

**NATURALEZA MUERTA<sup>1</sup>**  
**Notas sobre escenas ecopolíticas del fin de milenio**  
**Roberto Fernández**

*La tecnología es la naturaleza desprovista de lujuria*

D. De Lillo, *Ruido de Fondo*, Editorial Circe, Barcelona, 1994, p. 349

De inicio, una pequeña reflexión sobre el título. Las *naturalezas muertas* nombran en el arte a un género de pintura descriptiva en donde el eje temático no son sujetos –ni heroicos, ni religiosos, ni comunes aunque esta última clase de personas pueden llegar a aparecer como complementos– ni tampoco la *naturaleza íntegra* o viva (desde una marina turneriana a una pastoral de Poussin o Fragonard o una escena sublime como los páramos de Friedrich) sino a una naturaleza fragmentada, troceada, herida, en tránsito a alguna clase de transformación degradante, una ingestión o un paso al detritus: en una naturaleza muerta suelen verse aves recién cazadas, pescados moribundos todavía chorreando agua, hortalizas o frutas en los colores fuertes de su maduración final cuando empieza la podredumbre, etc.

La naturaleza se presenta como motivo de cultura al precio de mostrarse exangüe, extinta, convertida en el mero combustible humano de la alimentación y también alegóricamente, como ilustración un poco patética de una arcadia dominada, segmentada, compuesta, traída al espejo de la pintura representativa como nuevo documento del control técnico que el *homo faber* y productivo le ha infringido.

Uno sabe que los elementos de una naturaleza muerta ya no vuelven a la vida y que su destino inmediatamente terminada su copia, es el cubo de basura. Al mismo tiempo era evidente que, por ejemplo en el arte barroco, estos motivos resultaban de una composición, había que prepararlos, no eran estrictamente escenas reales y funcionaban como mensajes alusivos del proceso entonces inicial, de dominio cultural y científico de esa naturaleza de infinito misterio y sensación de cosmos inabarcable y misterioso en su complejidad.

Me gustaría de esta suerte plantear como primer argumento de este escrito, el invitarlos a pensar *que es hoy una naturaleza muerta*, si ese género existe, si es posible y válido hacer hoy el recorte y composición de una pieza artística de esta clase, si hay algún público interesado o dispuesto a emocionarse con una naturaleza muerta, si la fragmentación y desmembramiento de partes de un todo natural cabe en una representación puntual o si tales características son ya intrínsecas de la entidad o calidad (o de la pérdida o degradación de ellas) de eso que (todavía) seguimos llamando naturaleza?

En cuanto al epígrafe del novelista D. De Lillo –un excepcional cronista de la decadencia americana y de la generalización de una paranoia socializada, que dio lugar a lo que otros llaman *civilización Prozac*, nombre del célebre tranquilizante que se toma como la Coca-Cola- allí se nombra el peligroso desarrollo de una clonación total de lo natural, fruto de la potencia tecnológica y allí podría haberse usado, mas cristianamente, esa expresión con un pequeño matiz de ajuste: *La tecnología es la naturaleza desprovista de gracia*. *Gracia* como referencia a un hálito sobrenatural, a una fuerza proyectual previa a la existencia de lo natural que remite a una idea de Divinidad y gracia como lo que remite a gracioso, amable, humano o propio de una disfrutabilidad, de una condición de ser-en.

---

<sup>1</sup> Este ensayo se envió, a pedido de sus organizadores, como texto de discusión para el **III SEMINARIO INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO AMBIENTAL**, que se celebrará en Noviembre de 2007 en Manizales, Colombia.

1. Como nota introductoria de este ensayo (que resulta ser una especie de agenda personal de estudios y reflexiones sobre el estatus de lo ambiental en su dimensión presente) diré que me interesa primordialmente tender hacia una definición *histórica* y no ontológica de la noción de *ambiente*; es decir, su construcción conceptual entendida sobre todo como *contingencia*, no como esencia.

La idea de ambiente –definida como espacio relacional o sistémico necesario para la evolución y maduración cultural y política de una estructura social determinada, espacio relacional que implica considerar la existencia de un *afuera* sistémico compuesto por macrosistemas generadores de servicios naturales y también de un *afuera* social o macrosocial que opera sobre tal disponibilidad relativa de servicios naturales –es consustancial a cierto grado de evolución técnico-histórica y sobre todo a la conocida como era moderna en tanto escenario de despliegue del modo productivo capitalista industrial.

Es cierto que podría generarse una ampliación retrospectiva de esta noción a cualquier cultura históricamente previa, pero con ello estamos nombrando de otra forma a las organizaciones productivo-culturales que estudió cuidadosamente la antropología por así decirlo, premoderna en tanto preurbana y preindustrial, si bien pudiera aceptarse una noción general simple o básica de *ambiente* situada en la prehistoria del forjado de asentamientos sociales humanos al amparo de cierta capacidad de extracción de recursos y uso de servicios naturales la que si bien resultó genérica para estudiar antropológicamente tanto el montaje de esos asentamientos como el inicio de la noción que todavía entendemos como cultura, se hace mucho mas compleja a medida que la modernidad irrumpe con la parafernalia de la tecnología, con ideales productivistas orientados por la acumulación de excedentes y no ya por la mera supervivencia biológica y sobre todo, por el despliegue de espesas y opacas mediaciones entre las esferas de lo social y lo natural tal que lo ambiental adviene a caracterizar una categoría relacional signada por la complejidad, y por una axiología diversificada y contradictoria a caballo de un énfasis en tal relacionalidad, o por el contrario, acentuando la defensa de las autonomías de lo social y lo natural.

El concepto de ambiente, a menudo entendido mas como meta crítica o aspiración de una clase de equilibrio o racionalidad que el propio desarrollo de las fuerzas socio-productivas parecieron ignorar o subalternizar, resulta válido en su contingencia si lo referimos a esa contextualidad moderna: allí presenta su utilidad para estudiar la complejidad de la artificialización cuasi infinita de los sistemas naturales dentro de la explosión productiva de la revolución técnica eclosionada en el siglo XIX.

Aunque el carácter contingente de lo ambiental pretenda hoy sustituir la reducción a casi nada de la naturaleza –o lo natural– que sí podría entenderse como esencia óptica, como entidad en tanto el famoso *ser-ahí* heideggeriano, quien entendía al *ahí* como naturaleza, como preexistencia condicionante de la misma posibilidad de ser.

Sin hablar del desafortado ingreso al territorio biopolítico del parque humano, es decir, el advenimiento de una neo-naturaleza humana también manipulable, sea para multiplicar la vida (clonándola, parasitándola con injertos y agregados, reconstruyéndola de manera protésica) sea para extinguirla (por primera vez en la historia natural aparece la noción de impedimento a garantizar la reproducción biológica de la especie) .

Lo ambiental como categoría *sustitutiva* del *ahí* (natural) se presenta pues como extremadamente frágil, históricamente determinada y plagada de carácter contingente; es decir, ontológicamente débil.

La colección de notas que postulo tiene así que entenderse como una agenda tópica, un mapa nocional y a la vez, una propuesta de itinerario de aspectos que creo deberían analizarse, discutirse y construirse, en tanto horizonte fundante de un nuevo saber cuya prioridad sería reflexionar sobre *si lo ambiental puede sustituir como sustrato óntico a lo natural, si puede o podrá haber un ser cuyo ahí sea lo ambiental* (en tanto producción antrópica: en cuyo caso el *ahí* ya no sea ontológicamente externo y previo al ser, sino parte de su actividad histórica) y si ya llegamos a un estadio histórico en que *lo natural se ha disuelto completamente en material mitológico*.

Por tales razones y pretensiones estas notas abordan *problemáticas*, no *metodológicas*; es decir, formas de problematización no caminos de certezas, explicaciones o garantías de producción racional de sentido; menos aún, contribución moral a la construcción de axiomas.

Es pues una reflexión sobre las condiciones de un pensar teórico-crítico que por su propia razón de ser confronta la perspectiva finalista de un tratado, como estado relativamente afirmado del conocimiento o plataforma válida para las prácticas.

La pregunta inicial sería así: *que cambió en la conceptualización clásico-moderna de la idea de ambiente* (sumariamente definible como un grado de *racionalidad en la relación sociedad / naturaleza*)?

Por una parte, la *degradación creciente del polo sociedad* de aquella relación, degradación implícita en el abandono políticamente calculado del modelo iluminista-bismarkiano; es decir, la asunción cínica del alcance de un estado de desarrollo histórico cuya premisa de avance basado en la consecución de una racionalidad orientada a la calidad social universalizable ha sido cancelada, en la doble extinción del proyecto socialista y del proyecto de la *welfare state* (como vía regia de un capitalismo concurrente a un formato político liberal) .

Se suele presentar esa cancelación como *cese del proyecto moderno* (como cultura de la *modernidad* modeladora de una calidad social exigible a la marcha del proceso económico-político de la *modernización*) fuera de las diversas postulaciones de reclamo sobre el completamiento de tal proyecto, como ocurre con el enfoque socio-comunicacional habermasiano y su ideal de perfección / consumación moderna cifrado en el *consensualismo* o en el optimismo consolatorio de los neomarxismos anclados en el *giro lingüístico* a lo Laclau o Zizek o en la supuesta potencia de las multitudes como remodelatorias de la política a lo Negri.

Adicionalmente podría decir aquí que entiendo a lo ambiental como parte de la cultura moderna, no como elemento del proceso civilizatorio de la modernización ya que las categorías generadas por el paradigma ambiental confluyen a un modelo de calidad de vida -o sea a una forma de vida cuya calidad contuviera entre otras cosas, el marco de una relación racional entre sociedad o comunidad y naturaleza- antes que a teorías políticas alternativas o confrontativas al modelo que identifica la modernización con el despliegue del capitalismo, ello aún respecto de la efímera e ingenua tentativa setentista de los ecodesarrollos mas o menos prosocialistas o al menos rememorantes del *welfare state*.

Ahora que algunas teorías posmarxistas remiten como recién apuntamos, a la cuestión de la *multitud* como nuevo eventual sujeto / institución política que reelabora la sustancia o esencia de lo social reemplazando o reactivando anteriores nociones como las de *pueblo* o *clase* vale la pena detenerse en el reconocimiento que Toni Negri hace de esa noción no ya actual sino en cambio en manos de Hobbes -su acuñador originario- y de Spinoza: éste en particular alude a la multitud no como una noción decadente o residual sino al contrario al reconocimiento de una media de calidad social -o de un *protowelfare*- que hace que en la Holanda de

inicios del SXVII prácticamente *toda la sociedad era multitud* en tanto poseedora de una calidad social generalizada.

Negri apunta entonces no a reconocer una marcha ascendente-moderna de la calidad histórica de lo social sino al contrario, trayectorias mucho más aleatorias o que en definitiva hacen que la calidad social sea más una construcción o un acuerdo que una instancia cuasi-ontológica (que en rigor sería más bien lo que aparecerá en Marx cuando habla de evolución y de un momento ideal o superior de esa evolución).

Aquella idea histórica de multitud poseía el carácter de una calidad del polo social que al menos facilitaba el montaje de una racionalidad que llamaríamos ambiental *avant la lettre* en tal caso, en tanto un modelo de equilibrio de la explotación y apropiación social de la naturaleza sino fuera que esa Holanda –como un poco antes las ciudades-estado noritalianas o la famosa democracia ateniense forjada sobre la externidad inconmensurable de una fuerza de trabajo esclava– conformaba su calidad interna de una multitud de iguales dependiente de la apropiación de trabajo y naturaleza externas dentro de las condiciones provistas por la expansión colonial.

El dilema de la racionalidad ambiental ya desde ese lejano *incipit* de la modernidad –inicios del siglo XVII– es que la calidad social de un conglomerado determinado depende de la expropiación más o menos salvaje de naturaleza externa, merced al dispositivo político-militar de la expansión colonial por lo cuál la categoría ambiental se trata así de una ecuación de *sociedad determinada* frente a *naturaleza indeterminada* con lo cuál el problema teórico no pasa por la noción estática o idealizada de la relación S / N sino por la discusión concreta sobre la dinámica de la apropiación social desigual de naturaleza, tema en que se funda por ejemplo, la historiografía de Alfred Crosby.

La idea teleológica –y por tanto de pretensión ontológica– que en Marx aparece visualizándose un *final de la historia* que arriba a un *modo perfecto de producción* (el comunista) también imagina una idealidad del polo sociedad, incluso sin Estado, aun cuando en su caso, ese proceso no preveía límites en la producción de riqueza aplicando trabajo a la naturaleza y que por tanto necesariamente dicha idealidad social finalista no aseguraba una condición de equilibrio ambiental aunque evidentemente el desmontaje de la acumulación diferencial de excedentes previsto en tal idealidad podría presuponer, en una mejor asignación social de naturaleza, un tratamiento más sustentable de ésta.

En paralelo (y con concomitancias nítidas) se asiste al proceso de la *casi extinción del polo naturaleza*, en parte frente a la verificación de la in-potencia del mero desarrollo ilimitado del campo científico-tecnológico, cuyo límite impensado lo presenta justamente la *finitud de lo natural*, no sólo en términos de acabamiento de *stocks* (la finitud del capital acumulado y acumulable de recursos naturales) sino además en relación al descontrol de los procesos neguentrópicos de la dinámica natural.

La casi consumada extinción de la naturaleza (al menos, extinción de su autonomía funcional y por ende, de su potencia) se verifica junto a un paralelo –y culturalmente necesario– proceso de *re-naturalización*, dado en múltiples expresiones, que irán desplegándose en este trabajo, ya que en parte la simultánea degradación de la naturaleza original y su re-naturalización ideológico-cultural es la materia principal de su argumentación.

Baste quizá decir aquí que tal compleja aventura de re-naturalización –bisagra central del pasaje de una era moderna a una posmoderna– comportaría una fase necesaria de la expansión (e involución) histórica del modo capitalista, proceso iniciado en la resignificación de elementos, bienes o recursos y servicios

ambientales en *analogon* mercantiles, mediante sucesivos procedimientos de conmensuración y equivalencias.

La idea que instaura la modernización (o mas bien la cultura de la modernidad) no supone una cancelación total de la idea de ambiente -en tanto cierta relación de equilibrio entre demandas de la sociedad y ofertas de la naturaleza- sino mas bien la confianza en una completa posibilidad técnica de sustituir cualquier faltante estructural o funcional de naturaleza y a esa perspectiva o supuesta disponibilidad es lo que llamamos *re-naturalización*, vigente aun cuando se ponga en cuestión la existencia misma de la *naturaleza natural*.

Finalmente, en este preliminar registro de hipótesis, cabría agregar una última posible definición de la noción de ambiente, que acorde a esta variada aceleración de la degradación del elemento natural, podría situarse en el contexto del intento de configurar una *re-naturalización de lo social*, algo ligado a una casi postrera intención de postular el saber y las prácticas ambientales como otra (tal vez la última) tentativa de *resubjetivación*.

2. Lo natural estaría derivando a *mitología*; es decir, a un sistema nocional referencial basado en mantener el recuerdo alusivo de *lo que ya no es*; lo natural se hace cultural, en tanto sustancia de intercambio simbólico, no ya intercambio matérico-energético controlado a favor de la resiliencia e intangibilidad del sistema naturaleza. De alguna forma ocurriría un retorno a la relación entre cultura y mito dable en la arqueología fundante del pensar greco-latino.

La noción de *hybris* en esa instancia original de la civilización occidental implicaba tentativamente la culturalización de lo natural; es decir, un modo de repotenciar como narratividad la ocurrencia de lo simbiótico híbrido, el primario intento de equiparar mestizaje cultural con hibrididad natural. Hay novedad cultural porque se trabaja en el componente de transgresión que comporta la *hybris* y así pues la mezcla (degradación) inevitable de lo natural se representa como argumentación lírico-filosófica.

Desde este punto de vista emerge una idea de sujeto complejo (por ejemplo, Edipo que supera su naturalidad humana al transgredir tabúes como el incesto), y a la vez un sujeto mítico-heroico capaz de agredir la supuesta autonomía de lo natural (por ejemplo, el potencial faústico de Hermes Trimegisto o la infinitud operativa de Prometeo): la *hybris* se da en la novedad de un sujeto generador de otra cultura a expensas de transgredir lo natural o de cuestionar su orden autónomo o entidad de *cosmos*; la *hybris* se hace potente pues como *cultura del caos*.

En rigor el pensamiento fundante de la filosofía otorga a la naturaleza un carácter de *caos* y es una *primera cultura* (estable, científica, apolínea) la que ordena el entendimiento de ese caos en la figura o carácter de *cosmos* -que implica una naturaleza que incluye en si y dentro de si, aunque en categoría cognitivo-poiético-dominante a la criatura humana, *sujeto de la estabilización* de aquél caos. Pero también hay una *segunda cultura* (turbulenta, artística, dionisiaca) que reprocesa ese cosmos y lo subvierte a una noción de caos, ya no el *hylético primigenio* sino el *híbrido provocativo* de aquellos sujetos idealizados desafiantes de los ordenes divinos tales como Edipo.

Sin embargo, cabria asimismo distinguir *mitologías aurales* o de *instalación*, de *mitologías crepusculares* o de *rememoración*. El concepto y función del mito para los egipcios o los griegos o para los mayas o los incas es una instancia de inicio de cultura como acomodamiento conceptual a la instalación antropológica de lo social en lo natural. La mitificación opera como manipulación conceptual de lo natural ominoso y potente para que sea posible un grado de antropización y estabilización de formas sociales y de sus aparatos como el Estado o la Cultura: se trata también

de un primer procesamiento concurrente al estatus de conversión del *caos natural* es *cosmos cultural*.

El concepto mitológico que aún aletea en el sistema que Santo Tomás llamará *derecho natural* es asimismo fundante o auroral, en este caso de una idea de ordenamiento social futuro que plantearía cierta racionalidad asimétrica o diferencial en el acceso al capital natural asumiendo que éste no es autónomo (de la voluntad divina y sus representantes terrestres) ni infinito y que por tanto debe ser protegido y racionalmente asignado con la mitológica contraprestación de una suerte de democracia *post mortem* de acceso a una naturaleza no terrenal sino paradisíaca.

No sabemos que clase de funcionamiento podría tener en términos de sustentabilidad el infinitamente accesible prometido cielo que contendría un retorno triunfal a un estado paradisíaco de naturaleza absoluta. Probablemente, tal consideración se liga a una noción de *lo inmaterial de la posvida*, una condición etérea que se distancia de toda clase de intercambios de materias y energías. O sea que en su inmaterialidad asume su instancia propositiva de mitología: la naturaleza abandona su condición inmanente y se hace trascendente: lo paradisíaco sería un estatuto de trascendencia que estaría presentando la condición teórica de una naturaleza infinita en tanto una naturaleza inmaterial y así, una naturaleza despegada del fragor de la entropía.

Actualmente una mitología referida a la *naturaleza perdida* –obsérvese de paso que así titulaba Milton su poema de fines del XVIII– parece tener una condición crepuscular y ya no cabe la idea de un derecho natural de mantenimiento de cierta noción de naturaleza mediada por una racional asignación material de la misma o de sus recursos, que en definitiva fue lo que intentó preestablecer una teología de anunciación de las diferencias capitalistas sólo organizables mediante estrategias jerárquicas y de disciplinamientos consecuentes de diferenciales de poder entre fragmentos diversos de sociedad (clases, estados, etc.).

Aunque podría entenderse al discurso posRio referido al desarrollo sustentable como una postrera y tal vez ya inviable, reedición de cierta noción de derecho natural en tanto postulación de un *status quo* en la asimétrica accesibilidad al capital natural que siempre sería mejor al que resultare fruto de otros ejercicios de dicho poder diferencial de disciplinamiento: es decir, el modelo que imagina y propone una China rural, un Brasil sin producción agrointensiva, etc..

La propia noción de ambiente (como articulación o relación entre naturaleza y sociedad) parece remitir a diferentes formas con que la filosofía ha encontrado expresión en el siglo XIX. En efecto podría decirse que la tradición hegeliano-marxista basada en una noción de articulación entre sujeto y objeto (y colateralmente entre sujeto y sujetos) aseguraría una idea de *productividad* siempre emergente de la aplicación de trabajo al mundo natural para engendrar valor social y que, esa matriz de pensamiento estaría implicando una noción de ambiente.

Pero, en una perspectiva que recogería otra gran tradición de pensamiento occidental y que, en verdad minoritaria o perdedora, se opone al magisterio impuesto por Descartes, abre una clase de pensamiento frecuentado auguralmente por Leibnitz, Spinoza y Montaigne que viene a confluir con cierta puesta en cuestión del estructuralismo racionalista –por ejemplo en Foucault y Deleuze– que tiene además algunos puntos fuertes en la segunda mitad del Siglo XIX por caso, en la propuesta neomonadológica de Gabriel Tarde, uno de los fundadores de la sociología moderna.

Como bien lo enfoca Maurizio Lazaratto éste indica que *actualizar y consumir no son actividades de transformación (de la naturaleza y del otro) sino efectuaciones de mundo ya que (...) consumir los posibles que un acontecimiento ha creado implica*

*modalidades de actuar y de padecer que son muy diferentes de la acción de un sujeto sobre un objeto o de un sujeto sobre otro sujeto.*

Esta derivación actual de una política del *acontecimiento* fundada en un reconocimiento no necesariamente anclado en la praxis transformativa (y por tanto, en el paradigma productivista) puede verificarse en el cauce Leibnitz-Tarde en cuanto la revitalización de la monadología implica si se quiere, una *socialización de la naturaleza*, un cese de la dicotomía irreductible entre sujeto (activo, productivo, trabajador, transformador) y objeto y al contrario, una generalización del *socius* como algo no restringido a miembros humanos de lo social y si fuera así aceptable que *todo es sociedad*, la idea de ambiente como emergente de una relación –pero también de una diferencia– entre sociedad y naturaleza queda difuminada si no anulada.

Bruno Latour presenta en su antropología híbrida, un punto intermedio al sostener que ya no existen puramente ninguna clase de entes sociales y naturales y que en cambio, ya vivimos en una totalidad de entes híbridos, emergentes de combinatorias imbricadas y ya inescindibles de la anterior dicotomía entre lo social y lo natural. Latour no sólo descarta así la noción de ambiente sino también la de la autonomía de unas ciencias humanas y de unas ciencias naturales (dificultad que ya advirtió aunque no resolvió tanto la sociobiología cuanto la ecología).

La efectuación de mundo desde este punto de vista no puede ser una *acción ambiental* sino un movimiento monadológico o un acontecimiento. También queda relativizada una idea o noción de *proyecto* entendible como acción calculada o predeterminada de efectos que un sujeto impone en un objeto o en otro sujeto.

3. De ahí en mas la cultura en su relación con la naturaleza, encuentra dos cauces de productividad como tal, a saber, las perspectivas de la *representación* y de la *transformación*; una externa o de neta diferenciación sujeto / objeto; otra interna, en tanto consume la posibilidad de imbricación del sujeto técnico en el (super) objeto natural, trascendiendo el mero momento de equilibrio de sociedades agro-pastoriles cuya existencia es consecuencia de cierta destreza de administración de un *quántum* de productividad natural.

La idea de la *cultura como representación de lo natural* remite no sólo a la fundación metódica del dispositivo de la *mímesis* sino directamente a la instalación de la noción de arte en la vertiente occidental, una noción que puede o no revestirse de religiosidad (como excluyentemente opera en otras formaciones civilizatorias), pero que siempre resulta ser consecuencia de alguna clase de manipulación observacional del mundo natural, incluida su franja dionisiaca, su costado híbrido.

La idea de naturaleza y el producto cultural como encarnación de esa idea, parece constituirse así no solamente en manifestación de la inmanencia de lo natural, sino también, malsanamente –en una dimensión de malestar cultural que bien vislumbró la caústica preceptiva nietzscheana- en constatación de la degradación inevitable de esa externidad natural que se imita y/o del imposible otorgamiento de un orden.

Sin embargo, la cultura instaura una cierta idea de *cánon* (cultural) que se presentará como réplica racional y representacional al no-orden natural. Lo primero que logra la civilización grecolatina es pues, configurar el canon, como *modus* de repertorizar y clasificar las formas de la *mímesis* de lo natural otorgando a esa idea la pretensión de cosmos frente a la asignación del modelo de caos para aquella externidad natural que debe domesticar empezando por la religión y al arte y, terminando con la ciencia y la tecnología. Parte de este voluntarismo mimético tiene que ver con una postura religiosa panteísta, ligada a un mecanismo de reverenciamiento / conjuro / acogimiento del hombre socio-histórico respecto de tal sistema natural, por tanto mitificado.

Pero, el panteísmo es también un producto de cosmos cultural aplicado con finalidades utilitarias, al caos natural. El primer hombre técnico es un transformador de naturaleza según las condiciones con que ésta queda representada en las mitologías panteístas.

Me parece importante retener la idea que las representaciones mitológicas montadas en la mayoría de las religiones panteístas premodernas no funcionan exclusivamente como amparo del ser en el estar potente del caos natural sino a la vez, como mecanismos organizadores de rituales que garanticen cierta clase de productividad: en este sentido no hay tanta distancia conceptual entre Viracocha y Santo Tomás.

4. El aparato simbólico de la fundación de la idea misma de cultura entendible como mimesis de lo natural no funcional – en Occidente – no está escindido de una complementaria noción de *cultura como transformación de lo natural*; cultura como *cultivo* –y en los inicios agropastoriles: cultura como destreza de adaptación del hombre en lo natural productivo; el hombre capaz de extraer exitosamente cuotas de la productividad natural– y por tanto, cultura como conjunto de saberes de coexistencia ambiental, entre sociedades y sistemas naturales territorializados, saberes aptos para inventar la noción de asentamiento (*settlement*)- como estabilización del nomadismo -, saberes que confluyen al concepto griego de *tekné*. La *tekné*, que nace como imitación de la *poiésis natural*, deviene *praxis* justamente anulando o interfiriendo la condición autopoiética del mundo natural.

En rigor, la evolución histórica parece definir una idea de progreso indefinido de una condición según la cuál la sociedad se afirma en su evolución, expandiendo infinitamente la idea de transformación de la naturaleza con la finalidad de extraer de ésta todo posible engendramiento de mas valor; transformación o *praxis* que se hará de manera crecientemente autónoma al entendimiento, aceptación y manejo de la *poiésis natural*.

Muy tempranamente los griegos advirtieron ese posible desplazamiento o interferencias entre el despliegue de lo técnico y la mecánica autopoiética natural e identificaron figuras de resistencia o venganza natural –viabilizada en sus referentes panteístas como Vulcano o Neptuno– dentro de los episodios llamados *némesis* (terremotos, inundaciones, pestes, plagas, etc.) que reflejaban la reacción del sistema naturaleza ante fenómenos intrusivos-disruptivos de las *praxis* sociales.

Por fuera de la mirada marxista es obvio que toda la cultura de la modernidad larga –o la cultura de la instauración y desarrollo del modo capitalista de producción– se liga a una maximalización de la idea de rendimiento productivista y a la confianza de que cualquier idea posible de *progreso* (incluida aquella promovida desde el campo de los socialismos utópico y científico) depende del éxito de tal idea de transformación utilitarista de la naturaleza, para lo cuál todo el aparato científico-tecnológico se propondrá acompañar y viabilizar esa expansión cuasi infinita de la transformación.

La tradición de la *tekné* tiene que ver con los mejores arreglos para destrezas de transformación natural y ya en la matriz griega aparecerá cierta homología entre belleza y utilidad, ya que será bello casi de manera canónica e inmanente aquello que efectiviza una transformación racional que en este sentido, quiere decir una transformación de eficiencia productivista, de máximo provecho o utilidad con mínimo esfuerzo o capital.

La segregación de un campo autónomo por el cuál primero una noción de *ars* y luego en general, un concepto de cultura de base contemplativa-mimética, probablemente tenga que ver con la incertidumbre provocada por una noción absoluta y éticamente infinita de actuaciones de transformación de lo natural.

La idea moderna de arte tiene que ver con la generación de una esfera autónoma que pueda hacerse cargo primero de un registro o testimonio de una realidad cuya integridad ya no se garantiza y segundo, de un enfoque decididamente crítico sea de la absolutización de lo mercantil (Adorno) sea de la degradación estética de una naturaleza que va camino de perder sus cualidades *hyléticas* y sublimes.

5. En cuanto al arribo a una condición que presenta y posibilita la casi total extinción de lo natural ello vendría dado por el alcance de los límites en la expansión de la historia productiva moderna, con los periódicos momentos de euforia (que implican una suspensión relativa del pesimismo frente a la degradación de la calidad de la naturaleza) verificados en los *turning points* de expansión tecnológica, como el pasaje de la producción artesanal a la industrial o el proceso de sustitución de tecnología energética (vapor, petróleo, electricidad) o el proceso de desarrollo maquínico (mecánico, eléctrico, electrónico), etc.

El cruce entre la historia productiva moderna –una historia signada por ese evolucionismo técnico, sin embargo, funcional a la historia del cambio de los modos de producción– y la historia de la degradación del sistema naturaleza en parte está subyugado por la suposición de cauces racionales de regulación de la expansión productiva, suposición de control en buena medida dependiente del pensamiento ambientalista positivo; esto es un pensamiento ambiental que buscó (y busca) presentarse como fachada remedialista de la irracionalidad intrínseca de dicho cruce.

La humanidad confía que antes de catástrofes finalistas aparezca el razonamiento salvífico devenido de ese positivismo ambientalista o bien, al menos, que emerja otra innovación tecnológica (en este momento por ejemplo, el subsidio energético extra-ecosférico).

Revistiendo todo esta sintomatología de finitud de la naturaleza como tal emerge un pensamiento cuya necesidad y fundamento consiste en abstraer y culturalizar el materialismo de lo natural, señalar que lo natural tiene entidad pensante, autorregulación, capacidad correctiva de desajustes antrópicos externos, comportamiento de némesis, etc. La hipótesis *Gaia* es una de las formas de este encubrimiento de lo real—material del mundo natural; la *ecosofía* (*deep ecology*) es otro esfuerzo, en este caso, confluyente a un determinismo anti-sociedad.

El otorgamiento a la naturaleza de una entidad equivalente a la sociedad –la hipótesis Gaia por caso– deviene tentativa mitificante e incluso fundamentalista toda vez que no contiene capacidad para entender (y menos aún para gestionar) el proceso histórico de la antropización de lo natural. Que tal hipótesis confluya a modelos aristocráticos de sociedad es consecuencia de su propia miopía y del reduccionismo del enfoque.

En todo caso, esta tentativa de difuminación del verdadero proceso histórico de degradación de lo natural constituye en sí tanto el alimento de la *ideología ambientalista* (entendiendo *ideología* al modo luckacsiano de *falsa conciencia*) como el motor de configuración de una naturaleza devenida en mitología; una mitología crepuscular y no auroral como la grecolatina.

6. Frente a un estado verificable de camino a la extinción de lo natural emergen obviamente escenas o figuras de *resistencia* muchas de las que deben ser entendidas como escenas de *re-existencia*: el fenómeno de reconocimiento de la extinción de lo natural –o al menos, de la transformación regresiva de su autonomía como sistema autopoietico, fatalmente interferido tanto por la expansión productiva como por la omnipotencia experimental de la ciencia– desencadena actos de

resistencia, desde la fundación del saber protectivo del *ecologismo* devenido en actividad política hasta las formas aún incipientes de *ecoguerrillas*.

Algunas formulaciones y prácticas de grupos como *Greenpeace* o *Attac* y hasta movimientos insurreccionales como el *EZL* mexicano o el *MST* brasileño podrían encuadrar en los formatos genéricos de escenas de resistencia frente a avasallamientos de lo natural en tanto aceleraciones de la apropiación desigual de naturaleza.

La resistencia, en tal sentido, parece referirse mas bien a enfrentar o criticar la *apropiación desigual* antes que a la *afectación* de la naturaleza; lo que se quiere discutir es como se reparte este *final de naturaleza* o como se concibe una sustentabilidad como *durabilidad* (en tanto ya no como infinitud sino como mejor administración largoplacista del remanente de naturaleza lo que obviamente se favorecería con la reducción de las mediaciones capitalistas que mercantilizan bienes, servicios y productos naturales).

En muchos casos estas luchas por la asignación de naturaleza tiene que ver con ritmos o tiempos de explotación, a veces ligadas a preservar estrategias de renovabilidad y por tanto, discuten en el fondo la velocidad en la captación de la renta emergente del capital natural así como las condiciones de su acumulación diferencial y concentrada.

Así por una parte, podría inferirse la decantación de la resistencia en re-existencia en tanto la confrontación no puede resolverse dentro del sistema capitalista sino presentando, al menos como un nuevo *estado de excepción*, la posibilidad de concebir alternativas socio-naturales, bolsones de indigenismo reinsertos en plena globalización, fragmentos de tejidos socio-productivos que pretenden un *eat local* dentro del *think global*, *urbanitas* desesperados que intentar reinventarse a si mismos, como sujetos y comunidades, *volviendo* a la ruralidad, etc.

Así como el dispositivo de la globalización se ha montado sobre una previa *disolución de totalidades* (como la noción de Estado-Nación, los regímenes de intercambios comerciales protegidos o la pluralidad de múltiples sistemas y redes de información y transmisión de conocimientos en especial aquellas microrredes conocidas como *saberes locales*) luego de cuya fragmentación se crearon condiciones de nuevas totalizaciones suplantatorias de las deconstruidas (como la entronización de un virtual Estado global controlado por un número acotado de megacorporaciones, la llamada *libertad de intercambio comercial* –obturada empero por excepciones tales como trabas a la movilidad mundial de la mano de obra o el confinamiento de ésta en las EPZ o bolsones de trabajo esclavo militarizado– o la regulación global de regímenes de manipulación de la información y control disciplinario estricto de sujetos e instituciones) cabe pensar el esquema conceptual de la sustentabilidad no tanto como un *ecumene civilizatorio* –tal cuál se presenta por ejemplo en las jeremiadas acerca del cambio climático o de la reducción de la biodiversidad– sino como una *fragmentación de problemas y oportunidades* cuya dinámica debería caer mas bien del lado de la conflictividad y la negociación antes que del disciplinado acogimiento a aquella pretendida *ecumene*.

La sustentabilidad, medida o parametrizada de cualquier manera, debería tender a mostrar plataformas mas parecidas al modelo *queso gruyere* antes que a flujogramas idealizados o metáforas holísticas recurrentes del tipo *earthship*. Hoy el mundo es un *archipiélago de problemáticas / potencialidades* que en cierta forma constituye un enorme *coto de caza* para una parte importante del mercado de capitales a la búsqueda de apropiación de capital natural. Una responsabilidad mínima de los analistas, intelectuales y críticos debe ser estudiar y presentar esa turbulencia, esa inmensa conflictividad hoy en juego y que tiene que abrirse a una

*multiplicidad de luchas locales* antes que a pretendidos acuerdos de sustentabilidad ecuménica global.

Sin que se garantice un alternativismo sistémico al globalismo expoliador, las escenas de re-existencia proponen en definitiva, una *praxis ambiental*, quizá no ya como cultura mitologizante de naturaleza sino como retrotraimiento a un estado anterior del grado de racionalidad entre sociedad y naturaleza: eso que ya no puede sostenerse como discurso de poder alternativo a los estragos de la globalización (como expansión desesperada de esta fase final de capitalismo avanzado) ahora busca transformar resistencia (frente al modelo dominante) en re-existencia (en intersticios, vacíos o áreas neutrales de ese modelo dominante) haciendo base y potencia en la noción de archipiélago fragmentado y diverso antes que a totalidad globalizada.

La *transferencia positiva* –de recursos de áreas pobres a áreas ricas– o *negativa* –de desechos de áreas ricas a áreas pobres– de los *saldos de capital natural* que configuran el mapa de la sustentabilidad mundial debe ser *obstruida* mediante *movimientos sociales locales*, los que en primer lugar deben conocer al máximo el estado de situación (la mejor contribución política de la llamada *educación ambiental* debería tender a ayudar a una *democracia informativa* sobre ese estado de la *sustentabilidad gruyerizada*), y en segundo lugar, advertir que la fricción de poder referente al cambio en la apropiación del capital natural es hoy uno de los mas potentes escenarios de redefinición de futuros.

7. Una proposición central podría presidir estos razonamientos: *La naturaleza ha muerto; viva el ambiente*. Pero, qué es el ambiente sin naturaleza (o con naturaleza degradada) fuera además de la posible hipertrofia de la idea de *socius* propia de la neomonadología .

El enfoque emprendido por las neoheideggerianas investigaciones sobre *esferología* que ha emprendido en su monumental trilogía el filósofo alemán Peter Sloterdijk plantea no sólo una *espacialización* de la mirada sobre el fin de la metafísica que había emprendido Heidegger alrededor de la relación ser/tiempo sino la reformulación completa de una antropología reconstructiva del ser ahí del hombre como historia de los acondicionamientos existenciales-habitativos (la multiplicidad esferológica que arranca del útero y hoy termina con el *globo* de la globalización) que bien puede ser base de una reconstrucción del concepto de ambiente.

Estas proposiciones asumen si se quiere el ingreso a un estadio histórico por así decirlo *trasnatural* lo cuál implica el despliegue de urdimbres habitables-productivas cada vez mas mediadas y lejanas de orígenes o vestigios de naturaleza y en ese sentido, un *pensamiento ambiental esferológico* haría si cabe, un análisis mas complejo y completo de una inevitable y exhaustiva artificialización. Pero de momento es necesario pensar lo ambiental en la *escena del fin de lo natural* –la *muerte de la naturaleza*– antes que en hipotéticas escenas de existencia posnatural. Suspendamos por un momento ese tema de la muerte de la naturaleza (o su transformación / artificialización des-naturalizante) y pensemos en la idea de ambiente y hasta que punto tal idea depende de un componente natural, ya que en efecto si aceptamos que ambiente es una entidad relacional entre sociedad y naturaleza, la ruptura o cancelación de tal polaridad hace desaparecer esa noción o la conduce a una pérdida de realidad (que es un modo elegante de decir que la noción se hace cruda y totalmente ideológica).

Se trata así de pensar lo ambiental en el filo histórico del fin de lo natural y del inicio de un apogeo de lo artificial, etapa o devenir que no puede ser meramente tachado de in-humano, y por tanto, ahistórico porque de hecho este proceso ya se está sustanciando.

Si el razonamiento previo es válido me parece que surgen cuatro corolarios, que serían como modos de afrontar lo ambiental (como argumentación neopolítica resistente y re-existente) bajo la proposición central arriba presentada, a saber:

- *Suspender, moderar o mitigar la des-naturalización de la naturaleza si fuera un proceso aún activo.*

Este argumento debería desplegarse mas bien como multiplicación de microacciones o acontecimientos predominantemente locales o fragmentarios antes que en el grado de la discursividad general posRio (nave tierra, calentamiento global, etc.). Lo macro implica un grado de mediatización apto para seguir obrando des-naturalizaciones localizadas y puntuales incluso mediante la cooptación del discurso científico.

Los retazos de naturaleza aun remanentes deben ser defendidos, activados en relación a la sociedad cercana, usuaria u ocupante legítima de los mismos, operados en relación al mantenimiento de su calidad productiva natural a favor de esas sociedades, escamoteados de la presión hipertécnica genéricamente articulada a los poderes económicos globalizados y también discutidos en cuanto a la conveniencia de su conversión en mercancías terciarias sofisticadas y de usos elitistas tales como aquellos fragmentos de biomas de calidad ahora devenidos paraísos turísticos.

- *Resignificar lo natural como entorno artificial racional, económico, democrático, etc.*

Si lo *natural absoluto* está perdido (o si sólo forma parte de cosmovisiones ideologizadas como Gaia o la *deep ecology* cuya viabilidad política depende de una violenta elitización del acceso social a la naturaleza) es preciso discutir en que medida *lo social generalizado* contiene o implica instancias remitentes a una identidad entre ser y lugar, entre existencia y habitabilidad en el sentido mas amplio. Es decir, un paso previo a una resignificación del pensamiento ambiental habida cuenta de la situación de naturaleza débil, pobre o devastada, es *reinventar una socialidad mas solidaria-hospitalaria* (el tema del último seminario de Roland Barthes fue *Cómo vivir juntos*, propósito aparentemente no tan sencillo a esta altura de la historia), una socialidad que también debe despojarse de sus afanes de homogeneización planetaria tardocapitalista (la *mcdonaldización del mundo*) profundizando los paradigmas de la multiculturalidad y el poscolonialismo, fracturando o *gruyerizando* lo social y afirmando respuestas al *Cómo ser diferentes y disfrutar de ello...*

*Lo artificial* no debe entenderse como campo infinito de alienación de los sujetos o de extinción de las subjetividades y al contrario de cierto pensamiento ambientalista conservador interesado en la pureza de los relictos naturales debería expandirse el aparato conceptual con que la noción de ambiente se había forjado desde la relación *sociedad / naturaleza* a la de *hábitat / habitar*.

El principal interés conceptual de la idea de ambiente radicó y radica en su *valor relacional, dialéctico y dialógico* (en el sentido que trabajaron Batjín o Levinas) y por tanto, importa hoy mas rescatar y aplicar ese interés o cualidad conceptual mas que ratificar consideraciones sobre una relacionalidad articuladora en crisis o perdida.

Puede que haya pensamiento ambiental, orientado a *racionalizar la relación entre aptitudes del hábitat y funciones del habitar*, aunque ya casi hayamos llegado a un estatus de pura sociedad sin casi naturaleza.

- *Asumir el ambientalismo como ideología crítica (a la desnaturalización) y/o adaptativa (a la antropización).*

Entiendo evidente e inevitable que el ambientalismo devenga *pensamiento crítico* tanto en un plano de confrontación al proceso genérico de desnaturalización (ayudando a explicitar esa microconflictividad a que antes referíamos) como para trascender el positivismo inherente a un grado de acompañamiento casi mecanicista del desarrollo de los procesos de antropización.

Otorgar un sesgo de ideología adaptativa al ambientalismo en relación a la creciente artificialización del mundo no implica un *fatalismo de optimismo tecnológico* sino mas bien un reclamo de *innovación* respecto del espectro de estrategias posibles de la *construcción de artificios y artefactos*. Me parece en este sentido mas interesante –aunque mas cognitivamente exigente– escoger la vía de la *innovación tecnológica dentro de una ideología ambientalista* mas que participar externamente (por ejemplo mediante los procedimientos cada vez mas burocratizados de evaluación de impacto ambiental) y bastante subsidiariamente de las tomas de decisiones de las tecnologías tradicionales.

- *Liquidar una noción de ambiente como sustituto remedial de naturaleza.*

El punto precedente en lo referente al acompañamiento meramente mitigatorio –en el mejor de los casos– o en otros casos puramente formal que tienen los procesos evaluativos con que parece aceptarse que el ambientalismo acompañe bien colateralmente la marcha de la artificialización desnaturalizante del mundo se presentaría como una reducción de potencia de este pensamiento de cara a pragmatizarlo cuando toda remediación minimalista ya es notoriamente insuficiente. Este enfoque no implica eludir la posibilidad de concebir el pensamiento ambiental como fragmentario u orbital o lejano de una voluntad utopizante de alternativismo socio-económico. Pensamos, pues, mas bien en una clase de remedialidad pragmática mas cercana a colaborar en la conflictividad que los movimientos sociales locales puedan desarrollar como cuestionamientos en las reapropiaciones globalizantes de fragmentos naturales con alguna calidad de capital natural, lo que también lleva una cierta idea de praxis ambiental caracterizada por reconstruir algunos tópicos de aquello que supo conocerse como tecnología adaptada, regional o local.

8. El último corolario precedente confronta cierta tradición reciente de acuñamiento de una especificidad discursiva de lo ambiental entendible como sucedáneo remedial o consolatorio de lo natural en retroceso o camino a su desaparición en el magma de lo artefactual. Esa tradición arranca con la aceptación de la inevitabilidad de un concepto de *ambiente* definible como entorno sistémico de la sociedad (civilización o *episteme*) industrial, tal que aceptada dicha facticidad histórica lo ambiental procuraría fijar algunos parámetros de *control*. Por ejemplo, alrededor de toda la instrumentalidad inherente al tema del impacto ambiental, el cuál debe ser descubierto, evaluado y prevenido / remediado.

La calidad, profundidad o pertinencia de esa instrumentalidad de ajustes y arreglos para minimizar los impactos generados por la tecnología de alta inversión es cuando menos paradójica toda vez que sus mayores desarrollos lo han realizado instituciones tales como el Banco Mundial, cuyos fines están notoriamente mas vinculados a calificar la rentabilidad y velocidad de rotación del capital financiero. Albert Hirschman, un antiguo analista de proyectos de inversión, ha descrito varios sonados fracasos flagrantes en megaemprendimientos territoriales porque la minimización de los estudios de impacto o su franca subsidiariedad decisional no impidió llevar adelante ingenierías de fracaso estrepitoso, como la presa de Tarbela en Taiwán, que operó por menos de un lustro.

En cierto modo la emergencia moderna de la idea de ambiente es consecuencia de cierto estado de sospecha y prevención frente al despliegue de los modos industriales de producción y por tanto no será extraño que emerja en ese sentido con un aura de conservadurismo aristocratizante como si el enfoque de establecer alguna clase de equilibrio relacional entre sociedad y naturaleza estuviera inexorablemente atado a un *status quo* del primer término.

El pensamiento socialista practicó esa desconfianza sobre la incipiente idea de ambiente, toda vez que Marx siempre propuso un enfoque tendiente a transformar sin límite alguno la naturaleza, incluso formulando una lógica secuencial del desarrollo el cuál debería llevar a su máximo despliegue el modo industrial capitalista. E inversamente, el pensamiento político genéricamente antimarxista se acogió a cierta tentativa de valorización de lo natural mas bien como inherente a deshabilitar la perspectiva de un progreso social frontalmente dependiente de mayor presión sobre los sistemas naturales: la doctrina *heimatstil* de los pensadores prohitlerianos (Heidegger incluido en este caso) revelan cierta afecto por la intangibilidad de lo natural, pero sólo como consecuencia de la posibilidad de modelar una comunidad organizada de carácter jerárquico y eventualmente incluso antidemocrática (entendiendo a la democracia como la vía política moderna que da cauce y viabilidad a un liberalismo industrialista). El *lichtung* o *claro del bosque* es para pocos...

El gran desafío del pensamiento ambiental , aún si entendemos a éste como fruto de la modernidad, es establecer una clase de lógica de pensamiento y una vía de legitimidad política aceptando y modelando las características de la sociedad urbano-industrial moderna, no negándola en nombre de un estadio previo. Ello implicaría varias tareas a saber:

- Superar el talante microrremedial del intento de ajustes mínimos a los despliegues de la lógica del desarrollo productivo industrial (en este caso extendido al momento fordista como al posfordista de tal desarrollo), talante del cuál la operatividad de los llamados *dispositivos EIA* han constituido en general un mecanismo de falsa conciencia desprovisto de potencia crítica y hoy por hoy suelen presentarse como salvoconductos de las últimas excursiones a la depredación de lo natural.
- Hacer que la *crítica a la autonomía autopoiética de lo social* camino a su maduración evolutiva altocapitalista (es decir, el techo de desarrollo productivo que Marx incluso planteaba como condición o necesidad del progreso histórico-social) no devenga en *crítica sin más a la modernidad* o en *programática de retorno político a un estatus premoderno* en nombre de posturas defensoras de la calidad óptica de lo natural.
- Explorar las condiciones del *proceso moderno de desujebtivización* y de las *tentativas posmodernas de resujebtivización* sobre todo a partir del discurso de la problematización del ser a partir de la enunciación heideggeriana y en torno de la discusión del pasaje de *modelos de acción* a *modelos de acontecimiento*. Cabe redefinir las perspectivas si no fáctico-metodológicas, al menos ético-religiosas de las posibilidades de una *crítica al ser eurocéntrico* básicamente esgrimidas en el modelo de pobreza y austeridad heideggeriana que replica un pensamiento multiplicado en los márgenes de aquel epicentro de modernidad prometéica.
- Discutir, proponer y elaborar una *ecología artificial*, por llamar así cierto estatuto de racionalidad en la relación hábitat / habitar. Tema que en parte remite a la *filosofía esferológica* antes citada de Sloterdijk y también a los

discursos neotécnicos de críticos de la producción megaindustrial tales como Ezio Manzini.

9. Pero el despliegue del *episteme* moderno –común a las vías capitalista y socialista– conlleva, sin plantearlo como condición programática, pero tampoco mostrando cierta clase de preocupación crítica, a la extinción teórica del sujeto natural basada en la descalificación operativa y categorial de la condición histórico-natural de la noción de sujeto con lo que la historia (social) puede verse como historia de la desnaturalización.

Una de las características del proceso general moderno de la desobjetivización es el acuíñamiento programado de un *sujeto posnatural*, un sujeto disuelto en potencias productivistas del rendimiento y en una redefinición de la plataforma de *necesidades* básicas (algunas devenidas *derechos* políticos) propias del sujeto natural ahora reinstalado en las condiciones del consumo. Un consumo además que ha operado en dicha desnaturalización del sujeto haciéndolo por una parte (falsamente) *universal*, y por otra, tornando peligrosamente *intercambiables* las nociones de *necesidades* y *deseos*.

La hipótesis acerca de la *extinción del sujeto natural* como avatar o efecto de la modernidad ya no puede considerarse una metáfora de *barbarie* sino una constatación filosófica, por ejemplo en la argumentación sobre el fin de lo metafísico y el reclamo heideggeriano, de una reconstrucción del ser (sujeto) como *ser-ahí*, deseo en verdad dificultado no tanto o no sólo por la imposibilidad de la reconstrucción en el mero discurrir de una historia técnica, sino también, por la paulatina pero segura extinción del *ahí*. Lo que muestra el concepto de *inhabitabilidad* en Heidegger es la dificultad inherente a *instalarse* del ser y constituirse como tal pero además, el anverso trágico de la disolución del *ahí acogedor*.

La pretensión de establecer el estatuto de la condición histórico-natural de la noción de sujeto no sólo es una aventura teológica frustrante sino la agudización infructuosa de una doble intención constructivista: la de entender el ser histórico-social y la de proceder a la identificación del *animal humano* en el cuadro evolutivo de las ciencias naturales. La historia social, el propio devenir del hombre social hipertécnico y antiteleológico (es decir, sin miedo ante el destino de sus propios procederes transformativos) debe ser entendida como una real historia de la desnaturalización, como un proceso que con mayor o menor conciencia de sí, se propone extinguir la plenitud y aun la posibilidad del *ahí* de los seres. De allí que si ese *ahí* ya no podrá ser *natural*, al menos debe exigirse que sí sea *humano*.

Es así que suele estudiarse la condición hipermoderna (de la cuál la llamada era posmoderna parece referir a una dimensión preponderantemente estética de sus procesos) como época definible sobre todo como la de la extinción de la noción misma de sujeto y de la condición de la subjetividad, en tanto capacidad reflexiva del sujeto en su propia entidad y aun como matriz del *socius* o de la urdimbre de relaciones entre sujetos .

La suspensión del horizonte teleológico del ser se apoya , como decía Paul Valery al fin de la primera guerra mundial, en que no sólo se adquiere *conciencia del fin del ser* sino mas genéricamente, del *fin de la humanidad*, en tanto entidad de posición del ser en la urdimbre social pero también en relación a lo natural. Y la pérdida teleológica de interés en el destino del ser-en-humanidad funciona como aceptación del evento catastrófico que adviene una posibilidad y no una meta apocalíptica y también, como internalización inédita en la historia de *ser-en-el-riesgo*, un *vivir azaroso* aunque sin horizonte finalista ya no equipándose para sortear peligros naturales sino desnaturalizado ante ocurrencias riesgosas imprevisibles y que no

pueden categorizarse como eventos destinales o providenciales ni como castigos divinos sino meramente como alternativas descontroladas de la propia potencia faústica de la evolución tecno-poshumana.

La crisis de subjetividad puede entonces verificarse como dato sustantivo del arribo a la llamada *condición posmoderna*, por ejemplo en pensadores como Lyotard o como Vattimo, ambos mas bien orientados a describir el proceso por el cuál el cambio de la subjetividad y su crisis deviene *motivo estético* en sí, en una serie de fenómenos productivos tales como la extinción del contenido, la suspensión del juicio categorial kantiano disuelto en la multiculturalidad, la identidad entre cosas y referencias, la hiperdiscursividad o la muerte del aura en la era de la reproducción técnica .

Una faceta de esa caída de la subjetividad –por fuera del impacto creador de la estética posmoderna– es la indiferencia acerca de la conciencia de la relación sociedad / naturaleza, despachada si se quiere a la caracterización de cierta reminiscencia romántica completamente inactual, aunque en realidad esa indiferencia o bloque de conciencia supera el límite de la estética y remite doblemente a dejar de percibir lo natural como algo ya anulado por la *cultura* (que modernamente en este caso debe llamarse mas bien, *tecnología&mercado*) y a que el sujeto en sí deje de funcionar como *ser-en-lo-natural*.

La condición hipermoderna puede ser epocalmente definible como la era de la extinción de la noción misma de sujeto y de la subjetividad y la crisis de la subjetividad ha sido presentada por numerosos pensadores (Lyotard, Vattimo, Harvey) como dato sustantivo del arribo a la llamada condición cultural posmoderna. De allí que las tentativas hacia una re-subjetivización del mundo tardo e hipermoderno emerge como desafío histórico crítico de la posmodernidad (Guattari).

La *extinción del sujeto natural* puede ser también ser entendida como *hipertrofia del sujeto social* frente a lo que resulta estratégica una redefinición de la noción de ambiente como consecuencia de las transformaciones regresivas en la relación sociedad / naturaleza evidente en la doble crisis en la tergiversación de la idea de racionalidad –según la cuál no existirían límites naturales al proceso socio-histórico - y de la gestión social de la naturaleza– exacerbando los modelos productivistas, incluyendo aquellos que incorporan parámetros de ecoeficiencia - .

10. La resubjetivización guattariana –si bien en su caso no se plantea con total explicitación– debe entenderse como reemergencia del ser en lo natural: de allí deviene la actual utilización en ese sentido del pensamiento heideggeriano y los fermentos de aportes filosóficos que insinúan la perspectiva crítica de una reconstrucción del ser sólo a partir de una restauración del ser natural o del ser en lo natural, por ejemplo en Sloterdijk, Serres, Nancy, Barthes, Alba Rico, etc., confluyendo diversa o heterogéneamente en consideraciones acerca de un entendimiento posmarxista (o poseconomicista) del modo productivo capitalista.

En el pequeño texto que Félix Guattari dedicará a su mirada ambiental –*Las Tres Ecologías*– propondrá la necesidad de elaborar a la vez una *ecología medio-ambiental* (que refiere a la naturaleza antropizada) y una *ecología social* (en donde las instituciones fueran resignificadas de cara a los acontecimientos dramáticos de la desnaturalización), pero asimismo, también aludirá a la menos considerada *ecología de las conciencias*, según la cuál la calidad misma de una posible resubjetivización pasaría por la capacidad del individuo de reinstalarse en el mundo lo que llevaría consigo a fin de alcanzar esa dimensión de salvación ecológica de las personas, redefinir por completo la educación, el derecho, el manejo psíquico de las pulsiones y los deseos y, una recentración molecular de las actuaciones del ser en

el mundo a partir de las características de nuevas redes relacionales signadas por valencias ecológicas.

11. El proceso de extinción de lo natural debe ser psico-socialmente soportado de varias maneras: una es el sucedáneo propuesto por la estética posmoderna y la propuesta de *resignificar lo bello no natural*; otra es la *hipertrofia técnica presentada como inexorabilidad histórica*, y una tercera es la elaboración de una *ficción de lo natural en que lo artificial como se presenta como neo-naturaleza*.

La salida o el giro estético-comunicacional ha devenido no sólo en una modalidad funcional al desarrollo capitalista avanzado –abriendo nuevas dimensiones de praxis y de consumo– sino en un estamento mas del pasaje de estados de bienestar objetivos a estados de consumación virtuales. Se trata de modos de desimplicarse en mundos materiales degradados a partir de fruiciones que algunos llaman hipersublimes, en tanto estéticas operantes en lo hórrido. La desactivación de lo bello implica a la vez la desaparición de lo feo y ello opera como mediación estéticamente validada de la degradación del mundo. Nunca como ahora caemos fuera de la idea de *belleza natural* (con todas sus preceptivas: armonía, rítmica, generatividad, sensibilidad, etc.) y no habiendo *naturaleza* se extingue también el concepto (clásico u ontológico?) de *belleza* y devenimos en flexiones estéticas sustitutivas como el gusto logocéntrico (o impuesto por modeladores del gusto general) o la exasperante velocidad de las modas.

La confianza en lo técnico avanza mas allá del viejo (moderno) paradigma del progreso, ya que se sitúa en un nivel que podría llamarse de la autonomía de la técnica, con lo cuál ésta adviene un dominio por así decirlo, autopoiético y capaz de suscitar encadenamientos irracionales del orden de tecnologías problemáticas paliadas, moderadas o sustituidas por nuevas tecnologías en cadenas causales cada vez mas autónomas de realidades del orden de la necesidad de los sujetos. Ivan Illich discutió con profundidad esa hipertrofia de lo tecnológico sin valor en si de mejoramiento social como el desarrollo de redes irracionales de tecnologías de la medicalización, la energía o el transporte. El fenómeno de la maquinización orgánica de unas tecnologías imbricadas en perfeccionamientos de falencias del ser humano –como las llamadas bioingenierías– o directamente en la capacidad de replicaciones genéticas *ad novum* son algunas de las perspectivas de esta vía de restauración de naturalezas perdidas.

Las colecciones de relictos naturales emergen en este procesamiento conceptual del desarrollo de sucedáneos de naturaleza en parte como mala conciencia política-social y en parte (ucho mas socialmente restringida) como disfrute diferencial de lo último-natural. Como alternativa exótica, pero complementaria a ese muestreo de naturalezas como esencias de consumo socialmente diferencial, se plantea una diversificación *ad infinitum* del concepto de *thematic park*: en Japón hoy se paga un abono bastante alto que da derecho, dentro de llamados *agroparks*, a ensuciarse la manos con tierra natural certificada en un minihuerto de 3 metros cuadrados; en Postdam, a las afueras de Berlín, una cúpula de varios centenares de metros permite a los usuarios disfrutar de temperaturas tropicales, tostarse con soles artificiales y mojarse en un mar artificial.

12. Con la extinción de lo natural se extingue inevitablemente el *espectáculo de lo natural* y una noción de sujeto como espectador-fruidor de lo natural que había sido constitutiva primero de la entidad de lo religioso y luego de lo estético en el arco de experiencias que llevan de la noción de lo bello-natural a lo natural-sublime.

Los escritos del geógrafo chino-norteamericano Yi-Fu Tuan aluden a la ambivalencia de lo natural, desde la perspectiva humana y de cómo la cultura es en

grandes líneas, una operación de compensación entre lo bueno y lo malo de esa naturaleza ambivalente. Y apunta que una de las grandes operaciones compensatorias es la creación del concepto de *paisaje medio*, una noción emergente del Siglo XVIII que se propone fundar una entidad intermedia entre la ciudad artificial y la naturaleza salvaje, lo que es el tema de la investigación que Leo Marx llamó metafórica y bellamente, *la máquina en el jardín*.

Una breve historia del *paisajismo* –como arte de manipulación de la relación entre ese sujeto espectador y la naturaleza como espectáculo (que podía disponerse en esa función)– detecta el pasaje de un modelo apolíneo o clásico en que el paisaje deviene inmersión cuasi religiosa del ser en el entorno, a los desarrollos alegóricos medievales (paisajes rememorantes del *Ur-paisaje*, el Edén paradisiaco), renacentistas (el paisaje natural establecido como contraparte necesaria de la abstracción urbana y fuente metafórica de la racionalidad de la cultura), barrocas (el paisaje natural violentamente sojuzgado como expresión de poder, aunque en cuotas irrelevantes que, sin embargo, funcionan como laboratorios de tecnologías de transformaciones territoriales intensivas) o el modo del *jardin anglais* (ya complejamente actuado para parecer natural en modo mas o menos complementario al desarrollo del inicial liberalismo pro-industrial).

La historia del paisaje –como historia de los acondicionamientos perceptuales entre sujetos y fragmentos distintivos de naturalezas, ambos selectos– es también si se quiere, la historia de la resignificación política de la naturaleza, por ejemplo, la construcción de concepciones como las del *desierto*, un paisaje susceptible de presentar una *hipernaturaleza* que validara una invisibilización de sujetos y culturas previamente activos en esa construcción ideológica necesaria como paso previo a ulteriores ocupaciones de tal supuesto vacío.

Otra derivación política del acompañamiento estético e ideológico del proceso histórico de transformación extintora de los mundos naturales es el forjado de la idea de *barbarie* como metáfora del sujeto natural que dio lugar a la fundación colonial de disciplinas que como la antropología aportaran criterios para medir los atrasos de esa naturalidad y la conveniencia de proceder a esquemas transformadores que genéricamente han sido expuestos bajo la contradicción *civilización versus barbarie*.

Aparecen no sólo científicamente sino también culturalmente, otras tipologías de lo natural susceptibles de operarse como naturalezas políticas, por ejemplo la *selva* como edén y como infierno. La noción ambivalente –munífica pero peligrosa– de la naturaleza-selva abre el campo para el despliegue de las metáforas del origen natural y de la lucha (darwiniana) por la supervivencia.

La concepción desordenada del *exceso de naturaleza* que conlleva la selva –si bien Darwin o Humboldt lo tomaron mas bien como laboratorio explicativo de la complejidad natural– hizo viable y recomendable organizar desplazamientos desde el orden natural pre-industrial a las apoloías técnicas, desplazamientos en los que el ideal de la domesticación de lo natural se postula como históricamente necesario.

Esta escena se presenta bajo el síndrome robinsoniano como ambiente de munificencia y desorden, en el cuál solamente el ingenio artefactual humano puede organizarlo primero como *homo faber* (ya no salvaje o natural sino prototécnico) y luego, como maquinaria social, proceso éste explícito en el discurso de Rousseau que arranca del *buen salvaje* (porque necesariamente hay un *mal salvaje*) y concluye o se destina en un ideal de *gemeinschaft*, comunidad o sociedad organizada en que se han conjurado los problemas y peligros del exceso de naturaleza.

13. Cuando todo este proceso cuyas características puntualizamos brevemente en las notas anteriores concluye y puede aceptarse un estado de virtual y completa dominación productiva de la naturaleza emerge lo que ahora podemos llamar cultura o ideología ambiental, cuyo propósito central va ser emprender no tanto una (ya imposible) salvación o restauración de los mundos definitivamente dañados, sino en cambio un proyecto de *mitificación de la naturaleza*.

Fuera del perfil crítico de algunas aproximaciones científicas vinculadas a la descripción de los procesos regresivos de descalificación natural, el ambientalismo se presenta mas bien como una *neo-religión posmoderna* en tanto proyecto articulado con la nostalgia de un mundo perdido que hoy tan solo puede criticarse. Heidegger sería uno de los profetas modernos de esta religión y según su propia y decadente experiencia mas bien conviene adscribir este pensamiento a una modalidad ético-religiosa que a una alternativa política.

La remergencia actual del romanticismo puede ser entendible como nuevo requerimiento de *sujeto sublime* cuyo proceder está situado ahora ya no como reacción estética al exceso de naturaleza sino al contrario, al *exceso de cultura* surgiendo así una suerte de *sublime posmoderno* cuya experiencia se consume entre otros campos, frente a la contemplación de la devastación de lo natural .

La estética emergente de una política posibilista que Toni Negri –quizá la máxima expresión actual de *left-posmodernism*- elabora como tentativa neorromántica es la que propone como horizonte para una política de *multitudes*, en una revisión de las ideas de Hobbes y Spinoza ya muy lejana del *protowelfare* en que se forjaron sino ahora asumiendo el paisaje de lo hipersocial, una especie de macroanimalidad en la que reverbera la barbarie natural, pero ahora fuera de la naturaleza y sin naturaleza.

El romanticismo de Marx proponiendo una noción de *segunda naturaleza* engendrada por la estabilización cultural de las transformaciones productivas que el trabajo social obtiene sobre la naturaleza da paso a una idea desbordada y desustancializada de *naturaleza secundaria* entendida meramente como producción tecno-cultural en la cuál aparece profundamente transformada la idea de productividad, pero mucho mas gravemente, aparecen casi extinguidas tanto la categoría de trabajo social como la de naturaleza.

Entender este proceso no significa admitirlo o asumirlo pacíficamente –el camino *micropolítico* de la resubjetivización guattariana es una vía tanto como el potenciamiento de la *multitud* o el *acontecimiento* como categorías políticas en Negri, Virno o Lazzarato – y entre otras cosas cabe una crítica a los modelos resemiotizantes (el aporte de Austin –el *discurso performativo*- a las reivindicaciones minoritarias –Butler, en la línea de Arendt- ) por su pragmática aceptación de la facticidad hipercapitalista, crítica que puede apuntarse en apoyar alternativamente las propuestas *dialógicas* y la recuperación del universo de Batjín.

14. La emergencia del discurso ambiental, constituida en un momento ya relativamente tardío e irreversible del proceso de la modernización y de su negatividad situada en la tendencia a extinguir el mundo natural alcanza como dijimos y por tales circunstancias, una entidad o cualidad predominantemente dirigida a producir una mitificación de ese mundo camino a su desaparición fáctica, mitificación que señalamos, bien puede ser entendida mas como una postulación ético-religiosa que científica, artística o cultural.

Decimos esto puesto que admitimos e incluso proponemos un talante *teleológico* en el ambientalismo, una voluntad de entender el final de un proceso y la tendencia conducente a ese final, de donde emerge un estrato ético y una argumentación axiológica.

Lo ambiental , aún o sobre todo en esa dimensión religiosa-mitificante que presenta, adquiere entonces una cualidad moral y utópica, no un mero contemplar y describir lo dado de un mundo políticamente inexorable que hoy se presenta en los campos de las ciencias, las artes o la producción de cultura (cuya entidad dicho sea de paso, hoy es muy difícil de circunscribir siendo que parece tratarse nítidamente de un modo más de producción altocapitalista de baja o nula capacidad de fugar del estatuto de las mercancías).

Como todas las formaciones mítico-religiosas lo ambiental también contiene un espíritu salvífico o de sanación, y es así que puede verse como construcción remedial y consolatoria frente a la constatación de la degradación de la naturaleza.

En cualquier caso y habida cuenta de la complejidad de la agenda problemática de la modernidad posindustrial y posurbana, lo ambiental aparece quizá en soledad dentro del campo de las construcciones cognitivas contemporáneas, como un intento de proposición de una *naturaleza otra*: naturaleza recompuesta en el orden de lo posible (manejo prudente de los vestigios remanentes, reconstrucciones de biomas, parches, etc.), naturaleza secundaria entendida como cultura localmente estabilizada y como artificialidad de eficiencia comprobada que pueda sustraerse a una permanente renovación consecuente de la degradación y obsolescencia programada del mundo material-mercantil y también utopía mítico-religiosa de una naturaleza perdida pero aún esgrimible como condición de restauración de las subjetividades aun constituyendo los *futuros ser-ahí* en ambientes artificiales pero calificables como *ahís* posibles y necesarios .

### *Referencias bibliográficas*

- Alba Rico, Santiago LA CIUDAD INTANGIBLE, Hiru Hondarribia, 2001.
- Barthes, Roland COMO VIVIR JUNTOS Siglo XXI, Bs. Aires, 2004.
- Deleuze, Gilles EL PLIEGUE Piados, Barcelona.
- Deleuze, G – Guattari, F. MIL MESETAS Pre-textos, Valencia, 1988.
- De Lillo, D. RUIDO DE FONDO Circe, Barcelona, 1994.
- Foucault, Michel TERRITORIO SEGURIDAD POBLACION Siglo XXI, Bs. Aires, 2006.
- Guattari, Félix LAS TRES ECOLOGIAS Pre-textos, Valencia, 1986.
- Heidegger, Martín ACERCA DEL EVENTO Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Lazzarato, Mauricio POLITICAS DEL ACONTECIMIENTO Tinta Limón, Bs. Aires, 2005.
- Latour, Bruno LA ESPERANZA DE PANDORA Gedisa, Barcelona, 1998.
- Marx, Leo THE MACHINE IN THE GARDEN: TECHNOLOGY AND THE PASTORAL IDEA IN AMERICA Oxford University Press, Nueva Cork, 1964.
- Nancy, Jean Luc EL SENTIDO DEL MUNDO La Marca, Buenos Aires, 2003.
- Negri, Toni ARTE Y MULTITUDO. OCHO CARTAS Trotta, Madrid, 2000.

- Serres, Michel EL CONTRATO NATURAL Pre-textos, Valencia, 2002.
- Sloterdijk, Peter ESFERAS 1-2-3 Siruela, Madrid, 2004-6.
- Tarde, Gabriel MONADOLOGIA Y SOCIOLOGIA Cactus, Buenos Aires, 2006.
- Tuan, Yi-Fu ESCAPISMO. FORMAS DE EVASION EN EL MUNDO ACTUAL Península, Barcelona, 2003.
- Virno, Paolo AMBIVALENCIA DE LA MULTITUD Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.