

# ECOLOGIA SOCIAL DE LA DIFERENCIA



Luis Carlos Restrepo R\*

*¿Qué suerte de enfermedad afecta al hombre que sostiene la existencia de lo Uno y sólo de lo Uno?*

F. Hölderlin

## Cultura del desarraigo

**L**a reflexión sobre el medio ambiente expresa una crisis de la racionalidad humana, señalando el fin del optimismo que propugnaba una confianza ciega en las bondades del desarrollo y el progreso. Lo que inicialmente se presentó como simple contaminación del medio ambiente en sus constituyentes físico-químicos, vino a revelar de contragolpe una crisis del

pensamiento occidental, de nuestras categorías valorativas y del mundo de nuestras relaciones interpersonales.

Como las transformaciones culturales que hacen posible la reflexión medio-ambiental no se produjeron en el vacío, cual emergencias que surgieron de la noche a la mañana sin contextualización previa, para entender a cabalidad en que consiste la mutación simbólica

puesta en marcha por el pensamiento ecológico se hace necesario rememorar cuáles fueron los imaginarios que durante varios siglos movieron en su empresa ideológica a la cultura occidental.

---

\* Médico Psiquiatra - Magister en Filosofía. Autor de los libros: *El derecho a la ternura* (Arango Editores, 1994); *Semiología de las prácticas de salud* (Centro Editorial Javeriano, 1996); *Ecología Humana: Una estrategia de intervención cultural* (Editorial San Pablo, 1996); *Proyecto para un arca en medio de un diluvio de plomo* (Arango Editores, 1997).

En el declinar del mundo antiguo se lanzó al aire la semilla para que arraigara una ideología que vendría a consolidar el nuevo pacto social a través de la convocatoria a los individuos más allá de sus nacionalidades, considerándose los ciudadanos del mundo cuya única patria residía en su interioridad inalienable. Este movimiento cultural encontrará su expresión política en la voluntad universalizadora del Imperio Romano, de la cual es heredero el cristianismo.

El Dios judeocristiano no está, como los dioses de otras culturas, unido de manera indisoluble a un referente geográfico. El sentido de la vida social no se busca en divinidades forestales o agrícolas, sino en un Dios personal que establece con los hombres pactos igualmente personales y les garantiza promesas históricas. En su pacto de convivencia la sociedad se libera de las relaciones con la tierra, declarándose la guerra a las divinidades de los bosques, que durante muchos siglos reaparecerán en las creencias europeas bajo la forma de herejías, ritos paganos - no por accidente la palabra *paganus* significa en latín aldeano o campesino - y brujería. Las lógicas concretas quedan ligadas a lo diabólico y a la esfera reprimida de lo femenino.

Desarticuladas las relaciones inmanentes que ligaban al hombre con los colores de la tierra, el ruido de los animales y las emergencias silvestres, el *logos* viene a ocupar el lugar que

antes se concedía a las fuerzas de la naturaleza. Se mostró para ello total y omniabarcante. Germinaba una cultura propensa a la conquista de espacios extraños, cuyos ámbitos geográficos era posible profanar por no tener que rendir cuenta a sus dioses tutelares. Avasalladora, la cultura imperial terminó endiosando sus abstracciones y palabras, único amparo que le quedaba tras someterse a los rigores de la ausencia.

Muerta la particularidad, rotos los referentes concretos, apareció una obcecación por lo absoluto, que tensionó los músculos y acaparó las sensaciones transmitidas por los nervios. A esta fuerza se le dio el nombre de *Voluntad*, siendo su destino oponerse a la naturaleza. Bajo su tutela dedicáronse los hombres a maltratar sus cuerpos para expurgar de ellos todo contacto afectivo con el entorno. Con finura y deleitación de orfebres recurrieron a un *actus tyrannicus voluntatis*, a fin de encauzar hacia las exigencias de la universalidad sus sentimientos y pasiones.

Sentir afectos singulares fue considerado impuro.

Multiplicáronse las prácticas ascéticas y las mortificaciones provocadas, a fin de anular las distracciones sensoriales y aguzar la atención concentrada del nuevo guerrero del espíritu. Por un curioso juego de espejos el pensamiento quedó volcado sobre sí mismo, atento a derrotar la sensibilidad, cual enemigo que podía ponernos en contacto con

entornos singulares, haciéndonos comer de la fruta prohibida. Abstemos de exterior, nos dedicamos a cazar brujas en nuestras conciencias, a extirpar deseos reprimidos que no cesaban de invitarnos a los deleites de la heteronomía.

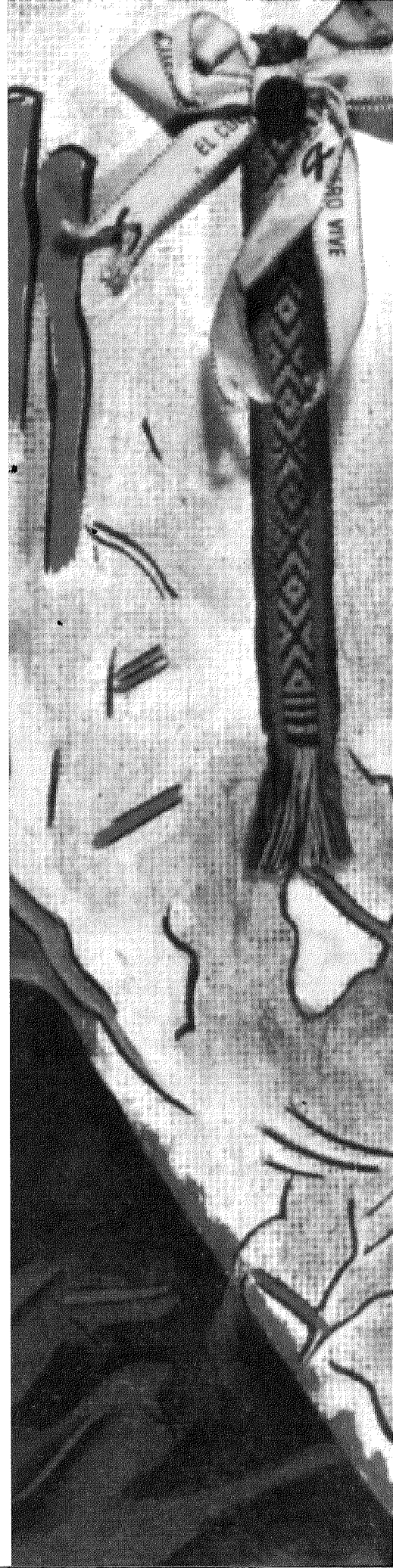
El "conócete a ti mismo" del oráculo de Delfos - que se había convertido en divisa socrática -, se transformó en un "desconoce tu parentesco con el entorno biológico" y "domínalo para tu inmediato provecho". Divinizada la sustancia interior, fue posible asumir los rigores de una nueva ética: nada de amores particulares, substancialización de sí mismo, absolutización de la palabra. Equipaje con el que debimos enfrentar la vivencia ciudadana e imperial del desarraigo.

### La nueva patria del espíritu

Por la vertiente hebrea, la figura fundacional de esta cultura la encontramos en el patriarca Abraham, quien partió un día de Ur de Caldea rompiendo los vínculos que lo unían a su tierra y parentela, dándose a sí mismo la condición de exiliado y extraño que se impone el precepto de no tener afectos singulares. El acto de Abraham desata de un solo golpe los lazos que lo unen a la matriz afectiva, gesto en que encuentra Occidente uno de sus símbolos nutricios. Atrás quedaba la tierra y la parentela, por la negativa del hombre a ocupar el lugar que la tradición le asignaba.

El pueblo judío, obligado siglos más tarde a renunciar a su independencia política y a su posesión territorial, será semilla para que germine una religión que renuncia a la localización geográfica exacta, para declararse universal y fundadora de un pacto de convivencia que encuentra su imagen directriz en la *Civitate Dei*. Esta nostalgia hebrea se fundirá con los años a la filosofía griega nacida del desmembramiento de la *polis*, afección que había encontrado su máxima expresión en el moralismo platónico y en las reflexiones de los estoicos, quienes al ver que se perdía el sentido de los mitos y de las prácticas culturales de sus terruños recurrieron a una "razón universal" para calmar la sensación de desarraigo. El nuevo pacto social podrá entonces convocarse a través de individuos autónomos e inalienables, cuya potencia moral se ubica más allá de sus entornos geográficos o limitaciones contextuales. La razón es ahora la nueva patria del espíritu.

No contentos con asumirlo como propio, nos dedicamos además a exportar el modelo. Cuando Occidente entra en contacto con culturas extrañas, el primer paso en su empresa de conquista es arrancarlas de su tierra, de sus ritos y tradiciones, para integrarlas al espíritu universal que se mueve en el plano de la historia, sin referente matricial inmediato. Desde su *Phänomenologie*, Hegel define bien el núcleo ideológico de nuestra cultura cuando señala que para el avance



del espíritu absoluto - que no es otro que el sentido que impone a la vida humana el etnocentrismo europeo - se necesita de la muerte de lo singular, que desaparece para renacer en la figura de lo universal.

Muchos filósofos y sociólogos han visto en el desarrollo una fuerza esencial para abstraer de las realidades concretas la particularidad que reposa en ellas, a fin de integrarlas a una dinámica de lo universal y absoluto. El espíritu absoluto de Occidente se configura como un vampiro, que para perpetuarse se alimenta de las singularidades culturales, a fin de articularlas a su dinámica de poder y a sus valores mercantiles. La socorrida y mencionada "razón universal" viene a calmar, mediante la captación genocida de singularidades, la sensación de desarraigo que se produce después de romperse los marcos simbólicos y culturales que ligan la existencia humana a lugares específicos.

Sentados sus pilares en la antigüedad tardía, esta cosmovisión sólo alcanzó su punto culminante con el advenimiento del modo de producción capitalista y la revolución industrial. Se acentuó entonces hasta extremos inconcebibles la oposición entre el campo y la ciudad, dándose las condiciones para una explotación intensiva de los ecosistemas creados por el hombre, con extracción acelerada de materias primas, constitución del mercado mundial y productividad a gran escala.

En su comentado libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber señaló el importante papel que jugó la ética protestante en el avance y consolidación del modo de producción capitalista, al ligar la teoría de la predestinación con el éxito personal que los elegidos tienen en el ámbito económico. Mientras la mayoría de las religiones tradicionales habían reflejado una actitud de sumo respeto y preocupación por la naturaleza - actuando sus sacerdotes como ecólogos naturales -, el cristianismo terminó comandando buena parte de la tecnología occidental, articulándose sus símbolos a los valores comerciales que se siguen extendiendo por el mundo entero. El cristianismo occidental fue parasitado por una voluntad universalizadora que rompió sus lazos con la naturaleza, debiendo a ello algunos de sus innegables logros, pero también muchas de sus dificultades y fracasos. Fue precisamente la conexión profunda entre la simbología religiosa de Occidente y el avance de la economía de mercado, lo que llevó a M. Hess a sostener a mediados del siglo XIX que el valor universal del dinero era la esencia realizada del cristianismo.

Preocupado por este tipo de acusaciones y explorando en las raíces históricas de la crisis ecológica, Lynn White<sup>1</sup> promovió en los años sesenta una crítica al

<sup>1</sup> Lynn White Jr., expuso su tesis en una conferencia titulada *Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, profusamente difundida en la prensa y en la cultura hippie de California.



REVES





cristianismo dominante y un retorno religioso a los postulados de Francisco de Asís, a fin de abandonar nuestra actitud agresiva hacia la naturaleza. Bajo su influjo la ecología quedó ligada a un movimiento de reconversión religiosa que pretende expurgar al pensamiento cristiano de sus prácticas mercantiles y ecocidas. Pero tan erróneo sería tomar a la letra la afirmación de F. Bacon que encuentra en el Génesis -Gn 1,27- el mandato de dominio mercantil del mundo, como facilista acusar a la Biblia de ser la causante de la crisis ecológica, o considerar que al llamamiento franciscano de White debemos responder - como plantea R. Dubos - con una propuesta de administración benedictina de nuestros recursos y relaciones con el entorno.

Lo que está en juego es algo más que la visión de dos santos venerables y sus órdenes religiosas. Es preciso entender que el cuestionamiento emplaza de conjunto a una tradición histórica, que alimentándose en principio de una simbología nómada y guerrera se articuló posteriormente a una experiencia de desarraigo propia de la época de los grandes imperios, para culminar en una vivencia peculiar de la ciudadanía universal, cuyos determinantes culturales se hace necesario reformular. Helenística, romana y cristiana a la vez, esta percepción de la acción universal es la misma que se verá potenciada con los adelantos de la revolución industrial, tornándose en extremo peligrosa para la permanencia de cualquier forma de

vida en la tierra. No es tanto el mensaje bíblico lo que debemos censurar sino un cierto imperialismo occidental, que unido a los adelantos físicos, químicos y biológicos que se suceden sin cesar desde el siglo XIX, ha terminado por hacer irrespirable la atmósfera del planeta.

### De la causalidad abstracta a la causalidad retroactiva

Encontrar el giro peculiar que la crisis ecológica impone a la conciencia contemporánea nos obliga a develar los repliegues significativos que, pretendiendo dar cuenta del fenómeno, opacan el movimiento de ruptura epistemológica que se nos brinda. No basta con repetir llamados normativos, que sin saberlo toman viejos paradigmas comprometidos a fondo con el problema para buscar a través de ellos un cambio en las conciencias. Tal sucede, por ejemplo, con la insistencia en las nociones de *unidad* y *totalidad*, como articuladores de una nueva ecosofía. Como si las acciones ecocidas de la cultura occidental no hubiesen encontrado sustento privilegiado en estos conceptos.

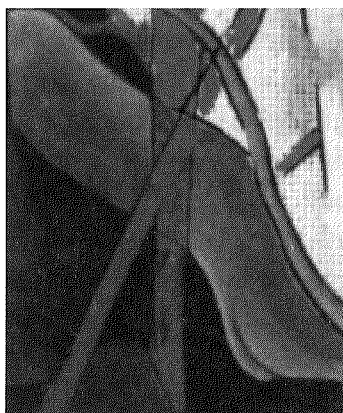
Lo pertinente de la reflexión ecológica no es tanto la afirmación de la unidad originaria que se opone a la fragmentación, ni el retorno a una visión de mundo que haciendo énfasis en la totalidad desconoce la asertividad de la intervención técnica, sino la posibilidad de repensar y analizar nuestras acciones según un modelo de *causalidad retroactiva*, que

superando la dependencia a categorías metafísicas hostiles a la diferencia asuma como finitas y limitadas tanto la intencionalidad como la acción humana.

La crisis ecológica no es un episodio pasajero, circunstancial, producto de un descuido o negligencia reparable de nuestro modelo de producción. Lo que está en cuestión es el fundamento de la cultura occidental y, de manera especial, la estructura de su racionalidad. Gran parte de la filosofía occidental, desde sus inicios en Grecia, puede entenderse como una propedéutica que desbroza el camino para la aparición de la racionalidad técnica y la ciencia moderna. El pensamiento teleológico, el análisis de la causa y la definición de las categorías, tendían de conjunto y desde sus orígenes a dominar el objeto produciendo transformaciones eficientes.

Aunque los filósofos del capitalismo naciente y el positivismo contemporáneo la emprendieron acremente contra la metafísica tradicional, es imposible negar que sin el ejercicio lógico y matemático que ésta mantuvo en los campos al parecer estériles de la clasificación y la teología, no hubiese sido posible el milagro tecnológico de Occidente. En este caso, y para caracterizar la polémica que enfrentó durante años a la metafísica escolástica con el positivismo y el cientifismo, cae como anillo al dedo el adagio popular: *Nada molesta más que la cuña del mismo palo.*

Desde su cuna el pensamiento occidental avizora un enfrentamiento con la naturaleza, así como su explotación y dominio, lo que por consecuencia lógica termina conduciendo a la crisis ecológica que hoy nos perturba. De allí la contribución valiosa del empirismo inglés al pensamiento ecológico, que radica en haber luchado contra la causalidad abstracta, invitándonos a un mundo de causalidades concretas donde la razón aparece contextualizada, matizada su inevitable tendencia a la abstracción con una fuerte carga



sensorial y anecdótica. Por fuera de la arrogancia teofilosófica, que quiso enunciar de una vez y para siempre un discurso universal y verdadero, es pertinente reformular una de las máximas de la antigua sabiduría griega y sofística, diciendo que la racionalidad práctica o racionalidad política - aquella que se enfrenta a las fuerzas en conflicto - no puede recurrir a primeros principios infalibles, debiendo en todo momento estar atenta a la percepción del justo medio. Justo medio entre nosotros y los otros,

que es precisamente el paradigma de la racionalidad ecológica.

Antes que emprender apologías de supuestos descubrimientos que no son otra cosa que reediciones de viejas ideologías, debemos hacer nuestro el pedido vigoroso de Etienne de la Boetie<sup>2</sup>, para no dejar que el pensamiento ecológico quede subyugado por la dictadura de lo Uno, pues lo que nos revela el ecosistema no es tanto la validez de una totalidad abstracta sino la riqueza que produce la conjunción de diversidades, aliadas entre sí no por lo que tienen en común, sino por las cadenas de dependencia que se establecen a partir de sus carencias y diferencias. Visto desde su perspectiva singular, ningún proceso de interdependencia, sea éste biótico, económico o cultural, es reducible a un principio de ordenación universal, llámese *energía* o *dinero*, pues cada uno de ellos responde a necesidades y estructuras diferentes que se resisten a la pretensión de hacer homogéneos e intercambiables los procesos productivos.

Al igual que el dinero, las nociones universales padecen su propia inflación, lo que viene a ponerse al descubierto precisamente con la crisis ecológica. Esa importancia que los textos escolares y educativos dan a nociones universales y abstractas como *energía*, *unidad* y *totalidad*, no son más que una muestra fehaciente de

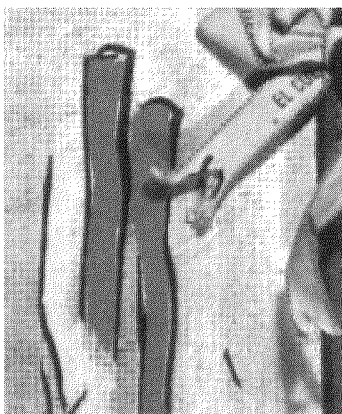
<sup>2</sup> LA BOETIE, E. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Tusquets Editores, Barcelona, 1980.

la parasitación que sufre el pensamiento ecológico por parte de visiones finalistas y tecnocráticas, que es urgente deconstruir.

De hecho, para ser sensatos, la noción de energía no es más que una abstracción, un signo que nos permite representar la continuidad entre los diferentes fenómenos que se suceden en la naturaleza, unidad de cuenta que asegura a nuestras mentes la inteligibilidad de los intercambios que tienen lugar en el ecosistema. La noción de energía es similar en muchos aspectos a la noción de *valor* que utilizan los economistas, o a la figura del dinero. Al igual que el *valor* permite representarnos la circulación económica al interior de la sociedad prescindiendo de los bienes en su uso singular, la noción de *energía* permite hacer inteligibles para nuestras mentes la circulación de flujos al interior del ecosistema, haciendo caso omiso de las peculiaridades de las cadenas tróficas. Tal como el papel moneda asegura la intercambiabilidad de productos disímiles - elaborados con técnicas diferentes para variadas necesidades -, la energía permite reducir a un único patrón lo que en la vida real de los ecosistemas es la articulación de diferencias y singularidades irreductibles.

En el universo biológico encontramos miles de organismos singulares, provistos de equipamientos bioquímicos diferentes, que al articularse parecen ofrecernos el espectáculo de

la totalidad. Pero para poder pensarlos bajo un sólo esquema - llámese éste *totalidad viviente* o *unidad* del ecosistema -, debemos recurrir a un patrón de medida que los haga intercambiables, así su dinámica biótica se caracterice precisamente por su singularidad irrepetible. La noción de energía corresponde a una lógica de lo universal, que aunque válida para la homogeneización de operaciones y la precisión y eficacia del mundo técnico, no deja entrever con claridad el giro que en la comprensión del mundo viviente



ha impuesto la nueva racionalidad ecológica.

Para retomar la analogía con los modelos económicos, diremos que existe una gran diferencia entre interpretar la sociedad desde una óptica monetarista - que ve a la empresa humana como un gran mercado donde se acumula valor y se pone en circulación todo objeto o significado -, y ponderar la satisfacción de las necesidades humanas concretas mediante criterios de producción y uso asociados a conglomerados signícos y tradiciones

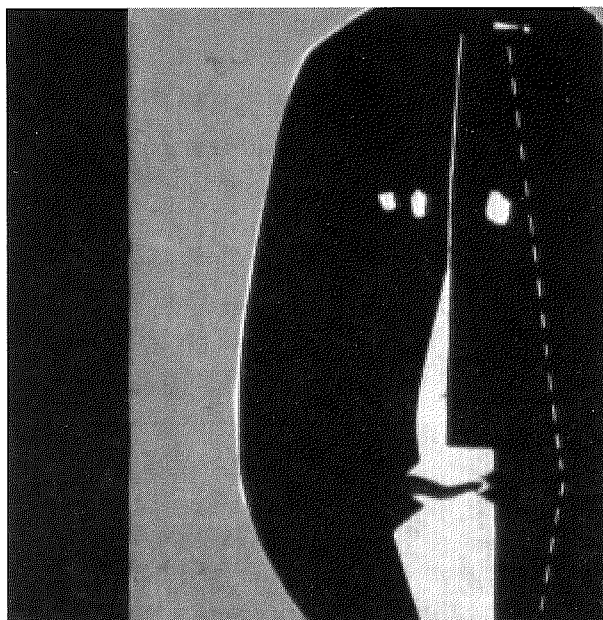
particulares. Es decir, una cosa es pensar la vida humana desde una perspectiva macroeconómica, que no tiene en cuenta las vivencias concretas, y otra muy distinta entender esta trama interhumana desde la satisfacción de necesidades que presentan hombres y comunidades singulares, viviendo en ambientes geográficos particulares e irrepetibles, cruzados por códigos lingüísticos y culturales referenciados a contextos específicos.

### Ecología : hegelianismo sin totalidad

Muchos ecologistas parecen estar de acuerdo en que se impone un retorno a la noción de totalidad, venida a menos a causa del imperio técnico, que desde los comienzos de la filosofía griega afirmó una concepción parcelaria de la realidad. Dicha fragmentación, atribuible al mecanicismo, se ha tornado objeto de crítica por parte de los ambientalistas, acusándoseles de ser en buena parte responsable del callejón sin salida al que parece haber llegado nuestra civilización. Se ha tornado corriente reconocer a los ecólogos por el acento que colocan en el *todo*, recurriendo a una metafísica implícita que hace suponer que el simple análisis es insuficiente para comprender los fenómenos vitales, ya que el conjunto viviente es mucho más que la suma de sus partes. Córrese aquí, sin embargo, un gran peligro, al suponerse que lo peculiar del pensamiento ecológico es esta insistencia en la unidad, giro ideológico que

encuentra sus raíces en la filosofía hegeliana que identifica la totalidad viviente con lo absoluto.

Desde sus primeras intuiciones y escritos, Hegel concibe la vida como proceso unificador de las diferencias, doliéndose del estado de miseria cultural a que llegan los hombres cuando cada uno de los elementos de la vida y la cultura se afirman por separado en su positividad, sin someterse a una unidad originaria. La reminiscencia



de un absoluto primordial, aconflictivo y soberano, surge en Hegel para tensionar su anhelo totalitario por reencontrar la unidad matricial perdida. Desde la perspectiva hegeliana se insiste en concebir las diferencias a partir de la unidad originaria, haciendo de esta manera eco a la

aspiración romántica de retornar a una identidad simple, que expresa la aspiración cultural de una patria originaria de la humanidad. Este absoluto armónico es a la vez el canon ético y estético que lo guía. Al igual que Goethe, quien insistirá en Alemania en la unidad del mundo viviente, Hegel considera que la miseria humana reside en haber sido arrojados de la casa del lenguaje, soñando con reencontrar el paraíso originario.

Acceptando como válida y necesaria su crítica a la escisión entre espíritu y materia, entre alma y cuerpo, debemos tomar con cautela la propuesta especulativa a través de la cual intenta Hegel superar la contradicción. Reconozcamos, como hecho positivo, que da en su sistema una importancia capital a la diferencia, pues la alteridad es la realidad más íntima del absoluto. Sin embargo, el suyo es por encima de todo un proyecto imperial, una metafísica teológica que ve en la esencia del cristianismo la fuerza necesaria para abstraer de la particularidad la universalidad que se encuentra en ella. La vida es para él todo lo contrario de la pluralidad diversificada, pues la expresión de la totalidad de lo real sólo se alcanza cuando logramos desprendernos de la acción determinada. En consecuencia, las diferencias sólo son reconocidas si se articulan a la unidad impuesta por un significado privilegiado. Más que concierto de diversidades, la vida aparece como igualdad consigo misma. La vida, considerada por Hegel *unidad unificante de las diferencias*<sup>3</sup> y no *diversidad articuladora de singularidades*, es un concepto que se presta al sacrificio de lo singular en beneficio de una lógica genocida de lo universal.

<sup>3</sup> CARDONA, L. F., "La vida como unificación en los escritos de juventud en Hegel". En *Universitas Philosophica*; Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1987 (8) 117 ss.



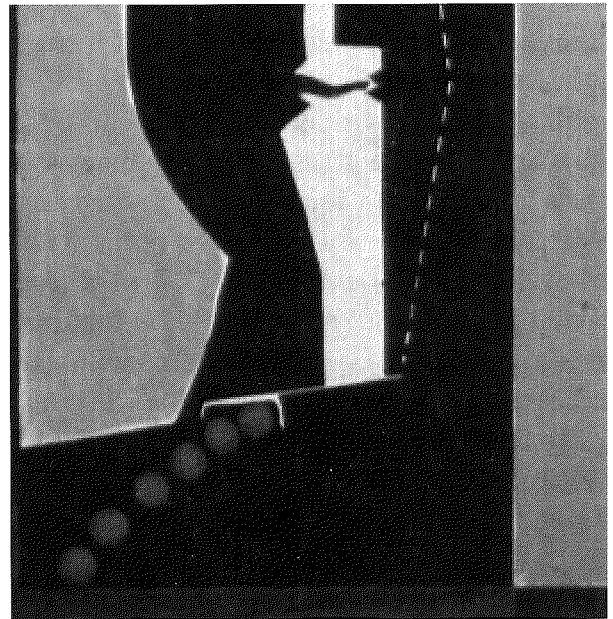
A fin de acceder a la racionalidad ecológica, la noción de *relación*, mediadora fundamental dentro de la filosofía hegeliana, debe separarse de la pretensión de totalidad y concebirse como articuladora de diferencias nunca reducibles a una igualdad originaria. La ecología es, si se quiere, un hegelianismo sin totalidad. El ecosistema debe ser definido haciendo énfasis en las interacciones que se suceden entre las especies vivientes, sin que éstas queden subsumidas en una visión reducida y esquemática de la *Umwelt* - o categoría de *mundo ambiental* - que con tanto ahínco defendiera J. von Uexküll. Porque *mundo*, como dice Baltasar Gracián en *El Criticón*, suele ser palabra que termina referida a algo lindo y limpio, concertado y perfecto, que nunca encontramos ni en la vida humana ni en la naturaleza.

Por más que logremos describir las relaciones entre los individuos y las especies bajo la racionalidad de los signos y modelos matemáticos, no debemos olvidar que se trata sólo de una abstracción y no de la realidad misma. La abstracción, es cierto, tiene la virtud pasajera de mostrarnos como unidad geobiológica y de medida lo que de otra manera aparecería como diversidad de seres imbricados en un frágil equilibrio, siempre a punto de romperse. Pero al hacer énfasis en la unidad del sistema, la diversidad de especies queda opacada por la integración a un conjunto de patrones comunes, que al describirse como mecanismos de

regulación, ciclos, ritmos e invarianzas, terminan transmitiendo la idea de un *mundo ambiental* siempre preocupado en repetirse y perpetuarse.

No debemos confundir las invariantes propias de un modelo racional con los bucles articuladores propios de la naturaleza. Mientras en el primer caso la acción es el resultado de un programa central que asegura la eficiencia - la unidad originaria de la vida en Hegel -, en el segundo caso no encontramos tal programa que asegure, en cada uno de sus puntos, la acción eficiente en beneficio del todo. Lo que en el primer caso se produce por intencionalidad, en el segundo es producto de un libre juego de fuerzas donde nada está definido de antemano.

Cuando abordamos la vida a través de una rejilla lógica que impone la obligación de hablar a través de cifras universales, sin las cuales es impensable el intercambio entre singularidades, terminamos, quiérase o no, en una reificación de la totalidad, de un centro unificador devorador de diferencias que se perpetúa como igualdad de lo mismo. Modelo preferido por los enemigos de la heterogeneidad, que



persiguiendo la unidad del género parecen preocupados sólo por encontrar los principios generales que validen su empresa de dominio.

## Hacia una ética de la diferencia

Al observar que los fluidos y células de los animales superiores y el hombre se mantenían en un estado constante a pesar de los frecuentes cambios del medio externo, el fisiólogo Claude Bernard acuñó en su libro *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* una de las frases más conocidas de la ciencia decimonona: *La fixité du milieu intérieur est la condition essentielle de la vie libre*, afirmó, matizando su aserto con la convicción de que la vida no es otra cosa que una estabilidad inestable. Durante mucho tiempo la ciencia prefirió la primera afirmación, dejando la segunda como una bella metáfora, considerándose la vida como sinónimo de orden, estabilidad y jerarquía.

En la primera mitad del siglo XX el fisiólogo norteamericano Walter Cannon reafirmó, en su libro *The wisdom of the body*, el autodeterminismo y endocausalidad de los seres vivos, al que designó con el término *homeostasis*, dando a entender que en condiciones normales el cuerpo animal era capaz de mantener sus procesos internos en un estado de equilibrio, compensando de esta manera toda alteración producida por los frecuentes desequilibrios exteriores. La propuesta de Cannon, formulada en 1932, fue retomada por Talcott

Parsons - colega de Cannon en Harvard - para afirmar que toda sociedad constituye un sistema de equilibrio institucional, funcional y valorativo, y posteriormente por el físico y matemático Norbert Wiener para integrarla a su teoría general de los mecanismos cibernéticos. Desde esta perspectiva, la vida aparece como un complejo sistema de autocontrol y regulación, que asegura su constancia a través de efectos retroactivos que entran en escena dependiendo de la vigilancia de un programa central que se activa cada vez que se produce una desviación de la norma.

Lo que C. Bernard atribuía a mecanismos de control neurohormonal tomó, en la teoría cibernética, el nombre de *feed-back*, dispositivo encargado de asegurar la eficacia de la acción, manteniéndola dentro de los marcos de un fin predeterminado. El mecanismo de *feed-back* sería el encargado de detectar e informar a los centros de comando el efecto conseguido, a fin de compararlo con un patrón óptimo y propiciar los cambios pertinentes para conservar constante la acción sobre el medio. Sin embargo, el mecanismo de *feed-back*, tal como fue inicialmente planteado, parece no tener aplicación dentro del ecosistema, pues éste funciona con un modelo similar al propuesto por M. Eigen para el nivel molecular, donde la evolución está determinada por una serie de catástrofes de inestabilidad sin centro de control privilegiado, siendo la *homeostasis* un estado

eventual, producto de la amplificación de fluctuaciones que se potencian de manera azarosa hasta la aparición de una estabilidad transitoria, donde los mecanismos multidireccionales de causalidad retroactiva permiten asegurar la vida del organismo por un tiempo finito y en medio de las provocaciones exteriores que no cesan de estimular el proceso.

La constancia del medio interno no puede ser mirada como realidad autónoma e independiente de la constante fluctuación exterior. La vida es una sucesión de inestabilidades, proceso asociado a una creciente imbricación de las fluctuaciones, de cuyo choque o sinergismo depende el organismo para sus condiciones de sostenibilidad y emergencia. Sistema donde no existe ningún *deus ex machina* o *naturaleza* encargada de guiar con su mano invisible la realización de un plan preestablecido. Aunque el observador atrapado en los esquemas teleológicos de la causalidad eficiente insiste en considerar que los seres vivos parecen programados *a priori* - al igual que se lo señalan las falacias de su razón -, es preciso reconocer que el ambiente no es otra cosa que un conjunto de mediadores agrupados estructuralmente por fenómenos de campo, universo de producción recíproca tanto en lo biótico como en lo cultural. Una especie produce a otra, y de conjunto los seres humanos producimos el planeta tanto como él nos produce, siendo imposible concebir nuestra existencia aislada de la riqueza del entorno.

El imperio de las nociones generales es un gran obstáculo para la reflexión ecológica. En especial, las nociones de *unidad* y *armonía*, tan frecuentemente utilizadas para diseñar programas de educación ambiental. Es necesario ironizarlas, preguntándoles por la intención que esconden. Al ser interrogada, la primera de ellas - la unidad - revela que la anima el deseo humano de manejar universalmente un poder autónomo que no quiere verse enredado en la dinámica de las partes. La segunda - la armonía - revela nuestra dificultad para comprender la omnipresencia del conflicto, buscándose su idealización mediante un acuerdo básico entre las fuerzas que estaría por fuera de toda sospecha.

Un cambio de paradigma exige dejar atrás los conceptos generales, problematizándolos. No basta con poner nuevas etiquetas al hegelianismo, diciendo que debemos ir de las partes al todo o viceversa. Se trata de aceptar que el todo no es más que un añadido conceptual a las partes - únicas existentes -, y que en lugar de hablar desde un concepto construido en nuestra mente para albergar pacíficamente a las diferencias, debemos hacerlo desde nuestro nivel de percepción, único punto de referencia que nos permite relativizar el imperio de las nociones generales. De esta manera escapamos a la tentación de un poder universal y autónomo, a fin de convertir la educación ambiental en una ecología social de la diferencia, propuesta de educación

política que toma como punto de partida la fragmentación de fuerzas y poderes que es preciso encauzar bajo una ética poliárquica de la fragilidad y la tolerancia.

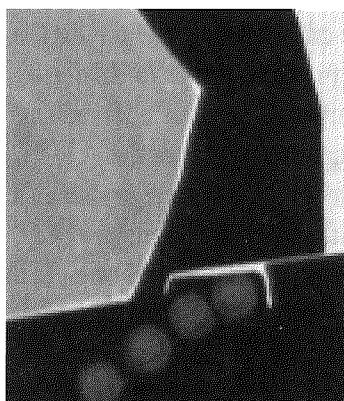
Volcados de nuevo a la cultura, se hace necesario repensar la ética democrática como una ética ecológica que busca un ejercicio político propicio al libre juego y emergencia de las singularidades. Lo que caracteriza éticamente a la democracia es la disposición a la emergencia de la pluralidad - intuida por los clásicos en la mutua limitación de los poderes - y no el culto a las decisiones o imposiciones de la mayoría. Se diferencian así en la democracia los mecanismos electorales - ese abuso de la estadística del que habló Borges - de sus horizontes valorativos. El culto a la milimetría en la repartición del botín político o a la formalidad del sufragio no son ya suficientes. Es necesario, sobre todo, asegurar un marco social y político para que pueda expresarse la diferencia.

Para representarnos de manera sencilla los componentes de una propuesta de refundación ecológica de la vida social es bueno recordar que todo ecosistema está constituido por un conjunto de singularidades - diferentes e irreconciliables - que mantienen gran interdependencia. La vida dentro del ecosistema sólo es posible cuando las singularidades que luchan entre sí logran encontrar un coeficiente de cooperación que permita su mutua subsistencia. La

riqueza de un ecosistema está relacionada con su variabilidad, con la posibilidad de formar redes de interdependencia que no asfixien el crecimiento de las diferencias, riqueza que es proporcional al mayor número de singularidades que el ecosistema alberga.

Por el contrario, su vulnerabilidad y pobreza están relacionadas con la baja variabilidad, fenómeno que se expresa tanto en fallas del sistema inmunológico como en la pobre capacidad de supervivencia del grupo y de las especies que lo componen.

Estableciendo una analogía entre los



ecosistemas naturales y los ecosistemas sociales es posible constatar en estos últimos una crisis ecológica de la interpersonalidad, relacionada con la preponderancia de ejercicios simbólicos, semánticos y lingüísticos, que por hacer demasiado énfasis en la repetición de lo mismo se obstinan en negar el valor de la diferencia.

Ambicionamos más el monocultivo que la ecodiversidad. Nos encantan los monocultivos de café, algodón, seres humanos, amigos, y por supuesto nos encantan los

monocultivos urbanos, raciales y políticos, para poder representarnos de manera homogénea a las personas, sus gustos y comportamientos. Como nos irrita el sincretismo y la combinación étnica, seguimos soñando con ciudadanos que se comportan como autómatas obedientes, ideal que termina permeando por igual al urbanismo, a las sectas religiosas, a la medicina, a la salud pública y a la política.

El gran reto de una ecología social y cultural reside en confrontar éstos simbolismos, buscando mediaciones que sin entonar rancias canciones de retorno a la unidad o a la patria perdida, nos permitan fortalecer los lazos de dependencia a la vez que hacemos una afirmación de la singularidad que no pase por la eliminación de la diferencia. 