diga, es que precisamente la presencia del mundo es presencia de su carne en la mía, que "soy mundo", aunque no "soy el mundo". La metafísica sigue siendo coincidencia. Ese espesor de carne que hay entre nosotros y el "núcleo duro" del Ser es lo que no entra nunca en la definición: ese espesor queda cargado a mi cuenta: es la envoltura de no-ser que lleva la subjetividad por todas partes"⁴.

— Maurice Merleau-Ponty. *Lo Visible y lo Invisible*.

doi: <https://doi.org/10.22490/21456453.3900>

¹ Este artículo constituye, en esencia, un rudimentario esbozo preliminar de un estudio más exhaustivo y de mucho mayor alcance, en torno al trasfondo epistémico que subyace en las pre-ocupaciones y asuntos nucleares del pensamiento ecológico contemporáneo visto desde una hermenéutica cosmológica (siguiendo, así, los pasos dados por Hans Blumenberg), que estoy desarrollando, desde hace unos meses, en el Núcleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental -NIPEA-.

² Αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληῆς. Die Fragmente der Vorsokratiker, von H. Diels, hrsg. von W. Krantz, 3 vols., Berlín 1934-1937. En Colli, G. (2009). *La Naturaleza ama esconderse*. México D. F.: Editorial Sexto Piso, p. 203.

³ *Wir träumen von Reisen durch das Weltall. Ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht. Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten -die Vergangenheit und Zukunft-*. Véase al respecto el excelente estudio biográfico de Antonio Pau. Novalis. Pau, A. (2012). *La nostalgia de lo Invisible*. Madrid: Editorial Trotta.

⁴ *Que justement la présence du monde soit présence de sa chair a ma chair, que j' «en sois» et que je ne sois pas lui, c'est ce qui, aussitôt dit, est oublié: la métaphysique reste coïncidence. Qu'il y ait cette épaisseur de chair entre nous et le « noyau dur » de l'Etre, c'est ce qui n'intervient pas dans la définition: cette épaisseur est mise a mon compte, c'est le manchon de non-etre que la subjectivité transporte toujours autor de soi.* Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Éditions Gallimard, p. 167.

RESUMEN

Este artículo constituye, en esencia, una exploración en torno al trasfondo epistémico que subyace en las pre-ocupaciones y asuntos nucleares del pensamiento ecológico contemporáneo (centrada en una matriz ontológica "holística" de la naturaleza) visto desde la necesidad de desarrollar una hermenéutica de alcance cosmológico (de conformidad con los planteamientos de Edmund Husserl y de Hans Blumenberg). De esta manera, es posible develar el subsuelo de inmanencia invisible, el trasfondo terrenal de nuestro pensamiento.

Palabras clave: Trásfondo epistémico, Pensamiento ecológico, Alcance cosmológico.

ABSTRACT

This article constitutes, in essence, an exploration around the epistemic background that underlies the pre-occupations and the key issues of contemporary ecological thought (based on a "holistic" ontological matrix of nature) seen from the need to develop a hermeneutic of cosmological scope (in accordance with the approaches by Edmund Husserl and Hans Blumenberg). In this way, it is possible to reveal the invisible immanence, the earthly background of our thought.

Keywords: Epistemic background, Ecological thought, Cosmological scope.

INTRODUCCIÓN

Las cuestiones que conciernen al pensamiento ecológico de la era moderna, en tanto que remiten a una alteridad escurridiza (el mundo, aquello ciertamente extraño, impreciso, que maniobra y se confronta extramuros de la interioridad que acoge al ser) nos encaminan por una tortuosa senda que, si se persevera con firmeza hasta el punto final, conduce de manera indefectible al enigma de la *conditio humana*, al sinsentido existencial, en fin, a la ausencia de fundamento ontológico. Los discursos actuales sobre el hábitat terrenal de lo viviente y sobre su renovado valor a causa, precisamente, de su desmesurada insignificancia en relación con el infinito universo que lleva, asimismo, a una re-centralización planetaria que H. Blumenberg denomina "geotropismo"⁵- muestran bien a las claras, de

⁵ La re-orientación geotrópica a la que se refiere H. Blumenberg supondría, en gran medida, una de las conclusiones ontológicas principales que se desprenden del repensamiento de la existencia terrestre, no desdiciendo tampoco un audaz abordaje fenomenológico y sus implicaciones sobre la *Lebenswelt*, a partir de un horizonte hermenéutico cosmológico. De esta forma, la Tierra,

acuerdo con P. Sloterdijk, la intromisión de la fría intemperie, de la desapacible exterioridad estelar, por las grietas e intersticios de aquellas deterioradas coberturas o "cascarones" metafísicos que, en su día, otorgaron a la humanidad entera un convincente sentimiento de inmunidad y seguridad⁶. Cabe preguntarse,

.....
 como siglos atrás, reorienta su trayectoria excéntrica y recupera su singularidad, esta vez, como "oasis de la vida". *Die Sinnlichkeit des Menschen ist nicht zu arm, wie die Aufklärung gern vermutete, sonder zu reich, um an den kosmischen Gegenständen Befriedigung zu finden. Die astronautische Geotropie ist auch ein rein sensorisches Phänomen.* ("La sensualidad del hombre no es demasiado pobre, como le gustaba asumir a la Ilustración, sino demasiado rica para encontrar satisfacción en los objetos cósmicos. La geotropía astronáutica es también un fenómeno puramente sensorial"). (*Traducción del autor*) Blumenberg, H. (1997). *Die Vollzähligkeit der Sterne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 482.

⁶ El enorme y exhaustivo rastreo realizado por P. Sloterdijk a través de la articulación histórica del sentido y de la vivencia espacial del hombre bajo los encuadres esferológicos de un "vitalismo geométrico" (hasta arribar a un periodo póstumo de descascaramiento metafísico que deja en la más rigurosa intemperie a la vida humana), le sirve de pauta para ahondar en los cambios de fondo que protagonizan los imaginarios cosmovisionales, los dominios íntimos y las proezas civilizatorias de la historia occidental. "La esfera es la redondez con espesor interior, abierta y repartida, que habitan los seres humanos en la

entonces, si los deslumbrantes espejismos especulativos que dimanan del afán de transparencia de una modernidad a anizada en el avance tecnológico, en el mercado mundial y en la estallante globalización, no son sino reacciones de un automatismo instintivo, re ejos cuasi- siológicos y pre-conscientes ante la certeza de verse en el corazón de un impenetrable abismo. Lo curioso es que las suturas improvisadas y fragmentarias que urde la razón subjetiva -sustantivizada bajo la forma de "individuo" o de "yo"- sobre la existencia activan un atávico dispositivo compensatorio frente a la engorrosa corazonada, en torno a la que parece dominar una contumaz renuencia a su esclarecimiento, de que el mundo sólo es posible en referencia a una latencia inaccesible ("el cerco del misterio", según Eugenio Trías)⁷. No decimos, en realidad, nada nuevo. El irascible y atormentado L. Wittgenstein lo dejó meridianamente claro, aunque no lo fue tanto para Bertrand Russell, G. E. Moore y todo el "Círculo de los Apóstoles" que en Cambridge le habían encumbrado como una verdadera leyenda viva⁸, al revelar la naturaleza fronteriza del ser humano⁹.

.....
 medida en que consiguen convertirse en tales. Como habitar signi ca siempre ya formar esferas, tanto en lo pequeño como en lo grande, los seres humanos son los seres que erigen mundos redondos y cuya mirada se mueve dentro de horizontes. Vivir en esferas signi ca generar la dimensión que pueda contener seres humanos. Esferas son creaciones espaciales, sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres estáticos en los que opera el exterior". Sloterdijk, P. (2009). *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 37.

⁷ La razón que palpita en el limes existencial, escudriñado de modo extraordinario por Eugenio Trías (sobre cuyas tesis abundaremos, por cierto, en un siguiente apartado), nos arrostra forzosamente a la certeza de que la existencia humana se ve destinada a no disipar jamás las tinieblas ontológicas que pudieran conducirla al auto-esclarecimiento, al ansiado acoplamiento cognitivo consigo mismo, porque, precisamente, uno de los territorios fundantes de la experiencia humana, si hacemos caso a María Zambrano, "linda o está más allá de los linderos del ser", es decir, en el dominio del no-sentido.

⁸ Para una idea introductoria de las circunstancias vitales de L. Wittgenstein, resulta de utilidad la siguiente obra: Eilenberger, W. *Tiempo de Magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*. Madrid: Taurus Editorial.

⁹ 5.632. *El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo*.

Esto explica, en gran medida, el motivo por el que, en la obstinada búsqueda de una racionalidad diferenciada que logre trascender lo pensado y lo dicho hasta ahora, resulte perentorio e ineludible retrotraerse al pasado más remoto, a los orígenes mismos de la metafísica occidental. Allí, precisamente, se gestó la resolución cosmológica primordial, el numinoso encuentro entre la *physis* (Φυσις) y el *logos* (λόγος). Y allí se hace obligado ponderar de nuevo lo dicho por Heráclito de Éfeso, ya que lo que se pone en juego es la posibilidad de vislumbrar lo no pensado en la ontología occidental. Algo de ello barrunta E. Leff cuando examina, con minuciosidad detectivesca, los estratos más reservados y profundos de la cosmovisión moderna para encontrar aquellos acontecimientos clave que pergeñaron un colosal equívoco, un decisivo acto de encubrimiento, en la medida en que auspiciaron un régimen ontológico imbuido por una lógica tecno-instrumental en franca expansión que esclerotiza (si se nos permite la expresión) los códigos comprensivos de la vida y hace que la Tierra se rinda a los pies del omnipotente sistema de cosificación capitalista¹⁰.

Por lo demás, esta tentativa hermenéutica

.....
^{5.641} *El yo entra en la filosofía por el hecho de que el "mundo es mi mundo"*.

El yo losó co no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite -no una parte del mundo-.

Wittgenstein, L. (1997). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: Altaya.

¹⁰ "Lo que aquí se juega no es sólo -ni fundamentalmente-, una verdad más originaria que la adecuación del *logos* y del *eidós* a los entes que emergen; sino la manera como la ontología misma, en su modo de comprensión del ser, ha instaurado a lo largo de la historia de la metafísica una razón que funda e instituye la racionalidad tecno-económica, ocultando la potencia emergencial de la *physis* y haciendo declinar la fuerza neguentrópica de la vida, enactuando el metabolismo de la vida en la biosfera hacia la degradación entrópica del planeta". Leff, E. (2018). *El Fuego de la Vida. Heidegger y la cuestión ambiental*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, p. 279.

de la existencia bajo el enfoque cosmológico acarrea, hoy en día, mayor consideración si cabe por cuanto se asiste a un inusitado resurgimiento, tras su aparente declive en las postrimerías del siglo XX, de la metafísica en el marco de las especulaciones contemporáneas sobre el universo. Ciertamente es que la narrativa filosófica y antropológica que se prodiga a la sombra de la investigación astrofísica, cuyo germen se hallaría, según A. Fragio, en la cosmología relativista de A. Einstein¹¹, se decanta abiertamente hacia la consecución de una teoría del todo y de la gran unificación. Pero no hace falta conocer muy a fondo los nudos gordianos de la teoría relativa a la génesis y dinámica del universo para percibir que, en realidad, nos hallamos ante una versión sofisticada de un asiduo pensamiento de altos vuelos, aquel "pensamiento astronómico" -tal como lo designó en una de sus gloriosas conferencias el electrodinámico alemán Emil du Bois-Reymond¹²- cuya pretensión de omnisciencia, confundida bajo el disfraz del nunca abandonado determinismo laplaciano, nutre la avidez fagocitadora de la razón inquisitiva moderna.

¹¹ "En mi opinión, la re-ocupación cosmológica de la metafísica se inició con la cosmología relativista de Einstein, que abrió un nuevo y fabuloso dominio para la especulación científica a través de una representación físico-matemática de la "estructura a gran escala" del Universo; una representación en la que el "ethos metafísico" de la cosmología relativista contrasta extraordinariamente con el pathos antiescatológico de Einstein". (Traducción del autor) Fragio, A. (2015). *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos. Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe*. Ariccia: Aracne Editrice.

¹² "Denomino conocimiento astronómico de un sistema material al conocimiento de todas sus partes, sus respectivas posiciones y sus movimientos, de tal modo que es posible calcular su posición y movimiento, en cualquier momento, pasado o futuro, con la misma certeza con la que calculamos la posición y el movimiento de los cuerpos celestes a través de la precisión absoluta de la observación y de la teoría previas". (Traducción del autor) Du Bois-Reymond, E. (1874). The limits of our Knowledge of Nature. *The Popular Science Monthly*, 5(2): 17-32. Se trata de la famosa conferencia dirigida al Congreso de físicos y científicos alemanes celebrado en Leipzig el 14 de agosto de 1872.

A estas alturas, como es de suponer, no cabe malinterpretación alguna. Del imaginario cosmológico contemporáneo nos cautiva en mucho menor grado su éxtasis totalizador. El desafío aquí tiene que ver con que nos conformemos simplemente en sobrevolar la superficie, eternizando con ello el vaporoso espíritu epocal, o, por el contrario, imitemos la gesta del regio Teseo y volvamos a internarnos en las profundidades laberínticas del pensamiento.

Perspectivas de la hondura. Habitando la lejanía de un pensamiento cosmológico

Tal vez haya que volver a remontarse, como así lo advertía Karl R. Popper, a cierta disposición mental de amplitud de miras que vaya más allá de lo que hoy en día se está dispuesto a transitar, hasta alcanzar una profundidad y alcance cosmológicos. Esta aspiración del espíritu humano por soltar amarras y embarcarse en una travesía sombría y turbadora, casi irreconocible con el paso de los siglos, posee el inusual efecto de transportar históricamente al filósofo vienés a un momento "axial" (*Achsenzeit*, haciendo nuestro el conocido término de Karl Jaspers) que tuvo su origen en las legendarias costas de la antigua Jonia (Ἰωνία)¹³. Es cierto que Popper se deja engatusar, digámoslo así, por el imaginario sublime que exalta la proeza griega relacionada con el súbito alumbramiento de un atisbo de pensamiento racional al que tanto contribuyeron historiadores como John Burnet (1892)¹⁴, Francis Macdonald Cornford

¹³ Hacemos referencia a 'Back to the Presocratics' ('Remontándonos a los presocráticos') *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, Vol. 59 (1958 - 1959), pp. 1-24. Dicho texto constituyó el discurso de K. R. Popper al asumir la presidencia de la Sociedad Aristotélica en el año 1958.

¹⁴ *Early Greek Philosophy*. London & Edinburgh: A. & C. Black.

(1912)¹⁵, Bruno Snell (1946)¹⁶ o, unas décadas más tarde, Jean-Pierre Vernant (1965)¹⁷. Allí acierta a encontrar el germen de una tradición que, tras un prolongado periodo de ocultamiento auspiciado por la escolástica medieval, viene a desembocar en el racionalismo crítico de la modernidad, representado de modo esplendente por la obra de Galileo Galilei¹⁸.

Nuestro interés se enfoca, sin embargo, en otro aspecto. En el hecho de que el intento de comprensión cosmológica nos lleva a un cuestionamiento sobre la totalidad, va a la raíz, no se queda por ello a "medias tintas", arriba al trasfondo. Se rescata un cariz intelectual trascendente que nos conmina a considerar, desde sus fundamentos últimos, el mundo en el que vivimos, a entendernos a nosotros mismos y a nuestro conocimiento de él. No es que creamos plausible, aclarémoslo, localizar un suelo primordial, un punto arquimédico apostado en la antesala del sentido, no se trata de una especie de "suspensión" al estilo husserliano, ni tampoco un descenso a un supuesto sustrato último del mundo. Más bien la cuestión aquí consiste en asumir una acción, una perspectiva, un horizonte óptico (conforme al enfoque de Hans Vaihinger)¹⁹ como un límite desde el que comprender la realidad, más aún, desde el que se pretende "ver el mundo por primera

vez". Sólo de esta forma, es posible auto-imponerse con convicción renovada el desafío intrínseco, personal, exclusivo, inalienable y no concluso, la exigencia de auto-desvelamiento que se halla, según nuestras ensoñaciones del pasado remoto, cincelado en el pronaos del templo de Apolo en Delfos: γνωθι σεαυτόν (*conócete a ti mismo*).

Si nos paramos a pensarlo bien, en esta tentativa por encaminarse al meollo de nuestro entendimiento sobre lo existente subyace también una aspiración por esbozar las bases de una especie de geología²⁰ o, incluso, si se me permite la expresión, de una historia de los geo-imaginarios²¹ o de las ecologías humanas²². El motivo de este viraje drástico en nuestro enfoque, que algunos esmerados y recios cancerberos de la ortodoxia lo podrán considerar a todas luces subversivo, descansa, por un lado, en la inaplazable necesidad de reconocer, de una vez por todas, que lo terrenal constituye un límite constitutivo y una fuente primordial de nuestro pensamiento. A este respecto, convendría rescatar el audaz proyecto protagonizado por uno de los más ilustres perdedores en la empresa geológica occidental, Friedrich W. J. Schelling, quien no titubea en sacudir los macizos cimientos de

¹⁵ *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁶ *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Verlag Classen und Goverts.

¹⁷ *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Paris: Éditions Maspero.

¹⁸ "Que yo sepa, la tradición crítica o racionalista se inventó una única vez. Se olvidó tras dos o tres siglos, tal vez debido al surgimiento de la doctrina aristotélica sobre la episteme, el conocimiento cierto y demostrable. Y fue redescubierta y revidada conscientemente durante el Renacimiento, especialmente por Galileo Galilei". (*Traducción del autor*). Popper, K. R. (1958-59). 'Back to the Presocratics'. *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, Vol. 59, pp. 1-24.

¹⁹ Vaihinger, H. (1952). *The Philosophy of 'As if'*. London: Routledge & Kegan Paul.

²⁰ El término, cuyas resonancias nos trasladan directamente a los planteamientos de Gilles Deleuze y Félix Guattari, rescata del olvido las relaciones inmanentes del pensamiento con el manto terrestre, en la medida en que determinan nuestro involucramiento en el espacio. "El sujeto y el objeto dan una mala aproximación del pensamiento. Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra". Deleuze G. & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, p. 86.

²¹ En relación con este fascinante campo de estudio, no es posible dejar de destacar muy significativas aportaciones de los siguientes autores: Gaston Bachelard, Roger Caillois, Claude Lévi-Strauss, Georges Dumézil, Paul Ricoeur, Gilbert Durand, Henry Corbin, Pierre Brunel, Joël Thomas, Philippe Walter, Jean Chevalier o Alain Geerbrant.

²² Garlaschelli, E. y Petrosino, S. (2012). *Lo stare degli uomini. Sul senso dell'abitare e sul suo dramma*. Milano: Marietti 1820.

la metafísica clásica y acometer la operación "herética" de transformar la filosofía en una física dinámica. Luego nos ocuparemos de este asunto. Pero, por otra parte, al poner de relevancia los fundamentos espaciales que estabilizan los marcos de ordenación de lo real, estamos situándonos en las coordenadas adecuadas para explorar (tal y como nos lo indica Charles Braverman²³) las distintas mutaciones profundas que se han ido gestando en el pensamiento humano, esto es, las transformaciones de fondo en la visión de las cosas.

Tocamos aquí, frente a la engañosa inmovilidad eterna de nuestra morada terrestre, la exuberancia y la transitoriedad de las hipótesis esféricas en las que se ha cobijado el hombre occidental a través de su dilatado itinerario histórico-cultural. *Hay otros mundos pero están en éste*, aseveraba el arrebatado maestro del surrealismo poético Paul Éluard²⁴. Más allá de la yuxtaposición invisible de universos camuflados que pululan entre lo onírico, la vigilia y el subconsciente, la célebre frase puede ser interpretada, no sólo como un indicio de la cartografía subterránea que proporciona profundidad al hombre, sino como el presentimiento de una geología de orbes imaginales que se diseminan verticalmente en el tiempo a través de estratos metafísicos. No hay más que situarnos en aquel nebuloso trance, ocasionado en el distante confín de la civilización helénica, en que el mundo, en cuanto totalidad ordenada, abre un abismo y distancia al hombre de sí, convirtiéndose éste en un sujeto a

²³ Viene al caso la aproximación de Charles Braverman, ya que reinterpreta, a través de la obra y de los principios metodológicos de A. Koyré, la revolución científica en términos espaciales. Véase al respecto, Braverman, C. 'Homage to Koyré: Space as Paradigmatic Example of "The Unity of Human Thought"'. En Pisano, R., Agassi, J. & Drozdova, D. (2018). *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science. Homage to Alexandre Koyré 1892-1964*. Cham (Switzerland): Springer.

²⁴ Véase al respecto, Rincón, L. (1976). *Cartas cruzadas entre Paul Eluard y Teofrasto Bombasto de Hohenheim llamado Paracelso*. Ed. Los libros de la frontera.

la vez auto-consciente y *cosmotheoros*, para cerciorarse de que el tejido de la existencia inicia una travesía en pos de la seguridad habitacional a través de diferentes tipologías de articulación. Desde ese punto de vista, el mundo que despunta en la modernidad se erige como un modelo que rivaliza y finalmente triunfa ante el orden cósmico que hunde sus raíces en la antigüedad griega y alcanza durante el medioevo cristiano inéditas expresiones y composuras. Sobre su grandioso declive han sido, entre otros, Hans Blumenberg (escrutando los cambios en los presupuestos metafísicos que apuntalan el escenario de la modernidad)²⁵, Alexandre Koyré (desde la perspectiva de una mutación interna transcultural)²⁶ o Remi Brague (en su repaso histórico de las concepciones antropológicas)²⁷ quienes se han impuesto la tarea de describir con detalle la operación histórica de barreno de las murallas del cosmos, como orbe metafísico desde el que se atribuía valor al hombre en su inserción en la naturaleza, frente a la modernidad que redefine una insólita antropología y un nuevo centro de gravedad (en la instancia auto-fundamentadora de la razón subjetiva).

No es del todo seguro que, a día de hoy, se hayan logrado esclarecer en su integridad o, al menos, se hayan puesto encima de la mesa las consecuencias más decisivas para la conciencia mundana occidental del óbito geo-celeste

²⁵ Blumenberg, H. (2008). *La Legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-textos.

²⁶ Koyré, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.

²⁷ "Por ello entiendo, como por lo demás implica el término logos, no un simple discurso, sino una manera de dar razón del mundo en la que debe expresarse una reflexión sobre la naturaleza del mundo como mundo. Es cosmológico un discurso, expresado o no (en este último caso podría hablarse de una "experiencia"), en el que aquello que hace que el mundo sea mundo –lo que cabría llamar la "mundaneidad"– no está presupuesto, sino que, por el contrario, se convierte, implícita o explícitamente, en un problema". Brague, R. (2008). *La Sabiduría del Mundo. Historia de la Experiencia Humana del Universo*. Madrid: Encuentro, p. 19

antiguo. Con el derrumbe definitivo de la cercanía cosmonómica, con la transformación del universo en un decorado anónimo e impasible cuya inabundante profundidad despierta en Blaise Pascal los más perturbadores espantos²⁸, el mundo, más que caer en una vacilante desanación -como aventura John Hollander²⁹, queda en silencio, se oscurece, se retira a una densa invisibilidad para ceder sus dominios a un centro auto-constitutivo y ordenador gobernado por el sujeto humano (ese ser fantasmal e incorpóreo que deambula por las estancias lógicas de la claridad racional). La expansión sin precedentes, a lo largo y ancho de Occidente, del angustioso sentimiento de abandono y desolación vinculado con el naciente *mundus absconditus* es saludado por quienes otean prometedores horizontes para el crecimiento espiritual del ser humano. En ese sentido, nadie mejor que F. Nietzsche ha comprendido el destino que le depara al hombre ante el *horror vacui* que despunta con el eclipse crepuscular del cosmos y de todo amparo divino, en la medida en que, siendo consciente de su absoluta soledad, no le queda otra salida que asumir las riendas de su propia existencia y buscar la auto-superación recurriendo a su incontenible instinto creador. Se consuma, así, con el sigiloso desencadenamiento de un renovado espíritu prometeico, el ajuste de cuentas contra los dioses por el que el hombre esperó miles de años y ha de transformarlo, mediante el poder fáctico de la ciencia, en el amante demiurgo de todas las cosas. No obstante, el propio Nietzsche, sobreponiéndose al entusiasmo, introduce una seria admonición contra la revolución intelectual encabezada por Galileo Galilei

y René Descartes, puesto que la conabilidad empírica respecto a la caótica e inquietante realidad no espolea la rebelión emancipatoria del hombre, sino que, más bien, sella una trasposición criptomórfica del idealismo trascendental que trata de reprimir las amenazadoras corrientes de lo terrenal acudiendo, como dice Schiller a "aquellas regiones donde habitan las formas puras"³⁰.

Esta operación soterrada de enmascaramiento cosmético salvaguarda, en la inmanencia empírica del amante *ordo scientiae*, los cimientos metafísicos que conjuran la dimensión abismática de la existencia humana. Toda vez que la divinidad atenúa su compromiso con el devenir del hombre, que su voluntad trascendente se agazapa tras los bastidores de la escena del mundo, el suelo seguro que instaura la certeza cognoscitiva cartesiana cobra todo el protagonismo y nos sitúa en la antesala del sistema-marco de la modernidad. No ha pasado en absoluto inadvertido para S. Toulmin (2001) el signicativo hecho de que, con la construcción del ensoñado ideal del despertar radical de la razón, se dio respuesta en paralelo y de modo simultáneo, a la convulsa y dramática inestabilidad sociopolítica del momento (en aquel periodo encarnada en la sangrienta Guerra de los Treinta Años) mediante fórmulas impositivas que se alejaban del antiguo "consenso cosmopolita"³¹ y de todo atisbo de incertidumbre o escepticismo "razonable" cultivado por el propio espíritu humanista del siglo XVI (culminando, así, un viraje reaccionario o contrarrevolucionario que Alfred North Whitehead -1967- describe como un "rechazo" y los histo-

²⁸ Hacemos mención a la célebre frase de Blaise Pascal en sus *Pensamientos*: "Me aterra el silencio eterno de esos espacios infinitos". Pascal, B. (1670). *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*. Paris: Édition de Por-Royal.

²⁹ Hollander, J. (1993). *The Untuning of the Sky: Ideas of Music in English Poetry 1500-1700*. Princeton (NJ): Archon Books.

³⁰ En concreto, dicho verso se encuentra en su poema *Los ojos co El ideal y la Vida (Das Ideal und das Leben)*, escrito en 1796.

³¹ "La crisis general de principios del siglo XVII no fue, en suma, sólo económica y social, sino también intelectual y espiritual: supuso el hundimiento de la conciencia pública en el antiguo consenso cosmopolita". Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, p. 112.

riadores Eugenio Battisti -1962- o Hiram Haydn -1950- denominan "contrarrenacimiento")³².

Con todo, este rudimentario cuadro histórico y espiritual sobre los cambios acaecidos en la cosmovisión moderna, queda más completo y parece más plausible si metemos en todo ello al fascinante derrotero seguido por la racionalidad científica en ciernes. Tal como advierte L. Mumford con claridad meridiana³³, las descripciones teóricas ideadas por los visionarios precursores de la ciencia moderna (N. Copérnico, J. Kepler, Galileo Galilei y R. Descartes) sutilizan la realidad mediante la destilación de una "ontología" de la puridad cuyos dominios no se extienden más allá de la fortificación mental, despejando con ello el terreno para la desnaturalización de la existencia y la recusación de todo aquello que en la vida escapa a la aprensión de una analítica esterilizante. El formidable efecto necrótico de este sistema sobre la experiencia, no sólo tendrá resonancias cruciales en la gestación de una reñada cirugía axiomática que escrutaba y, a la vez, legislaba sobre la superestructura hipersimplificada de la realidad, sino que ésta, a su vez, se veía expuesta, en su desposesión forzada, a un control operativo emergente.

Semejante planteamiento debería sernos familiar y resulta, sin duda, de plena actualidad tal como han evolucionado las cosas de un tiempo a esta parte. Lo cierto es que si se pretende acometer con cierto cuidado el escrutinio etiológico y sintomatológico de la psicosis (tan cercana a la filosofía post-estructuralista de Deleuze, Foucault y Derrida) que enerva los

estados colectivos de "sonambulismo social"³⁴ en nuestra modernidad, no es posible eludir algunas secuelas anómalas que se desprenden de la creación del mundo y de la transgurgación de la auto-experiencia asociada a la mitopoesis cartesiana. Desde aquella legendaria y gélida noche invernal en Neuburg de 1619, bajo la revelación de extraños sueños encadenados en los que se entrevera el terror y la calma, la realidad adquiere matices oscuros, se convierte en una tenebrosa sombra que amenaza con disolver hasta el último resquicio de verosimilitud cognoscitiva. Visto desde este enfoque, el esclarecimiento intelectual cartesiano vendría a esbozar, algunos cientos de años antes de las sugestivas invenciones nosográficas de Bénédicte Augustine Morel y, sobre todo, de Eugen Bleuler, el poso "esquizofrénico" que articula los vericuetos experienciales del hombre contemporáneo. Pues late en todo ello una morbosa propensión, que cumple un deseo contradictorio de redención y de auto-inmolación, de desasirse de la realidad y, en definitiva, de reconocerse en lo que genera extrañeza.

Por lo que uno puede suponer, no se está trayendo a colación, con todo propósito, un asunto baladí. En realidad, no debe sorprender que el desacuerdo con el mundo, como una presunción que iba a ser recurrente en los juegos intelectuales de la reciente historia de Occidente, iba a ocupar, a su vez, el centro las controversias modernas en torno a la naturaleza humana. De manera que la quimérica antropogénesis (llevada a su traslación filosófica inicial por Max Scheler, Helmuth Plessner o Arnold Gehlen) vendría a cosechar una ambicionada solidez científica, en cierto modo, mediante su redefinición en términos de una perturbación

³² Whitehead, A. N. (1967). *Science and the Modern World*. N. York: Free Press; Haydn, H. (1950). *The Counter-Renaissance*. New York: Charles Scribner's Sons; Battisti, E. (1962). *L'antirinasimento*. Milano: Feltrinelli.

³³ Recomendamos aquí especialmente el segundo volumen del *Mito de la Máquina* de este autor: Mumford, L. (2016). *El pentágono del poder. El mito de la máquina* (2). Logroño: Pepitas de Calabaza.

³⁴ Gabriel Tarde, G. (1890). *Les Lois de l'imitation: étude sociologique*. Paris: Félix Alcan; citado en Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III. Espumas. Esferología Plural*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 150.

espacial constitutiva. La toma de distancia como mecanismo para desplegar un horizonte existencial, no sólo determina las coordenadas desde las que se circunscribe el alcance de la auto-limitación humana, sino el grado de desconcierto que suscita el saberse una realidad mundana, circunstancia en esencia misteriosa que tanto da que pensar a F. Nietzsche, M. Heidegger o a J. Ortega y Gasset. Naturalmente, la vertiente temporal del desajuste respecto a lo terrenal tiene que ver con un abismo originario que anticipa la presencia del *Theatrum Mundi* a la aparición del hombre. Si la mortalidad evoca una profunda nostalgia por reestablecer la etapa edénica prelapsaria, lleva, del mismo modo, a la lacerante constatación de la imposibilidad de alcanzar, salvo en las narraciones de la "mitohistoria", un tiempo de origen. El hombre constituye, así, una emanación carnal que se alumbra en un periodo postcrónico (en tanto que no asiste a la obra cosmogónica de *Kronos*). Esta circunstancia esencial, esto es, el de la pre-existencia del mundo con antelación al despertar del individuo ha suscitado una confusa perplejidad que, sin duda, pre-determina la re-exición moderna sobre la singular esencia del hombre como especie. No hay más que remitirse a las diversas hipótesis que nutren la antropología filosófica de las primeras décadas del siglo XX, donde un primer instante de inquietante "extrañeza" acaba tornándose en una cruda revelación acerca de la soledad absoluta del ser humano que, al fin de cuentas, es arrojado al mundo. El hombre se queda, pues, sin soporte metafísico en el que se pueda sentir seguro.

Esto trae como consecuencia que, desde aquella dislocación de los cielos que acompañó a la revolución científica y hasta el presente, se recurra a un sustitutivo intangible pero con un vigoroso efecto calmante. Dicho de modo más diáfano: la neutralización gnoseológica que triunfa con el solipsismo cartesiano, al

barrer la sabiduría práctica que proviene de la vivencia íntima de las cosas, convierte de facto al hombre en un ser transmundano, en un taciturno ente fantasmal que deambula entre castillos de aire, marañas lógicas y quimeras teóricas. No tiene nada de extraño, en este contexto, que el ambiente se tornara en algo superfluo y extraño, un estorbo o impedimento molesto para el recorrido teleológico del entendimiento abstracto y, en última instancia, para la perfecta auto-realización del sí mismo cualitativo que distingue al hombre de todo lo que se entrega a la existencia.

Con todo, la "ultraterrenalidad" racional no significa, en el fondo, evadirse del mundo, sino, más bien transformarlo, fundamentalmente para exigir la obediencia del mismo. En sus matices más umbríos, el proyecto de la modernidad calibra su auge en la tenacidad con que despliega las estrategias de regimentación tecnológica de la naturaleza. De esta forma, la *hybris* intelectual moderna, envuelve en la abstracción los atributos vitales de la realidad y somete todos los procesos terrestres a los imperativos del saber instrumental politécnico, convirtiéndose así en una vasta "megamáquina" de dominación a escala global (L. Mumford, 2016).

Una cosa es clara: el desmoronamiento del cosmos trae consigo una revolución espiritual y abre las puertas al papel fundante de la razón activa, cuya *curiositas* insaciable traspasa todo confín y se dirige a estancias nunca holladas de un territorio nudo que se expande hacia el infinito. Tal circunstancia, dejémoslo claro, no supone ensanchar la cubierta metafísica que otorga sentido a la existencia. Todo lo contrario. En un contexto histórico de expansión inercial del globo, Hannah Arendt destaca una tendencia contraria, la de la "incomparable desmundanización" como sello distintivo de la Edad Moderna (en el sentido

del descendente proceso de pérdida de la conciencia de la realidad)³⁵. La metafísica del sujeto cognoscente, que parte irreversiblemente en dos la historia del conocimiento occidental, se convierte en el centro gravitatorio ordenador de lo real, y el hombre así se ve expedito tanto del mundo de las representaciones y pensamientos espirituales como del mundo de la inmediatez terrenal. El ser humano se habría "alejado de la Tierra y de la realidad sensorialmente dada bastante más de lo que toda aquella esperanza cristiana en el más allá le apartara nunca de ella".

En definitiva, se han roto todas las clausuras que impedían la entrada de la exterioridad, quebrantamiento interpretado de modo casi poético por P. Sloterdijk en su conocida teoría sobre la evolución de la espacialidad esferológica como una irrupción arrasadora de la helada cósmica. La pérdida del sentido cósmico, dicho de otro modo, de la conciencia de pertenecer a una totalidad hospitalaria y, hasta cierto punto, congruente (en tanto que se poseía una sabiduría del mundo), extravía a la existencia humana hacia una apertura absorbente y hostil. De ahí que la modernidad construya su proyecto habitacional sobre un escenario ontológico "inmundo". Elevados, en definitiva, hacia el volátil y etéreo cielo esculpido por la gigantesca obra tecnológica contemporánea, pareciera que la tierra se ha hundido bajo nuestros pies³⁶.

³⁵ "En la situación de radical alienación del mundo, ni la Historia ni la Naturaleza son del todo concebibles. Esta doble pérdida del mundo -la pérdida de la naturaleza y, en sentido más amplio, la del arte humano, que incluiría toda la historia- ha dejado tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que al mismo tiempo los separe y los relacione, viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa". Arendt, H. (1999). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, p. 73.

³⁶ "La crisis ecológica nos ha hecho conscientes de lo interdependiente que es todo. Esto ha generado una sensación espeluznante de que literalmente ya no hay mundo. Estamos perdiendo el terreno bajo nuestros pies. En términos filosóficos, no solo estamos perdiendo niveles de significado "ontológicos". Estamos perdiendo

LA AVENTURA DEL MÁS ALLÁ. CARTOGRAFÍA DE LOS LÍMITES DEL MUNDO

Edmund G. A. Husserl, el principal instigador de la fenomenología trascendental, no podía ser del todo consciente del hecho de que sus tanteos imaginativos acerca de la Tierra como un cuerpo-mundo³⁷ inaprensible para la acotada percepción humana iban a verse pronto sacudidos, apenas un par de décadas después de su muerte, con la puesta en la órbita terrestre del primer satélite artificial de la historia. Con el Sputnik 1 (Спутник-1), la mirada humana da un salto de proporciones descomunales. No se trata ya de multiplicar la proyección tecnológica de la observación estelar, de aumentar la lejanía capaz de ser atrapada por el ojo humano enfundado de formidables prótesis ópticas. Es algo muy distinto a esa vastedad celeste que contempla Víctor Hugo una noche de estío a través del telescopio del célebre astrónomo François Arago³⁸. Una ex-

también el nivel "óntico", el nivel físico real en el que habíamos conado durante tanto tiempo". (*Traducción del autor*). Timothy Morton, T. (2010). *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press, p. 28.

³⁷ "La Tierra no es la "totalidad de la naturaleza"; es una de las estrellas en el infinito mundo-espacio. La Tierra es un cuerpo en forma de globo, ciertamente no perceptible en su totalidad de una sola vez y por una sola persona; más bien se percibe en una síntesis primordial como una unidad de experiencias individuales mutuamente conectadas. Sin embargo, es un cuerpo".

Husserl, E. (1934). 'Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur'. In Farber, M. (ed.) (1940). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, pp. 307-325.

³⁸ "Recuerdo que una noche de verano, hace ya mucho tiempo de esto, en 1834, me dirigía al Observatorio. Hablo de París, donde me encontraba entonces. Entré. La noche era clara, el aire, puro, el cielo, sereno, la luna, en creciente. A simple vista se distinguía la moldeada redondez oscura la luz cenicienta. Arago estaba en su casa. Me hizo subir a la azotea. Allí tenía un antejo que aumentaba cuatrocientas veces. Si queréis hacer una idea de lo que es un aumento de cuatrocientas veces, imaginad la palmaria que tenéis en la mano, alta como las torres de Notre-Dame. Arago preparó el antejo y me dijo: mire". Hugo, V. (2007). *El Promontorio del sueño (Promontorium Somni)*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 33.

perencia visual turbadora que le hace tambalearse de la firme realidad y creer alcanzar la caliginosa cumbre del *Promontorium sommi*. Y es que nunca antes se habían reunido las condiciones técnicas para que un "emisario" maquinal enviado por el hombre traspasase los confines físicos e imaginarios del firmamento. Pero, más aún, se consigue por vez primera un viraje en la trayectoria, hasta entonces siempre dirigida a la insondable y enigmática oscuridad, del aliento exploratorio. En otras palabras, se consume una especie de "introversión" sobre el propio sustrato terrenal que da cobijo a la vida, esclareciendo, en su incompleta redondez, la pasmosa fragilidad e insignificancia de nuestro planeta, peculiaridad, digámoslo de paso, que ha sido reproducida iconográficamente hasta el hartazgo por una hueste de satélites y sondas espaciales que pululan por los exteriores de nuestro mundo.

Las consecuencias epistemológicas de este hito no pasaron desapercibidas para Marshall McLuhan cuando anuncia la llegada de una nueva fase en la construcción metafísica de la cobertura de la humanidad, que se manifiesta por apuntalar el definitivo ocaso del cosmos y alentar el surgimiento de un ideal ecológico. De esta forma, el dinamismo de la tierra pasaba a traducirse como un ingenioso sistema cibernético cuyos contornos, en esta nueva interacción arquetípica con su morador más audaz, se comprimen abruptamente ante los imperativos teórico-operativos que encumbra el nuevo escenario epocal. Una nueva imagen nutre la inventiva alegórica de la que es capaz el vástago de esta nueva era de misiones tripuladas y robóticas: lejos de cualquier exaltación apasionada, tenemos que vérnoslas con un objeto tecno-científico gigantesco³⁹.

³⁹ "El Sputnik creó un nuevo entorno para el planeta. Por primera vez, el mundo natural estaba completamente encerrado en un contenedor hecho por el hombre. En el

Llegados a este punto, no debe resultar chocante asegurar que el fundamento cosmovisivo de la contemporaneidad maniobre ambiguamente en torno a las propiedades articuladoras del límite. De modo simultáneo, se liberan las pretensiones, confesadas sin cortapisas, para una demarcación cosificante de la Tierra, que habilita su potencial instrumental en manos de una avasalladora cultura de la sujeción y de la alienación tecnológica, a la vez que se espolea, entre el lacónico cómputo económico y el utopismo mediático más pintoresco, la aspiración transmundana de franquear toda frontera. El emblemático *motto* latino de "plus ultra" que propulsa, con una intrepidez rayana en la insolencia, la empresa de expansión globalizadora de Occidente, desde las legendarias gestas de circunvolución terrestre hasta las lejanas auto-auscultaciones del Voyager 1 en el espacio interestelar, junto a las inmediaciones transneptunianas de la nube de Oort⁴⁰ (donde la mirada del hombre se reviste de una trascendencia cuasi-divina, al hincar su nuevo centro de gravedad en la inmensidad estelar, en un simbolismo ocular que evoca los misteriosos ojos-globo de Odilon Redon) contribuye a situar al hombre en un umbral donde cree acariciar lo "abismático". En esta inestable relación de cercamiento y apertura comienza a predominar en la psique colectiva una vocación centrífuga que posibilita, bajo una cauteladora representación física de la realidad, la metabolización, en términos gnoseológicos, de la desproporción humana frente al infinito (llámese Dios, "principio del mundo" inmanente,

momento en que la Tierra entró en este nuevo artefacto, la Naturaleza terminó y nació la Ecología. El pensamiento "ecológico" se hizo inevitable tan pronto como el planeta ascendió al estado de una obra de arte". (Traducción del autor). McLuhan, M. (1974). 'At the moment of Sputnik the planet became a global theatre in which there are no spectators but only actors'. *Journal of Communication*, vol. 24, no. 1, p. 49.

⁴⁰ Se trata de la nave espacial más alejada de la Tierra. En 2012 salió de la heliosfera, se adentró en el espacio interestelar y se dirige al centro de la galaxia. Dentro de 300 años entrará en la nube de Oort.

supraconciencia o universo en expansión acelerada). Ahora bien, la conversión del mundo supralunar en un espacio abstracto sin atribuciones ético-nomológicas (los tiempos de N. Copérnico, J. Kepler o incluso Isaac Newton, en los que el fenómeno revelaba la mano de una voluntad trascendente, han acabado hace mucho tiempo), únicamente concebible bajo los códigos de una nueva ciencia astronómica, facilita las cosas enormemente para que el hombre se convierta en un despótico sátrapa de su dominio esférico y en un ávido colonizador del entorno universal. En definitiva, el incentivo cartográfico que la *facultas cognoscendi* encontró hace unas centurias en la *terra incognita* del cuerpo humano y de los nuevos mundos guiados por una sugerente narrativa de conquista y explotación, se traslada en el presente a la totalidad del universo observable⁴¹.

No puede ser mera casualidad que la ecología, consecuencia de la formulación precoz de Ernst Haeckel⁴², al respaldar epistemológicamente la

aparición de una divisoria fronteriza desde la que se avizora y se dispone el régimen taxonómico de la biodiversidad tocante al entorno circundante, esté ofreciendo pábulo, en la tradición histórica que se pone en marcha desde la segunda mitad del siglo XIX, a la envoltura de esta primera exterioridad (sujeto-mundo) y su reforma como límite interior de una postre exterioridad, la de la impávida negritud del universo. Así y todo, este ensanchamiento escalonado del entorno, que testimonia el alcance genésico del límite bajo la atadura del cuerpo con el orbe terrestre y éste con el universo, no sólo entrafía una hipertrofia de la conciencia de los sectores y colectivos más “emprendedores” en la bondad técnico-instrumental sobre el medioambiente, sino también la uniformización intelectual de la naturaleza a escala planetaria en términos de un holismo omniabarcador. Si se echa una mirada de conjunto a la historia de las diferentes lances, tradiciones y modelos asociados a lo que ha venido en denominarse el “holismo ecológico”, es bien conocido que su rastro se advierte de forma palpable en la inuyente y archiconocida *Hipótesis Gaia* de James E. Lovelock y Lynn Margulis. No se nos escapa, sin embargo, que su transcurso teórico-conceptual ha estado jalonado de varias consideraciones de implicación cosmológica. Por un lado, su analítica de las condiciones geofísicas de Marte sirve de patrón hermenéutico para avanzar en una representación de la Tierra como una totalidad sintética⁴³. Por otro lado, la adhesión

⁴¹ “Todavía existen, desgraciadamente *Terrae incognitae* en el pequeño mundo, así como existen también en el más grande: la Isla del Cerebro, el Istmo del Bazo, las fortalezas renales y algunos otras Glándulas, el paso noreste de la bebida desde el estómago hasta los riñones...y muchas otras cosas quedan aún por investigar por nosotros, y quizás también por los estudiosos de la posteridad”. (*Traducción del autor*).

^w Charleton. ‘Enquiries into Human Nature in VI Anatomical Praelectiones’. London, 1680; citado en Sawday, J. (1995). *The Body emblazoned. Dissection and the human body in Renaissance culture*. London: Routledge, p. 28.

⁴² “Por ecología entendemos la ciencia acerca de las relaciones del organismo con el mundo exterior circundante, incluidas, en un sentido amplio, todas las “condiciones de existencia”. Estas condiciones son, por naturaleza, en parte orgánicas e inorgánicas; ambas, como hemos demostrado anteriormente, son de la mayor importancia para la constitución de la propia forma de los organismos, en la medida en que determinan su adaptación. Entre las diversas condiciones inorgánicas de existencia a las que todo organismo debe adaptarse se encuentran, las propiedades físicas y químicas de su hábitat, el clima (la luz, el calor, las condiciones atmosféricas de humedad y la electricidad), los nutrientes inorgánicos, la naturaleza del agua y del suelo, etc.”. (*Traducción del Autor*). Haeckel, E. (1866). *Generelle Morphologie der Organismen: allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch*

begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie (Vol. 2). Berlin: Verlag von Georg Reimer, p. 286.

⁴³ Es sabido que el antecedente sobre su participación, a mitad de los años sesenta, en diversos proyectos de la *National Aeronautics and Space Administration* -NASA- y del *Jet Propulsion Laboratory* en torno a las condiciones atmosféricas en Marte y Venus supone, entre otras cosas, la inclusión de una referencia imaginal cosmológica en el lanzamiento del modelo de autorregulación bio-geo-físico terrestre asociado a la *Hipótesis Gaia*. Véase al respecto, Lovelock, J. (1989). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.

declarada a la herencia verdnaskiana⁴⁴ le lleva a establecer un lazo de unión insospechado con la perspectiva cosmista⁴⁵, circunstancia, dicho sea de paso, casi del todo punto desconocida en los espacios académicos occidentales.

No está de más, en cualquier caso, avanzar la idea de que la matriz ontológica "holística" de la naturaleza, en cuanto sistema autorregulado y homeostático que asemeja a una totalidad orgánica, viene de tiempo atrás. En concreto, se va gestando a lo largo de un extenso periodo que va desde las formulaciones románticas del siglo XVIII relacionadas con la *Lebensphilosophie* y el geo-organicismo de James Hutton⁴⁶, la emergencia, ya a finales del

siglo XIX y principios del siglo XX, de expresiones metafóricas con un gran impacto en el discurso científico y político imperante como la de "microcosmos" de Stephen A. Forbes⁴⁷, o "superorganismo" de Frederick E. Clements⁴⁸, pasando por conceptos precursores de la ecología moderna como "biocenosis" de Karl August Möbius y August Thienemann⁴⁹, la "geobiocenosis" de V. V. Dokuchaev⁵⁰, el "holocoeno" de Karl Friederichs⁵¹ o la "comunidad biótica" de John Phillips⁵², hasta llegar a los planteamientos geo-bio-químicos asociados a la tesis de la "biosfera" propuestos por Eduard Suess⁵³ y el mencionado Vladimir I. Vernadsky⁵⁴.

Dadas las múltiples implicaciones revolucionarias relativas a la extensión de los intereses ecológicos a través del hilo conductor de la actual globalización planetaria, sobre las que, como es lógico, no es posible hacer hincapié exhaustivamente en este escueto artículo, no resulta en modo alguno extraño que el paradigma holístico haya estado emplazado en el centro de significativas e intensas polémicas dentro de la teoría ecológica moderna, como la histórica controversia sostenida con el enfoque reduccionista (iniciada por Henry A.

⁴⁴ Lovelock ha dejado claro su deuda intelectual con V. I. Vernadsky -Владимир Вернадский-, al considerarle el primer científico en elaborar una visión general que se aplica a los organismos vivos, contemplados como una totalidad, en la dinámica geológica terrestre, expresada en las variantes de los ciclos de los elementos químicos, su evolución y su regulación. No hay que olvidar tampoco que V. I. Vernadsky no dudó en aceptar el principio de Christiaan Huygens de que el fenómeno de la vida representa un fenómeno cósmico. Véase al respecto, Huygens, C. (2015). *Cosmotheoros. Conjeturas relativas a los Mundos Planetarios, sus Habitantes y producciones*. Zaragoza: Jekyll & Jill.

⁴⁵ El cosmismo ruso es un movimiento cultural y filosófico amplio y heterogéneo, un auténtico caleidoscopio en el que participaban poetas, artistas, filósofos, músicos, místicos, religiosos, políticos, científicos, escritores, y que alcanza su punto álgido en el periodo que transcurre del siglo XIX al XX. Fundamentalmente destaca por desarrollar una teoría general de filosofía natural, en la que se mezclan elementos teóricos de las tradicionales filosofías occidentales y orientales, así como principios éticos y planteamientos de la Iglesia Ortodoxa, en el que se pone encima de la mesa los desafíos de la futura existencia de la humanidad en el cosmos. Visto desde este enfoque, el cosmismo aúna sin contradicciones el progreso científico y el crecimiento espiritual. La rama científica de esta corriente estaba representada por Konstantin Tsiolkovsky -Константин Циолковский- (pionero de la teoría de la cosmopolítica), Alexander Chizhevsky -Александр Чижевский-, fundador de la Heliobiología, y el propio Vernadsky que ponía el foco de atención en la habilidad de la ciencia y de la tecnología para transformar las condiciones existenciales de la vida. Para un estudio introductorio, Groys, B. (Ed.) (2018). *Russian Cosmism*. Cambridge & London: The MIT Press.

⁴⁶ Hutton, J. (1788). 'Theory of the Earth, or an Investigation of the Laws observable in the Composition, Dissolution, and Restoration of land upon the Globe'. *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, 1, pp. 209-304.

⁴⁷ Forbes, S. A. (1925). The Lake as a Microcosm. *Department of registration and Education Division of the Natural History Survey Bolletín*, Vol. XV, Article IX, pp. 537-550.

⁴⁸ Clements, F. E. (1916). *An Analysis of the development of Vegetation*. Washington D. C.: Carnegie Institution of Washington. Publication Nº 242, pp. 1-7.

⁴⁹ Möbius, K. (1877). *Die Auster und die Austernwirtschaft*. Berlin: Verlag von Wiegandt, Hempel & Parey.

⁵⁰ Dokuchaev, V.V. (1898). *Teaching of the Zones of Nature*. Moscow: Geografiz.

⁵¹ Friederichs, K. (1930). *Die Grundfragen und Gesetzmäßigkeiten der land und forstwirtschaftlichen Zoologie*. Vol. 1: Ökologischer Teil. Berlin: Verlagsbuchhandlung Paul Parey.

⁵² Phillips, J. (1930). Fire: Its Influence on Biotic Communities'. *South African Journal of Science*, 27, pp.352-367; Phillips, J. (1931). The Biotic Community'. *Journal of Ecology*, 19, pp. 1-24.

⁵³ Suess, E. (1875). *Die Entstehung der Alpen*. Wien: Wilhelm Braumüller.

⁵⁴ Vernadsky, V. I. (1997). *La Biosfera*. Madrid: Visor Editores.

Gleason en 1926)⁵⁵ o los encendidos debates que devanan los sesos de los grandes portavoces de la biología evolucionista acerca de la constitución y propósitos del super-organismo (E. Sober & D. S. Wilson, F. Bouchard; A. Gardner & A. Grafen; B. Hölldobler, etc.)⁵⁶. A la vez, su innata ambigüedad universalista posibilita un caldo de cultivo ideal para las más extravagantes y rebuscadas identificaciones de carácter ideológico, de tal modo que cabe ser acogida sin reservas por el naturalismo conservador anti-industrialista decimonónico, por la política ecológica imperial o colonial (a partir de los planteamientos de Jan Christian Smuts y su "filosofía de la totalidad")⁵⁷, así como por los programas de modernos sectores anti-burgueses o las propuestas de transformación radical defendidas por la ecología profunda (defendida por el filósofo noruego Arne Næss)⁵⁸, el eco-marxismo (al que podríamos encuadrar a André Gorz⁵⁹ o, incluso, al propio Enrique Leff⁶⁰) o el eco-anarquismo (de un Murray Bookchin⁶¹, por ejemplo).

Sea como fuere, lo que se hace patente es que, por regla general, la pléthora de dilemas, idealizaciones y doctrinas con las que se pugna encarnizadamente en pos de una especie de

ecología contemporánea de la totalidad, guarda íntima relación con esa inveterada querencia drásticamente segregacionista que es tributaria del pensamiento onto-epistemológico cartesiano. La "inmunización epistémica" (J-M Schaeffer, 2009)⁶² del sujeto, como arma estratégica para la auto-armación y para la conquista intelectual del mundo, obliga a algunos atareados buscadores a tratar de distinguir eventuales salidas, como la que puede representar el ejercicio de una episteme meso-cósmica (o, más bien, meso-cognitiva)⁶³, entre los exangües resquicios no apoderados todavía por el Leviatán de la despótica abstracción instrumental, pero, sin duda alguna, apunta también y sin miramientos a la exaltación de la poderosa fuerza del límite.

Da la impresión, sin embargo, que en el "entrecruzamiento existencial" conformado por el límite, pese a que en él se articula la existencia (que, bajo la óptica occidental, se muestra fundamentalmente como quiasma o antagonismo jánico) hollamos terreno inseguro, casi desconocido para la meditación filosófica y, como consecuencia de ello, objeto de todo tipo de fantasías estereotípicas, auto-engaños interesados y malentendidos cautivantes. Ciertamente, aun cuando se haya puesto

⁵⁵ Gleason, H. A. (1926). 'The Individualistic Concept of the Plant Association'. *Bull. of the Torrey Bot. Club*, 53, pp. 7-26.

⁵⁶ Huneman, P. & van Baalen, M. (2014). 'Organisms as Ecosystems / Ecosystems as Organisms'. *Biological Theory*, Volume 9, Issue 4, pp. 357-360.

⁵⁷ Véase al respecto, Anker, P. (2001). *Imperial Ecology. Environmental Order in the British Empire, 1895-1945*. Cambridge & London: Harvard University Press.

⁵⁸ Næss, A. (2009). *The Ecology of wisdom: Writings by Arne Næss*. Counterpoint.

⁵⁹ Gorz, A. (2008). *Ecológica*. París: Galilée.

⁶⁰ Hacemos referencia a los dos últimos libros de la propia obra del sociólogo y filósofo de la ciencia mexicano: Leff, E. (2018). *El Fuego de la Vida*. Heidegger y la cuestión ambiental. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores; Leff, E. (2019). *Ecología Política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.

⁶¹ Bookchin, M. (1991). *The ecology of freedom. The emergence and dissolution of hierarchy*. Montreal & Nueva York: Black Rose Books

⁶² Jean-Marie Schaeffer cree identificar todas las presunciones de carácter epistemológico que conforman la singularidad ontológica del hombre, y las agrupa en torno a lo que ha calificado como la *Tesis de la Excepción Humana*: "ruptura óptica" en el interior de los seres vivos (esto es, separación radical entre los seres humanos y las demás formas de vida); "dualismo ontológico" (entre el orden material y el orden espiritual); concepción "gnoseocéntrica" del ser humano (lo que hay propiamente del ser humano es el conocimiento) y un ideal antinaturalista. Véase al respecto, Schaeffer, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Barcelona: Marbot Ediciones, pp. 21-53.

⁶³ Siguiendo los planteamientos de Erhard Oeser y la posibilidad de un conocimiento "transmesocósmico", Schaeffer encuentra mimbres suficientes para hablar de una episteme meso-cognitiva que adopte una perspectiva externalista (naturalista) alejada de lo inmediato y de las remotas abstracciones teóricas. Véase al respecto, Schaeffer, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Barcelona: Marbot Ediciones, pp. 105-107.

tradicionalmente hincapié en su funcionalidad negativa de interposición obstructiva y obstaculizante, conviene advertir que su irrupción en “las formas íntimas de la vida humana” moviliza otras propiedades inmanentes de enorme importancia. Con todo, conviene admitir que este semblante clandestino del límite en la experiencia (corpórea o mundanal), que es capaz de introyectar y metabolizar el entorno a la vez que lo irradia, ha quedado, por lo general, completamente relegado, desterrado al ostracismo. A fin de cuentas, la ya clásica atribución hegeliana del límite como frontera que provoca un acotamiento (*Grenze*), o como obstáculo que restringe la posibilidad de movimiento o de transgresión (*Schranke*), no es sino una depuración metafísica histórica cuyas consecuencias sobre el sujeto y el orbe terráqueo perpetúan una continuidad dualística poderosa, una tradición de escisiones pregnante⁶⁴.

Debemos, no obstante, al filósofo Eugenio Trías el haber sacado a la luz las inadvertidas atribuciones “terapéuticas” de la herida trágica⁶⁵

⁶⁴ Este análisis, bajo estos parámetros, se encuentra densamente expuesto en la mayúscula exploración filosófica del límite de Eugenio Trías, que ha quedado compendiada en una antología de varias obras: Trías, E. (1985). *Los límites del mundo*. Barcelona: Editorial Ariel; Trías, E. (1988). *La Aventura filosófica*. Madrid: Editorial Mondadori; Trías, E. (1991). *La lógica del límite*. Barcelona: Destino; Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino.

⁶⁵ “La herida trágica se configura como lo abierto (Rilke), el silencio (Hölderlin), la ausencia (Nietzsche). Es el espacio que hemos identificado como el hay del peligro, o como realidad que deja ser (y no-ser) al manifestarse en (la) contradicción y, por lo tanto, al sustraerse en cuanto plenitud o unidad. La realidad (herida trágica) ha de ser acogida por una metafísica que requiere simultáneamente una ontología y una onto-gonía. Pues la palabra que habita el abismo trágico no es sólo palabra que captura-y-explica (concepto) sino palabra que soporta-y-funda (*poiesis*) la realidad en su devenir y retornar. En el ámbito trágico, el hombre es siempre extranjero en tránsito sobre una superficie móvil que tolera terror y esperanza en cuanto hay paradójico del peligro y lo que salva. La herida trágica-constitutiva y originaria-se divierte en contradicción y conflicto. Y así la escisión se insinúa como único vínculo; lo cual quiere decir que la realidad (la herida) es simbólica (vinculante) y la palabra que de ella surge y a ella tiende es

que soporta la existencia en su paradoja constitutiva, ya que, si se sigue con atención el hilo argumentativo de metódico análisis, habría en el rompimiento o escisión ontológica original (fuente de todo dualismo) una propiedad, a la vez, cicatrizante, religadora y simbólica⁶⁶. Este argumento da lugar a un sistema filosófico del “ser del límite” que encubre una doble y simultánea operación, de apertura de un abismo (límite limitante) o de establecimiento de una vía de comunicación (límite liminar)⁶⁷. Ambas actividades, en cualquier caso, reflejan operaciones inherentes del límite, relacionadas con el “cerco hermético” o con aquel mencionado “trasfondo de sentido” que promueve el surgimiento concreto y material de la existencia⁶⁸.

.....
asimismo símbolo que acoge la escisión como tal (sin abarcarla ni redimirla nunca por completo)” Lanceros, P. (1997). *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona: Anthropos, p. 207.

⁶⁶ “Las visiones del mundo comparecen entonces como mito-logías: intentos de articular la experiencia vital en imágenes-de-sentido, a través de un lenguaje simbólico que trata de complicar lo propio y lo ajeno, lo uno y lo otro, la identidad y la diferencia. Pero el acceso a esta relación de los contrarios exige un proceso cuasi ritual de iniciación en la otredad, capaz de asumir imaginariamente lo que nos excede; para lo cual se precisa el simbolismo no sólo como pensamiento proyectivo (prospectivo), sino como “rito de paso” que nos conduce al límite: los reversos del ser, la ausencia y lo inconsciencia. Pues todo símbolo excede la realidad dada y su razón escueta en dirección hacia su relación ampliada: en la cual el referente-la referencia-obtiene su aferencia, religación o sentido”. Ortiz-Oses, A. (1995). *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 87.

⁶⁷ “La potencia conjuntiva y la potencia disyuntiva constituyen las dos potencias internas a la esencia del ser del límite. Éste es un límite limitante que escinde y separa los ámbitos que él mismo, en su condición de gozne o de bisagra, conjuga y consolida. La potencia disyuntiva mantiene separado los separado; la potencia conjuntiva es responsable de su unión siempre precaria, o de la conjugación de esos ámbitos diferenciados”. Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino, p. 400.

⁶⁸ Si se sortea el efecto restrictivo que ha provocado, en el desarrollo histórico de una concepción integral del ser de firme raigambre cartesiana, la elección de límites cognoscitivos que segregan al fenómeno objetual de la ontología del yo, descubriremos un terreno fértil en el que es viable y obligado encarar la realidad sociocultural desde una experiencia carnal. Tal es lo que propone F. García Selgas cuando afirma que “no

El cuerpo (ese "centro de gravedad" que hace disponer de un mundo) se muestra, entonces, como el más importante indicador de las condiciones socio-históricas de vinculación con el medio ya que, en el fondo, late en la hondura de su consistencia material la propiedad básica de la mediación, de la conexión, de la vinculación. Más allá, incluso, de cualquier cuerpo concreto, lo corpóreo nos sumerge en una dimensión desde la que se ejerce, por un lado, una función "diabólica" y, por otro, una función "simbólica"⁶⁹.

En virtud de ello, lo corpóreo constituye la base material de enlace con el mundo, el vehículo por el cual el individuo logra substancialidad y se relaciona con su entorno. Es el límite en absoluto, que organiza el mundo a través de su sesgo diferencial y, por tanto, por su faceta estética de aparición. Dejémoslo claro: no separa exclusivamente, porque lo hace relacionando, aportando significación a las realidades que cercena, de ahí su innata cualidad simbólica. No es casual, así, que se trate al cuerpo como del límite puritativo / simbólico que une cualquier entidad del mundo con el enigma⁷⁰. En consecuencia, lo que trasciende

.....
 ha de verse la cognición ni (objetivísticamente) como recuperación o aprehensión de algo externo, ni (relativísticamente) como proyección de lo interno, sino que, sorteando la oposición interno-externo, debemos ver la cognición como acción corporizada o enacción. Aquí ya se hace patente la llamada al trasfondo, pues lo que se está afirmando es que la cognición y toda representación necesitan de un trasfondo de comprensión, que incluye habilidades motrices, conocimientos prácticos, creencias y disposiciones, que se arraigan en la estructuración sociobiológica de nuestra corporalidad y se experimentan en el ámbito de una (inter) acción histórico-culturalmente constituida". García Selgas, F. G. (1994). 'El "cuerpo" como base del sentido de la acción'. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), N° 68, p. 48.

⁶⁹ "El término "diablo" deriva del latín, *diabolus*, que procede del griego *diabolos* "el que siembra la discordia"; procede del verbo *diaballo*, separar (de ballo, arrojar). Por otro lado, símbolo (*symbolon* = "contrato", "poner junto", "lanzar conjuntamente"), en cuanto acción de arrojar para ver si encajan". Trías, E. (1991). *La lógica del límite*. Barcelona: Destino, p. 125.

⁷⁰ "La ignorancia relativa a lo que se halla más allá del

en lo corporal, y por tanto lo que lo define, no es su concreción históricamente dada sino su función limitante y, como tal, estructurante de la realidad. Es decir, la capacidad de generar un entorno de relación y de desenvolvimiento de lo bio-social, puesto que, tal y como recuerda E. Trías "la cosa es impenetrable pero se deja mostrar como piel, como pellejo, como aura"⁷¹.

Da igual que toquemos el exterior con la punta de los dedos o éste se descubra a millones de años luz. El ser limítrofe de la existencia hace que el más allá, por muy distante que se encuentre, se module íntima y cadenciosamente con nosotros. En esta singladura que el hombre emprende en aras de trascender todo obstáculo no hacían falta, en consecuencia, tantas alforjas, puesto que la lejanía siempre sale prodigiosamente a nuestro encuentro, de un modo indescifrable, como una sombra ignota. La cuestión no tiene que ver con la lucha por salvar vastas extensiones espacio-temporales, sino con un envite metafísico. Como seguramente ya se habrá advertido, este enigmático problema se ha convertido, con el discurrir del tiempo, en uno de los *leitmotiv* más sobresalientes de la novelística de la ciencia ficción. El famoso pasaje de *Solaris*, obra cumbre del género escrita por Stanisław Lem lo expresa magistralmente: *Salimos al cosmos preparados para todo, es decir: para la soledad, la lucha, el martirio y la muerte. La modestia nos impide decirlo en voz alta, pero a veces pensamos, de nosotros mismos que somos maravillosos. Entretanto, no queremos conquistar el cosmos, sólo pretendemos ensanchar las fronteras de la Tierra.*

.....
 límite no justifica de ningún modo inferir su no-existencia. Incluso, de ser nada, o una *nonada*, esa "nada" sería algo radicalmente relevante: aquello inane y vacío que hace posible trazar, en relación a ello, dicho límite". Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino, p. 404.

⁷¹ Trías, E. (1991). *La lógica del límite*. Barcelona: Destino, p. 182.

TENTATIVAS DE UNA TECTÓNICA SUBTERRÁNEA. CONTRACORRIENTES GEO-SÓFICAS EN LA MATRIZ OCCIDENTAL

Queda ya como un intangible residuo de una lejanía remota, mantenido únicamente en la neblinosa evocación de postergadas exaltaciones poéticas, aquel *pathos* cósmico que destilaba la Tierra, en el espacio intersticial que comenzaba en las alturas de lo celeste (lo que consagraba una sabiduría uranográfica)⁷² y venía a analizar, como réplica especular de lo que se hallaba en los cielos abovedados, en los insondables paisajes de la verticalidad subterránea. Ese *Mundus Subterraneus*, esa "astronomía invertida", heredera de una geología sacra que fue recordada como nunca antes, con la acendrada nostalgia de quien se encuentra ante la evidencia de lo que ya es irrecuperable, por el insigne poeta Friedrich von Hardenberg "Novalis"⁷³, estaba en posesión de rasgos primordiales que co-perteneían, asimismo, a la naturaleza humana, y que insuaban los componentes y los impulsos de su condición genuina. Salvando las distancias,

algo sin duda análogo subyace en aquel suelo terrestre, percibido por Edmund Husserl como una metáfora fenomenológica elemental que habilita las condiciones necesarias del mundo de vida (*lebenswelt*), del hogar idóneo donde habitar, en la medida en que soporta, a su vez, el suelo experiencial que marca el horizonte, bajo nuestros pies, desde el que el hombre toma consciencia de su autonomía corporal⁷⁴. Esta experiencia, lejos de diluirse con el descubrimiento de objetos celestes fuera de nuestro sistema solar, consolida una suerte de astronoética (puesta en marcha por H. Blumenberg)⁷⁵ que eleva la reflexión sobre la vida humana a una dimensión cosmológica. Visto de una u otra forma, ambas consideraciones no poseen, en absoluto, el tono admonitorio con que Friedrich Nietzsche conmina a mantenerse fieles al sentido de la tierra (*Sinn der Erde*)⁷⁶. Es necesario liberarse del yugo que ejerce el hipnotismo solar platónico (cuyas ramificaciones en el presente se ocultan entre los ardidescatológicos de un nihilismo salvífico -bajo una forma europea de budismo⁷⁷-, y en los dogmas apodícticos de la tecno-ciencia moderna), y orientar nuestros sentidos ale-

⁷² Urano, que en la astronomía antigua, antes del descubrimiento del planeta por William Herschel en 1781, era reconocible en el límite superior del cielo, nació de la diosa primigenia Gea. Algunas fuentes literarias lo presentan como hijo de Éter, el dios de la luz celestial y del éter, el aire que se encuentra en las partes superiores del mundo. Es conocida la historia relatada por Hesíodo en la *Teogonía* sobre la venganza de Gea mediante castración, el nacimiento de Afrodita y el acertado augurio contra los titanes.

⁷³ Este término, que forma parte del caleidoscopio conceptual de iniciación en el mundo interior - el *Innenwelt*- del universo de Novalis, está contenido en la *Bildungsroman* (novela de formación) conocida como *Heinrich von Ofterdingen*. En sus páginas, las vivencias del descenso por las minas se traducen en un irresistible viaje interior, de ahí la íntima conexión entre el poeta y el minero: "Su trabajo solitario le aleja durante una gran parte de su vida de la luz del día y del trato de los hombres. Por eso no se acostumbra a las cosas maravillosas que existen en la superficie de la tierra, ni cae en ese embotamiento y esa indiferencia frente a ellas que tienen muchos de los que no practican este oficio. También por eso conserva un alma de niño, que le hace verlo todo con un espíritu limpio, con un espíritu abierto y virgen".

⁷⁴ "La Tierra es ahora el cuerpo físico universal: el soporte de todos los cuerpos; de todos aquellos cuerpos de que se puede tener experiencia plena (normal) por todos lados y de forma suficiente a efectos empíricos -o sea, de la manera en que se tiene experiencia de los cuerpos físicos antes de que los astros pasen a contarse entre ellos-. La Tierra es ahora ese gran bloque sobre el que yacen los cuerpos, y del cual, por fragmentación o troceamiento, hemos visto surgir, o habrían podido surgir, otros cuerpos más pequeños". Husserl, E. (2006). *La Tierra no se mueve. Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza*. Madrid: Editorial Complutense, p. 12.

⁷⁵ Véase al respecto, Fragió, A. (2015). *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos. Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe*. Ariccia: Aracne Editrice, pp. 89-115.

⁷⁶ Hacemos mención, claro está, a la archiconocida expresión contenida en el *Zarathustra*: "¡sea el superhombre el sentido de la tierra!...permaneced fieles a la tierra" / "Der Übermensch sei der Sinn der Erde...bleibt der Erde treu". Véase al respecto, Nietzsche, F. (1998). *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza.

⁷⁷ Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos Póstumos (1885-1889). Volumen IV*. Madrid: Tecnos, Madrid, p. 165.

targados hacia la geo-tectónica subterránea que mueve los hilos de nuestro pensamiento. Ni que decir tiene que el hallazgo de esa sismicidad latente y estructural, que procede del corazón de la tierra, le sirve a Nietzsche de imagen expresiva (haciendo del filósofo, como nos lo recuerda Ernst Junger, un meticuloso sismógrafo⁷⁸) para señalar la ausencia real de fundamento firme y estable. Como argonautas del espíritu, nuestro *fatum* es la búsqueda incesante de nuevos horizontes, una singladura marítima en pos de una *terra incognita* que, más que constituir puerto seguro, supone un horizonte de destino al que jamás se arriba. En contraste con la imaginería kantiana, el impredecible y, en no pocas ocasiones, iracundo océano, no entraña una peligrosa amenaza sino el medio conveniente para perseguir los fines que el hombre se auto-impone. Y es que el arcaico imaginario de lo ilimitado, cuya fascinante caracterización en la historia del pensamiento filosófico continental se nutre de la metáfora oceánica, choca en I. Kant⁷⁹ contra el dique de contención de la ínsula del entendimiento (*Verstand*) que da fundamento a la reflexión precisa y distinta, a la vez, incluso, que la protege, en su cerrazón, de las influencias disolventes que se propagan en el universo. Entendido desde este punto de vista, las immaculadas sendas lógicas y las macizas formaciones teórico-conceptuales gestadas por la razón son sometidas a prácticas acreditadas de "cultivo" dentro del perímetro de un

⁷⁸ Junger, E. (1949). *Strahlungen*. Tübingen: Heliopolis, p. 9.

⁷⁹ Alusión al famoso pasaje contenido en la *Crítica de la razón pura*: "Pero esta tierra es una isla, cerrada por la naturaleza misma dentro de fronteras inmutables. Es la tierra de la verdad (in nombre halagador!), circundada por un océano vasto y tempestuoso. el imperio de la apariencia, donde espesas nieblas y hielos -próximos a fundirse- ofrecen a cada momento la ilusión de nuevas tierras, y engañando una y otra vez con vanas esperanzas al navegante que viaja en busca de nuevos hallazgos, le complican en aventuras de las que nunca puede evadirse y que jamás logra concluir". Véase al respecto, Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: FCE, UAM, UNAM.

hortus conclusus. Está claro que aquí el nexo epistemológico que se trata de establecer con lo terrenal adopta, más bien, el rasgo de un mandato natural a la propiedad en sentido del liberalismo clásico al estilo de un John Locke, de manera que se legitima cierta inversión en las cláusulas de esclarecimiento y constitución ontológicas en el "contrato natural"⁸⁰ que estatuye la realidad. La *humilitas* que caracterizaba a la mentalidad pre-moderna⁸¹ se torna, bajo el occidentalismo específicamente moderno, en una petulante aventura de desapego y elevación del suelo nutricio para conseguir dominar el medio aéreo, entregándose de nuevo a la mítica tentación de Ícaro, y dar por así cerceado el lazo de co-pertenencia con el mundo. Yendo a contracorriente de lo proclamado por Spinoza, la razón humana impide con estricta observancia la expansión y ramificación del ser por todos los recodos del entorno material terrestre. El individuo abstracto autosuficiente, en definitiva, lleva a rastras la mendacidad atisbada por Friedrich Hölderlin⁸², tras despojarse de toda lógica peculiar que pueda emanar del corazón⁸³, alcanzando un nivel de consciencia equiparable al de un insignificante gusanito sumergido en líquido sanguíneo⁸⁴.

⁸⁰ Serres, M. (1991). *El Contrato Natural*. Valencia: Pre-textos.

⁸¹ Es preciso hacer notar que una de las acepciones etimológicas de este término latino (*humilitas*, *ātis*) está relacionado con el *humus*, con lo que se establece una ascesis o régimen ético que se encuentra sujeto o cercano a la tierra.

⁸² Hacemos referencia a la archiconocida sentencia de Hölderlin contenida en su novela epistolar *Hiperión, o el eremita en Grecia*, obra escrita entre 1794 y 1795: *El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando re exiona*.

⁸³ Scheler, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos*. Salamanca: Escolar & Mayo Editores.

⁸⁴ "Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas

De todos es sabido el anodino destino al que se ven abocadas heterodoxias losócas de tal calibre. La drástica conmoción teórica que acompaña a F. W. Schelling⁸⁵, el que fuera, al decir de Novalis, el adalid prominente de una nueva química, el "oxigenista absoluto"⁸⁶, constituye un ejemplo admirable de la manera en que las corrientes dominantes de la filosofía europea pueden, durante largo tiempo, reducir una tentativa epistemológica meritoria en una reliquia intrascendente. Pero es que el propósito no era en absoluto menor, buscaba poner patas arriba la historia del pensamiento occidental al desbancar al sujeto del acto de conocer (equivalencia que había sido pulida con mimo por aquella tradición racional, ya sea dogmática o crítica-trascendental, personificada por R. Descartes, I. Kant o J. G. Fichte) en pos de una naturaleza de orden superior (materia viva empujada y organizada por una fuerza creativa incesante) que anula todo dualismo oscilante entre lo subjetivo y lo objetivo. La osadía de Schelling no tenía límites, ya que se disponía a atacar de modo simultáneo dos frentes del pensamiento occidental bien pertrechados. Para empezar, se revuelve contra la tradición ilustrada-mecanicista que, además situar en primer plano al "cogito" como estancia garantizadora de lo real, somete a la materia una analítica objetiva que la iguala a toda sustancia inerte (cosa) existente en el universo. Eso no era entender en

profundidad la naturaleza⁸⁷. Cuando tratamos con lo orgánico, se debe tener en cuenta la fuerza, así como la pujanza vital que vertebró el desarrollo de las formas vivas sin depender de ningún factor externo (al principio de *natura naturata* se le debe adicionar otro principio complementario: el de *natura naturans*). De ahí que para Schelling la vida se exprese incondicionalmente, a través de una amalgama de tendencias que marcan una trayectoria expansiva (fuerza de repulsión) o una inercia antiproduktiva (fuerza de atracción). No hace falta incurrir en fantasías extemporáneas para llegar a la curiosa conclusión que las tesis de Schelling gozan de una providencial actualidad, ya que anticipan con muchos años de antelación la cada vez más sólida certidumbre de que la actividad orgánica se estructura por medio de procesos entrópicos-neguentrópicos (sobre esta cuestión nos detendremos en otra ocasión). Por otro lado, la "física especulativa" formulada por Schelling marca distancias respecto al enfoque teórico de J. G. Fichte. Como tal, la naturaleza no representa la alteridad negativa que propulsa al sujeto hacia un avanzado estadio de auto-consciencia y, por tanto, un epifenómeno especular del yo, verdadera fuente del conocer y sede de lo absoluto donde se enlazan el pensamiento y el ser. Y tampoco se asienta, como si se tratase de un antagonista subliminal, en el terreno del inconsciente, poniendo en evidencia los límites contornos del sujeto. La naturaleza no se fragmenta o se particulariza en el Yo (sujeto) o en el no-Yo (objeto). Más bien, desde un estado previo administra esta manifestación bifronte. Es por ello que Nicolai Hartmann, al referirse

.....
a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo entre sí". Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza, pp. 236-237.

⁸⁵ Heinrich Heine consideraba la doctrina de Schelling como una mera repetición de la filosofía de Spinoza, convicción, a nuestro entender del todo punto incorrecta. Bernstein, J. A. 'On the Relation Between Nature and History in Schelling's Freedom Essay and Spinoza's Theologico-Political Treatise', p. 81, en Wirth, J. M. & Burke, P. (Eds.) (2013). *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*. New York: Suny Press.

⁸⁶ Dichos apelativos se encuentran en los fragmentos para una enciclopedia que quedaron inconclusos tras la muerte del poeta alemán. Véase al respecto, Novalis. (1996). *La enciclopedia. Notas y fragmentos*. Madrid: Fundamentos.

.....
⁸⁷ "Ahora bien, el mecanicismo no es, ni mucho menos, lo que constituye la naturaleza. Porque en cuanto entramos en el reino de la naturaleza orgánica, crea para nosotros toda vinculación mecánica entre causas y efectos. Todo producto orgánico existe por sí mismo, su existencia no depende de ninguna otra". Schelling, F. W. J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, p. 96.

a la filosofía de Schelling (ese Hegel incompleto), habla sin tapujos de una especie de "real-idealismo" o de "ideal-realismo"⁸⁸ que sirve de puente entre el microcosmos contenido en el hombre y el macrocosmos.

Es cierto que la vitalidad que se presupone ínsita en la materia en virtud de su dinamismo vital⁸⁹ le hace pensar a M. Heidegger que Schelling no ha cortado las cadenas que le atan a la onto-teología occidental (al introducir, tal vez de forma no premeditada, atribuciones propias de lo divino y de lo humano). En tanto que la vida se mostraba como devenir, para Schelling suponía un asunto inevitable internarse en el estudio de los procesos genésicos de la naturaleza y del recorrido teleológico de su evolución, que distaba mucho de ser azaroso. Desde ese punto de vista, los fenómenos, en su discurrir, no se agotan en sí mismos, devienen medios para la consecución de la meta póstuma fijada de antemano en el "más acá"⁹⁰ de la realidad natural: la consciencia y la libertad suprasensibles. A medida que el paradigma ecológico entra de lleno en los enconados debates intelectuales acerca de la supuesta crisis civilizatoria,

⁸⁸ Hartmann, N. (1960). *La filosofía del Idealismo alemán*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, p. 177.

⁸⁹ "Mientras yo mismo sea idéntico con la naturaleza, comprenderé qué es una naturaleza viva tan bien como comprendo mi propia vida; concibo cómo se revela esa vida universal de la naturaleza en sus más variadas formas; en progresivos desarrollos y graduales aproximaciones a la libertad; sin embargo, en cuanto me separo a mí mismo de la naturaleza, no me resta nada que un objeto muerto y dejo de concebir cómo es posible una vida fuera de mí". Schelling, F. W. J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, p. 103.

⁹⁰ "Pero en lugar de bajar hasta las profundidades de su autoconciencia para contemplar desde allí el nacimiento de los dos mundos que hay en nosotros, el ideal y el real, se alzó por encima de sí mismo; en lugar de explicar a partir de nuestra naturaleza cómo lo íntimo y lo exterior, originariamente unidos en nosotros, surgen recíprocamente el uno del otro, se perdió de inmediato en la idea de un íntimo exterior a nosotros". Schelling, F. W. J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, p. 93.

la intencionalidad procesual inmanente en la naturaleza propugnada por Schelling cobrará, por caprichosas ironías del destino, un nuevo sentido en forma de estados avanzados noosféricos (sistemas globales de auto-regulación geo-bio-química o complejidades auto-conscientes a escala planetaria), que son inducidos a través de catalizadores de evolución noética (Teilhard de Chardin) o mecánicos (V. I. Vernadsky). Pero dejemos este interesante tema para otro momento.

Algo de lo desarrollado por F. W. J. Schelling descansa también en los planteamientos de Merleau-Ponty⁹¹, quien descubre en la realidad percibida un fondo co-implicativo y no contradictorio, una relación esencial de *Ineinander* (inherencia recíproca) del sí mismo y de las cosas que hace del cuerpo ese fenómeno reconciliatorio de lo paradójico y clave articuladora de las fuerzas temporales del presente y de la propia espacialidad. En torno a la contribución filosófica de Merleau-Ponty para el develamiento inapelable de una geosofía sumergida, me gustaría destacar tan sólo -ya que aquí no hay espacio para más- su decisiva preocupación por el enigma de la sombra. Y es que, en cierto modo, resulta verdaderamente fascinante su audaz rechazo al orden visual prototípico de occidente, que envuelve en la nítida irradiación lumínica la pura presencia de lo real y una experiencia dominante de la verdad⁹². Lejos de auspiciar

⁹¹ Es sabido que Merleau-Ponty explorará con dedicación algunos aspectos de la *Naturphilosophie* asociados a la figura de F. W. Schelling en los tres cursos notables sobre la cuestión de la Naturaleza (1956-1957, 1957-1958 y 1959-1960) impartidos en el Collège de France. Véase al respecto, Wirth, J. M. & Burke, P. (2013). *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*. New York: Suny Press.

⁹² No cabe duda que la fenomenología merleau-pontiana de la percepción visual desintegra los ideales de la óptica y física cartesiana centradas en la distinción respecto a las propiedades intrínsecas del mundo, en la medida en que "la visión es panorama; por los agujeros de mis ojos y desde el fondo de mi invisible retiro domino el mundo y me reúno con él donde él se halla.

el poder cognoscitivo de la razón en cuanto *lux naturae*, el régimen escópico merleau-pontiano gusta de acechar los tenues matices de la penumbra y las leves modulaciones de lo neblinoso. Más allá de los emblemáticos territorios de la razón moderna, Merleau-Ponty inicia una travesía que le interna en lo que Immanuel Kant, omnipresente en esta controversia, reconocía de modo avieso como el "océano ancho y borrascoso" de lo incierto⁹³. Podría decirse además que, como F. W. J. Schelling y, en general, como todo intento de reconquistar la densidad material del conocimiento humano, la resuelta determinación merleau-pontiana para descender a las profundidades de lo pensable se encuentra jalonada de una "extraña nostalgia del abismo", aquella por la que, recogiendo nuevamente el sentir épico de Friedrich Hölderlin (el auténtico poeta de los poetas según Heidegger) arroja al hombre incansablemente a lo indenido.

Siendo así, la incursión espeleológica de Merleau-Ponty permite atisbar el reverso que envuelve a toda realidad constituida, el subsuelo de inmanencia invisible desde el que se engendra nuestro mundo percibido, el halo de presentido que insu a toda significación humana, el estrato sombrío de ausencia e indeterminación que inerva el horizonte del ser. En el plano gnoseológico esto significa, al menos así lo entiendo, que las objetividades se encuentran cercadas por limitaciones epistémicas intrínsecas. Tales objetividades no son susceptibles de ser concebidas como realidades absolutas, autosuficientes o, si se quiere, completamente independientes de la acción del sujeto

.....
 Hay una especie de locura de la visión: por la visión llego hasta el mundo mismo y, sin embargo, es evidente que las partes de este mundo no coexisten sin mí". Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, p. 101.

⁹³ Kant, I. (1978). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, p. 259.

epistémico. Las cosas se hallan entreabiertas, penetradas por un halo de intangible oscuridad gnoseológica que nos impide agotar su riqueza aspectual y su profundidad. En abierta polémica con las bases fundacionales del objetivismo clásico, la postura de Merleau-Ponty viene a restaurar la experiencia ante-predicativa del sentido humano, lo "oculto" como ausencia positiva que irremisiblemente forma parte del mundo, en tanto que "lo sostiene y lo hace visible". En un sentido más profundo, este enfoque entraña desposeer de sus privilegios a la conciencia subjetiva y desechar las bases ilusorias del optimismo racionalista que se aferra a la idea de captar la esencia primigenia y absoluta de las cosas y conocer la realidad *sub specie aeternitatis*. Todo el asunto está ahí: en el envés opaco e inasible que anida en los límites de lo expresable y que nos impide poseer y cercar completamente lo real.

Es obvio que Merleau-Ponty, en la medida en que trata de llevar al límite el "pensar", el "sentir" y se deja "zarandear" por las incontables posibilidades de lo que constituye el auténtico pensamiento, descubre los límites de todo acto perceptivo, esa *certaine absence* que lacera y menoscaba el pensamiento y las cosas, que nos sumerge en lo que H. Blumenberg denomina el "horizonte" de la imperfección⁹⁴. Con esta toma de posición, Merleau-Ponty sitúa su interés, frente a la claridad, el control y la posesión, en un orden metafórico de la opacidad o, si se quiere, en una especie de "filosofía negativa" que lo aproxima a lo terrenal (o, dicho en los términos de Merleau-Ponty, al *medium carnal*)⁹⁵. Con ello,

.....
⁹⁴ Blumenberg, H. (1999). *Mon Faust in Erfurt*. Frankfurt: Goethe zum Beispiel, p. 31; citado en Bech, J. M. (2005). *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos, p. 39.

⁹⁵ "La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Para definir la, haría falta el viejo término "elemento", en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una "cosa general", a mitad de camino entre

la existencia corporal se entrevera o, dicho de otro modo, se prolonga en la complejidad cósmico-experiencial ya que "mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo...y el mundo participa de la carne de mi cuerpo, la re eja, se superpone a ella y ella se superpone a él...; uno y otra están en relación de transgresión o de ensamblaje"⁹⁶.

Esta última idea resulta sumamente interesante porque nos permite comprender que, en esta reorganización de la mirada donde, de acuerdo con M. Foucault, "los límites de lo visible y de lo invisible siguen un nuevo trazo"⁹⁷, Merleau-Ponty acierta a intuir la discreta y silente presencia carnal en el escurridizo horizonte, en el universo de inmanencia existencial que fundamenta la experiencia, y también en el límite vital que demarca y pleni ca las realizaciones del ser humano. No es extemporáneo, pues, que Merleau-Ponty encuentre en el cuerpo el *Nullpunkt* (punto cero de todas las dimensiones del mundo), que descubra en la carne ese tejido de relaciones pre-cognitivas que posibilitan la enigmática alianza con el mundo que somos (*être-au-monde*) a través de su provisión de sentido⁹⁸. Más allá de toda suerte de in-imaginadas travesías, el cuerpo supone la

.....
el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser donde quiera que haya una simple parcela suya. La carne es, en este sentido, un elemento del Ser". Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix barral, p. 174.

⁹⁶ Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible (suivi de notes de travail par M. Merleau-Ponty)*. Paris: Gallimard, p. 302.

⁹⁷ Foucault, M. (1985). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI: Madrid.

⁹⁸ "Ya que hay un cuerpo-sujeto, y ya que las cosas existen ante él, éstas se hallan como incorporadas a mi carne, pero al mismo tiempo nuestro cuerpo nos proyecta en un universo de cosas convincentes, y de ahí pasamos a creer en las "puras cosas", establecemos la actitud de puro conocimiento, y olvidamos la densidad de la "preconstitución" corporal que las lleva". Merleau-Ponty, M. (1968). *Posibilidad de la Filosofía. Resumen de los cursos del College de France 1952-1960*. Madrid: Narcea Ediciones, p. 186.

terra ignota por antonomasia, que se resiste a ser colonizada de nitivamente y con la que el hombre, sin embargo, mantiene una implicación íntima y espontánea. Porque no hay que olvidar que toda acción, todo pensamiento o deseo lleva tras de sí el rastro de la carnalidad, esa "realidad infrafenoménica", que nos enlaza con el mundo mientras lo dota de existencia⁹⁹. Con esta idea, en mi opinión, entrevemos una cuestión central del pensamiento merleau-pontiano que afecta al enraizamiento del conocimiento dentro del horizonte siológico y material que subyace en toda comprensión de la realidad. El cuerpo, y el mundo con el que se encuentra entretrejado, se desvelan como ese oscuro subsuelo perceptivo donde se origina el sentido de toda actividad humana. Más allá del yo concreto arribamos a la existencia anónima del cuerpo que orienta la conducta consciente desde su asentamiento natural y cultural en el mundo. Esto signi ca, en resumen, que un sujeto corporal y su mundo precede al yo, en la medida en que encarna las condiciones desde las que se hace posible un horizonte concreto de experiencias, esto es, una existencia consciente históricamente determinada. El cuerpo daría unidad a esas, en expresión de Alexander Nehamas, "actividades cognitivas de bajo nivel"¹⁰⁰ que vertebran la vida cotidiana de los hombres y cohesio-

.....
⁹⁹ "Merleau-Ponty está convencido de que entre el ser humano y el mundo, entre el pensamiento y la materia, existe simbiosis en lugar de exclusión. Esta interdependencia explica su concepción del cuerpo como modo de conocimiento privilegiado; puesto que el cuerpo propio es el momento decisivo de la constitución del mundo objetivo, decir que hay cosas para mí es decir que sólo existen por medio de mi cuerpo. Si el conocimiento se basa en el cuerpo y en la percepción vivida, no podemos sencillamente yuxtaponer por un lado la vida de la conciencia fuera de sí y, por otro, la conciencia interna de sí". López Sáenz, M. C. 'La existencia como corporeidad y carnalidad en la losofía de M. Merleau-Ponty', en Rivera de Rosales, J & López Sáenz, M^a. C (coord.) (2002). *El cuerpo. Perspectivas losó cas*. Madrid: UNED Ediciones, p. 193.

¹⁰⁰ Nehamas, A. (1985). *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press.

nan, a su vez la unidad del yo. Por lo tanto, el cuerpo reubica el conocimiento positivo, racional y consciente en un substrato pre-re exivo donde fulgura el sentido, es decir, todo enlace simbólico con el mundo. Como si fuera una sigilosa sombra, entre una "ausencia alusiva" y un "surgimiento radical", el cuerpo antecede a nuestros pensamientos y sentimientos, y los sitúa en un mundo, esto es, en un espacio-tiempo existencial concreto.

Así las cosas, nuestra sospecha parece bien fundada. Los itinerarios teóricos señalados aquí juegan con el símil subterráneo y desvelan el envés terrenal de nuestro pensamiento. En perfecta consonancia con ello, se acierta a percibir, por decirlo así, un genuino afán por conmover los cimientos de la existencia, con la vehemencia de una colisión tectónica, lo que, de alguna manera, impele a trastocar la experiencia, a sondear lo impensado desde cierta extremidad gnoseológica, a experimentar con la física elemental de las imbricaciones esenciales con el mundo...y alcanzar el soterrado subsuelo de la inmanencia, el suelo matricial que se halla detrás de todas las cosas. Queda, así pues, pendiente una exploración arqueológica hacia lo que se encuentra vedado: la intraontología del mundo. No es que sigamos a pies juntillas la venturosa senda trazada por el profesor Lidenbrock, magistralmente relatada por Julio Verne. Pero ya es hora de que el hombre descienda por el Sneffels, en busca de la terrible sabiduría que a ora de las raíces de la tierra.

CONCLUSIÓN

A mi entender, reivindicar el desafío, por lo demás arduo y complejo, de erigir una especie de hermenéutica cosmológica (cuyos bosquejos más relevantes los podemos distinguir en las alambicadas cavilaciones de E. Husserl o de H. Blumenberg) no supone una empresa

fútil o anacrónica, y trasciende con mucho el ejercicio intelectual de explorar las sucesivas visiones del mundo que entraman la historia occidental o de adentrarse a la tarea crítica de recon gurar la constelación de certezas que han arraigado en la ontología tradicional del ser. Es mucho más que eso. Implica auscultar el estado de las ligaduras emocionales y los nudos empáticos que nos unen con la realidad. Se trata de una cuestión de salud, como ya nos lo hizo saber F. Nietzsche, de si se cuenta con la febril curiosidad o dotado de una robusta constitución como para entregarse instintivamente al horizonte abisal de lo inseguro e incierto. El hecho de restaurar la perspectiva cósmica, bajo las condiciones de una modernidad de escisiones hiperbólicas y guaridas inmunes, conlleva, por lo pronto y de acuerdo con lo vislumbrado por H. Blumenberg, a mar la antaño inquebrantable "con anza en el ser" (*Seinsvertrautheit*), y la despreocupada "apertura" (*kosmischen Offenheit*)¹⁰¹ a un territorio vital indómito que cabía imaginar en el escenario cultural de la Grecia antigua. Ciertamente, el que sea esto verosímil o una mera quimera pertenece a las sombras de lo desconocido. Pero resulta oportuno, eso sí, como ideal normativo para poder re-pensar una relación original con el mundo y con ello, señalémoslo tan sólo como una probabilidad de la que no nos podemos cerciorar por el momento, la superación del orden epistemológico que subyace en ciertos paradigmas ecológicos contemporáneos. La clave estriba en gestar un mundo renovado, que posibilite la vuelta a casa, tras tanto tiempo de destierro, del hombre...no son triviales aquí las palabras del enloquecido, y por

¹⁰¹ Blumenberg, H. (1947). Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie, Tesis doctoral, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel; citado en Fragio, A. (2010). 'La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las Beiträge y Die ontologische Distanz'. *Res publica*, 23, pp. 93-122.

ello clarividente, Hölderlin.

Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre. Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, esta es la cima de los pensamientos y

alegrías, esta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes¹⁰².

¹⁰² Hölderlin, F. (1998). *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Hiperión, p. 25.

LITERATURA CITADA

- Blumenberg, H. (2008). *La Legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-textos.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la Vida y Tiempo del Mundo*. Valencia: Pre-textos.
- Brague, R. (2008). *La Sabiduría del Mundo. Historia de la Experiencia Humana del Universo*. Madrid: Encuentro.
- Cacciari, M. (1994). *Geo-Filosofo a Dell'Europa*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Eilenberger, W. *Tiempo de Magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*. Madrid: Taurus Editorial.
- Fragio, A. (2015). *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos. Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe*. Ariccia: Aracne Editrice.
- Grant, I. H. (2006). *Philosophies of Nature after Schelling*. London & New York: Continuum International Publishing Group.
- Husserl, E. (2006). *La Tierra no se mueve. Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza*. Madrid: Editorial Complutense.
- Koyré, A (1992). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Leff, E. (2018). *El Fuego de la Vida. Heidegger y la cuestión ambiental*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lem, S. (2016). *Solaris*. Madrid: Impedimenta.
- Mcluhan, M. (1974). 'At the moment of Sputnik the planet became a global theatre in which there are no spectators but only actors'. *Journal of Communication*, pp. 48-58.
- Mackay, R. (Ed.) (2012). *Collapse. Philosophical Research and Development*. Falmouth: Urbanomic.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Posibilidad de la Filosofía. Resumen de los cursos del College de France 1952-1960*. Madrid: Narcea ediciones.
- Morton, T (2010). *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mumford, L. (2016). *El pentágono del poder. El mito de la máquina (2)*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Mumford, L. (2017). *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Onfray, M. (2016). *Cosmos. Una ontología materialista*. Barcelona: Buenos Aires.
- Pisano, R., Agassi, J. & Drozdova, D. (Eds.) (2017). *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science. Homage to Alexandre Koyré 1892-1964*. Cham: Springer International Publishing.
- Santillana, G. & von Dechend, H. (2015). *El molino de Hamlet. Los orígenes del conocimiento humano y su transmisión a través del mito*. México D. F. & Madrid: Editorial Sexto Piso.
- Schaeffer, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Barcelona: Marbot Ediciones.
- Scheler, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos*. Salamanca: Escolar & Mayo Editores.
- Schelling, F. W. J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sloterdijk, P. (2009). *Esferas I. Burbujas*.

- Microesferología*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II. Globos. Macroesferología*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III. Espumas. Esferología Plural*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.
- Toulmin, S. (1982). *The Return to Cosmology. Post-modern Science and the Theology of Nature*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Trías, E. (1985). *Los límites del mundo*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Trías, E. (1988). *La Aventura losó ca*. Madrid: Editorial Mondadori.
- Trías, E. (1991). *La lógica del límite*. Barcelona: Destino
- Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Vaihinger, H. (1952). *The philosophy of 'As if'. A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. London: Routledge & Kegan Paul LTD.
- Wirth, J. M. & Burke, P. (2013). *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*. New York: Suny Press.
- Woodard, B. (2013). *On an Ungrounded Earth. Towards a new geophilosophy*. New York: Punctum Books.

Conflicto de Intereses

Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses



Licencia de Creative Commons

Revista de Investigación Agraria y Ambiental is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional License.

CÓMO CITAR

Número especial Vol. 11 No. 3

Marzec, A. (2020). FILOSOFIA VEGETAL (O PENSAMIENTO VEGETAL). *Revista de Investigación Agraria y Ambiental*, 11(3), 19-26.

Giraldo, O. F. (2020). CUERPOS ENTRE CUERPOS, VIDA DENTRO DE LA VIDA, ENCUENTROS. *Revista de Investigación Agraria y Ambiental*, 11(3), 27-44.

Noguera, A.P., Ramírez, L. y Echeverri, S.M. (2020) MÉTODOESTESIS: LOS CAMINOS DEL SENTIR EN LOS SABERES DE LA TIERRA UN AVENTURA GEO-EPISTÉMICA EN CLAVE SUR. *Revista de Investigación Agraria y Ambiental*, 11(3), 45-63.

Jiménez-Iguarán, N. y Rincon-Largo, J.A. (2020). LAS ANTÍPODAS DE LA GOBERNANZA AMBIENTAL Y EL TERRITORIO CAMPESINO AGROALIMENTARIO DEL MACIZO COLOMBIANO. *Revista de Investigación Agraria y Ambiental*, 11(3), 65-85.

Sierra, C.H. (2020). EL TRASFONDO IMAGINAL DEL MUNDO. AVATARES EPISTÉMICOS DE LO AMBIENTAL DESDE UNA HERMENÉUTICA COSMOLÓGICA. *Revista de Investigación Agraria y Ambiental*, 11(3), 87-111.

INSTRUCCIONES PARA AUTORES

La **Revista de Investigación Agraria y Ambiental (RIAA)** es una publicación oficial de la Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente (ECAPMA) de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), destinada a publicar artículos resultado de las investigaciones originales en el área agraria y ambiental y áreas de conocimientos.

La Revista de Investigación Agraria y Ambiental (RIAA) y su misión en ser divulgadores de la investigación en áreas agrarias y las otras ciencias involucradas en las que se abarcan en todas las disciplinas dentro de las áreas de las ciencias agrarias y ambientales (OCDE) a través de artículos de investigación, estudios de casos y artículos de revisión resultantes del trabajo de los investigadores nacionales e internacionales.

Proceso de arbitraje de manuscritos

La recepción formal de artículos se hará única y exclusivamente a través de la plataforma de gestión editorial de la revista, Open Journal System – OJS (<http://hemeroteca.unad.edu.co/index.php/riaa/index>).

Nota: aquellos manuscritos que sean remitidos al correo electrónico no serán considerados para iniciar el proceso editorial.

El equipo de gestión editorial realiza la verificación inicial a los manuscritos postulados y revisa que estén orientados a las temáticas de RIAA y conforme a las normas de la publicación. Aquellos que no cumplan con la lista de chequeo inicial serán devueltos al autor.

Los artículos que acaten los lineamientos editoriales establecidos por la revista iniciarán la

fase de asignación de revisores. El equipo editorial seleccionará expertos en el tema para que evalúe el manuscrito bajo la modalidad de doble ciego. Estos expertos serán académicos, especialistas o árbitros *ad hoc* de reconocida credibilidad en el ámbito nacional y/o internacional. Los revisores dictaminarán sobre originalidad, relevancia, pertinencia y contenido y registrarán su decisión en el Formato para concepto de evaluación. En caso de obtener evaluaciones positivas, se le notificará al autor para que incorpore dichas observaciones y continúe dentro del proceso editorial.

Una vez adaptado el artículo, el autor deberá remitirlo nuevamente al equipo editorial, dentro de los plazos establecidos para ello, junto con una comunicación especificando las modificaciones efectuadas y cuáles no, indicando los motivos de la negativa. En caso de que un artículo obtenga un concepto favorable y otro desfavorable, será un integrante del comité editorial y/o científico el encargado de dirimir cualquier controversia y cuyo concepto y recomendación editorial será definitiva. Las decisiones del Comité Editorial son inapelables.

Las correcciones ortográficas en el texto son hechas directamente por el equipo editorial de la revista, sin consultar a los autores, además tiene la autonomía de revisar el documento y compararlo con softwares anti-plagio con miras de asegurar la originalidad del manuscrito, luego de este proceso, el comité emitirá observaciones que el autor debe acatar previo a la evaluación por pares. Sin embargo, una versión final antes de impresión y/o publicación en la página web de la RIAA será enviada a los autores para su aprobación. Se considera

que la versión final es aceptada si el autor no responde en los tiempos estimados.

La recepción de un manuscrito no obliga a la publicación del mismo. La revisión de los manuscritos se hará respetando el derecho de los autores a la confidencialidad en cuanto a la información, resultados y esfuerzo creativo. Así mismo, se respetará el derecho a la confidencialidad de los revisores y editores.

Política de acceso libre

RIAA proporciona acceso público y gratuito a todo su contenido con el fin de promover un mayor intercambio global del conocimiento y fomentar la lectura y citación de los originales publicados. RIAA no tolera ninguna forma de plagio (total, parcial o conceptual). En caso de identificar algún plagio, además de informar al autor el retiro del artículo, buscará advertir a los autores plagiados. RIAA se acoge a lo establecido en la política de plagio de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD).

Política de acceso libre

RIAA proporciona acceso público y gratuito a todo su contenido con el fin de promover un mayor intercambio global del conocimiento y fomentar la lectura y citación de los originales publicados. RIAA no tolera ninguna forma de plagio. (total, parcial o conceptual). En caso de identificar algún plagio, además de informar al autor el retiro del artículo, buscará advertir a los autores plagiados. RIAA se acoge a lo establecido en la política de plagio de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD).

Periodicidad

RIAA es una publicación semestral (enero-junio y julio-diciembre).

Idioma

Los manuscritos enviados pueden estar escritos en español o inglés.

Tipología de manuscritos

La RIAA admite las siguientes tipologías de artículos:

Artículo de investigación: se asocia a la divulgación de productos de investigación en sentido estricto. Su estructura debe contar con:

- Introducción
- Materiales Y Métodos
- Resultados y Discusión
- Conclusiones
- Agradecimientos
- Literatura citada

Artículo de revisión: es la sistematización, análisis y balance de lo investigado sobre un problema en particular y tiene por objeto dar cuenta de sus referentes conceptuales, metodológicos y epistemológicos, además de los avances y tendencias del campo investigado. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión analítica de por lo menos 50 referencias bibliográficas. Un 60% de la literatura citada debe provenir de investigaciones publicadas en los últimos 4 años.

La estructura que se propone es:

- Introducción
- Planteamiento de la temática
- Recuperación Bibliográfica
(en forma de tablas, pictogramas, mapas conceptuales entre otros)
- Discusión De Los Hallazgos
- Conclusiones
- Agradecimientos
- Literatura Citada

La postulación formal de los artículos de revisión estará sujeta al previo análisis y verificación de la temática y pertinencia del asunto abordado por parte del equipo editorial. En ese sentido, la carta para la solicitud de publicación del artículo de revisión se recibirá de manera inicial a través del correo electrónico de

la revista y una vez cuente con el respectivo aval de los editores, se le solicitará al autor realizar envío a través de OJS para el respectivo proceso editorial.

Artículo de reflexión: es un texto donde el autor presenta resultados de una investigación con una perspectiva analítica, interpretativa y crítica, basado en observaciones o fuentes originales.

Estructura:

- Introducción
- Planteamiento de la temática
- Desarrollo
- Conclusiones
- Agradecimientos
- Literatura citada

Remisión del manuscrito

Como parte del proceso de envío, los autores están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

La Revista de Investigación Agraria y Ambiental se acoge a la cultura de la originalidad para el desarrollo de la producción intelectual de la institución y por esta razón todos los artículos postulados serán sometidos a verificación con la herramienta **Turnitin**. En caso que el informe arroje un % de similitud superior al 30% y no derivarse de un trabajo de grado o tesis de postgrado, el equipo editorial tendrá la autonomía de retirar el artículo del proceso editorial.

Lista de comprobación inicial:

1. El manuscrito es inédito, no se ha publicado previamente, ni está siendo postulado simultáneamente a otra publicación.
2. Cumple con los lineamientos establecidos en las Instrucciones para Autores.

3. Se emplea la plantilla diseñada para la presentación de manuscritos.
4. Se han registrado todos los autores en el envío. Este paso es indispensable para evitar retrasos posteriores en el proceso, edición y publicación del artículo.
5. En el apartado "Comentarios para el editor" tendrá la opción de sugerir 3 posibles evaluadores, con su respectivo nombre, afiliación institucional y correo electrónico.
6. Citas y referencias redactadas según estilo APA.
7. Emplea tesauros para la construcción de palabras clave.

Formato general del documento

- Documento en formato Word
- Tamaño de papel carta (21.5 x 27.9 cm) y márgenes 3 cm superior, 2.5 cm izquierda, 3 cm inferior y 2 cm derecha, a una sola columna.
- Tipo de letra Verdana, tamaño 10.
- Espacio interlineal de 1.15 cm.
- Se recomienda que la extensión de los manuscritos postulados para publicación no exceda las 4000 palabras (incluyendo tablas, figuras y literatura citada), y hasta 6000 palabras para los artículos de revisión (incluyendo tablas, figuras y literatura citada).
- Si tiene figuras que ocupen una página completa (dos cuartillas), le recomendamos que lo coloque como anexo al documento. Esta figura quedará enlazada en el espacio web donde se alojará su artículo y en el caso de la versión impresa se maneja con código QR.

Título y autores

El título no debe exceder 15 palabras. Debe describir el contenido del artículo de manera clara y concisa, evitando el uso de palabras ambiguas, abreviaturas y signos de interrogación y exclamación.

Para cada uno de los autores que aparecen en el encabezado se debe proporcionar: nombre completo, último título académico obtenido o estudios actuales, afiliación institucional, ciudad y país, correo electrónico. Omita cargos, grados docentes, nombres de grupo de investigación, reconocimientos, etc.

Resumen

El resumen identifica el objetivo y expone de manera breve la metodología, los resultados y las conclusiones del estudio. No deberá exceder las 250 palabras, tampoco incluir citas bibliográficas o abreviaturas, excepto aquellas que sean ampliamente conocidas. Según sea el idioma original del manuscrito deberá incluirlo en un segundo idioma (inglés y español).

Palabras clave

Se sugiere emplear una lista de cuatro a siete palabras, presentadas en orden alfabético y separadas por punto y coma (;).

No repita palabras que se encuentren en el título. Evite el uso de palabras en plural y frases. Idealmente emplee palabras normalizadas o descriptores del tesoro AGROVOC, UNESCO y que sean aceptadas por bases de datos internacionales.

Resumen gráfico

Es una representación concisa y visual de los principales hallazgos de la investigación. Deberá permitir al lector comprender rápidamente la esencia del artículo e incentivar su lectura.

Será requisito que todos los artículos aceptados incluyan esta imagen.

Tablas y figuras

Las tablas deben explicarse por sí solas y no duplican lo planteado en el texto, sino que lo sustituyen o complementan.

Dentro del texto se refiere a la tabla de la siguiente forma, (Tabla 1). Presente los datos en una tabla real sin líneas y columnas, a espacio sencillo, sin divisiones verticales ni divisiones internas. Se deben utilizar unidades del Sistema Internacional (SI). Las abreviaturas y acrónimos deben ser explicados como notas al pie en cada tabla. En ningún caso se admitirán tablas en formato apaisado.

Un ejemplo de la presentación de una tabla es:

Tabla 1. Ejemplo de la presentación de una tabla

Número de la muestra	Nombre	Apellido	Departamento
M1	Milton	Rodríguez	Cundinamarca
M2	Alberto	Ruiz	Cundinamarca
M3	Ricardo	Cadena	Cundinamarca

Fuente de consulta: adaptado de: XXXXX.

Dentro de la categoría de figuras se incluyen gráficos, imágenes, fotos, y cada una de ellas debe tener su correspondiente leyenda y fuente, en caso de ser de su propia autoría mencionarlo. Las abreviaturas y acrónimos deben ser explicados en la leyenda de la figura. Las figuras deben ser enviadas en formato **.jpg**, **.gif** o **.png** y deben tener la calidad necesaria para su publicación (más de 1024 píxeles). Un ejemplo de figura:

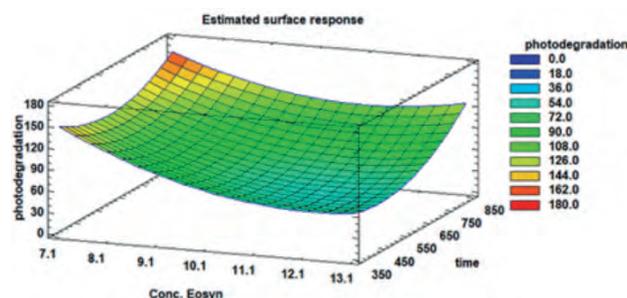


Figura 1. Título de la figura. Leyenda de la figura, el tipo de letra verdana tamaño 9. Fuente de: xx

Ecuaciones

Todas las ecuaciones se enumeran al lado de la misma de la forma ecuación 1 citadas en el texto como (ecuación 1). Las ecuaciones se sugieren que se desarrollen en el editor de ecuaciones de *Microsoft Word* o a través de la aplicación de *Mathtype*.

Literatura citada

Deberán incluirse todas aquellas fuentes o autores que fueron citados en el cuerpo del documento. Nunca deberá referenciarse un autor que no haya sido citado y viceversa. Tenga en cuenta que no se admitirán artículos sin referencias. Un 60% de las citas debe provenir de investigaciones publicadas en los últimos 10 años.

Esta lista se organiza en orden alfabético y sin enumerar, y cada una debe tener sangría francesa. Para el referenciación de números o volúmenes de alguna publicación usar números arábigos y no romanos.

Forma básica:

Apellido, A.A., Apellido, B.B., y Apellido, C. C. (Año). Título del artículo. *Nombre de la revista*, volumen (número), pp-pp.

Solo utilice fuentes electrónicas que correspondan a publicaciones con respaldo institucional, cuyo contenido no pueda ser modificado o eliminado en el futuro. No utilice información proveniente de páginas comerciales o sitios de opinión.

GUIDE FOR AUTHORS

The Journal of Agrarian and Environmental Research (RIAA) is an official publication of the School of Agricultural, Livestock and Environment Sciences (ECAPMA) of the National Open and Distance University (UNAD), destined to publish articles resulting from the original investigations in the agrarian and environmental area and related areas of knowledge in animal production, agriculture and sustainable use of natural resources. As examples of related areas, mention, among others, Ethics, Ecology, Sociology, Geography, History, Law and Economics, when dealing with perspectives of development, styles of agriculture, agrarian history, development sustainable, of environmental ethics, of agrarian and environmental policy, environmental, forestry and agrarian legislation or of significant and innovative contributions with a systemic, interdisciplinary and / or transdisciplinary vision.

The mission of RIAA is to promote communication and collaboration between national and international researchers through the dissemination and transfer of knowledge related to agricultural sciences and the environment, to strengthen the generation of new knowledge. The subjects in which RIAA publishes its research products are:

1. Agroecology and sustainable production models
2. Animal physiology and nutrition
3. Ethology and animal welfare
4. Land use and management
5. Principles and strategies of environmental management
6. Rural development, Education and Social projection
7. Biotechnology and alternative energies
8. Agroforestry systems, agroforestry, agrobiodiversity
9. Clean technologies
10. Integral management of solid waste
11. Environmental Modeling and risk management
12. Climate change
13. Diagnosis and pollution control
14. Animal and environmental ethics
15. Alternative processes for water treatment.

Article arbitration process

The editor receives the postulated manuscripts for publication and reviews that are oriented to the RIAA themes and in accordance with the publication rules. After this, the originals pass to the Editorial Committee for the appointment of external peers. All originals are submitted to arbitration in the double-blind modality, at least two pairs, which must be academics, specialists or *ad hoc* arbitrators. According to the opinion of the peers (which is recorded in the format for evaluation concept), the authors are requested or not to make major or minor modifications and the adaptation of the originals to the editorial policy of the journal. In the case of working papers, only one evaluating pair and the concept of one of the members of the scientific committee are required, since they are NOT part of the official articles of the journal.

In the event that a document presents a favorable and unfavorable concept, it will be sent to a third evaluator whose opinion will be final, with the Editorial Committee in charge of resolving any dispute that may arise with res-

pect to the evaluations, and it is the instance that decides which articles will be published, the decisions of the Editorial Committee are unappealable.

The orthographic corrections in the text are made directly by the editorial Committee of the journal, without consulting the authors, it also has the autonomy to review the document and compare it with anti-plagiarism software in order to ensure the originality of the manuscript, after this process, the committee will issue observations that the author must comply with prior to the peer evaluation. However, a final version prior to printing and / or publication on the RIAA website will be sent to the authors for approval. It is considered that the final version is accepted if the author does not respond in the estimated times.

The reception of a manuscript does not oblige the publication thereof. The revision of the manuscripts will be done respecting the right of the authors to the confidentiality regarding the information, results and creative effort. Likewise, the right to confidentiality of reviewers and editors will be respected.

Remission of the manuscript

As part of the submission process, authors are required to verify that their submission meets all the elements shown below. Authors who do not comply with these guidelines will be returned to the authors.

Initial checklist:

1. The manuscript is unpublished, it has not been previously published, nor is it being simultaneously submitted to another publication.
2. It complies with the guidelines established in the Instructions for Authors.
3. The template designed for the presentation of manuscripts is used.
4. All authors have been registered in the shipment. This step is essential to avoid further delays in the process, editing and publication of the article.
5. SUGGEST 5 POSSIBLE EVALUATORS with their respective name, affiliation and email. Add the data in the box called "Comments for the EDITOR". If you wish, you can mention the possible evaluators with whom you have a conflict of interest and who do not want you to review your manuscript.
6. references written according to APA style.
7. Use thesauri for the construction of keywords.

Free Access policy

RIAA provides free public access to all its content to promote a greater global exchange of knowledge and encourage the reading and citation of published originals. RIAA does not tolerate any form of plagiarism (total, partial or conceptual). In case of identifying any plagiarism, in addition to informing the author of the withdrawal of the article, it will seek to warn the plagiarized authors. RIAA accepts the provisions of the plagiarism policy of the National Open and Distance University (UNAD).

Frequency

RIAA is a biannual publication (January-June and July-December).

Language

Submitted manuscripts may be written in Spanish or English.

Postulation of manuscripts

The RIAA has several types of articles:

- Research Articles
- Review articles
- R
- working paper

Research articles are associated with the dissemination of research products in the strict sense. This manuscript format should have: introduction, materials and methods, results and discussion, conclusions, acknowledgments and cited Literature.

On the other hand, **the review article** is the systematization, analysis and balance of the research on a problem and aims to account for their conceptual, methodological and epistemological references, in addition to the advances and trends of the field investigated. It is characterized by presenting a careful analytical review of at least 50 bibliographical references. 60% of the cited literature must come from research published in the last 4 years. The structure that must have is: introduction, approach of the subject, bibliographic recovery (in the form of tables, pictograms, conceptual maps among others.), Discussion of the findings, conclusions, acknowledgments and literature cited.

Then the **Reflexion's article** is a text where the author presents results of a research with an analytical, interpretative and critical perspective, based on observations or original sources. Structure: Introduction, Approach of the theme, Development, Conclusions, Acknowledgments and Literature cited.

Finally, the **working papers** are versions prior to the publication of academic articles, book chapters, reviews, which are of priority to disclose. This type of document complies with the same parameters: introduction, materials and methods, preliminary results and discussion, conclusions, acknowledgments and Literature cited.

General format of the document

Document in Word format

Letter paper size (21.5 x 27.9 cm); margins 3

cm upper, 2.5 cm left, 3 cm lower and 2 cm right, to a column.

Font Verdana, size 10.

Interlinear space of 1.5.

It is recommended that the extension of manuscripts postulated for publication does not exceed 4000 words (including tables, figures and literature cited); 6000 words for review articles.

If you have figures that occupy a complete page (two pages), we recommend that you place it as an annex to the document. This figure will be linked in the web space where your article will be housed and in the case of the printed version, it will be handled with a QR code.

Titles and authors

The title must not exceed 15 words. You must describe the content of the article clearly and concisely, avoiding the use of ambiguous words, abbreviations and question marks and exclamation marks.

For each of the authors that appear in the header, you must provide: full name, last academic degree obtained or current studies, institutional affiliation, city and country, email. Omit charges, teaching degrees, research group names, recognitions, etc.

Tables and figures

The tables must be explained by themselves and do not duplicate what is stated in the text, but replace or complement it.

Within the text refer to the table as follows: (Table 1). Present the data in a real table without lines and columns, in single space, without vertical divisions or internal divisions. International System (SI) units must be used. Abbreviations and acronyms should be explained as footnotes in each table. In no case will tables be allowed in landscape format. An

example of the presentation of a table is:

Table 1. Example of the presentation of a table

Number of the sample	Name	surname	Providence
M1	Milton	Rodríguez	Cundinamarca
M2	Alberto	Ruiz	Cundinamarca
M3	Ricardo	Cadena	Cundinamarca

Source: xxxxx

Within the category of figures include graphics, images, photos, and each one of them must have its corresponding legend and source, in case it is of its own authorship to mention it. The abbreviations and acronyms must be explained in the legend of the figure. The figures must be sent in .jpg .gif or .png format and must have the necessary quality for publication (more than 1024pixels).

Equations

All the equations are listed next to it in the equation form 1 cited in the text as (equation 1). The equations are suggested to be developed in the Microsoft Word equation editor or through the Mathtype application.

References and bibliographical citations

All those sources or authors that were cited in the body of the document should be included. An author who has not been cited must never be referenced and vice versa. Keep in mind that articles without references will not be accepted. 60% of citations must come from research published in the last 10 years.

This list is organized in alphabetical order and without enumeration, and each one must have French indentation. For the reference of numbers or volumes of some publication, use Arabic and non-Roman numerals.

Basic form:

Surname, A.A., Surname, B.B., and Surname, C. C. (Year). Article title. *Name of the journal*, volume (number), #-##.

Only use electronic sources that correspond to publications with institutional support, whose content can not be modified or eliminated in the future. Do not use information from commercial pages or opinion sites.