

La cultura biosófica garantista compleja como respuesta a la crisis ecológica y la construcción de la paz social

The complex guarantism biosophical culture in response to the ecological crisis and the construction of social peace

Barbara Edith Orihuela Rosas
El Colegio de Morelos
ORCID: 0000-0003-2522-9664

Resumen

En este texto reflexionamos sobre la necesidad de cambiar nuestros hábitos y aprehender una nueva cultura garantista compleja que contribuya a restaurar la salud planetaria. Para lo cual es fundamental rebasar la ecología racionalista a través de los valores planteados por la biosofía desde el paradigma de la complejidad. Nuestro argumento central es que el paso de una sociedad disciplinaria y del rendimiento a una nueva sociedad –una sociedad del cansancio, en el sentido que le otorga Peter Handke–, requiere de una visión compleja que busque la generación de la paz territorial basada en la realidad político-social actual y que evite la autodestrucción del medio ambiente, del ser humano y por ende la paz.

Abstract

We start from the problem about the need to change our habits, apprehend a new complex guarantee culture that, contributes to restore planetary health, surpassing rationalist ecology, lack of peace and confronts values that only biosophy possesses from the complexity paradigm. Where the planned hypothesis consists in the passage of a disciplinary society and burnout society to new society –a society of tiredness in Handke’s sense– from the complex vision that seeks the generation of territorial peace based on the current social-political reality and that avoids the self-destruction of the environment, of Be human and therefore peace.

Palabras clave

Biosofía, rendimiento, ecología, complejidad, garantismo.

Key words

Biosophy, burnout, ecology, complexity, guarantism

* Profesora Investigadora Tiempo Completo “A” de El Colegio de Morelos. Perteneciente al Cuerpo Académico: Complejidad, Ciencias Sociales y Humanidades de El Colegio de Morelos.

Introducción

Iniciamos este trabajo con algunos interrogantes: ¿De qué nos sirve tener las mejores leyes, si estamos destruyendo la paz ambiental?; ¿no es acaso contradictorio que estemos en la búsqueda de un equilibrio simplificado cuando la naturaleza y el ser humano son complejos? De ahí la necesidad de cambiar nuestros hábitos y aprehender una nueva cultura garantista compleja que contribuya a restaurar la salud planetaria y que supere las condiciones de una biósfera enferma, rebasando los planteamientos de la ecología racionalista mediante los valores contenidos en la filosofía de la naturaleza o biosofía y en el paradigma de la complejidad. El fin de una sociedad disciplinaria y del rendimiento debe dar paso a una nueva sociedad –una sociedad del cansancio en el sentido que le otorga Peter Handke– en la que la visión compleja busque la generación de la paz territorial basada en la realidad político-social actual y el fin de la autodestrucción del medio ambiente y del ser humano.

1.1 De la sociedad disciplinaria a la sociedad del cansancio

La sociedad disciplinaria analizada por Foucault¹ en la que los hospitales, la psiquiatría, las cárceles, los cuarteles y las fábricas ocupaban un lugar central ya no se corresponde con la sociedad del presente. En su lugar se ha establecido desde hace tiempo otra completamente diferente, a saber: una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéticos. Una sociedad que encuentra su máxima expresión en las redes sociales virtuales. Byung Chul-Han ha argumentado que la sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad del rendimiento.²

El filósofo coreano considera que la sociedad disciplinaria es una sociedad de la negatividad. Más específicamente que la define la negatividad de la prohibición. El verbo modal negativo que la caracteriza es el “no-poder”. Al de-

¹ Desde nuestra perspectiva el análisis de Foucault sobre el poder no es capaz de describir los cambios psíquicos y topológicos que han surgido con la transformación de la sociedad disciplinaria en la de rendimiento.

² Hablamos ya no de sujetos de obediencia, sino de sujetos de rendimiento.

ber incluso le es inherente una negatividad: la de la obligación. En cambio, la sociedad del rendimiento se desprende progresivamente de la negatividad. La creciente desregulación ha acabado con ella. La sociedad del rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo “poder”. Un poder sin límites. Los proyectos, las iniciativas y la motivación reemplazan la prohibición, el mandato y la ley. Mientras que a la sociedad disciplinaria todavía la rige el no –una negatividad que, como mostró Foucault, produce locos y criminales–, la sociedad del rendimiento produce depresivos y fracasados.

De igual forma hay quienes sostienen que el cambio de paradigma de una sociedad disciplinaria a una sociedad del rendimiento, viene acompañado de una transformación en el inconsciente social. Esta modificación se traduce en el afán de maximizar la producción de manera continua por lo que surge un esquema positivo del “poder hacer”. De este modo el inconsciente social pasaría del deber al poder. Alain Ehrenberg³ sitúa la depresión en el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad del rendimiento y la considera como la expresión patológica del fracaso del hombre tardo moderno al momento de devenir él mismo.

En su planteamiento la depresión por agotamiento no es provocada por el imperativo de pertenecer solo a sí mismo, sino por la presión para alcanzar el rendimiento. Visto así, el síndrome de desgaste ocupacional no pone de manifiesto un sí mismo agotado, sino más bien un alma agotada, quemada. En realidad, lo que enferma no es el exceso de responsabilidad e iniciativa, sino el imperativo del rendimiento, como nuevo mandato de la sociedad del trabajo tardomoderna.

Si comparamos al hombre contemporáneo con el superhombre (*Übermensch*) de Nietzsche,⁴ podemos afirmar que el primero está a punto de convertirse en una realidad en masa: para el hombre soberano de Nietzsche nada hay por encima de él que pueda indicarle quién debe ser, porque él se considera el único dueño de sí mismo; en cambio, el hombre contemporáneo es el último hombre

³ Alain Ehrenberg, nacido en París en 1950, es un francés sociólogo. Autor de una tesis de doctorado de sociología *Arcángeles, los guerreros, los militares y los deportistas. Ensayo sobre la educación del hombre fuerte*, que posteriormente se interesó por las ansiedades de la persona en la sociedad moderna, ante la necesidad de logro y la Autonomía y la pérdida de señales sociales y sistemas de apoyo. Después de ser un investigador del Centro de Edgar Morin, Ehrenberg fundó y codirigió el grupo de investigación “Psicotrópicos, Política, Sociedad” en el CNRS. Actualmente es el director de “Psicotrópicos, Salud Mental, Sociedad” Centro de Investigación (Cesames).

⁴ Friedrich Wilhelm Nietzsche (AFI, 15 de octubre de 1844-Weimar, 25 de agosto de 1900) fue un filósofo, poeta, músico y filólogo alemán, considerado uno de los pensadores contemporáneos más influyentes del siglo XIX. Realizó una crítica exhaustiva de la cultura, la religión y la filosofía occidental, mediante la genealogía de los conceptos que las integran, basada en el análisis de las actitudes morales (positivas y negativas) hacia la vida.

que ya tan solo trabaja. Este último hombre, retomando la idea de Nietzsche, eleva la salud a estatus de diosa, honra la salud. “Nosotros hemos inventado la felicidad, dicen los últimos hombres, y parpadean” (Nietzsche, 2011, p. 40).

De tal manera que, al nuevo tipo de hombre, indefenso y desprotegido frente al exceso de positividad, le falta toda soberanía. Chul-Han ha señalado que en el mundo contemporáneo el hombre se explota a sí mismo voluntariamente sin coacción externa. Él es al mismo tiempo verdugo y víctima. La depresión se sustrae, sin embargo, de todo sistema inmunológico y se desata en el momento en el que el sujeto de rendimiento ya no puede-poder más.

La depresión consiste en un cansancio del crear y del poder hacer. El lamento del individuo depresivo “nada es posible”, solamente puede manifestarse dentro de una sociedad que cree que “nada es imposible”. No-poder-poder-más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión. El sujeto del rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo y el depresivo es el inválido de esta guerra interiorizada.

Una de las tesis centrales de Chul-Han es que el sujeto del rendimiento está libre de un dominio externo que lo obligue a trabajar o incluso lo explote. Aunque es dueño y soberano de sí mismo, está sometido a sí mismo. Pero la supresión de un dominio externo no conduce hacia la libertad; más bien hace que la libertad y coacción coincidan. Así, el sujeto del rendimiento se abandona a la libertad obligada o a la libre obligación de maximizar el rendimiento.

En sentido propio la libertad se encuentra vinculada con la negatividad. Pero su énfasis desaparece al verse remplazada y contaminada por el exceso de positividad, pues la libertad dialécticamente procede de la negación de la negación. Las enfermedades psíquicas de la sociedad del rendimiento constituyen precisamente así las manifestaciones patológicas de una libertad paradójica que devienen en violencia.

La sociedad del rendimiento, como sociedad activa, está convirtiéndose paulatinamente en una sociedad de dopaje. El dopaje en cierto modo hace posible un rendimiento sin rendimiento. El uso de sustancias que alteran el estado de conciencia se ha convertido en una práctica recurrente incluso avalada por científicos. Algunos de ellos, argumenta que un cirujano que con ayuda de nootrópicos, opere mucho más concentrado, cometerá menos errores y salvará más vidas. Incluso hay quienes consideran que un uso general de drogas inteligentes no supone ningún problema.

Así, el dopaje solo es una consecuencia de este desarrollo, en el que la vitalidad misma, un fenómeno altamente complejo, se reduce a la mera función y al rendimiento. El reverso de este proceso estriba en que la sociedad del rendimiento produce un cansancio y un agotamiento. Estos estados psíquicos son precisamente característicos de un mundo que es pobre en negatividad y que,

en su lugar, está dominado por un exceso de positividad. El exceso del aumento de rendimiento provoca el infarto del alma.

El cansancio de la sociedad del rendimiento es un cansancio a solas, que aísla y divide. Corresponde al cansancio de Handke⁵ quien en el ensayo sobre el cansancio habla del “cansancio que separa”: “los dos estábamos cayendo ya, cada uno por su lado; cada uno a su cansancio más propio y particular, no al nuestro, sino al mío de aquí y al tuyo allá. Este cansancio que separa atormenta con la incapacidad de mirar y con la mudez”. (Handke, 2006, p. 47).

Estos cansancios son una manifestación de violencia porque destruyen toda comunidad, toda cercanía, incluso el mismo lenguaje. Handke contrapone el cansancio elocuente, capaz de mirar y conciliar, al cansancio sin habla, sin mirada y que separa. El escritor piensa en un cansancio fundamental en el que se recuperan todas las formas de existencia y del estar-con que debido a la absolutización del ser activo en las sociedades del rendimiento desaparecen por completo. El cansancio fundamental es cualquier cosa menos un estado de agotamiento en el que uno se sienta capaz de hacer algo. Más bien, se considera una facultad especial. El cansancio fundamental inspira. Deja que surja el espíritu. El cansancio permite al hombre un sosiego especial, un no-caer sosegado. No consiste en un estado en que se agoten todos los sentidos. Despierta una visibilidad especial. Así Handke habla de un “cansancio despierto”. Permite el acceso a una atención totalmente diferente, de formas lentas y duraderas que se sustraen de la rápida y breve hiperatención.

El cansancio del agotamiento es un cansancio de la potencia positiva. Incapacita para hacer algo. El cansancio que inspira es un cansancio de la potencia negativa, esto es, del “no”. De acuerdo con Heidegger un “entre-tiempo”. Es el día del cansancio. Handke describe este entretiempos como un tiempo de paz. El cansancio desarma.

⁵ Peter Handke, Griffen, Carintia, Austria, 6 de diciembre de 1942, escritor austriaco. Es autor de teatro, novela, poesía y ensayo. También es un guionista y director de cine. Muy joven, fue conocido por su teatro de vanguardia, especialmente por tres obras de los sesenta: *Gaspar*, el polémico *Insultos al público* y la pieza maestra *El pupilo quiere ser tutor*. En ellas se apreciaba una tendencia hacia el experimentalismo y una gran preocupación por el lenguaje, sus deformaciones, sus imposiciones. En 1970 se instaló en París, en la periferia; su literatura se hizo más temperada y acaso más lúcida. Hizo un viaje que fue decisivo en su mirada al norte de los Estados Unidos (para él América es clave para todos), que se tradujo en su relato *Lento regreso*, de 1979. Desde entonces inicia una experiencia narrativa muy personal, extraña y arriesgada, que continuó en los años sucesivos. Regresó a Austria, estuvo unos años en Salzburgo, denunció con valentía el aumento de la extrema derecha; decidió irse de allí cuando la prensa difundió que Kurt Waldheim, su presidente, había sido oficial nazi, pero no logró su dimisión. Por esos años había escrito sobre el auge de aquel extremismo en su país (*El chino del dolor*), que pronto logró el poder en Viena, ante la inquietud europea. Volvió a Francia, donde vive actualmente, pero no sin realizar a menudo viajes por todo el mundo, muchas veces a pie; en particular, ha recorrido buena parte de España, como se pone de manifiesto en sus extensas novelas del último período.

1.1.1 La vita contemplativa desde el pensamiento complejo en Nietzsche

La *vita contemplativa* presupone una particular pedagogía del mirar. En el caso de los Dioses Nietzsche formula tres tareas por las que se requieren educadores: hay que aprender a mirar, a pensar y a hablar y escribir. El objetivo de este aprender es, según Nietzsche, la cultura superior. Aprender a mirar significa acostumbrar el ojo a mirar con calma y con paciencia, a dejar que las cosas se acerquen al ojo, es decir, educar el ojo para una profunda y contemplativa atención, para una mirada larga y pausada. Este aprender a mirar constituye la primera enseñanza preliminar para la espiritualidad.

De acuerdo con Nietzsche tenemos que aprender a no responder inmediatamente a un impulso, sino a controlar los instintos que inhiben y ponen término a las cosas. Aquí Nietzsche formula la necesidad de la revitalización de la *vita contemplativa* que consiste no en un abrir-se pasivo, que diga que sí a todo lo que viene y a todo lo que sucede, sino que pone resistencia a los impulsos atosigantes que se imponen. La vida contemplativa es más activa que cualquier hiperactividad, pues esta última representa precisamente un síntoma del agotamiento espiritual.

La aceleración suprime cualquier entre-tiempo. En el aforismo el principal defecto de los hombres cativos menciona Nietzsche que a los activos les falta habitualmente una actividad superior...en este respecto son holgazanes...los activos ruedan, como rueda una piedra, conforme a la estupidez de la mecánica (Nietzsche, 2006, p. 79).

En el marco de la aceleración e hiperactividad generales, olvidamos lo que es la rabia. La rabia cuestiona el presente en cuanto tal. Requiere un detenerse en el presente que implica una interrupción.⁶ La dispersión general que caracteriza la sociedad actual no permite que se desplieguen el énfasis y tampoco la energía de la rabia. La rabia es una facultad capaz de interrumpir un estado y posibilitar que comience uno nuevo.

Actualmente, cada vez, más deja paso al enfado y al estado enervado, que no abren la posibilidad a ningún tipo de cambio decisivo. El enfado es para la rabia lo que el temor para el miedo. A diferencia del temor, dirigido a un determinado objeto, el miedo se refiere al Ser como tal. Comprende y quebranta toda la existencia. Tampoco la rabia se refiere a un determinado estado de cosas. Niega el todo en su conjunto. En ello consiste su energía negatividad.

⁶ Por esa condición se diferencia del enfado.

Agamben⁷ pasa por alto esta creciente positividad. Frente a su diagnóstico el estado de excepción se desborda, convirtiéndose en estado normal, la positivización general de la sociedad absorbe en la actualidad todo estado de excepción. De este modo, el estado normal es totalizado. La creciente positivización del mundo presta mucha atención a conceptos como estado de excepción o *Inmunitas*. La progresiva positivización de la sociedad mitiga, asimismo, sentimientos como el miedo y la tristeza, que se basan en una negatividad.

En el marco de la positivización general del mundo. Tanto el ser humano como la sociedad se transforman en una máquina de rendimiento autista. Si el ser humano fuese un ser de negatividad, la total positivización del mundo tendría un efecto no inofensivo. Según Hegel, precisamente la negatividad mantiene la existencia llena de vida.

2.1 El reto de la cultura biosófica compleja frente al rendimiento social y del ser humano autista

La biosofía desde la complejidad se plantea como un medio para la sobrevivencia del hombre; ésta se puede matizar si observamos las limitaciones que imponen la finitud del mismo hombre, siempre enfrentado a la muerte (Heidegger, 2009, p. 67) y a las consecuencias de su actuar. Desafortunadamente, la naturaleza se presenta por muchos filósofos ecológicos como una realidad caracterizada por la permanencia, la estabilidad, la regularidad. El retorno de las estaciones y de las floraciones, la constancia de las formas de lo viviente, pero también del mundo material, hacen de la naturaleza, por así decirlo, el testimonio de la sustancialidad del ser. Conciben entonces a la naturaleza como un orden que está fuera de lo humano, que permite crear un piso de seguridad sobre el cual camina el ser humano y serena sus incertidumbres. Conocer la naturaleza da solidez; la cultura emerge como proyecto de conocimiento que nos humaniza, que busca la verdad sin destruir al medio ambiente.

Lo anterior, hace girar a la naturaleza entorno a la sociedad disciplinaria, simplificando, reduciendo y organizando, -esto es- en el antropocentrismo ordenado y simple. Lo que ha generado precisamente la explotación del hombre

⁷ Giorgio Agamben (Roma, 1942) es un filósofo italiano de renombre internacional. Agamben se doctoró en la Universidad de Roma con una tesis sobre el pensamiento político de Simone Weil. Fue alumno de Martin Heidegger entre 1966 y 1968. Es profesor de Filosofía en la Universidad de Verona, Italia, en el *Collège International de Philosophie de París* y en la Universidad de Macerata en Italia; enseña asimismo Iconología en el Instituto Universitario de Arquitectura de Venecia. Ha tenido a su cargo la edición de la versión italiana de la obra de Walter Benjamin. En su obra, como en la de otros autores (Umberto Eco), confluyen estudios literarios, lingüísticos, estéticos y políticos, bajo la determinación filosófica de investigar la presente situación metafísica en occidente y su posible salida, en las circunstancias actuales de la historia y la cultura mundial.

por el hombre sobre una explotación de la naturaleza por el hombre, generando una extraña dialéctica que, hace del esclavo dominado el amo y poseedor del hombre, y nos enseña de pronto que inventamos a los ecocidas al mismo tiempo que las hambrunas a gran escala (Latour, 2012, p. 46).

Lo anterior nos obliga inevitablemente a reflexionar sobre la necesidad de aprehender la complejidad ambiental, lo que implica un proceso de desconstrucción y reconstrucción del pensamiento; que nos remite a sus orígenes, a la comprensión de sus causas; a ver los “errores” de la historia que arraigaron en certidumbres sobre el mundo con falsos fundamentos; a descubrir y reavivar el ser de la complejidad que quedó en el “olvido” con la escisión entre el ser y el ente (Platón), del sujeto y del objeto (Descartes), para aprehender al mundo cosificándolo, objetivándolo, homogeneizándolo. Esta racionalidad dominante descubre la complejidad desde sus límites, desde su negatividad, desde la alienación y la incertidumbre del mundo economizado, arrastrado por un proceso incontrolable e insustentable de producción.

Así que para poder pasar a una cultura biosófica compleja requerimos, por un lado, de una sociedad del cansancio, que, -como se mencionó en párrafos que anteceden- es cualquier cosa menos un estado de agotamiento en el que uno se sienta capaz de hacer algo. Más bien, se considera una facultad especial, inspiración que permite al ser humano un sosiego especial, un no-caer sosegado, un entre-tiempo que desde la complejidad permite entretejer la relación naturaleza-vida-hombre, girando en el caos naturaleza, convirtiéndose el ser humano una parte más, que gira entorno a ella.

Aprender esta nueva cultura biosófica compleja, contribuirá a restaurar la salud planetaria, que supere las condiciones de una biósfera enferma, rebasando a la ecología racionalista, y le enfrente valores que sólo la filosofía de la naturaleza o biosofía posee.

2.1.1. El siglo del positivismo violento vs la cultura biosófica compleja

El comienzo de siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería ni bacteriano ni viral, sino neuronal. Las enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TIP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama patológico de comienzos de este siglo. Estas enfermedades no son infecciones, son infartos ocasionados no por la negatividad de lo otro inmunológico, sino por un exceso de positividad.

El siglo pasado era una época inmunológica, ciertamente el paradigma inmunológico del siglo pasado estaba, a su vez, dominado por completo por el vocabulario de la guerra fría, es decir, se regía conforme a un verdadero dis-

positivo militar. Ataque y defensa determinaban el procedimiento inmunológico. Este dispositivo se extendió más allá del campo biológico hasta el campo social, encerrándola en una ceguera: donde se repelaba todo lo que era extraño. Ahora bien, el final de la guerra fría tuvo lugar por un cambio de paradigma, donde ya no se repele o más bien el objeto de resistencia ya no consiste en la extrañeza o la otredad,⁸ sino más bien, se repele únicamente al intruso que se comporta de forma destructiva en el interior de lo propio. Así, hoy en día la sociedad incurre de manera paulatina en una constelación que se sustrae por completo del esquema de organización resistencias inmunológicas.

El paradigma inmunológico no es compatible con el proceso de globalización. El mundo inmunológico organizado tiene una topología particular. Está marcado por límites, cruces y umbrales, por vallas, zanjas y muros. Estos impiden el proceso de cambio e intercambio universal. Así la hiperestesia inmunológica no permitiría ninguna hibridación, mismas que domina el discurso teórico cultural. Así, la dialéctica de la negatividad constituye el rasgo fundamental de la inmunidad, donde la desaparición de la otredad significa que vivimos en un tiempo pobre de negatividad.

Ciertamente, las enfermedades neuronales del siglo XXI siguen a su vez una dialéctica, pero no de negatividad, sino de positividad. Consisten en estados patológicos atribuibles a “un exceso de positividad”. La violencia no solo parte de la negatividad, sino también de la positividad, no únicamente de lo otro y los extraño, sino también de lo idéntico. Es a esta violencia de la positividad a la que se refiere Baudrillard cuando menciona que “El que vive por lo mismo perecerá por lo mismo”. Habla asimismo de la obesidad de los sistemas del presente, de los sistemas de información, comunicación y producción, donde no es casualidad que se hable tanto de inmunidad, de anticuerpo, de trasplante es parte de una fase de penuria donde lo que nos preocupa es absorber y asimilar (Baudrillard, 1991, p. 72).

En un sistema dominado por lo idéntico solo se puede hablar de las defensas del organismo en sentido figurado. La resistencia inmunitaria se dirige siempre contra lo otro o lo extraño en sentido empático. Lo idéntico no conduce a la formación de anticuerpos, entonces, en un sistema dominado por lo idéntico no tiene sentido fortalecer a las defensas del organismo. En este punto debemos diferencias entre el rechazo inmunológico y el no inmunológico. Este último va dirigido a la sobre-abundancia de lo idéntico: al exceso de positividad. No implica ninguna negatividad. El rechazo inmunológico, por el contrario, es independiente del Quantum porque consiste en una reacción frente a la negatividad de lo otro. El sujeto inmunológico, con su interioridad, repele lo otro, lo expulsa, aun cuando se dé solo en proporciones insignificantes.⁹

⁸ La otredad es vista como la categoría fundamental de la inmunología.

⁹ En este orden de ideas la positivización del mundo permite la formación de nuevas formas de

Las enfermedades neuronales como la depresión, el TDAH y el SDO, no parten de una negatividad extraña al sistema, más bien es sistémica, es decir, consiste en una violencia inmanente al sistema, tanto la depresión como el TDAH o el SDO indican un exceso de positividad. Este último significa el colapso del yo que se funde por un sobrecalentamiento que tiene su origen en la sobreabundancia de lo idéntico. El *híper* de la hiperactividad no es ninguna categoría inmunológica. Representa sencillamente una manifestación de la positividad.

Ante este positivismo violento que predomina en nuestra sociedad actual, surge como respuesta la cultura biosófica compleja, donde el saber ambiental que de allí emerge ha venido a cuestionar el modelo de la racionalidad dominante de la sociedad del rendimiento positivo, y a fundamentar una nueva sociedad que, abre un haz de matrices transdisciplinarias, de valores y saberes que articulan a las diferentes culturas con la naturaleza (sus naturalezas). De esta manera, el saber ambiental se va entretejiendo en la perspectiva de una complejidad que desborda el campo del logos científico, abriendo un diálogo de saberes en donde se encuentran y confrontan diversas racionalidades e imaginarios culturales.

La cultura biosófica compleja, genera un cambio de episteme de segundo orden: no es el desplazamiento del estructuralismo hacia una ecología generalizada y un pensamiento complejo que abren nuevas vías para comprender la complejidad de la realidad, sino hacia la relación entre el ser y el saber. Desde allí se plantean nuevas perspectivas de comprensión y apropiación del mundo a partir del ser de la naturaleza, de la identidad cultural, que libera la potencia de lo real, el saber ambiental abre un juego infinito de relaciones transdisciplinarias, provocando un diálogo de saberes que convoca a la complejidad biosófica.

3.1 El giro biosófico complejo

El giro biosófico es un reto académico, permite reflexiones como la elaborada por Sloterdijk: en el año 2000, en respuesta a la “Carta sobre humanismo” de Heidegger, escribe una reflexión profunda que busca ir más allá del humanismo moderno. Toma como referencia en su crítica, el relato del *animal sapiens* que converge en el del *homo sapiens*: “... el hecho de que el hombre haya podido convertirse en el ser que está en el mundo tiene profundas raíces en la historia del género humano de las que nos dan cierta idea los insondables conceptos de nacimiento prematuro, neotenia e inmadurez animal crónica del hombre.

Aún se podría ir más allá y designar al hombre como el ser que ha fracasado en su ser animal. Al fracasar como animal, el ser indeterminado se precipita fuera de su entorno y, de este modo, logra adquirir en el mundo un sentido on-

violencia.

tológico. Este extático llegar-al-mundo y esta “sobre adecuación” al ser le vienen dados al hombre desde la cuna, por herencia histórica de su género. Si el hombre es-en-el-mundo, ello se debe a que participa de un movimiento que le trae al mundo y que le expone al mundo. El hombre es el producto de un hiper-nacimiento que hace del lactante un “mundante” (Sloterdijk, 2006, p. 67).

En esta dialógica con Heidegger, Sloterdijk desarrollará su relato de la construcción de espacios envolventes que crean ambientes de inmunidad, caracterizando al hombre como un ser de lujo que es capaz de crear un hábitat climatizado. Es un modelo que impulsa a reflexionar sobre cómo se pueden interpretar las relaciones con el entorno, vínculos donde se crea arte y que reflejan la imagen que se tiene de dicho entorno.

El hombre, en su naturaleza, tiene que asumir un doble lujo: que en su inacabamiento natal requiera de una comunidad para la supervivencia y el de ir más allá de la evolución genética, transformándose y transformando al mundo. Al decir de Édgar Morin: “en el mundo animal hay preculturas, pero la cultura que comporta el lenguaje de doble articulación, la presencia del mito, el desarrollo de las técnicas, es propiamente humana. Además, el *homo sapiens* no se realiza como ser plenamente humano más que por y en la cultura... El capital humano primero es la cultura. El ser humano sería sin ella un primate del más bajo rango... La cultura llena un vacío dejado por la juvenlización y el inacabamiento biológicos” (Morin, 2006. p. 98).

Como podemos observar, el giro biosófico por sí solo no logra entrelazar los diversos factores que desde la cultura biosófica compleja son esenciales para la construcción de la paz en la sociedad contemporánea. Es por ello que, en este punto hablamos de giro biosófico complejo, dando lugar a la proliferación y el cruzamiento de identidades en la complejidad; la apertura del ser constituido por desde los potenciales de la naturaleza y los sentidos de la cultura. El ser, más allá de su condición existencial general y genérica, penetra en el sentido de las identidades colectivas que se constituyen siempre desde la diversidad cultural y en una política de la diferencia, movilizándolo a los actores sociales hacia la construcción de estrategias alternativas de reapropiación de la naturaleza en un campo conflictivo de poder, de violencia y de falta de paz, en el que se despliegan los sentidos diferenciados, y muchas veces antagónicos en la construcción de un futuro sustentable y pacífico.

4.1 La construcción de la paz desde la cultura biosófica compleja

La cultura biosófica compleja, lleva a pensar la construcción de la paz en la sociedad contemporánea desde una perspectiva no positivista, no objetivista, no

racionalista ni del rendimiento; sino para pensar la diferencia –más allá de la separación del objeto y el sujeto– desde la diferenciación del ser en el mundo por la vía del saber a través de la complejidad, desplazando el terreno ontológico y metodológico hacia un terreno axiológico-político, dando un giro biosófico complejo que, nos lleve a construir la paz en la sociedad actual.

Así, la construcción de la paz desde la óptica de una cultura biosófica compleja, puede ser entendida con cierta facilidad gracias a los imaginarios colectivos en los que se apoya y la necesidad de una cultura con capacidad de orientar e implementar un mundo más pacífico. Creemos que ello es así porque gran parte de los seres humanos practican y se hallan inmersos en dinámicas sociales con amplios contenidos de paz, pero ha existido carencia en la relación de ésta con la biosofía lo que ha generado rupturas con la naturaleza. Es por ello, que la complejidad surge como medio para general los bucles que entrelacen los conflictos sociales, con la biosofía y con el ser humano.

En nuestra opinión, esta conflictividad es fruto de la multiplicidad de circunstancias que rodean la actividad humana, las acciones y la supervivencia de los seres humanos, desde su aparición hasta nuestros días, depende completamente de la adaptación a este contexto complejo en el que están incluidos, con el resto de los seres vivos, en la naturaleza, la tierra y el universo. Efectivamente, la complejidad de la transformación y evolución del universo, del planeta tierra, de la vida, deja un legado de elecciones en la gestión de la información o de la energía, de organización o formas de vida con las que cohabitan los humanos.

Esta herencia facilita la vida alcanzando un equilibrio relativamente inestable y dinámico que los seres vivos asumen y gestionan. En consecuencia, la vida, el bienestar, la paz, tratan de conseguir la máxima estabilidad posible para su existencia y conservación, es aquí precisamente donde la complejidad encuentra en la desestabilidad el camino idóneo para lograr la paz, no como una máxima de estabilidad posible sino como bucle siempre cambiante y siempre inestable.

Desde la complejidad podemos tener un marco superior de reflexión de los conflictos, pero con ello también abrimos cualitativamente su presencia y significado. Podríamos decir que la conflictividad es permanente aunque pueda ser invisible o silenciosa, ya que una infinidad de conflictos son resueltos rutinariamente mediante mecanismos filogenéticos, las emociones o las normas culturales (Bolaño, 2009,p. 42).

Aspirar a gestionar la complejidad desde la cultura biosófica como generadora de paz no es tarea fácil, son necesarios esfuerzos individuales e institucionales, académicos y científicos, solidarios y cooperativos. Existe la ventaja de contar con innumerables aportaciones interesantes y útiles, pero la dificultad reside en la falta de el paradigma de la complejidad y la necesidad de una

metodología idónea que parte desde la transdisciplinariedad. Es preciso vencer –humilde y cooperativamente– la idea de que la complejidad es inabordable o que sólo encontraremos el caos en cualquier intento de aproximación a una realidad compleja. Para ello es necesario identificar lo más claramente posible el campo sobre el que se trabaja y establecer mecanismos científicos, académicos e institucionales de relación transculturales y transdisciplinares.

Es evidente que la investigación para la paz, como campo transdisciplinar, tiene que hacer un esfuerzo por dotarse de espacios que aspiren a comprender, explicar, dar alternativas, y considerar las relaciones entre los diversos fenómenos desde una perspectiva transcultural, plurimetodológica y transdisciplinar. Contamos con grandes ventajas –un camino recorrido, encuentros diversos para poder avanzar en esta vía– que debemos reconocer y potenciar, pero también tenemos obstáculos que hay que deconstruir y desactivar (Cano Pérez, 2004, pp. 55-80).

4.1.1. Los sistemas dinámicos en la cultura biosférica y la paz

Continuando, debemos detenernos en lo que aparentemente es una paradoja: gran parte de los sistemas naturales, biológicos y humanos están determinados por sistemas dinámicos y en equilibrio. La visión de un equilibrio estable no tiene repuesta para explicar los comportamientos de los sistemas complejos –continuamente perturbados por los cambios de sus elementos–. La estabilidad de los ecosistemas representa la habilidad para retornar al estado de equilibrio después de los cambios o perturbaciones temporales, según factores externos e internos que, en muchas ocasiones, son además impredecibles. La rapidez en el retorno a la situación de equilibrio será una connotación de estabilidad del planeta (Kay, 1991, pp. 483-495).

Obviamente, un sistema humano, un sistema social, no es un sistema en equilibrio estático, por el contrario, constantemente se producen perturbaciones, desviaciones que fuerzan a una constante reorganización y ajuste. En este sentido, orden y desorden se interaccionan para la organización del sistema y ambos son dependientes en una relación dialéctica. Según se desprende de las teorías que estamos siguiendo, sobreviven o prosperan los sistemas que desde sus equilibrios dinámicos tienen la flexibilidad para adaptarse a los cambios, aquellos que se mantienen lejos del equilibrio y en una inestabilidad limitada. Este es el estado paradójico de lo que denominamos caos, en el que los sistemas son inherentemente cambiantes y, por lo tanto, con posibilidades abiertas de innovación constante (Parker y Stacey, 2019).

Las sociedades humanas no son sistemas lineales en los que una causa puede tener diversos efectos, lo que significa que puedan existir posibilidades de variación y elección. Tampoco son sistemas convencionales en los que sus cuali-

dades vengan dadas por la suma de las partes, sino que tienen cualidades emergentes. En consecuencia, es imposible entenderlos plenamente por el simple análisis de los componentes reconocidos o identificados, es muy difícil prever los resultados potenciales. Los actores sociales deben ser conscientes de que el equilibrio es un equilibrio dinámico, de flujos de información, energía y materia. Sólo de esta manera habrá algunas opciones de controlar los procesos -gestionar los conflictos- en sus respectivos contextos, en sus procesos históricos.

La cultura biosférica compleja, puede ser entendida mejor como procesos de cambio, adaptación, auto-organización y equilibrios permanentes, que intentan ajustar las relaciones de los sistemas ecológicos, económicos y sociales en sus interacciones y a su vez como pertenecientes a un sistema global y único. En los sistemas naturales y sociales su sostenibilidad se entiende como la capacidad de adaptarse a los cambios a través de equilibrios dinámicos, para sobreponerse a las fluctuaciones.

Por tanto, la cultura biosférica compleja se relaciona mayormente con la habilidad de los sistemas para seguir funcionando sin disminuir o agotar irreversiblemente los recursos claves disponibles. El desarrollo sólo será sostenible si se logra el equilibrio entre los distintos factores que influyen en la calidad de vida del sistema. A medida que aumenta el grado de incertidumbre y de ambigüedad, los actores sociales deben de estar dotados de una forma de pensamiento y acción doble: de un lado aquellas situaciones que se mantienen en un equilibrio dinámico estable y de otro aquellas situaciones que tienden a una inestabilidad incontrolable. Cuando estos sistemas están lejos de una situación de equilibrio, automáticamente aplican coacciones internas para mantener la inestabilidad dentro de ciertos límites. En el límite entre la estabilidad y a inestabilidad, el sistema puede producir un flujo continuo de formas nuevas y creativas.

Ningún sistema complejo -y las sociedades humanas lo son- estructuralmente estable, de ahí sus continuas fluctuaciones y búsquedas del equilibrio. De esta manera podemos comprender también que los equilibrios dinámicos son siempre imperfectos, porque están ligados al cambio y a la incertidumbre (Prigogine, 1997, p. 78).

Así, uno de los puntos a alcanzar por parte de la cultura biosférica compleja es alcanzar equilibrios dinámicos que supongan el máximo bienestar posible para los actores de cada realidad y de cada momento, e intentar que este equilibrio sea igualmente sostenible. Para ello tendrá que gestionar la incertidumbre del medio en el que vive, las nuevas formas, o emergencia, de conflictos en los tiempos contemporáneos, y la conflictividad resultante (cambio climático, globalización, discriminaciones en el acceso a los recursos, migraciones, desarrollo sostenible, ...).

4.1.2 Violencia en la sociedad del cansancio mexicana y en el mundo

Estamos percibiendo cómo en el mundo contemporáneo la violencia ha crecido discriminando negativamente a gran parte de la población en el acceso a los recursos. A pesar de que, contradictoriamente, gran parte de la conflictividad se regula pacíficamente, se ha creado un gran desequilibrio que ni la propia especie, ni los ecosistemas son capaces de soportar. En este sentido, nuestro país no es la excepción. Nos encontramos inmiscuidos además de la desigualdad social en un fuerte conflicto de violencia de género, donde de acuerdo con cifras de El Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio (OCNF) acusó que la protección y garantía de los derechos de las mujeres no ha sido una prioridad de Estado, hecho que pone en riesgo la integridad de niñas y mujeres en México, señalando que el 56% del territorio nacional se encuentra formalmente declarado en alerta de violencia de género contra las mujeres.

Es por ello que, es necesario reequilibrar estos sistemas, avanzar en nuevos modelos de desarrollo inclusivos para toda la población mundial y la sociedad mexicana. No todos los satisfactores de las potencialidades humanas, y las necesidades que de ellas se derivan, dependen de bienes materiales, sino que en gran medida se relacionan con aspectos sociales y organizativos. Tal como hemos apuntado desde el comienzo, el desarrollo humano está inmerso en, y condicionado por, la complejidad y los equilibrios dinámicos que se puedan gestionar en este contexto (Max-Neef, 1998, p. 48) pero se debe tomar como punto de partida a la biosofía como generador de paz, de lo contrario los esfuerzos de la complejidad seguirán girando en torno al estudio únicamente antropocéntrico.

El desarrollo, de la cultura biosófica compleja, debe avanzar hacia los cambios y contingencias de su medio biológico y natural y las interacciones con entre éste y con el ser humano, por lo que planificar el futuro conlleva alcanzar los consensos mínimos sobre lo que a largo plazo se desea. Es necesario acordar algunas secuencias de acciones con vistas a hacer avanzar la paz, revisar los resultados de las acciones, confirmar vías de acción y hacer las correcciones necesarias.

Conclusión

El mundo en que vivimos está en un equilibrio dinámico con muchos de sus elementos en movimiento conflictivo, cuando no en crisis (cambio climático, desarrollo no sostenible, conflictos violentos, violencia de género, migraciones, crisis económica...), lo que hace difícil prever las tendencias de comportamiento de todo el sistema. Según los expertos, si no es posible conocer el futuro con certe-

za, menos lo es aún planificarlo en detalle. El futuro emerge, en gran medida, a través de la auto-organización espontánea y, por lo tanto, no se puede establecer cómo se moverá necesariamente el sistema antes de hacer un cambio en la política. Para descubrir hacia dónde va, a medida que progresa hacia su meta, la única alternativa es hacer los cambios oportunos y ver su incidencia. Sin embargo, el futuro a corto plazo de los sistemas caóticos, como es en el que nos encontramos, es más predecible, porque el sistema necesita tiempo para amplificar los pequeños cambios hasta transformarlos en modificaciones importantes en los patrones de comportamiento. En consecuencia, es perfectamente posible que se planifiquen las acciones próximas.

Fuentes de investigación

- Baudrillard, J. (1991). *La transparencia del mal. Ensayos sobre fenómenos extremos*, Anagrama, Barcelona.
- Bolaños Carmona, J. (2009). “Una Teoría de los Conflictos basada en la complejidad”, en Muñoz, Francisco A. y Molina Rueda, Beatriz (eds.). *Una Paz compleja y conflictiva*, Universidad de Granada, Granada.
- Cano Pérez, M. Molina Rueda, B. y Francisco A. Muñoz. (2004). “Diálogos e Investigaciones Trans Culturales y Disciplinarias”, en *Convergencia*, Año 11, Núm. 35, mayo-agosto, México.
- Handke, P. (2006). *Ensayo sobre el cansancio*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, M. (2009), *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- Kay, J. (1991). “A nonequilibrium thermodynamic framework for discussing ecosystem integrity”, en *Environmental Management*, núm. 15.
- Latour B. (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Max-Neef, M. (1998). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Icaria, Barcelona.
- Morin, E. (2006). *El método V*, Cátedra, Madrid.
- Nietzsche, F. (2006). *Humano, demasiado humano*, Biblioteca Edaf, España.
- Nietzsche, F. (2011). *Así hablo Zaratustra*, Alianza, Madrid.
- Parker, David y Stacey, Ralph, “Chaos, Management, and Economics: The Implications of Non-Linear Thinking”, Institute for Economic Affairs; traducción al castellano en: “Caos, administración y economía. Las implicaciones de un pensamiento no lineal”, *Revista Libertas* 24, Instituto Universitario ESEADE, 1996, Disponible en: http://www.eseade.edu.ar/servicios/Libertas/21_5_Parker%20y%20Stacey.pdf, Fecha de consulta: 20 de Agosto de 2019
- Prigogine, I. (1997). *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano*, Ediciones Siruela, Madrid.