

PERSPECTIVAS CRÍTICAS DE LA ÉTICA Y LA ECOLOGÍA PARA EL SIGLO XXI

**José María Aranda Sánchez
Noé Héctor Esquivel Estrada**



Primera edición: 2017

© José María Aranda Sánchez

© Noé Héctor Esquivel Estrada

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco

Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.

Tel/Fax 56107129 y tel. 56187198

editorialtorres@prodigy.net.mx

El libro cumplió los requisitos de dictamen por pares ciegos del SNI.

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-7945-98-7

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
INTRODUCCIÓN GENERAL	9
PRIMERA PARTE. ENCUENTRO Y DESENCUENTRO DIALOGAL ENTRE LA ÉTICA Y LA ECOLOGÍA <i>Noé Héctor Esquivel Estrada</i>	13
PRELIMINARES	13
1. REFERENCIA HISTÓRICA A LA ECOLOGÍA	17
2. HACIA DÓNDE APUNTA LA ECOLOGÍA ACTUAL	37
3. TIPOS DE RACIONALIDAD Y ECOLOGÍA	47
4. HOMBRE-NATURALEZA: ORIGEN Y DESTINO COMUNES	61
5. ÉTICA Y ECOLOGÍA	75
5.1. Sobre algunas virtudes ético-ecológicas: convivencia, respeto, tolerancia, solidaridad	87
5.2. Ethos y compasión	96
6. EL <i>CUIDADO</i> COMO <i>ETHOS</i> ORIGINARIO: MODO FUNDAMENTAL DEL SER HUMANO	105
6.1. El ser-en-el-mundo del Dasein	105
6.2. El Dasein como modo de ser-en-relación-con- el otro y lo otro	109
6.3. El cuidado como ser del Dasein	118
A modo de conclusión	149

Bibliografía	152
SEGUNDA PARTE. TEMAS Y PROBLEMAS DE LA ECOLOGÍA PARA EL SIGLO XXI	
<i>José María Aranda Sánchez</i>	155
Introducción	155
7. PRINCIPALES CONTROVERSIAS DE LA ÉTICA AMBIENTAL	159
7.1 Dos encuadres para definir una Ética ambiental controversias en la Ética Ambiental	159 178
7.3 La compleja relación sociedad/naturaleza.	185
7.4 Controversia sobre el valor de las entidades humanas y de las entidades no humanas (instrumental e intrínseco).	191
Bibliografía	194
8. DE LA <i>ECOLOGÍA PROFUNDA</i> A LA ALFABETIZACIÓN ECOLÓGICA EN LA COMPRESIÓN DE LOS SERES VIVIENTES	199
8.2 No creencia en el modernismo	216
9. LA NUEVA PERSPECTIVA DE LOS SISTEMAS VIVOS	221
10. PRINCIPIOS DE UNA PEDAGOGÍA PARA LA <i>ALFABETIZACIÓN ECOLÓGICA</i>	229
10.1 Replantear el curriculum	231
10.2 Partir de la teoría de los sistemas vivos	232
10.3 Considerar la sabiduría de los pueblos originarios	233

10.4 Una pedagogía basada en el lugar (situada)	233
10.5 Educación con base en proyectos	234
10.6 Conformación de comunidades de aprendizaje	235
10.7 Traduciendo teoría en práctica	235
10.8 Asumir la Responsabilidad personal	236
10.9 Cultivar la inteligencia emocional, social y ecológica	237
Reflexiones	242
Bibliografía	244
11. GOBERNANZA AMBIENTAL Y LAZO SOCIAL : CONCEPTOS CLAVE PARA LA AGENDA ECOLÓGICA ANTE EL CAMBIO CLIMÁTICO	249
11.1 ¿Existe una verdadera política ante el cambio climático?	250
11.2 El problema de la gobernanza ambiental y la gubernamentalidad ecológica	258
11.3 El problema del lazo social	268
12. FORMAS DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA ANTE EL CAMBIO CLIMÁTICO EN MÉXICO: ALCANCES Y LIMITACIONES DE UNA FALLIDA GOBERNANZA	281
12.1 El caso de la tormenta Ingrid y el huracán Manuel, 2013: magnitud del desastre.	285
12.2 Falta de planeación participativa y de previsión	292
Reflexiones	296
Bibliografía	298

PRESENTACIÓN

Uno de los principales problemas de la llamada crisis civilizatoria se refiere a la crisis ecológica, y por lo tanto ambiental, que ya está poniendo en jaque los modos de vida no responsables con el planeta así como la misma organización social que no cambia significativamente su relación con el entorno, y menos aun sus comportamientos siempre interdependientes con la naturaleza.

Por ello, no serán suficientes los esfuerzos en el sentido de tomar conciencia y actuar con el compromiso ético que les corresponde a los seres humanos, ya sean desde la política, el activismo social o en el ámbito científico.

Este último es el campo en el que presentamos este documento, uno de los resultados del proyecto de investigación financiado por la Universidad Autónoma del Estado de México, con clave UAEM 3715/2014/CID, donde nos enfocamos en reflexionar sobre la compleja relación y distinción entre Ética y Ecología, como disciplinas que históricamente han dialogado; pero que también han presenciado desencuentros y obstáculos para lograr una cierta integración disciplinaria.

En consecuencia, y sin pretender un estudio exhaustivo de las diversas dimensiones en que se entrecruzan y repelen Ética y Ecología, exponemos lo que consideramos tanto incomprendimientos y autismos de las dos disciplinas; así como algunos temas y problemas centrales para la comprensión de los caminos y perspectivas que actualmente y en prospectiva podemos enfocar y revisar críticamente.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Este libro está conformado por dos Capítulos. En el Primero, lo que intentamos es “ofrecer” una visión más cercana entre lo Humano y la Naturaleza, en la búsqueda de la recuperación de un hábitat común. La convivencia con el medio ambiente se sustenta en principios éticos originarios.

La fragmentación entre Hombre - Naturaleza ha generado graves problemas que deben ser atendidos; por eso, los grandes desafíos que enfrenta la humanidad hoy son, indudablemente, desafíos éticos pues son ellos mismos los que nos impelen a la transformación de nuestro modo de ser-humanos; si orientamos en esa dirección nuestras acciones, convicciones y expectativas consecuentemente se deberá modificar nuestra relación social y con el medio ambiente, y surgirá la necesidad de una nueva orientación político-económico-social que históricamente ha quedado atrapada en las redes del sistema capitalista-liberal añejo y obsoleto para la forma de vida que hoy pretendemos y nos merecemos los seres humanos.

Reflexionar sobre la posibilidad de una ética que asuma tales desafíos sólo es factible si la pensamos como una ética vital que no puede desentenderse de todas las circunstancias que rodean la vida en su integralidad. No se trata de elaborar una ética ficticia ni de una ética del deber por el deber, sino de una ética que reconoce que ahí está su origen, su morada y que se encuentra enraizada en la Tierra, pero con proyecciones de vida nueva.

Cuando abordo el tema de la Ética y la Ecología menciono que: “El hombre ha perdido su sentido como ser humano-social, ha centrado su visión e interés en sí mismo, se ha extraviado en su propio egoísmo. Tal situación reclama no una «revolución política ni económica» que nace de nuestra propia «vergüenza humana» que nos exige un nuevo reconocimiento de sí mismo.” (p.94). En esto consiste la propuesta que buscamos infiltrar en la conciencia y en la práctica social humana. Sin ella no es posible la transformación del modo de ser-humanos-en-relación-con nosotros mismos, con los otros y con el Otro.

En el Segundo Capítulo se exponen los principios y orientaciones de la pedagogía conocida como Alfabetización ecológica, haciendo énfasis en las bases de la Ecología profunda, además de un breve recuento sobre la nueva perspectiva de los sistemas vivos.

Es del dominio común que nuestra biósfera ha experimentado a lo largo de su existencia numerosos cambios climáticos abruptos y cinco extinciones masivas que han dejado una marca evidente en el registro fósil. Una de éstas, la del final del Pérmico, casi provocó la desaparición de la vida en la Tierra. Actualmente, los datos indican que nuestro planeta está sufriendo un nuevo proceso de cambio. A medida que las señales de alarma se acercan al punto crítico crece la sensación de que la viabilidad de nuestros ecosistemas puede encontrarse en una seria amenaza por el cambio climático y el deterioro ambiental. Sabemos que la temperatura global continúa ascendiendo aceleradamente como consecuencia de la acumulación en la atmósfera de gases de efecto invernadero. Por su

parte, las especies invasoras, la caza, la contaminación y la pérdida y fragmentación de múltiples hábitats están generando la pérdida irreversible de biodiversidad. Finalmente, el excesivo uso de combustibles fósiles y la presión que ejercen sobre los ecosistemas, la explosión demográfica humana y nuestro absurdo modelo de consumo ejercen una influencia, en buena medida, responsable de estas alteraciones. De tal manera, por lo visto, todo indica que, ahora, podríamos ser el factor principal de la que se prevé será la sexta extinción.

Para enfrentar las amenazas ambientales, durante las últimas décadas se han impulsado numerosas ideas, complementarias entre sí, que incluyen desde una profunda revisión y cambio de nuestros hábitos de consumo hasta intervenciones activas sobre el clima. Sabemos que la modificación de nuestros hábitos requiere un ajuste de fondo al sistema económico imperante, el establecimiento de acuerdos internacionales y una transformación social profunda; por lo que parece menos difícil orientar las acciones sobre un problema ambiental específico y sus efectos. En este sentido, se presentan dos problemas cruciales estrechamente relacionados entre sí: la reducción de las concentraciones de gases de efecto invernadero y la preservación de la estabilidad de ecosistemas fundamentales cuya diversidad se encuentra en peligro.

Sin duda la humanidad enfrenta una encrucijada que va más allá de lo económico, que ubica en primer plano los condicionamientos que nos han llevado a ella y que están obstaculizando superarla de manera creíble. Y más allá de las causas cercanas, como el egoísmo individualista, la codicia sin límites, el ultracapitalismo, se encuentran las apuestas paradigmáti-

cas de fondo, es decir, las concepciones dominantes que sostienen el sentido de los comportamientos equivocados.

En efecto, el mundo ha sido partícipe de tales transformaciones civilizatorias, que ninguna de las concepciones metafísicas o criptometafísicas comúnmente conocidas es pertinente hoy para argumentar una guía de conducta con la fuerza para sacar a la humanidad del peligro inminente en que se debate. Sin embargo, es posible pensar en una idea con tal potencial: la consideración de la consciencia como una realidad fundamental y omnirreferencial. Esto es, una visión espiritual de los seres humanos, de la vida y de la Realidad, estrictamente laica y capaz de dar fundamento a una ética universal. Esto implica una perspectiva coherente de cómo avanzar en la liberación individual y colectiva del ser humano, en armonía con la naturaleza en todo su valor intrínseco.

Finalmente, se cierra la reflexión con una aproximación a la importancia y pertinencia de la gobernanza ambiental y el lazo social, en su concepción y potencialidades de aplicación a casos concretos, como lo acontecido en 2013 en el estado de Guerrero, México, a causa del cambio climático.

PRIMERA PARTE
ENCUENTRO Y DESENCUENTRO
DIALOGAL ENTRE LA ÉTICA
Y LA ECOLOGÍA

Noé Héctor Esquivel Estrada
Instituto de Estudios Sobre la Universidad
nohectoresquivel49@gmail.com

PRELIMINARES

¿Cuáles son las razones que nos mueven a pensar que los enfoques sobre la Ecología deben estar orientados, si no es que sustentados, en algunos principios éticos? De ningún modo las cuestiones de las que aquí nos ocupamos tienen un carácter o interés moralizantes, sino de retorno al ser mismo de la naturaleza (ontología), es decir, el móvil consiste en orientar nuestra mirada reflexiva hacia la naturaleza en su ser propio. Descubrir el valor de lo que es por el hecho mismo de ser y existir.

El presente Ensayo está integrado por seis apartados. El primero (Referencia histórica a la Ecología) no tiene por objetivo presentar un breve recorrido histórico de la Ecología en el sentido tradicional de mostrar cuáles han sido los pasos, los avances y logros obtenidos en este proceso, antes bien, nuestro propósito ha sido reflexionar ¿cómo nuestro quehacer humano, vinculado con las cuestiones ecológicas, ha perdido su rumbo? ¿Cómo el ‘mundo de la vida’ y el ‘mundo natural’ han caminado en direcciones opuestas? ¿Qué decir del ‘bien común’ como interés prioritario para

la integración del planeta Tierra? Interrogantes, entre otras, que revelan nuestra participación e intervención en el curso de la historia.

Los dos apartados siguientes (Hacia dónde apunta la Ecología actual y Tipos de racionalidad y Ecología) continúan por el mismo camino: pensar la Ecología en relación directa con la vida. La Ecología como nuestro hábitat. El monopolio de un tipo de racionalidad, sobre cualquier ámbito del saber, fragmenta la condición natural-humana. Lo que aquí perseguimos es la búsqueda del ejercicio de una racionalidad integral que posibilite una visión humana de la naturaleza. Contrastar lo superficial con lo necesario. Pensar cómo el desarrollo técnico-científico no se constituya en generador y promotor de desigualdades. ¿Es posible abrir un espacio a una ética cuyos principios se orienten a la *con-vivencia* pacífica y justa? ¿Es factible la conciliación de intereses comunes?

El cuarto inciso (Hombre-Naturaleza: origen y destino comunes) se propone ofrecernos algunas reflexiones acerca de una 'visión' integradora del hombre y de la naturaleza. No hay prioridades ni privilegios. Compartimos un mismo ser. La convivencia con la naturaleza inicia con su reconocimiento, respeto y cuidado. Sólo bajo este tenor aparecen posibilidades de vidas compartidas. Los lazos rotos a través de la historia pueden restablecerse mediante propuestas teóricas y acciones prácticas que se encaminen a la construcción de una Tierra nueva y que se constituya en nuestra casa habitable.

Finalmente, los dos puntos últimos (Ética y Ecología; y, El cuidado como ethos originario: modo fundamental del ser humano) forman la columna verte-

bral de estas ideas: el asunto es abrir un espacio donde se enlacen el sentido de una ética vital que no puede desentenderse del medio ambiente, de la Tierra y del Cosmos. Una ética que reconoce valores como la alteridad, igualdad, solidaridad, tolerancia, responsabilidad, respeto, verdad, justicia y bien común. Una ética de alcances planetarios.

La propuesta de una ética que integre todos los elementos que conforman la vida hace de ella que la ‘sintamos’ como algo propio e indispensable para vivir en armonía con todo lo que nos rodea; no es una ética del deber por el deber ni de imposición restrictiva, sino *cordial*. De este sentido nacen todas las virtudes que la acompañan y la sostienen. Precisamente, en este último apartado hemos dedicado algunas consideraciones al *cuidado*, entendido como nuestro modo de ser humano originario, constitutivo y fundamental. De ahí su identificación con el *ethos*. Somos constitutiva y originariamente *ethos*, seres de cuidado en-el-mundo y en-relación-con-el-mundo.

1

REFERENCIA HISTÓRICA A LA ECOLOGÍA¹

En el escenario de la discusión acerca de los asuntos ecológicos y sus entretreídos temáticos han surgido dos términos que no han dejado de inquietarnos, ellos son: ¿*adaptarse* o *transformar* la naturaleza? Cualquiera postura teórico-práctica que asumamos acerca de estas dos cuestiones, necesariamente nos llevan a pensar, entre otras preguntas las siguientes: ¿cuáles son las consecuencias para la naturaleza y cuáles para el hombre? ¿Pueden ser totalmente independientes? ¿Qué factibilidad hay de que puedan integrarse? ¿Económicas: progreso, utilidad, trabajo, desarrollo? ¿Éticas: responsabilidad, equidad, prudencia?

Desde el origen del término Ecología —atribuido a Ernst Haeckel, 1866— aparece la idea de relación con la totalidad del entorno: “«Por ecología entendemos la totalidad de la ciencia de las relaciones del organismo con su entorno, que comprende en un sentido amplio todas las condiciones de existencia.»”²

¹ Una información amplificada acerca de la temática de la Ecología —origen, desarrollo científico, relación con la naturaleza humana, transformaciones, problemas, perspectivas de solución, etcétera— se puede consultar en Jean Paul, Deleage, *Historia de la Ecología*. Una ciencia del hombre y la naturaleza, Icaria Editorial, Barcelona, 1993, pp. 1-364 (complementado con una bibliografía selectiva pp. 347-357).

² Deleage, Jean Paul, *Historia de la Ecología*. Una ciencia del hombre y de la naturaleza, Icaria Editorial, Barcelona, 1993, p. 10.

En el devenir histórico considero importante resaltar que el concepto de *naturaleza* ha sufrido una transformación relevante, ya no se la mira más sólo como un *objeto*, sino como un *organismo vivo*, dando lugar así a una filosofía de la naturaleza viva.

Por otro lado, las investigaciones científicas no pierden de vista sus objetivos: conocer mejor el funcionamiento de la naturaleza con el propósito de extender-ampliar su explotación. La naturaleza, con sus cambios o transformaciones dependientes de sí misma o de procedimientos externos, es vista como un recurso explotable, con el ‘cuidado’ de que este ejercicio no provoque su agotamiento. Al interior de este funcionamiento está latente la preocupación por la conservación del equilibrio natural, con su consecuente repercusión social.

Por el momento, estamos plenamente conscientes de que cualquier intervención nuestra sobre la naturaleza trae consigo implicaciones humanitarias. En este sentido nuestra acción tiene repercusiones no sólo materiales, útiles, pragmáticas, sino fundamentalmente éticas. No sólo se afecta el entorno (ética ambiental) o a sí mismo (ética individual), sino, y, quizá, fundamentalmente, al otro, a la vida y el destino de la humanidad (ética social).

¿Cómo afrontar esta hecatombe que se avecina? Según manifiestan los hechos parece que no hay salvamento. Somos hombres de pensamientos cortos que queremos encontrar resguardo en proyectos cortos, a luces de que los hechos nos rebasan. ¿No será que se requiera un Planeta-Tierra Nuevo? ¿Será posible construirlo con nuestras ideas cortas que buscan soluciones útiles, temporales, enfrascadas en nuestra corta

mirada? ¿Cómo pensar en que las respuestas deben, al menos, corresponder a la magnitud de la catástrofe causada? ¿Qué pensar acerca de un proyecto de ciencia que se ha encapsulado en el entorno de la especialidad? ¿No será conveniente y necesario regresar nuestra mirada al pasado para descubrir la actualidad de sus grandes hombres que abrieron los ojos y construyeron proyectos a largo plazo? Pues, también hay cabida para “...pensamientos largos, esos guardianes de la Tierra, de los hombres y de las cosas mismas.”³ La miopía provocada por la sola obtención de recursos materiales, financieros, de mercado, impide abrir horizontes que satisfagan expectativas necesarias para una humanidad nueva.

“En memoria de aquellos que se han callado para siempre, demos la palabra a hombres de largo plazo: un filósofo todavía se instruye en Aristóteles, un jurista no encuentra que el derecho romano sea antiguo. Antes de esbozar el retrato del nuevo político, escuchémosles un minuto.”⁴ En el esbozo de una mirada miope son dos las palabras que describen, de manera privilegiada, nuestra relación con los objetos: guerra y propiedad. Guerra no sólo entre nosotros por la posesión de estos ‘bienes’, sino guerra también contra los mismos objetos al obstinarnos en hacerlos de nuestra propiedad, con lo cual ellos mismos pierden su individualidad, su ser y pasan a ser de ‘nuestra propiedad’. No importa la violencia o el dominio que sobre ellos ejerzamos, al final los poseemos. ¿Será posible esta-

³ Serres, Michel, *El contrato natural*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2004, p. 57.

⁴ *Ibidem*, p. 58

blecer una alianza con ellos? En caso afirmativo ¿cuál será la relación con nosotros?

Una de las consecuencias de la conformación de la sociedad actual que nos pide atención y ocupación es el deterioro que día a día va minando las relaciones humanas, los modos de convivencia que propiciaban el encuentro cordial, respetuoso, de estima, entre los seres humanos. Ahora preocupados por la satisfacción de los bienes de consumo (artificiales, no necesarios), de la competencia por sobresalir en el escenario de la vida política, laboral, económica, social, arrinconamos, negamos o destruimos los valores que favorecen la buena convivencia entre los hombres y con el medio ambiente. La percepción de Boff respecto a la situación que caracteriza nuestro mundo y nuestra forma de vivir en él es elocuente, así lo expresa: “La cultura dominante es culturalmente pluralista, políticamente democrática, económicamente capitalista y, al mismo tiempo, es materialista, individualista, consumista y competitiva, perjudica al capital social de los pueblos y torna precarias las razones de nuestra convivencia.”⁵

Pienso que los intereses por el ser humano y por el medio ambiente se conjugan o deben conjugarse, es decir, no podemos concentrar nuestra actividad de manera polarizada o desinteresada por alguno de estos aspectos; tampoco podemos desarticularlos de la vida. Cuando atendemos estas situaciones desvinculándolas, sin caer en la cuenta de sus implicaciones, provocamos desequilibrios en nuestro entorno o en nuestra propia vida. Ante los atentados políticos, económicos, culturales, las condiciones de nuestro hábi-

⁵ Boff, Leonardo, *Ética y moral*. La búsqueda de los fundamentos, Sal Terrae, Santander, 2004, p. 34.

tat y de nuestras relaciones se vuelven cada vez más precarias. Esta situación parece ser el detonante de la vida de los seres humanos en el Planeta, es decir, no se mira ni describe un modo de vida en particular, sino la forma de vida planetaria; por lo cual las atenciones deben corresponder a este desafío cósmico y humano.

En esta era de la ciencia, de la tecnología, del progreso, de las comunicaciones masivas, de la industrialización, de la digitalización, etcétera, el hombre se encuentra en la encrucijada acerca del lugar y del papel que le corresponde en la biosfera. Paradójicamente este ‘alto nivel de desarrollo’ no se ve reflejado en beneficio del hombre mismo, sino a favor de muy pocos; crece la marginación, el hambre, la pobreza, la distribución inequitativa, etcétera, lo cual se proyecta también en el medio ambiente, el suelo, los animales; la naturaleza se ve despojada de su propio ser; a las cosas se les valora en cuanto utensilios y su capacidad de producir riqueza económica.

Se requiere de una ciencia subversiva: “Ciencia de las interrelaciones de los seres vivos, de los humanos y de la naturaleza, la ecología mantiene relaciones ambiguas con la cultura occidental, de la que ha nacido.”⁶ Se podría, entonces, pensar ¿hacia dónde debe o puede dirigirse la ciencia? ¿Si ya no es el hombre el centro (antropocentrismo), podría ser sustituido por la economía? ¿Habría que restituir a la naturaleza su lugar?

«En este siglo en que el hombre se encarniza en destruir innumerables formas de vida, escribe Claude Lévi-Strauss, después de tantas sociedades cuya ri-

⁶Deleage, Jean Paul, *Op. Cit.*, p. 330.

queza y diversidad constituían, desde tiempos inmemoriales, lo más notable de su patrimonio, nunca, sin duda, ha sido más necesario decir, como lo hacen los mitos, que un humanismo bien ordenado no empieza por uno mismo, sino que sitúa al mundo antes de la vida, la vida antes que el hombre, el respeto de los demás antes que el amor propio».⁷

Boff sabe conjugar el concepto de Ecología con el mundo natural (viviente o inanimado), con el mundo social y cultural en una relación de co-pertenencia existencial. Es decir, no es suficiente con extender este concepto de ecología a la diversidad de entes existentes en el universo, es necesario descubrir y entender su sentido de relación e integración necesaria; no es posible vivir o co-estar de manera independiente. Desde esta perspectiva la visión de Boff es la siguiente:

Ecología es relación, inter-acción y diálogo de todas las cosas existentes (vivientes o no) entre sí y con todo lo que existe, real o potencial. La ecología no tiene que ver solo con la naturaleza (ecología natural), sino principalmente con la sociedad y con la cultura (ecología humana, social, etc.). En una visión ecológica, todo lo que existe, coexiste. Todo lo que coexiste preexiste. Y todo lo que coexiste y preexiste subsiste a través de una tela infinita de relaciones omnicomprensivas. Nada existe fuera de la relación. Todo se relaciona con todo en todos los puntos.⁸

⁷ *Ibidem*, p. 342.

⁸ Boff, Leonardo, *La dignidad de la Tierra*. Ecología, Mundialización, Espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma, Trotta, Madrid, 2000, p. 19.

Que mejor manera de entender la ecología que la que nos permite entendernos en-el-mundo en relación con los otros y con lo otro. Si este es el modo de ver la ecología ¿no será que su desintegración nos está sumergiendo en una crisis que nos exige repensarla? Aquí no hay lugar para implantar la ley del más fuerte. La ecología natural debe entenderse como un *Todo* en armonía y la ecología humana como una humanidad (sociedad) justa y equitativa. Ambas ecologías no pueden caminar por separado.

Cuando se inclina del lado de la naturaleza no sólo se pierde el equilibrio, sino se asume una postura ideológica. “Una vez más, se perdió la visión originaria de la ecología, que tiene que ver no sólo con animales, plantas y pureza de la atmósfera, sino también con las relaciones solidarias y globales del ser humano y de la naturaleza. La verdadera concepción ecológica es siempre holística y supone una alianza de solidaridad con la naturaleza.”⁹ De no ser así la visión se parcializa y nos lleva a una ecología superficial como la promovida por los grupos de poder económico-políticos.

Originariamente la ecología tiene que ver con la *casa* (*oikos*), con nuestro lugar donde habitamos, por eso no se puede desentender de todos los seres que la integran. Lo cual no quiere decir que se sujete a una acumulación matemática = la suma de todos los seres, sino a la intercomunicación de todos los seres que hacen posible nuestra *casa*, nuestra con-vivencia responsable y respetuosa. Sólo en estos términos podemos entender que se trata de una verdadera ecología

⁹ *Ibidem*, p. 25.

natural-humana-social-cultural. Lo que nos indica el grado de civilización de una sociedad.

A mi modo de entender, pienso que el término “civilización”, que se usa de manera indiscriminada en una diversidad de discursos, se ha distorsionado o ha perdido su significado verdadero, tal y como se puede constatar cuando nos referimos al estado de nuestra ‘civilización actual’ que revela nuestro modo de pensar y vivir entre los seres humanos y en relación con la naturaleza. De no ser así, ¿cómo nos explicamos que este mismo término signifique cosas totalmente distantes y adversas? Pues, del mismo modo que lo aplicamos al proceso de industrialización de un país, también lo usamos para hablar del deterioro de las relaciones humanas o ambientales. El comentario de Deleage viene a testimoniar este sentido: “Con la industrialización masiva, se ha franqueado un umbral en las relaciones entre los humanos y la biósfera. La contaminación y la degradación del medio ambiente se convierten en un verdadero fenómeno de civilización y adquieren, en el siglo XX, y más particularmente después de la Segunda guerra mundial, dimensiones planetarias.”¹⁰

Pero, al final de todo ello nos preguntamos ¿qué pasa con la civilización? ¿Un modo de vivir con distanciamiento y agresión hacia el medio ambiente es también civilización? Hasta donde entiendo la civilización nos caracteriza como seres civilizados. ¿O es que, el ser civilizado no tiene nada que ver con la civilización? Los seres humanos hoy nos llamamos civilizados. Nos vemos o nos pensamos en un alto nivel

¹⁰ Deleage, Jean Paul, *Op. Cit.*, p. 301.

de civilización. Y, lo grave es que, parece que así nos reconocemos en el mundo.

El término de industrialización no sólo nos habla de un proceso de evolución en relación con los medios que usaban las generaciones antiguas para resguardarse o aprovechar de la naturaleza, sino que:

Con la revolución industrial, los términos de esta relación de dependencia se han desplazado. Actualmente, tienden a invertirse. Nuestra especie violenta el movimiento global de la naturaleza. Empieza a diezmar las especies animales y vegetales y a transformar las cadenas alimenticias. Pone venenos en los ecosistemas que duran siglos, e incluso milenios con los desechos radioactivos. Modifica la composición química de la atmósfera y, con ello, empieza a influenciar la evolución climática global.¹¹

A este modo de comportamiento ¿se le podría seguir llamando relación hombre-naturaleza? Pero, aún el límite no se alcanza a ver, ahora va en la búsqueda de sí mismo.

La sociología ambiental se ha propuesto como tarea la construcción de una ontología que no se circunscriba a la integración de los entes sociales, sino a la comprensión del mundo en donde se recupera la diferencia y otredad de todos los entes. “Pensar la reconstrucción ambiental del mundo es un llamado a pensar la manera como otras racionalidades —otros

¹¹ *Ibidem*, p. 302.

modos de ser-en-el-mundo— se han configurado en la historia.”¹²

Esta construcción del mundo ambiental es posible sólo bajo el dictamen del diálogo de saberes, entre culturas, en donde es factible la construcción de solidaridades, de intereses comunes, más allá de los intereses particulares o grupales.

Uno de los grandes desafíos que debe enfrentar la conformación de este mundo ambiental es el cuestionamiento del tipo de racionalidad que ha imperado en el mundo moderno impuesto por la objetividad de la ciencia que asume a la naturaleza como objeto de manipulación y dominio, siguiendo la lógica de la racionalidad económica.

Los modos de ser-en-el-mundo y de comprensión rebasan los lineamientos que se han establecido como imperativos de la racionalidad moderna, en donde el diálogo de saberes no tiene cabida.

¿Cómo proceder epistémicamente frente a la naturaleza entendida y asumida como ‘otredad’; a diferencia del proceder dependiente de la racionalidad de la modernidad que la ve como lo totalmente ‘otro’?

El camino que nosotros juzgamos más conveniente es aquel que nos impele a pensarnos como parte del mundo; es decir, se trata de una visión hermenéutica de nuestro ser y estar en el mundo, en donde lo ‘otro’ forma parte constitutiva de nuestro mundo. “La sociología ambiental nace de la respuesta del pensa-

¹² Leff, Enrique, *La apuesta por la vida*. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur, Siglo xxi editores, México, 2014, p. 80.

miento al imperativo de incorporar las condiciones de la naturaleza en la dinámica social.”¹³

Los modos de comprensión hermenéutica de la crisis civilizatoria integran los siguientes tres elementos:

1. Se hace referencia a la racionalidad de la modernidad que nos facilita percibir una forma de la realidad. Busca dar razón del ¿cómo de los fenómenos?
2. Se concede un privilegio a ciertas disciplinas, la economía por ejemplo; lo que produce una percepción desarticulada de la realidad.
3. Se habla de una filosofía política que orienta su reflexión para analizar ¿cómo se convive con esos ecosistemas? Pretende la integración de las distintas racionalidades.

Desde el punto de vista de la explicación hermenéutica debemos atender las siguientes cuestiones:

1. El reconocimiento de otras formas de racionalidad; es decir, recuperar otras formas de vida sustentadas en la otredad.
2. Volver la mirada a otras experiencias, por ejemplo la de los pueblos originarios.
3. Se requiere un tratamiento transdisciplinar; es decir, la incorporación de otros saberes no enmarcados dentro de la lógica de la ciencia moderna, por ejemplo la racionalidad espiritual.

¹³ *Ibidem*, p. 47.

En el marco de esta situación discursiva, un aspecto que considero importante para la reflexión es el modo cómo Heidegger entiende a la “naturaleza” que nos “rodea”. Apunta que la “naturaleza” es un ente intramundano que no tiene el modo de ser ‘a la mano’ ni de lo que está ahí a la manera de una ‘cosa natural’. Con lo cual libera al ser de la naturaleza de una concepción puramente material-instrumental-objetual. Un ser del cual podemos hacer uso: un utensilio. ¿Qué relación se establece entre el ser del Dasein y el ser de la naturaleza? ¿Cuál entre la comprensión del ser y la de la naturaleza? “... tan sólo si la comprensión del ser *es*, se hace accesible el ente en cuanto ente; tan sólo si un ente que tiene el modo de ser del Dasein *es*, la comprensión del ser es posible como ente.”¹⁴ Pero, al fin y al cabo, queda por descubrir la relación entre el ser del ente del Dasein (comprensión) y el ser del ente de la ‘naturaleza’.

En una entrevista-conversación que se tiene con el Dr. Held se le plantea esta pregunta ¿cómo atender fenomenológicamente la problemática de la crisis ecológica? A la cual responde de la siguiente manera: “La palabra clave que ha recogido el programa y la política orientada al medio ambiente en distintos países está en lo que llamamos «*mundo de la vida*», sin que se sepa que esta palabra proviene de la fenomenología.”¹⁵ ¿Por qué es tan relevante “el mundo de la vida” en

¹⁴ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 233.

¹⁵ Cfr. Xolocotzi, Ángel, “Actualidad de la fenomenología. Una conversación con Klaus Held” en *Fenomenología viva*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2009, p. 43. (las cursivas son mías). Leer además, Husserl, Edmund, *La*

clave fenomenológica? Fundamentalmente porque “el mundo de la vida” tal como nos aparece (fenomenológicamente) ha sido menospreciado por la interpretación que de él han hecho las ciencias naturales y su transformación técnica, pudiendo pensar que se trata de dos mundos diferentes, sólo que uno ha absorbido al otro. El mundo de la vida ha sido reducido a objeto de observación y experimentación, proceso justificado por el éxito y el progreso.

Piensa el Dr. Held que la tarea de la fenomenología es, precisamente, orientar “...cómo este mundo de la vida, es vivido por los seres humanos.”¹⁶ De ahí que, dice, queda por descubrir cómo este mundo entendido científica y tecnológicamente se inserta dentro del mundo de la vida; esto con el propósito de evitar caer en consideraciones puramente románticas o nostálgicas. “Y si verificamos concretamente esta tesis, podemos decir algo iluminador filosóficamente para orientar de nuevo el camino en la crisis del medio ambiente. Quizás entonces de esto puedan resultar caminos orientadores para un actuar político.”¹⁷

Las siguientes ideas se referirán, en el mismo sentido, al ‘sistema atmosférico’, a la ‘naturaleza global’, al medio ambiente, al ecosistema, a los recursos naturales, etcétera.

Por otra parte, también nos remitiremos al ‘tiempo’ en dos sentidos: a) al tiempo como ‘lo que transcurre’, ‘lo que pasa’, la sucesión, el movimiento; y b) el tiempo ‘que hace’, el clima atmosférico.

crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Tematización del «mundo de la vida»).

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 44.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 45.

Respecto al sistema atmosférico sabemos, desde siempre, que éste no depende de nosotros, tiene su propia autonomía; sin embargo, con el transcurrir del tiempo lo hemos hecho depender de nosotros, lo utilizamos, lo sometemos y nos ‘aprovechamos’ de él. Lo paradójico es que, con el mismo transcurrir del tiempo, nosotros somos ahora los que dependemos de él y nos preguntamos “¿Qué graves desequilibrios se producirán, qué modificación global cabe esperar, para el conjunto del clima, de nuestras actividades industriales y de nuestra capacidad técnica, crecientes, que vierten en la atmósfera millares de toneladas de óxido de carbono y de otros deshechos tóxicos?”¹⁸ Pero, curiosamente, tampoco nos hemos detenido a pensar en las relaciones entre el tiempo ‘que pasa’ y el tiempo ‘que hace’. Lo cual acrecienta la gravedad del problema.

El desatino ha sido causado por la ignorancia, el desinterés, la pérdida del rumbo en el Planeta en que vivimos, por no saber el tiempo en que vivimos, no el ‘tiempo que hace’; de éste sólo nos ocupamos cuando ocasionalmente salimos de vacaciones y deseamos que éstas no se entorpezcan por el ‘mal tiempo’. ¿Qué sucede con la atención, el cuidado, la preocupación por nuestro tiempo? Parece, más bien, que ‘el destino’ nos alcanza.

Por supuesto, podemos frenar los procesos ya iniciados, legislar para consumir menos combustibles fósiles, repoblar en masa los bosques devastados... todas ellas excelentes iniciativas, pero que se reducen, en su conjunto, a la figura del navío que circula a veinticinco nudos hacia un obstáculo rocoso en el

¹⁸ Serres, Michel, *Op. Cit.*, pp. 51-52.

que irremediamente se estrellará y sobre cuya pasarela el oficial de guardia ordena a la máquina reducir un décimo de velocidad sin cambiar de rumbo.¹⁹

¿Qué mayor ironía que la nuestra al habitar el Planeta-Tierra con un destino determinado por nosotros mismos?

Boff, al final de su libro *Ética y moral*. La búsqueda de los fundamentos, incluyó un anexo: el documento *La carta de la Tierra* (2000) de la que retomaremos algunas ideas, referentes indispensables, para la ‘recuperación de la Tierra’ no sólo como nuestro hábitat común, sino como nuestro *ethos*, nuestra morada.

Un primer pensamiento, que juzgo importante, para nuestra refiguración como seres humanos es que nos reconozcamos como “una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común.”²⁰ No importa que en ella habitemos una diversidad de razas, con distintas culturas, con diversos credos, ideologías y organizaciones. Más allá de estas diferencias nos une una misma condición humano-terrestre, una misma Casa y un mismo Destino.

En este ejercicio de refiguración de nuestro ser la perspectiva de nuestro horizonte debe orientarse hacia el bienestar de la humanidad. Es posible que uno de nuestros mayores retos sea conjugar lo artificial con lo natural.

El desarrollo técnico-científico ha provocado que la sociedad actual se vea caracterizada por la importancia que le concede a la producción de artefactos que proporcionan confort y “bienestar”, pero, que,

¹⁹ *Ibidem*, pp. 56-57.

²⁰ Boff, Leonardo, *Ética y moral*, p. 120.

consecuentemente, ha relegado a segunda instancia a la naturaleza pensando que ésta se conserva y renueva automáticamente. De ahí el imperativo de retornar a nuestro mundo natural. Dice La Carta: “La protección de la vitalidad, la diversidad y la belleza de la Tierra es un deber sagrado.”²¹ Somos los seres humanos responsables de asumir este *cuidado*²². El Documento aporta una serie de reflexiones encaminadas a que el hombre adopte una conciencia responsable, cuidadosa, sabia, frente a los grandes retos que nos depara nuestra Tierra, nuestro hábitat, nuestro ethos. Sin embargo, la ausencia de auténticos y reales programas políticos revela la falta de convicción sobre los valores que pertenecen y contribuyen al bien común; antes bien, se percibe una actitud de desinterés e irresponsabilidad en todos los órdenes de gobierno, expresión que se deja ver al menos en nuestro país. Nuestras autoridades están más interesadas en su propio enriquecimiento y en ‘velar’ la corrupción. Este documento en su inciso III hace un fuerte llamado a establecer un modo de ‘gobernar’ basado en la justicia social y económica, como un imperativo ético, social y ambiental.

Son muchas las reflexiones que surgen actualmente provocadas por los problemas que enfrenta la madre Tierra; pero, casi todas ellas orientadas a solucionar los problemas del medio ambiente, del cambio climático, de la contaminación ambiental, de la sobrepoblación en el Planeta, etcétera, sin embargo, pocas reflexiones críticas surgen vinculadas a los problemas sociales, de pobreza, marginación, hambre y concen-

²¹ *Ibidem*, p. 121.

²² Un poco más adelante nos abocaremos a tratar específicamente el tema del *cuidado*.

tración del capital. Por eso, sólo una visión holística de la ecología puede orientarnos en el camino correcto que debe asumir la humanidad entera. Boff se pregunta: “¿Cómo practicar un tipo de ecología que preserve lo creado natural y cultural en la justicia, en la solidaridad y en la paz?”²³ Hay un pensamiento clave que puede y debe mover la voluntad para salvar nuestro hogar. Se trata de la *pertenencia*: la *Tierra y nosotros nos pertenecemos*. Somos un todo orgánico. En tanto no asumamos esta convicción y no orientemos nuestras acciones en esa dirección, todas ellas serán sólo un paliativo que se olvida de sanar de raíz la enfermedad mortal que nos aqueja.

En el marco de esta diversidad de reflexiones y narrativas acerca de la ecología, nos topamos con visiones concretas y particulares, algunas a favor otras en contra. No es la excepción la de Lyotard; en un breve escrito que tituló “Notas sobre sistema y ecología” expone sus pensamientos que dan lugar a reflexiones comunes, es decir, a los modos cotidianos de entender, en este caso, la ecología²⁴. El autor reconoce que el desarrollo científico-tecnológico conlleva amenazas, pero el problema se debe a la “ausencia de una alter-

²³ Boff, Leonardo, *La dignidad de la Tierra*, p. 30.

²⁴ Podría parecer que la manera de incluir en este escrito el pensamiento de Lyotard sobre el tema de la ecología rompe con el discurso que hemos estado construyendo o exponiendo, pero, en el fondo hay elementos comunes que coinciden en su fin: abrir la posibilidad de pensar la diferencia y, consecuentemente, anular las posturas o visiones cerradas acerca de lo que llamamos medio ambiente, casa, tierra, hábitat. Al final se convierte en una interpelación a nuestro modo de ver o pensar las cosas.

nativa al sistema”²⁵ y se ha identificado como enemigo, la muerte de la Humanidad. “La amenaza ligada a la técnica no es una amenaza nueva, es simplemente más eficaz que antes; y es más eficaz porque el sistema es más improbable, más complejo y más difícil de controlar.”²⁶ Asegura Lyotard que el enemigo no está fuera, sino dentro de nosotros mismos y se expresa en el miedo, en la angustia y en la falta de seguridad.

La oposición hombre-naturaleza se debe a la construcción de una metafísica del sujeto que en su funcionamiento, en favor del sujeto que percibe y habla, objetiviza todo cuanto se le presenta y piensa, y que desemboca en “una alienación, en sentido hegeliano.”²⁷ “Para terminar quisiera interrogar a la palabra «ecología», una palabra compuesta por *oikos* y por *logos*. ¿Se habla del *oikos* o es el *oikos* el que habla? ¿Se describe el *oikos* como un objeto o bien se lo escucha, se escucha aquello que quiere?”²⁸ Continúa Lyotard su discurso centrándose en el sentido de lo que es “retraído” (“privado”) y de lo que es público, y señala, precisamente, que la “ecología” significa el discurso de lo que se ha “retraído”, de lo que no se ha vuelto público ni sistémico ni comunicable ni podrá volverse así.

Este breve recorrido “histórico” nos diseña que este movimiento en favor de la ecología o del medio

²⁵ Lyotard, Jean-Francois, “Notas sobre sistema y ecología” en Vattimo Gianni (compilador), *La secularización de la filosofía*. Hermenéutica y posmodernidad, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 275.

²⁶ *Ibidem*, p. 276.

²⁷ *Ibidem*, p. 277.

²⁸ *Ibidem*, p. 280.

ambiente refleja nuestra preocupación prioritaria: el mundo que nos rodea y las condiciones de su existencia; quizá éste fue el inicio del cambio de mentalidad y actitud; pero, hoy nuestro interés ha rebasado este primer paso –que no deja de ser importante y de preocupación– y se centra más en pensar y asumir una postura crítica sobre el modelo de civilización que estamos construyendo. Boff se expresa en los siguientes términos: “Esta evolución de la ecología pretende ser una vía de redención: ¿cómo sobrevivir juntos, seres humanos y medio ambiente, dado que tenemos un mismo origen y un mismo destino común? ¿Cómo salvaguardar lo creado en justicia, participación, integridad y paz?”²⁹ No hay más alternativas, la exigencia es radical: se nos exige *metanoia*; cambio de mentalidad, de visión, de vida; o asumimos la vida común con el medio ambiente o pereceremos juntos.

Hablar de una ecología integral quiere decir interrelacionar todos los aspectos o elementos parciales que se han puesto en juego para la convivencia con el medio ambiente. Se trata de conjugar la ecología humana, social, científico-tecnológica, la política, la mental, la ética de la utilidad, de la responsabilidad, de la solidaridad, de la justicia, todas ellas orientadas hacia la búsqueda de la integración común. Somos seres que formamos parte de la misma naturaleza, que compartimos un origen y destino comunes. Requerimos del equilibrio entre todas estas tendencias que se orientan hacia una convivencia fraternal con todos los seres que conformamos este universo.

²⁹ Boff, Leonardo, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 2002, p. 17.

La crítica sobre este modelo de civilización se debe a que continuamos con una visión antropocéntrica, que nos hace pensar en seres superiores, que estamos por encima y sobre las cosas. Que tenemos el derecho de usarlas y explotarlas para nuestro provecho. Que lo importante es una civilización fincada en el progreso, la comercialización, el desarrollo y la explotación, sin importarnos el precio y las implicaciones que este modo de proceder conlleva.

HACIA DÓNDE APUNTA LA ECOLOGÍA ACTUAL

En el Epílogo de su obra, *La dignidad de la tierra. Ecología, Mundialización, Espiritualidad*. La emergencia de un nuevo paradigma, Leonardo Boff propone algunas reflexiones que indican cuál es el rumbo de la ecología actual, nuestro quehacer y nuestra responsabilidad con todo lo que conforma nuestro hábitat.

Él también señala a Ernst Haeckel como el creador del término *ecología* y su *significado* que bien puede servirnos como referente para la discusión actual; la ecología se ocupa del "...estudio de la interdependencia de todos los sistemas vivos y no vivos entre sí y con su medio ambiente."¹ En atención a este concepto, la discusión actual se orienta en las siguientes cuatro vertientes: "la ecología ambiental, la ecología social, la ecología mental y la ecología integral."²

La ambiental se interesa y ocupa, precisamente, del cuidado del medio ambiente, a fin de que no se permita más su deterioro y la calidad de vida sea mejor. Orientación que no se desentiende del ambiente social.

La ecología social se enfoca fundamentalmente al ámbito humano-social vigilando que estas condiciones no se deterioren y provoquen injusticias; pero, sin desentenderse del ámbito natural del que forma parte integradora.

¹ Boff, Leonardo, *La dignidad de la tierra.*, p. 175.

² *Idem.*

La ecología mental o llamada también ecología profunda centra, principalmente, su atención en el tipo de mentalidad que contribuye a la conformación o destrucción de la sociedad y de la Tierra. Su campo de acción y fuerza se extiende a la existencia de todos los seres, en aras de buscar su subsistencia digna. Boff lo comenta en los siguientes términos: “Existen en nosotros instintos de violencia, deseos de dominación, arquetipos sombríos que nos alejan de la benevolencia hacia la vida y la naturaleza. Ahí dentro de la mente humana se inician los mecanismos que nos llevan a una guerra contra la Tierra. Se expresan mediante una categoría: nuestra cultura antropocéntrica.”³

La ecología integral, como su nombre lo dice, vuelve su mirada sobre la Tierra para configurarla una, en la que nosotros nos integramos y participamos. Tierra y seres humanos forman una sola unidad: “El ser humano es la propia Tierra en cuanto siente, piensa, ama, llora y venera. (...) Y nosotros, seres humanos, estamos aquí para hablar de todo eso, sintiéndonos ligados a todas esas realidades.”⁴

Sin la integración de estas cuatro vertientes de la ecología, nuestra visión de la Tierra, del mundo, del cosmos, del universo y del ser humano sería parcial y fragmentaria. Es indispensable su integración; una visión holística integradora de la realidad. Desde esta dimensión el hombre debe asumirse como un ser ético, responsable de la Tierra que habita. “Somos responsables del destino de nuestro planeta, de nuestra biosfera, de nuestro equilibrio social y planetario.”⁵

³ *Ibidem*, p. 177.

⁴ *Ibidem*, pp. 178-179.

⁵ *Ibidem*, p. 180.

¿Cuál es el interés propio de las ciencias sociales? ¿Por qué se desentendieron de los fenómenos ambientales? Tal situación, comenta Leff, hizo que: “La crisis ambiental vino a recordarle a las ciencias sociales su olvido de la naturaleza, a develar la «segunda contradicción del capital» (O’Connor, 2001) y el «excepcionalismo» de las ciencias sociales (Dunlop y Catton, 1979, 1994).”⁶ ¿Sobre qué condiciones se construye el orden social? ¿De dónde su olvido? “Ese olvido lleva a las ciencias sociales a construir un nuevo esquema de comprensión sobre la construcción del orden social dentro de las condiciones de vida.”⁷ ¿Es posible encontrar una justificación a las ciencias sociales que han hecho caso omiso de las condiciones de vida que conforman la base y el fundamento sobre el que se construye la vida humana?

Ciertamente las condiciones de vida han cambiado; éstas han quedado bajo el dominio hegemónico de la racionalidad moderna, la pregunta ahora consiste en saber si ¿es posible revertir este tipo de racionalidad? Y, en caso afirmativo ¿cómo llevarlo a cabo?⁸

Las ciencias sociales –la sociología, la historia, la filosofía, etcétera–han dejado de lado la naturaleza (el medio ambiente) y se han preocupado por atender y resolver los problemas que atañen directamente a la estructuración de la vida social, política, económica; pero, sin percatarse que estas cuestiones forman parte de la misma naturaleza, y lo que ellas organicen, programen o proyecten no deja de afectar las condiciones

⁶ Leff, Enrique, *Op. Cit.*, p. 16.

⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁸ Un poco más adelante abordaremos el tema de los diversos tipos de racionalidad vinculados con el medio ambiente.

naturales. “Este «olvido de la naturaleza» es una consecuencia de la propia historia de la constitución de las ciencias sociales en el orden de racionalidad de la modernidad.”⁹

Un ejemplo claro de este desentendimiento lo encontramos en la misma sociología, que: “...nace de la voluntad de comprender el orden social para intervenir en la organización social, sea desde su determinación estructural, su organización funcional, sus procesos de emancipación y de transformación histórica: la lucha de clases y el cambio social, la organización democrática, los sentidos que movilizan a los grupos sociales, la gestión del orden societario y del progreso social.”¹⁰ Pero, ¿dónde queda el orden natural? Su reclamo se hace evidente debido a la situación que vivimos en relación con el medio ambiente.

Leff mismo, en el Prólogo a su obra citada, comenta: “Hace ya más de medio siglo que un acontecimiento insólito irrumpió en el mundo moderno conmoviendo las certezas de la ciencia y perturbando la seguridad de la vida: la crisis ambiental.”¹¹ Para los que creen, consideran o piensan que la crisis ambiental no es un fenómeno relevante y preocupante, este autor apunta dos consecuencias que nos impactan directamente; una, tiene que ver con nuestras ‘seguridades’ depositadas en el conocimiento científico que se presentaba como indiscutible; la otra, que afecta directamente nuestro modo de ser y vivir en el mundo; según ésta ya no podemos estar tan seguros de nuestra estancia en el mundo, parece que la crisis ambiental

⁹ Leff, Enrique, *Op. Cit.*, p. 20.

¹⁰ *Ibidem*, p. 20.

¹¹ Leff, Enrique, “Prólogo” *Op. Cit.*, p. 9.

surge como un grito de alerta acerca de cómo estamos cuidando, resguardando nuestro hábitat. Pero, lo más grave es que detrás de nuestra actitud, frente al cambio ambiental, se oculta la falta de una auténtica comprensión de nuestro mundo. Una comprensión superficial y romántica nos augura la inhabitabilidad en la Tierra, así lo perciben los interesados en el Planeta.

La filosofía necesita de una reconversión, es decir, su mirada reflexiva debe enfocarse ya no en el uso de una razón ilustrada, automatizada, sino en una razón vital que se oriente hacia el sentido de la vida y hacia la sensibilización de las condiciones ecológicas de nuestro entorno. ¿Cómo ha sido posible que nuestra razón se haya desinteresado de las condiciones de nuestra existencia? ¿Es factible pensar en el recurso a una razón técnica que se ocupe de la construcción de un mundo sustentable que favorezca el modo de vida humano? ¿Cuál es el apoyo que brinda la sociología a la construcción de un mundo sustentable?

“La crisis ambiental emerge de la crisis del modo hegemónico de entendimiento del mundo, del modo de producción del conocimiento científico, de los modos de inteligibilidad de las ciencias sociales, sobre la condición del orden social de la modernidad.”¹²

Generalmente cuando se habla de la crisis ambiental la mirada y la reflexión se orientan hacia los fenómenos externos, naturales, en estado de desequilibrio; pero, si regresamos la vista hacia el propio interior, hacia el modo de ver y organizar el mundo, descubriremos que la raíz de estas distorsiones se encuentran en el mismo ‘orden’ social, en el que se han

¹² *Ibidem*, p. 22.

trazado caminos que han provocado el desorden. La orientación de una racionalidad hegemónica, política, económica, científica y tecnológica, sobre la que se rige la sociedad, es la raíz de la crisis ambiental.

Volvamos la mirada al orden social que caracteriza a la modernidad. Al mismo tiempo han surgido propuestas que si bien se enmarcan dentro de la época moderna no por eso han sido compatibles con el proyecto de la modernidad, más bien podemos ubicarlas como reaccionarias a la modernidad. Así lo hace perceptible la orientación de Leff: “La genealogía de la moral, la ontología existencial, la ontología de la diferencia y la ética de la otredad son señales fuertes y cuerpos robustos de pensamiento que apuntan hacia la necesidad de trascender los modos dominantes de comprensión del mundo, en los que se enmarcan las ciencias sociales en toda su diversidad de disciplinas, paradigmas y abordajes.”¹³ Ya no sólo se ‘denuncia’ el carácter de dominación de las ciencias naturales, sino las mismas ciencias sociales han quedado atrapadas en sus propias pretensiones de dominio, sea conceptual, epistémico, lingüístico, estructural, etcétera. Lo que ahora se requiere son nuevos caminos que faciliten la emancipación capaz del reconocimiento de la diferencia con actitudes prácticas de convivencia entre los seres humanos y la naturaleza. Caminos que permitan ver y habitar el mundo bajo las guías de una racionalidad distinta a la de la modernidad.

“La crisis ambiental es el signo y el síntoma más fuerte de ese límite de la modernidad. La crisis ambiental es en el fondo la manifestación de los modos

¹³ *Ibidem*, p. 26.

dominantes y hegemónicos de organización del mundo moderno.”¹⁴

Desde hace varias decenas de años hemos sido testigos del cambio climático; al inicio, de manera ‘moderada’, podríamos decir sin generar grandes preocupaciones o alarmas; pero, a medida que el tiempo pasa la situación, cada día, se vuelve más delicada y grave: “...desde la revolución industrial, se incrementa en la atmósfera la concentración de gas carbónico, procedente del uso de combustibles fósiles, aumenta la propagación de sustancias tóxicas y de productos acidificantes, crece la presencia de otros gases con efecto invernadero: el sol calienta la Tierra y ésta, como reacción, irradia al espacio parte del calor recibido; [...] ¿Corre el riesgo de evolucionar la atmósfera de la Tierra hacia aquélla, invisible, de Venus?”.¹⁵ Pero, lo grave de esta situación es que tales ‘alteraciones’ se deben no a causas naturales sino a las intervenciones del ser humano. ¿Hasta dónde llegarán éstas? ¿Estamos preparados para asumir las consecuencias? Si este rumbo persiste no habrá escapatoria para la Tierra, tampoco para la totalidad de los hombres. Pero, ¿esta consecuencia es realmente segura? No lo sabemos. “¿Nos abstendremos a causa de esa duda? No sería prudente, pues estamos embarcados en una aventura de economía, de ciencia y de técnica, irreversible; podemos lamentarlo, incluso con talento y profundidad, pero es así y no depende tanto de nosotros como de nuestra herencia histórica.”¹⁶

¹⁴ *Ibidem*, p. 27.

¹⁵ Serres, Michel, *Op. Cit.*, pp. 13-14.

¹⁶ *Ibidem*, p. 15.

Un primer paso en la búsqueda de soluciones a este problema lo ha registrado la reunión de las Naciones con sus declaraciones y propuestas (análisis de la situación); ¿no será necesaria, de igual manera, una reunión de las disciplinas científicas? ¿Es posible la construcción de un mundo sustentable? El primer momento que debemos atender es la discusión o debate teórico que se genera entre los científicos, sean de las ciencias duras o de las ciencias sociales, a favor o en contra; pero, lo preocupante es que la humanidad, al margen de esas discusiones, sufre las consecuencias. Situación que revela la disociación entre la teoría y la práctica.

Sobre el problema de la sustentabilidad, habrá que atender, al menos, estas dos cuestiones:

- a) La diversidad de enfoques sobre la sustentabilidad; y,
- b) la diferenciación entre racionalidad y saberes.

No se trata, según Leff, de una crisis ambiental, sino de una crisis civilizatoria provocada por una pluralidad de causas, entre otras, la forma de organización social que ha traído como consecuencia la destrucción de la naturaleza y la destrucción humana.

Leff propone la construcción de una racionalidad ambiental en la que deben estar incluidas varias formas de racionalidad, por ejemplo las mencionadas por Weber. Es decir, aquella racionalidad que permite recuperar la pluralidad de sentidos; la racionalidad científico-tecnológica; la racionalidad formal. Aquella que privilegia el diálogo de saberes e incluye la racionalidad espiritual-religiosa.

En suma, esta manera de estar y ver el mundo nos lleva a recuperar el sentido originario de la vida, sentido incluyente de la diversidad / otredad. Se trata de la vida que hace posible toda posibilidad que no permite ser concebida desde la perspectiva disciplinar-fragmentaria.

TIPOS DE RACIONALIDAD Y ECOLOGÍA

El filósofo español, Ortega y Gasset, consideraba que la filosofía que tiene como tarea reflexionar sobre la totalidad de la realidad no podía dejar de lado el pensar sobre nuestro ser y sobre nuestra vida, mismos que podían ser afectados por lo que el hombre mismo hace. Así, a modo de ejemplo, puede verse cómo éste ha hecho de lo superfluo algo necesario.

Primitivamente, la técnica era considerada como el recurso primario en la elaboración de instrumentos para la satisfacción de ciertas ‘necesidades’. Comenta Ortega: “La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan, a ser posible, anuladas por dejar de ser problema su satisfacción.”¹ En este sentido el uso de la técnica resuelve nuestras necesidades. Para Gasset el hombre es un ser técnico que adapta el medio a sus necesidades; no es como el animal que se adapta al medio.

Aquí la cuestión es saber ¿hasta dónde el hombre tiene la capacidad para transformar ese medio que le lleve a satisfacer sus ‘necesidades’? ¿Cuáles son las verdaderas necesidades del hombre? ¿No será, más bien, que se trata de necesidades ficticias? Porque, también el hombre es un ser que se crea necesidades. “Un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra

¹ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965, p. 22.

el medio, no es un hombre.”² ¿Cómo debemos entender esta expresión de Gasset?

Para este autor, las respuestas que se han dado a la pregunta por la técnica han sido, un tanto, superficiales porque presuponen que sabemos qué es el hombre. El hombre es un ente que está en el mundo, pero no es un ente como los demás entes; a los demás entes su ser les ha sido dado, así la piedra es una cosa y es lo que es; en cambio, el hombre es un proyecto de ser, su ser se construye, su ser no le es dado de forma definitiva, no es una cosa. Su estar en el mundo se caracteriza por estar rodeado de facilidades y dificultades que son las que le posibilitan su ser. Tiene rasgos comunes con las demás especies pero no se identifica con ninguna de ellas. “Mas precisamente porque el ser del hombre no le es dado, sino que es, por lo pronto, pura posibilidad originaria, la especie humana es una inestabilidad y variabilidad incomparable con las especies animales.”³ El humano es el único ente que, en su estar en el mundo, tiene la responsabilidad de construir su proyecto de ser. Que es lo que es y lo que quiere ser.

La necesidad por antonomasia para el hombre, dice Gasset, es estar en el mundo y satisfacer su bienestar. Pero, el análisis de este pensamiento nos permite descubrir que la verdadera necesidad para el hombre es el bienestar. El hombre no desea estar en el mundo si no tiene bienestar. “Pero el hombre es hombre porque para él existir significa desde luego y siempre bienestar; por eso es *a nativitate* técnico creador de lo superfluo. Hombre, técnica y bienestar son, en última

² *Ibidem*, p. 24.

³ *Ibidem*, p. 44.

instancia, sinónimos.”⁴ Tenemos nuevamente que preguntarnos ¿qué es lo que el hombre ha pensado y piensa sobre el bienestar? Somos testigos de que la idea de bienestar es movable, es decir, ha variado a través de los tiempos y de los hombres. Sin embargo, descubrimos que, en todos los casos, siempre ha estado a expensas de la voluntad: el hombre desea vivir bien, de donde se desprende la idea de bienestar.

Es constatable que el esfuerzo de la técnica ahorra esfuerzo; pero, la técnica no sabe qué ahorra. El caso es que, el hombre que sabe que con la técnica se ahorra esfuerzo y tiempo no sabe qué hacer con ese ahorro y con ese tiempo. Paradójicamente aquí radica el peligro de la técnica.

El hombre es lo que es, pero también lo que desea ser. Para conjugar ambos aspectos el hombre debe aprovechar las facilidades y dificultades que el mundo le presenta. Saber lo que verdaderamente desea no es nada fácil. Por eso quien no sabe lo que desea deja que otro le imponga sus deseos. Dice Ortega y Gasset, a manera de ejemplo, que el nuevo rico, como no sabe lo que quiere, lo primero que elige es la adquisición de un automóvil nuevo. Este ejemplo nos coloca frente a la única alternativa que el mundo de consumo nos ofrece actualmente. No sabemos lo que deseamos y por eso las ofertas de consumo vienen a satisfacer ‘nuestros deseos’ que no son propios, sino los que otros nos imponen. Lo que bien podría llamarse la inutilidad de la utilidad.

En atención al pensamiento de Ortega y Gasset no debemos centrar nuestra mirada y escucha sólo en

⁴ *Ibidem*, p. 28.

¿cuáles son las consecuencias de la técnica?, pues esta forma de proceder nos impide ver su esencia, lo que ella es en su ser más profundo; pero, para pensarla así debemos descubrir cuáles son los ‘ingredientes’ que la constituyen y que generalmente pasan inadvertidos; este procedimiento, necesariamente, nos exige pensar en nuestro propio ser, condición de posibilidad para pensar el ser mismo de la técnica. Con lo cual este pensador establece una íntima relación entre el ser de la técnica y el ser del hombre.⁵

No basta, pues, poder hacer algo para que lo hagamos, ni basta que el hombre posea inteligencia técnica para que la técnica exista. La inteligencia técnica es una capacidad, que muy bien podía quedar en vacación. Y la cuestión importante no es apuntar si el hombre tiene tal o cual aptitud para la técnica, sino por qué se da el hecho de ésta, y ello sólo se hace inteligible cuando se descubre que el hombre, quiera o no, tiene que ser técnico, sean mejores o peores sus dotes para ello.⁶

Respecto a la construcción de nuestra vida, al ser un proyecto, no es suficiente contar con una inteligencia técnica, sino es absolutamente indispensable poseer una imaginación creadora de proyectos vitales que den origen a una capacidad técnica. En tal situación no hay cabida para una técnica que se limite a su carácter instrumental.

⁵ Conviene recordar que, para Ortega y Gasset, el ser del hombre no es algo dado o acabado, sino un proyecto que el hombre debe decidir qué cosa sea.

⁶ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica*, p. 66.

Generalmente, cuando se habla del desarrollo o progreso técnico-científico y de sus beneficios se apuntan los logros materiales que se han alcanzado en todos los campos, a pesar de que no se especifique que tal beneficio no ha sido para todo el género humano, sino para grupos limitados. No se pone en duda el progreso y sus consecuencias en beneficio de la humanidad; a modo de ejemplo podemos mencionar las comodidades y la prolongación de las expectativas de vida, por señalar algunas; pero, junto con estos resultados tenemos la obligación de pensar y cuestionar otras repercusiones que ha traído consigo esa forma de ver y funcionar en la vida, como por ejemplo la deshumanización de los pueblos y personas, la brecha que se ha hecho mayor entre poseedores y desprotegidos, poderosos y pobres. Sin embargo, Boff insiste en que estas cuestiones no van a la raíz del asunto, a saber: “Hay una causa última: la quiebra de la re-ligación del ser humano consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con el sentido trascendente de la vida.”⁷ Porque, en el fondo, ésta es la naturaleza del ser humano: re-ligación. Seres en-relación-con.

Este sentido de re-ligación posibilita que el hombre proyecte nuevas formas de convivencia social y nuevos modos de relación con la naturaleza. “De esta perspectiva podrá nacer una nueva ética, expresión de un nuevo estado de conciencia de la humanidad y de la realidad, que lentamente se fue transformando hasta inaugurar la fase globalizada del destino humano y de la Tierra.”⁸

⁷ Boff, Leonardo, *Ética y moral.*, p. 15.

⁸ *Ibidem*, p. 26.

Se habla de la ética integradora, re-ligadora, que promueva una conciencia de cuidado entre los hombres y de cuidado a la Tierra. Toda actitud dominadora, se sometimiento, de quebrantamiento de las relaciones sociales, culturales, religiosas, atentan contra esta nueva forma de re-ligarnos entre nosotros y con el cosmos. Éste podría ser considerado el principio de una nueva ética, de una ética mínima de convivencia universal.

Reconocemos que un principio ético de convicción y práctica humanitaria es el que sustenta que “el fin no justifica los medios”. Tratándose de cuestiones tocantes al medio ambiente, también este principio tiene validez. Sin embargo, cada vez que nos enfrentamos con la aplicación de este principio tenemos el reto de ‘saber’ discernir cuáles y cuándo los medios son los adecuados, los justos, los buenos, para la consecución de un fin determinado. En este procedimiento los medios adquieren una valoración moral o ética. Pensemos, por ejemplo, en el caso de la guerra que, como fin en sí misma, parece, no tener justificación. ¿Cuándo se puede pensar en la guerra justa? Se menciona que sólo cuando exista una “intervención humanitaria”, es decir, que, aún en esta situación, se deben salvar los dos criterios siguientes: la inmunidad de la población civil y la adecuación de los medios. Por el momento, nosotros insistimos en el segundo criterio, pues el primero es, por su naturaleza, incuestionable. Es decir, cuando se atente contra la población civil la guerra no tiene ninguna justificación, éticamente es reprobable. En este sentido no hay cabida para aquel lema: “*si vis pax, para bellum*” hoy más bien tendríamos que proponer: “*si vis pax, para pacem*”.

Boff insiste en que el fenómeno del cuidado demanda otro tipo de ‘inteligencia’ y de razón, diferente a la que ha imperado en los últimos siglos en la cultura occidental, que es una razón instrumental-analítica y funcional que es la que se orienta en la búsqueda de los medios más que de los fines. En cambio, “El cuidado se inscribe en el mundo de los fines, de las excelencias y de los valores.”⁹ Se requiere, por tanto, de una inteligencia y razón ‘sensible y cordial’ que sea complementada por la razón instrumental. “En la situación cultural en la que vivimos se hace urgente recuperar la razón sensible y cordial, dejada de lado por la razón científica e incluso difamada como obstáculo para la objetividad de la razón. Con esto hemos permitido que surgiese un mundo frío, calculador, abarrotado de objetos, pero sin corazón, sin sueños y sin compasión (Löwy y Sayre 2008).”¹⁰ Las consecuencias de este abandono se hacen patentes en las formas o modos de la vida social moderna. La convivencia y el cuidado demandan otro modo de ver y construir nuestro hábitat.

Una de las repercusiones del sistema capitalista nos ha llevado a privilegiar la economía de mercado que ha favorecido a pequeñas minorías y perjudicado a gran parte de la humanidad. Este es un ejemplo de los problemas que afectan a la población mundial y a la naturaleza, por eso se necesita de soluciones mundiales. Boff sostiene que: “Para que eso suceda, necesitamos una revolución y una nueva esperanza. Los portadores de esta nueva esperanza son las víctimas del actual sistema de convivencia que favorece la acu-

⁹ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, Trotta, Madrid, 2012, p. 29.

¹⁰ *Ibidem*, p. 30.

mulación y el crecimiento cuantitativo a costa de la marginación e incluso de la exclusión de dos tercios de la humanidad. Los pobres y los marginados poseen esta misión histórica de mantener vivo el sueño de una humanidad benevolente, justa y solidaria.”¹¹ Una lectura superficial de esta visión creadora y esperanzadora da la impresión de que se trata de un discurso de “izquierda”, pero, aquí nada tienen que ver las izquierdas o derechas, sino un discurso que busca unir a la humanidad en una conciencia solidaria de destino común entre el hombre y la naturaleza (tema que abordaremos en el siguiente apartado). De convivencia pacífica y justa que posibilite el reconocimiento de la dignidad tanto del ser humano como de los demás seres del planeta.

Otro pensador actual que expresa su preocupación por la situación socio-cultural, política, económica y ambiental de nuestro mundo es Hans Küng quien, en unas cuantas páginas de su obra *Proyecto de una ética mundial*, de manera sintética, nos ofrece un panorama general de dicha situación en la que se encuentra inmerso el hombre de hoy al depositar su fe sólo en la razón y el progreso. En todo caso, como las preocupaciones morales y éticas han quedado en dependencia de los intereses antes mencionados, apunta:

En principio, nadie puede pronunciarse seriamente contra el progreso. El problema está en que, en amplios sectores de América, Japón y Europa, el progreso técnico-industrial se ha convertido en valor absoluto, en un ídolo en el que se cree de modo incondicional. Lo decisivo va a ser en qué medida la

¹¹ Boff, Leonardo, *La dignidad de la tierra*, p. 95.

tecnología e industria son todavía capaces de adaptarse al hombre, en vez de producir un hombre a su medida (incluso mediante la genética). La pregunta está servida: ¿qué sentido tiene nuestro progreso, nuestra ciencia y tecnología, nuestra economía y sociedad?¹²

Bajo el imperio del progreso, desarrollo científico-tecnológico, no sólo se ha afectado la vida de la naturaleza, instrumentalizándola y degradándola, sino lo mismo ha acontecido con la vida humana, ésta ha perdido su puesto en el cosmos, en algún momento exaltándola y en otros deformándola hasta llegar a la pérdida de su ser. La pregunta no consiste sólo en saber ¿hacia dónde se dirige la naturaleza?, sino, acaso más, en reconocer ¿cuál es el sentido de la vida humana? En el fondo esta preocupación está latente en el pensamiento de Küng. “Más allá de la economía planificada y de la economía de mercado capitalista (en la que priman los intereses del capital y se descuidan las exigencias del trabajo y de la naturaleza), es preciso trabajar en la línea de una economía de mercado de corte social y ecológico en que se busque el equilibrio entre los intereses del capital y los intereses sociales y ecológicos, es decir, trabajar en la línea de una *economía de mercado ecológico-social*.”¹³

Es claro que Küng no pugna por una ruptura radical con el paradigma de la modernidad, sino una transformación que posibilite un cambio en los valores. Así los sintetiza en cuatro puntos:

¹² Küng, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 2003, p. 30.

¹³ *Ibidem*, p. 30.

- “de una ciencia amoral a una ciencia éticamente responsable;
- de una tecnocracia dominadora del hombre a una *tecnología* al servicio de un hombre más humano;
- de una industria de impacto medioambiental a una *industria* que, de acuerdo con la naturaleza, fomente los auténticos intereses y necesidades del hombre;
- de una democracia jurídico-formal a una *democracia* viva que garantice la libertad y la justicia.”¹⁴

A esta nueva visión Küng la denomina constelación de la posmodernidad que sintoniza con la incorporación de nuevos valores, tales como la imaginación, sensibilidad, calidez, ternura y humanidad que estaban ausentes en la modernidad.

Cabe hacer notar que cuando el autor se refiere a la posmodernidad intenta sostener la idea de “superación de la modernidad” (*Abhebung*), es decir, de la inoperancia, la caducidad y lo retrógrado del proyecto de la modernidad en todas sus dimensiones. La posmodernidad tiene que ver con un proyecto a futuro de la construcción de una sociedad holística (plural, democrática, justa, en equilibrio, responsable, respetuosa, tolerante). De ninguna manera se entiende y acepta la posmodernidad como ultramodernidad ni mucho menos como un *totum revolutum*, o como un *anything goes*, o como ‘*todo está permitido*’ o como un *relativismo* total, etcétera.

¹⁴ *Ibidem*, p. 37.

Un tema recurrente en el escenario de la vida contemporánea es el del progreso científico-tecnológico basado no sólo en sus pretensiones o ilusiones de ‘grandeza’, es decir, ¿hasta dónde encontrará la razón humana su satisfacción? Aunado, también, a este deseo de progreso surge el de responsabilidad. Existe la conciencia de reconocer que el conocimiento científico no puede cargar, sobre sus espaldas, el peso de todas las consecuencias negativas de este desarrollo.

Quizá, el punto neurálgico para la racionalidad actual es que no se ha preguntado más o, más bien, ha relegado u olvidado si, a la par del desarrollo científico, también, se ha llevado a cabo el histórico-humano. En este aspecto no se puede eludir el sentido de responsabilidad.

El principio de responsabilidad no atañe primeramente al quehacer científico-tecnológico, sino primordialmente al histórico-humano.

Con el imperativo de una racionalidad técnica, instrumental, utilitarista, característica de nuestra generación actual que, paradójicamente, manifiesta una alta preocupación por el medio ambiente (Ecología), también bajo el influjo de su accionar no da cabida ya a los conceptos de una naturaleza virgen, íntegra, salvaje, antes bien los conceptos que la cobijan son los de una naturaleza violada, ultrajada, resquebrajada. Ante tal situación, surge la necesidad de una racionalidad humana, comunicativa, responsable, que sea capaz de respetar la racionalidad técnica, propia del mundo natural-empírico-material, dándole cause a una acción que esté signada por la prudencia (*phronesis*).

Ya el mismo Ostwald Wilhelm decía que: “la naturaleza es fuente de verdad y debe servir de modelo

para la vida de los seres humanos, cuyas sociedades deben ser organizadas según los principios inspirados en la observación de la naturaleza.”¹⁵ Nos encontramos con un asunto sumamente delicado que exige una conversión de la visión del mundo: la naturaleza y el hombre son parte constitutiva de una unidad inalterable, es decir, con un mismo origen y un mismo porvenir. Con lo cual no se busca sostener un ‘naturalismo’ absoluto, sino una visión integradora del mundo. Es decir, entiendo que naturaleza y hombre tienen un origen y destino comunes.

Ante los graves desafíos que nos ofrece la forma de vida actual: la desigualdad entre los seres humanos, el individualismo exacerbado, el deseo inagotable de consumo de cosas materiales, la pobreza de bienes espirituales y morales, el descuido y la negligencia en el trato con los demás seres del universo, el abandono de nuestras costumbres, la falta de una reflexión responsable y tantas situaciones que nos salen al paso en la vida cotidiana, es urgente y necesario que descubramos un *nuevo modo de habitar la Tierra*. Se trata de lo que Boff llama: *el buen vivir*.

Este nuevo modo de habitar la Tierra, fincado en el *buen vivir*, nos demanda un cambio de paradigma; ya no es posible vivir bajo el imperio del principio de la modernidad y del progreso, se requiere volver a los orígenes, donde nuestro modo de ser estaba caracterizado por el estar-en-el-mundo-con las cosas. En este modo de ser se abandona el principio de dominación, sometimiento, utilidad y objetivación; ahora el nuevo modo de ser (originario) se construye con el princi-

¹⁵ Deleage, Jean Paul, *Op. Cit.*, p. 75.

pio de las relaciones de convivencia, de respeto, de igualdad y de sentido comunitario. Con lo cual surge la propuesta ética de lo suficiente y de lo decente para la vida en comunidad: con el otro y con lo otro.

HOMBRE-NATURALEZA: ORIGEN Y DESTINO COMUNES

Pienso que la expresión que a continuación se expone sintetiza de manera adecuada el amplio e informado recorrido que nos presenta Jean Paul Deleage sobre la Historia de la Ecología, de las relaciones originarias entre el hombre y la naturaleza; dice: “Existe un lazo estrecho entre estas dos historias, la de las relaciones humanas con la naturaleza y la de las representaciones de estas relaciones.”¹

En esta misma dirección el autor comenta lo siguiente: “el hombre no usa impunemente su planeta, no lo domina, forma parte de él.”² La preocupación que se manifiesta actualmente, al menos teórica, acerca del uso que el hombre ha hecho y hace de los recursos naturales parece desmentir la idea anterior, aun cuando hoy se hace explícito el *deseo* de que el hombre sea parte del planeta y adopte actitudes concordes con esta visión, lo que permitirá establecer relaciones diferentes con nuestro entorno natural. El hombre será así parte de este mundo natural. “Todo enfoque de ecología humana debe pues interpretar las relaciones entre las poblaciones humanas y su entorno desde una óptica evolucionista.”³ Nos corresponde a esta generación asumir nuestra propia óptica histórica y con proyección de futuro.

¹ Deleage, Jean Paul, *Op. Cit.*, p. 275.

² Deleage, Jean Paul, *Op. Cit.*, p. 275.

³ Deleage, Jean Paul, *Op. Cit.*, p. 275.

¿Por qué obstinarnos en dominar y poseer la Tierra? Si atendemos a su destino, ahí vamos implicados también nosotros. Nuestra constitución no es diversa a la suya: somos *humus*. Sin embargo, la disgregación se ha dado. Al ser humano se le ubica dentro de una especie, un linaje privilegiado, en cambio la naturaleza es de otra especie inferior. En esta disociación es difícil, si no es que imposible, encontrar el equilibrio. Nuestra especie asume la función de dominio, de posesión; la naturaleza es dominada y poseída. Los poseedores somos sujetos de derechos, ella objeto de uso y utilidad. ¿Por qué no intentar la inversión para que se reconozca que ambos somos sujetos de derechos? ¿Hacia dónde se orienta nuestro quehacer? ¿Cuál será nuestro reconocimiento? Sabemos que somos Tierra, en ella vivimos y con ella se cumplirá nuestro destino. En esta ausencia de reconocimiento ¿no será que nos hemos convertido en parásitos de la Tierra? “El derecho intenta limitar el parasitismo abusivo entre los hombres pero no habla de esa misma acción sobre las cosas. Si los propios objetos devenían sujetos de derechos, entonces todas las balanzas tienden hacia un equilibrio.”⁴ ‘Ilusión’ que parece lejana a los proyectos de pensamientos cortos característicos de la especie humana.

¿Pero, será posible alcanzar el equilibrio? Éste supone una Tierra-Nueva. No hay otro camino, sólo el de la inversión-conversión:

Así pues, ¡retorno a la naturaleza! Eso significa: añadir al contrato exclusivamente social el establecimiento de un contrato natural de simbiosis y de

⁴ Serres, Michel, *Op. Cit.*, p. 67.

reciprocidad, en el que nuestra relación con las cosas abandonaría dominio y posesión por la escucha admirativa, la reciprocidad, la contemplación y el respeto, en el que el conocimiento ya no supondría la propiedad, ni la acción el dominio, ni éstas sus resultados o condiciones estercolares.⁵

Pensamiento originariamente no extraño a la ‘humanidad’ que contempla, admira, relaciona, respeta; reconoce su estado de simbiosis; pero, que con el tiempo que transcurre no sólo se olvida sino pervierte su condición originaria.

Una de las preocupaciones determinantes de las que se ocupa Heidegger en sus escritos es la recuperación o aprehensión de la vida en su originariedad, es decir antes de que se provoque artificialmente la fractura entre mundo y yo; antes de esto se encuentra la ‘unidad’ del mundo y de la vida en su estado primigenio. Esta forma o modo de ser-en-relación Heidegger la entiende, en palabra de Escudero, en los siguientes términos: “La vida fáctica, por tanto, dispone de la posibilidad de autocomprenderse desde su existencia inmediata en el mundo; una autocomprensión que el acto de la repetición y el desarrollo de la intuición hermenéutica deben explicitar y expresar conceptualmente.”⁶ Aquí radica originalmente este distanciamiento con el mundo, con el medio ambiente o con el universo, tarea que se ha propuesto restable-

⁵ *Ibidem*, p. 69.

⁶ Escudero, Jesús Adrián, “Prólogo” en Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológica sobre Aristóteles*. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp], Trotta, Madrid, 2002, p. 19.

cer la reflexión ecológica: no más separación con la Tierra. Ésta es, dice Escudero, el quehacer fundamental de la filosofía que, a partir de Heidegger, se perfila como ciencia originaria de la vida, como ontología fenomenológica, como hermenéutica de la facticidad o como analítica existencial.

Las consideraciones científicas y las diversas conceptualizaciones acerca del mundo han sido las causantes de esta ruptura entre mundo y vida.

Cierto es que cuando hablamos de la relación Hombre-Naturaleza pensamos en el sentido de responsabilidad que el hombre debe asumir en el trato con la naturaleza. La reflexión que de aquí se desprende nos lleva a descubrir y aceptar la relación que la humanidad establece con la totalidad del cosmos y el comportamiento que los seres humanos asumimos con el medio ambiente en el que vivimos. Pero, las cosas no siempre se ven así. Detrás de esta visión no podemos olvidar el sistema de 'organización' social (modo de producción capitalista-liberal) que funda otro modo de relación Hombre-Naturaleza. En este sistema la Naturaleza es vista, en un primer momento, como recurso explotable, posteriormente como recurso comercial (dinero-consumo) y, finalmente, como desecho. Ante esta forma de proceder, el hombre no puede evadir su responsabilidad y reclamo de un nuevo replanteamiento ético, es decir de una ética con implicaciones planetarias.

¿Qué tarea le compete al hombre en la Tierra? El primer paso para una reflexión sobre este asunto consistirá en saber ¿cuál es la ubicación del hombre en el planeta? Éste no puede seguir considerándose centro del mundo; él es sólo parte de la Tierra; y, en

esta pertenencia, él es el único ser de la Tierra que tiene conciencia tanto de su ser como de los demás entes que le rodean; condición que le hace un ser ético, responsable, tanto de su ser como de los demás seres. El principio que debe regir su actitud relacional es la prevención y la precaución: el cuidado.

Dice Boff: “Entre todos los seres, sólo el ser humano posee una dimensión ética: él es cuidador y responsable de su hábitat, la Tierra; su misión no es la de dueño y señor, sino la de huésped, cuidador y guardián.”⁷ Situación que exige un cambio de mentalidad y de corazón: ya no se puede proceder bajo el imperio de la razón dominadora, instrumental, sino en consonancia con una razón cordial, dialógica, cuyo interés prioritario sea el bien común: el de la Tierra y el de la Humanidad. Razón cordial que se manifiesta en el reconocimiento.

La razón cordial “se estructura alrededor del *pathos*, del afecto, del sentimiento profundo en el sentido de la capacidad de afectar y de ser afectado.”⁸ Hasta este momento podemos constatar que esta correlación no ha sido ni equitativa ni justa; antes bien, sabemos que la Tierra es la que ha sido afectada, precisamente, no para bien suyo ni de la humanidad, en su generalidad; además, ha sido el hombre el que la ha afectado sin reconocerle ningún derecho ni dignidad. Parece que ahora es el momento en que debemos dar el vuelco a la situación con la convicción de cuidarla responsablemente. Es la hora de un nuevo compromiso con ella y con nosotros mismos. Somos parte de ese Todo. “Con el reconocimiento de la dignidad de

⁷ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, p. 48.

⁸ *Ibidem*, p. 49.

la Tierra y de sus derechos comenzará un nuevo tiempo, el tiempo de una biocivilización en la cual Tierra y humanidad reconocen su recíproca pertenencia, su común origen y su destino común.”⁹

En algunos momentos de la vida hemos reflexionado sobre el lugar que nos corresponde en el Cosmos, pero parece que nos hemos extraviado del camino correcto. En algún caso, nos hemos colocado como centro, como eje, del planeta y, consecuentemente, hemos hecho depender todas las cosas de nuestros deseos, anhelos y necesidades. Este puesto nos ha hecho sentir como ‘ombligos’ del universo. Todo gira a nuestro alrededor: somos los ‘reyes’ de la Tierra y todo cuanto contiene. Nos concedemos el derecho de usar y disponer de todas las cosas a nuestro antojo. En otros casos, la actitud que adoptamos frente al mundo que nos rodea ha sido de indiferencia, descuido y negligencia. El mundo es un objeto que está ahí, que no merece nuestra atención y cuidado. Somos y nos sentimos ajenos al entorno que nos rodea. Jamás llegamos a pensar que la Tierra sea nuestra casa, nuestra morada. En ambos casos, la situación y el fin es el mismo: jamás nos sentiremos parte del mundo y jamás podremos convivir con él.

Bajo este esquema, impera el principio de economía: lograr el máximo beneficio con la inversión mínima, en el más corto plazo posible. Este modo de ver y proceder con el planeta, con el universo, es absolutamente contrario e incompatible con una propuesta ética de la responsabilidad planetaria, en la que se ven involucradas no solamente las cosas sino también

⁹ *Ibidem*, p. 53.

los seres humanos, es decir, se trata de una ética de la responsabilidad con todos los seres del universo que buscan ser vistos en relaciones de justicia, participación e integración.

El carácter antropocéntrico de la convivencia no puede quedarse empantanada en sí misma, es necesaria su apertura hacia otros horizontes que no sólo la enriquecen sino que la integran y la revitalizan. Así la entiende Boff: “El ser humano no existe sin la naturaleza, sin la comunidad de vida, sin insertarse en el universo con todas las energías que lo atraviesan tanto a él como a nosotros.”¹⁰

Nos urge inaugurar una nueva convivencia con la naturaleza. ¡Nos hemos tardado tanto! Durante muchos años (siglos) ha sido objeto de nuestra agresión violenta y sistemática. Bien parece que nos hemos obstinado en destruirla, como si fuese nuestra enemiga. Esta forma de tratarla está llegando a su fin: perecer con ella. El lema es: ‘o aprendemos a convivir con ella o morimos con ella’. “Convivir con el cosmos significa entrar en sutil sintonía con él, con su grandeza y complejidad, con su belleza aterradora y su integridad.”¹¹

Las siguientes palabras de la *Carta de la Tierra* vienen a sintetizar el sentido auténtico e integral de la convivencia: “«la plenitud que deriva de la recta relación con uno mismo, con los demás, con la naturaleza,

¹⁰ Boff, Leonardo, *Virtudes para otro mundo posible II. Convivencia, respeto y tolerancia*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2007, p. 36.

¹¹ *Ibidem*, p. 37.

con otras vidas y con el Todo mayor del que formamos parte». ¹²

La conciencia que actualmente va cobrando el ser humano respecto a su pertenencia y relación con la naturaleza, poco a poco, va repercutiendo en la vida social. Su desplazamiento como centro del universo, por doloroso que sea, abre nuevos caminos y plasma su huella en la vida humana. Boff lo explica en los siguientes términos:

A partir de esto, la reflexión ecológica nos ayudó a entender que el ser humano forma parte de la naturaleza y de la biosfera. No es el centro del universo. Está en una profunda comunión con todos los seres. Lo que lo caracteriza no es un privilegio biológico. Es el hecho de ser un ente moral. Eso significa: que puede tomar decisiones libres; que puede ayudar o destruir a los demás seres; que puede actuar más allá de sus propios intereses y mostrarse hasta despreocupado de sí mismo, asumiendo la causa del otro, en la perspectiva del otro; que puede responsabilizarse de la preservación de la naturaleza y promover todo tipo de vida, particularmente la vida de los oprimidos. ¹³

Es esencial recuperar el concepto de la alteridad; ya no sólo el hombre debe ser tomado como fin en sí mismo; bajo el predominio de la razón instrumental, los otros entes pierden su dignidad al ser reducidos a utensilios u objetos manipulables y explotables. El uso de la razón instrumental, sin el ejercicio del control, también nos alcanza a los seres humanos que dejamos de ser fines en sí mismos. Alteridad es diferencia (no

¹² Cfr. *Ibidem*, p. 38.

¹³ Boff, Leonardo, *La dignidad de la tierra*, p. 89.

identidad, no individualismo) y allí radica su grandeza. Nos construimos en la diferencia.

Una pregunta más que debemos atender es ¿qué significa *ocuparse de*? En una primera instancia decimos que el que se ocupa de las cosas sociales, humanas, políticas, económicas, etcétera, es el hombre preocupado, interesado, inquieto, por estos asuntos que afectan su vida. Pero, quien se ocupa del tiempo que hace, del sistema atmosférico, de la Tierra, es un hombre que se considera exiliado; a no ser que se ocupe de ellas con el interés de usarlas, explotarlas, dominarlas, ‘conocerlas’, entonces es visto como un hombre que produce, que aporta, que se interesa por... Lo curioso y preocupante es que el hombre de hoy parece *ocuparse de*, en este sólo sentido y se desentiende del *ocuparse de* verdadero. Quien no se ocupa de las cosas sociales se autoexilia a sí mismo.

La siguiente reflexión de Serres es una radiografía del hombre de nuestro tiempo que se cree libre, organizador, político, vigilante, pero que no se ha dado cuenta que no sólo es esclavo de sí mismo, sino de manera contundente de todo lo que lo rodea; sin darse cuenta de lo que lo rodea ¡En esta forma de vivir radica el verdadero peligro! “Que todos sepan actualmente todo de todos y vivan de ello, esa es la ciudad soñada y la libertad a la antigua, ese es el ideal de los filósofos modernos desde Rousseau, el de los «medias» y las ciencias sociales, el de la policía y el de la administración: sondear, clasificar, informar, hacer saber, mostrar, referir.”¹⁴

¹⁴ Serres, Michel, *Op. Cit.*, p. 117.

Aun cuando en el pensamiento, en las reflexiones compartidas, en las propuestas, en los estudios naturales y sociales, aparece la conciencia de la necesidad de una integración con un Todo común: la Tierra-hombre; hombre-naturaleza; cosmos-humanidad; etcétera, en las actividades de la vida cotidiana y en las consignas políticas y sociales sigue apareciendo esa diferenciación y distanciamiento, sobre todo en este proyecto de una sociedad progresista que continúa tratando a la naturaleza como una fuente de capital económico y de consumo.

Estas diferencias cobran más fuerza sobre todo cuando nuestra forma de expresión acentúa esas diferencias; claro ejemplo de esta forma de proceder es cuando hablamos de ciudadanía, de democracia, de contrato, de progreso, de enriquecimiento, donde el foco de referencia es el hombre; la naturaleza es el perfecto ausente. Ella sigue siendo reconocida con la categoría de objeto. Otro ejemplo, no de menor importancia, es la *Declaración de los derechos humanos, no los de la Tierra*. Nosotros somos sujetos de derechos.

Si bien la persona tiene una constitución esencialmente distinta a la de las cosas naturales, no por ello se puede decir que es mejor o superior a ellas. En miras a no cosificar a la persona Heidegger dice: "Pertenece a la esencia de la persona existir solamente en la ejecución de los actos intencionales; [...] En todo caso, la persona está dada en tanto que ejecutora de actos intencionales enlazados por la unidad de un sentido."¹⁵ Si esencialmente esto es algo que la diferencia de las cosas, también podemos inferir su res-

¹⁵ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 73.

ponsabilidad para con las cosas; responsabilidad que se hace acto en el cuidado.

La metáfora del Águila y la Gallina que menciona Boff en su libro, *El águila y la gallina: una metáfora de la condición humana*, sigue siendo objeto de diferentes interpretaciones, lo que nos muestra la realidad de su riqueza. Retomo un aspecto de la misma por tener aplicación al tema que ahora me ocupa. Se trata de hacer notar y recalcar cómo las condiciones que nos rodean contribuyen a la conformación de nuestro ser, de tal modo que tales circunstancias pueden ser determinantes, positiva o negativamente, para nuestro ser. En el caso del águila, que estuvo encerrada y conviviendo con las gallinas, la situación hizo que aprendiera a vivir, comer y comportarse como las gallinas. Pero, al salir de ese ambiente y relacionarse con las montañas, el sol, el aire, etcétera, aprende a vivir de modo diferente; sus relaciones con la naturaleza son de mayor alcance y libertad.¹⁶

Nosotros también somos seres en-relación-con la naturaleza, con el ambiente y con seres de nuestra misma condición; pero, en la medida en que este 'mundo' se restringe, se altera, también lo sufre nuestro ser. Atentar contra la naturaleza es limitar nuestro ámbito de relación. Comenta Boff: "Todo está en relación con todo. Nada está aislado, nada existe solitario, en sí y para sí. Todo co-existe e inter-existe con todos los otros seres del universo."¹⁷ Si no aprendemos a vivir, convivir y transformar nuestro entorno en armonía y respeto, limitaremos nuestra acción a la adaptación

¹⁶ Cfr. Boff, Leonardo, *El águila y la gallina una metáfora de la condición humana*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 21-24.

¹⁷ *Ibidem*, p.44.

con nuestro medio ambiente, como sucedió con el águila y las gallinas. Si depredamos nuestro entorno, también nuestro espacio de convivencia se limita y empobrece. Levantar el vuelo como el águila nos permitirá tener una visión más amplia y clara de nuestra realidad.

En esta preocupación por la Naturaleza, el Cosmos o el Universo, Ernesto Mayz acude a la disciplina de la llamada *Nootecnia* para proyectar la nueva actitud que debemos asumir los seres humanos ante el medio que nos rodea, dice: “Lo expresaré en breves palabras: aprender a escuchar la *Naturaleza*, dejándola hablar por sí misma, es tanto como aprender a respetarla. Sólo en el respeto por la *Naturaleza*... puede fundarse un solícito cuidado por ella... haciendo surgir, desde el mismo, la posibilidad de una comprensiva y amorosa convivencia con la común vida que la une a la del hombre. Sólo si ello se logra... cabe decir, con verdad y autenticidad, que la *Naturaleza* es nuestra patria y morada.”¹⁸ El respeto y cuidado de la naturaleza nos exige reconocer su ser; permitir que se exprese es dejarnos decir por ella y así establecer vínculos de convivencia común. Modo como se disuelve tal dualismo: Hombre-Naturaleza, se anula la pretensión antropocentrista que refleja el sentido egocéntrico y ególatra del ser humano que se piensa y comporta como ‘ser superior’. Naturaleza-Hombre somos de naturaleza común.

Hemos dicho ya que el sentido del cuidado exige un cambio de mentalidad. Con el cuidado de lo otro

¹⁸ Mayz Vallenilla, Ernesto, *Invitación al pensar del siglo XXI*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas-Venezuela, 1998, p. 330.

recuperamos el sentido de vitalidad: la Tierra es un ser que tiene vida, en oposición a los conceptos modernos que la toman como ser inanimado, objeto, cosa, lo explotable. Con la Tierra compartimos e intercambiamos vida, con ella con-vivimos.

ÉTICA Y ECOLOGÍA

El inicio de toda reflexión que se ocupe del comportamiento ético humano (bueno o malo), debería de ser ¿para qué una ética?, ¿por qué ser moral?, ¿habrá razones, que respalden nuestra acción, de por qué no hacer el mal? o positivamente ¿por qué hacer el bien? Un autor actual que se ocupa de estos asuntos es Hans Küng, quien sostiene que: “De nuevo la pregunta radical: ¿por qué debe el hombre –como individuo, grupo, nación o religión–comportarse de un modo humano, verdaderamente humano? ¿Y por qué tal comportamiento ha de ser *incondicional*? ¿Por qué no afecta esto a *todos*, sin excluir a ningún estrato social, clase o grupo? Esta es la cuestión fundamental de toda ética.”¹

Preguntas que no están condicionadas o sujetas al régimen de la cultura, de la religión, de la política, de la ciencia, de las creencias. Son preguntas que tienen la pretensión de encontrar ‘fundamentos’ válidos para todos los seres humanos. En la perspectiva de futuro, de una ética para el siglo XXI, hemos de pensar y sostener que el principio en el que se sustente esta ética ha de ser el de la *responsabilidad planetaria*. No se pueden construir o sostener visiones del mundo, particulares, regionales o nacionales. La visión ha de ser la de *totalidad* del planeta. De ahí la necesidad de pensar y construir una ética de responsabilidad planetaria.

“Propugnar una responsabilidad global es justamente lo contrario de una simple ética del éxito; lo

¹ Küng, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, p. 45.

contrario también de una actuación que santifica los medios en función de los fines, y que considera bueno todo lo que funciona o proporciona beneficios, poder o placer. Así se llega al libertinismo y maquiavelismo más crasos. Semejante ética no parece ofrecer mucho futuro.² Toda ética del éxito sustenta su actuar en una racionalidad instrumental, funcional, técnica, como bien lo ejemplifica en la actualidad el cientificismo técnico que no sólo pretende establecerse como única forma de conocimiento verdadero, sino que supedita el bien al éxito, al placer y al funcionamiento utilitario.

Las reflexiones que envuelven la propuesta de Küng, sobre una ética planetaria, toman en consideración de modo holístico aquellos aspectos fundamentales de la vida en el planeta tierra. Los siguientes fragmentos son clara expresión de estas ideas:

El mensaje para el tercer milenio podría concretarse así: *Responsabilidad de la comunidad mundial con respeto* a su propio futuro. Responsabilidad para con el ámbito común y el *medio ambiente*, pero también para con el *mundo futuro*. (...)

En los umbrales del tercer milenio, se impone con más urgencia que nunca la cuestión cardinal de la ética: *¿bajo qué condiciones fundamentales* podemos sobrevivir *con una vida humana* en una *tierra habitable*, programando humanamente nuestra vida individual y social? ¿Qué presupuestos son necesarios para salvar la civilización humana en el tercer milenio? ¿A qué principio básico habrán de atenerse los responsables de la política, de la economía, la ciencia y la religión? ¿Qué se requiere para que el

² *Ibidem*, p. 48.

hombre concreto alcance una existencia plenamente realizada?

El hombre ha de ser más de lo que es: *ha de ser más humano*. Es bueno para el hombre lo que preserva, fomenta y realiza su humanidad, y todo ello de una forma totalmente nueva. (...)

..., el principio ético fundamental debe quedar claro: el hombre –según la formulación kantiana del imperativo categórico– no podrá *jamás* convertirse en *simple medio*. Tendrá que seguir siendo *siempre* objetivo último, *finalidad* y *criterio* decisivos.³

Este proyecto de Ética mundial, propuesto por K \ddot{u} ng y establecido en la Declaración de Chicago en 1993⁴, tiene su base en dos principios fundamentales que trascienden prácticas culturales, religiosas, ideológicas, políticas y económicas, ellos son: a) el principio de Humanidad: “«Todo ser humano –varón o mujer, israelí o palestino, americano o afgano, ruso o checheno, soldado o prisionero de guerra–ha de ser tratado humanamente, esto es, con humanidad y no de un modo inhumano o brutal». ”⁵ Y, b) el principio de vinculación directa con la Regla de oro: “«No hagas a los demás lo que no desees para ti mismo». ”⁶ De ellos se desprenden una serie de consecuencias absolutamente necesarias para la convivencia humana, jus-

³ *Ibidem*, pp. 49-50.

⁴ Cfr. K \ddot{u} ng, Hans, *Ética mundial en América Latina*, Trotta, Madrid, 2008, “En la dramática situación política actual adquire una nueva y extraordinaria urgencia la Declaración de una Ética Mundial del Parlamento de las Regiones del Mundo, realizada en Chicago en septiembre de 1993.” p. 50.

⁵ K \ddot{u} ng, Hans, *Ética mundial en América Latina*, p. 50.

⁶ *Ibidem*, p. 50.

ta y solidaria para toda la humanidad. Como ejemplo podemos citar: el respeto a la vida, la promoción de la cultura de la solidaridad y de un orden económico justo; la cultura de la tolerancia acompañada de una vida honrada y veraz; y, finalmente, la cultura de la igualdad y el compañerismo (sin caer en la uniformidad).

El mismo autor considera que su Proyecto de una ética planetaria es necesario para la educación y la formación del ser humano. Es un proyecto que tiene aplicación en la vida personal, familiar, escolar y ciudadana por estar sustentado en los dos principios ya mencionados y por su relación directa con la vida.

Es un Proyecto que ha sido bien visto y recibido en el mundo por las implicaciones que conlleva: "... también ahora en América, se levanta como una antorcha de luz para resolver problemas como la violencia, la pobreza y la conservación del medio ambiente."⁷ Su pretensión es que sus normas se constituyan y reconozcan como reales y universalmente válidas, más allá de la diversidad cultural y religiosa. En el fondo lo que tales principios buscan es la transformación interior y mental de todo ser humano, que sea capaz de descubrir en el prójimo una dignidad humana inalienable; que sea capaz de hacerse consciente del respeto que se merecen todos los seres de la naturaleza, y que sea capaz de descubrir la responsabilidad que tiene con ellos.

De estos principios dimanan cuatro orientaciones indispensables para una sobrevivencia pacífica, justa y ordenada, ellas son: a) el compromiso a favor de la cultura de la no-violencia y el respeto a toda vida; b) el compromiso a favor de una cultura de la solidari-

⁷ *Ibidem*, p. 72.

dad y de un orden económico justo; c) el compromiso a favor de una cultura de la tolerancia y un estilo de vida honrada y veraz; y d) el compromiso a favor de una cultura de la igualdad y camaradería entre hombre y mujer.⁸ En relación al punto a) Küng comenta:

La persona humana es inmensamente valiosa y absolutamente merecedora de protección. Pero **la vida de los animales y de las plantas**, que junto con nosotros habitan el planeta, también merece salvaguardia, conservación y cuidado. La explotación desenfrenada de los elementos básicos naturales, la destrucción despiadada de la biosfera y la militarización del cosmos son un crimen. Como seres humanos –con la vista puesta en las generaciones venideras– tenemos una responsabilidad especial para con el planeta Tierra y el cosmos, el aire, el agua y el suelo. En este mundo **todos estamos implicados recíprocamente** y dependemos los unos de los otros.⁹

Observo que uno de los pensamientos y preocupaciones centrales de Hans Küng, expuestos en sus diversas obras, es que la supervivencia o sobrevivencia pacífica del género humano es imposible sin la existencia de una ética planetaria.

Uno de los primeros asuntos o problemas que, considero, debe atender esta propuesta de la ética planetaria es si es capaz de rebasar los límites de una ética normativa. En otras palabras, saber ¿cuál es el fundamento de esta ética planetaria? Según Küng: “Un mundo único necesita un talante ético fundamental;

⁸ El desarrollo de cada una de estas orientaciones se encuentra en las páginas 86-93 del libro citado.

⁹ Küng, Hans, *Ética mundial en América Latina*, p. 87.

esta sociedad mundial única no necesita ciertamente una religión o una ideología unitaria, pero sí alguna clase de normas, valores, ideales y fines obligatorios y obligantes.”¹⁰

Al inicio de este texto el autor presenta una serie de hechos que bien pueden considerarse *causas* suficientes para mostrar la necesidad de la construcción de una ética mundial. Por el interés en el tema ecológico, retomaré solamente dos señalamientos que hace este autor, dice: “...–Cada día se extingue una especie de animales o de plantas. (...)–Cada año se destruye para siempre una superficie de bosque tropical, equivalente a las tres cuartas partes del territorio de Corea.”¹¹

¿Será suficiente la creación o formulación de un legado normativo para detener esta actividad destructora? ¿Estamos conscientes de las consecuencias sociales que ha provocado este modo de proceder humano, principalmente en las poblaciones más vulnerables? ¿Bastará con el restablecimiento del orden ambiental perturbado? ¿Dónde ha quedado la conciencia moral del ser humano?

¿De qué manera proponer una ética que realmente responda a los desafíos de la vida contemporánea? En primer término, tenemos que realizar una delimitación de los desafíos, que son muchos, para encaminar las reflexiones éticas hacia esos terrenos. Pero, sean cuales sean esos desafíos podemos arriesgarnos a pensar que una ética hoy, de esas proporciones, exige estar fundada en las experiencias de la vida humana.

No se trata de elaborar un *corpus ético* –ya hay muchos– fundado en principios, en valores y en vir-

¹⁰ *Ibidem*, p. 10.

¹¹ Küng, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, p. 17.

tudes, sino en la acción y compromiso humanos de quienes desean una vida mejor. El principio es: no es suficiente con saber acerca de la virtud, sino ser virtuosos. La pregunta, entonces, es ¿cómo podemos ser éticos? ¿Qué necesitamos para ser virtuosos?

Sabemos que el horizonte de nuestra conciencia se ha ampliado, ahora contamos con una conciencia planetaria que nos permite reconocer que la Tierra es nuestra *Casa Común*, que en ella podemos habitar, cuidándonos unos a otros y cuidando lo que nos es común. Pero, también esta conciencia planetaria nos coloca frente a un hecho incuestionable, así lo percibe Boff: "...la aterradora crisis ética y moral que se extiende por todas partes ha alcanzado ya el corazón de la humanidad. ¿Quién tiene suficiente autoridad para decirnos lo que todavía es bueno y malo, lo que todavía vale?"¹² Dicha situación nos mueve a ir en busca de una ética o moral que esté arraigada en la convicción de que podemos orientar nuestras acciones hacia el cuidado y protección de nuestro hábitat.

El *ethos* originariamente significó la 'morada humana' que no tiene que ver sólo con la casa material, sino y, principalmente, con el conjunto de relaciones en las que el hombre *convive*, es decir, consigo mismo, con el otro y con el medio ambiente (lo otro). El *ethos* es el modo de ser del hombre en-relación-con, no un lugar. En este sentido, perfectamente, podemos sostener que el *ethos* juntamente con el *daimon* son el fundamento¹³ de la ética. El *daimon*, genio protector,

¹² Boff, Leonardo, *Ética y moral*, p. 7.

¹³ El temor a hablar de fundamentos es porque los relacionamos con conceptualizaciones estrictas, universales e inamovibles, que se constituyen en dogmas. No es el caso de este

es la morada del ser humano. Heráclito decía que: «El *ethos* es el *daimon* del ser humano»¹⁴ El *ethos* es la morada habitable porque ahí se encuentra ese ‘espíritu’ bueno (*daimon*) que le impulsa a cuidar esa morada habitable.

Platón, en la *Apología de Sócrates*, conserva las palabras geniales de su maestro que decía: “*Daimon*, dice, es la voz «profética dentro de mí, proveniente de un poder superior», o también «la señal de Dios».”¹⁵ Palabras que nos llevan a pensar sobre la grandeza de ese genio bienhechor que nos acompaña y vive en nuestro interior.

Para Heráclito, señala Boff, la “morada (*ethos*) acaba siendo la ética que debemos tener, y el ángel bueno (*daimon*) el tacto para lo que es justo y bueno...”¹⁶ La ética, así, nos guía a conservar nuestra morada digna y habitable. Lo que la dañe o destruya será una práctica contraria a la ética. Los sistemas normativos de conducta, las construcciones de sistemas éticos dieron muerte al *daimon* y, consecuentemente, se alejaron de la vida práctica. La ley moral se impuso sobre la interioridad. Es aquí donde la autorreflexión encuentra su espacio privilegiado. Es aquí donde se alcanza el nivel de la contemplación (teoría).

Hemos insistido en la necesidad de pensar y contribuir a la construcción de una ecología holística en la que se integre la naturaleza y la sociedad. Respecto a la segunda parte (social), paradójicamente descubrimos

fundamento de la ética que conlleva movilidad, conformación y construcción.

¹⁴ Cf. Aforismo 119.

¹⁵ Boff, Leonardo, *Ética y Moral*, p. 36.

¹⁶ *Ibidem*, p. 36.

que los intereses y preocupaciones del ser humano están envueltos por una tendencia utilitarista, pragmática y antropocéntrica, lo que diseña, precisamente, el tipo de ética que la conforma. “La ética de la sociedad hoy dominante es utilitarista y antropocéntrica. El ser humano estima que todo se ordena a él. Se considera señor y patrón de la naturaleza, que está ahí para satisfacer sus necesidades y realizar sus deseos.”¹⁷ Frente a una ecología holística no hay cabida para una ética distinta, es decir, se requiere de una ética del *reconocimiento*, de la relación e integración. Sólo si se asume este rumbo es posible evitar la violencia, la explotación y el sometimiento, consecuencias que alcanzan a la vida humana; ya no sólo la naturaleza es objeto de explotación, también lo es el mismo hombre. “El principio orientador de esta ética es: «es bueno todo lo que conserva y promueve a todos los seres, especialmente a los vivos y, de entre los vivos, a los más débiles; malo es todo lo que perjudica, disminuye y hace desaparecer a los seres». Ética significa la «ilimitada responsabilidad por todo lo que existe y vive».”¹⁸

General y tradicionalmente se había pensado en una ética que se limitaba a regular las acciones entre los seres humanos, hoy ya no es posible seguir esta propuesta; la ética actual, la que nosotros reconocemos como *ethos originario*, se extiende a todos los seres, reconoce en ellos su dignidad, sus valores, su significación propia y los conjunta en la totalidad del universo, reconociendo en cada uno de ellos una función específica e indispensable para la vida de los demás. Ya no hay privilegios para el hombre; su único

¹⁷ Boff, Leonardo, *La dignidad de la tierra*, p. 39.

¹⁸ *Ibidem*, p. 40.

privilegio es ser conciencia de su propia responsabilidad. Hacia ese destino se encamina una ética holística.

Originariamente la ética era el lugar donde habitaba el hombre, su morada; razón por la que siempre que se hablaba de la ética se pensaba en esa morada que constantemente el hombre mismo construye. El hombre siempre ha habitado en el mundo, éste es su casa. El hombre siempre ha construido su casa. Por eso la ética no tiene que ver nunca con algo acabado, inamovible, absoluto. Sin embargo, a través del tiempo este pensamiento se ha deteriorado, se ha restringido; en algunos momentos se la pensó como *normas, leyes, reglamentos*; en otro se la limitó a la relación con los hombres; en otros más se la hizo depender sólo del hombre (ética antropocéntrica). Pero, ahora se intenta recuperar su sentido primigenio y original, así lo describe Boff: “Ético significa, por tanto, todo aquello que ayuda a mejorar el ambiente para conseguir una morada saludable: materialmente sostenible, psicológicamente integrada y espiritualmente fecunda.”¹⁹ Digamos que en esto consiste el modo de ser ético del hombre en relación con todo cuanto le rodea. No hay cabida para las visiones restrictivas.

Otra categoría que acompaña al *ethos* como morada, como nuestro hábitat, es el de responsabilidad. De donde nos vemos urgidos en volver la mirada a este sentido de responsabilidad. Comúnmente la hemos pensado como “obligación”, como “deber”, como “mandato”, lo que nos ha llevado a verla y conceptualizarla como algo externo a nuestra vida, como imposición, y se la ha despojado de su sentido vital, de mo-

¹⁹ Boff, Leonardo, *El águila y la gallina: una metáfora de la condición humana*, p. 54.

rada. El *ethos* morada es cuidado, es responsabilidad. Habitamos en-el-mundo y con-el-mundo con cuidado y responsabilidad. Es aquí, precisamente, donde tiene cabida el principio de responsabilidad de Hans Jonas que formula en los siguientes términos: “Actúa de tal manera que las consecuencias de tus acciones no destruyan la naturaleza, ni la vida, ni la Tierra... (quizás faltó complementar ese imperativo diciendo:) “pues esa es tu morada, tu *ethos*.”²⁰ Este mismo pensamiento lo expresa Boff en los siguientes términos: “Estamos obligados a desarrollar un *ethos* de responsabilidad ilimitada hacia todo lo que existe y vive, como condición de supervivencia de la humanidad y de su hábitat natural.”²¹

Aun cuando en esta expresión se encuentra el término de “obligatoriedad”, que por cierto también es propio de algunas visiones éticas, considero que no tiene el propósito de establecerse en la “norma”, sino conectarlo con el sentido de la vida, incluida la del hombre mismo. “Por eso el *ethos* que se responsabiliza impone la precaución y la cautela como comportamientos éticos básicos.”²² El siguiente párrafo, un tanto extenso, nos muestra los alcances del *ethos* de responsabilidad que se conecta con fibras o canales del sentido social y humano del desarrollo. Dice Boff:

Este *ethos* propone algunas tareas prioritarias. En relación con la *sociedad*, hay que pasar del eje de la competencia, que usa la razón calculadora, al eje de la cooperación, que usa la razón cordial. En relación

²⁰ Cfr. Boff, Leonardo, *Ética y moral.*, p. 53.

²¹ *Ibidem*, p. 53.

²² *Idem*.

con la *economía*, hay que pasar de la acumulación de riqueza a la producción de lo suficiente y digno para todos. En relación con la *naturaleza*, urge celebrar una alianza de sinergia entre la utilización racional de lo que precisamos y la preservación del capital natural. En relación con la *atmósfera espiritual* de nuestras sociedades, hay que pasar de la magnificación de la violencia, especialmente en los medios de comunicación social, a una *cultura de la paz* y del *cultivo del bien común*.²³

En la Introducción de la obra de Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, Andrés Sánchez Pascual nos ofrece algunas consideraciones, por demás interesantes, que nos muestran las perspectivas y preocupaciones éticas de Jonas. En primer lugar señala algunas de las razones que han movido a Jonas a recuperar el fundamento ontológico de la ética, disuelto por la modernidad con la separación que llevó a cabo entre “objetivo” y “subjetivo”. La reintegración de ambos aspectos nos exige necesariamente la revisión del concepto de naturaleza. Por eso a la base de su propuesta de una ética de la responsabilidad está la reconstrucción de la idea de naturaleza.

Con la aparición de la ciencia moderna y de la técnica como su consecuencia, el concepto de naturaleza ha cambiado sustancialmente. “Ahora el hombre constituye de hecho una amenaza para la continuación de la vida en la Tierra. No sólo puede acabar

²³ *Ibidem*, p. 54. (Las cursivas son mías y tienen el propósito de resaltar cada uno de estos campos éticos que han descuidado u olvidado el verdadero sentido ético-social de las acciones humanas).

con su existencia, sino que también puede alterar la esencia del hombre y desfigurarla mediante diversas manipulaciones.²⁴

La ontología, dice Jonas, debe nuevamente restablecer las rupturas provocadas, a partir de la modernidad, entre ser y deber, entre causa y fin, entre naturaleza y valor, con el propósito de superar el subjetivismo axiológico. Pero, el tema central del libro consiste en el *deber* presentado como *principio de responsabilidad*.

5.1. SOBRE ALGUNAS VIRTUDES ÉTICO-ECOLÓGICAS: CONVIVENCIA, RESPETO, TOLERANCIA, SOLIDARIDAD

Tratar el tema de las virtudes éticas, desde el horizonte del interés planetario, nos exige necesariamente plantearnos las siguientes preguntas: ¿Cuál es la importancia de la *convivencia*, del *respeto*, de la *tolerancia*, de la *solidaridad* en la construcción de lo humano? ¿Para qué ocuparnos de los animales y del medio ambiente cuando no hemos sido capaces de atender, tan solo, lo que atañe al cuidado y relación entre los seres humanos?

Es interesante que Boff inicie su libro *Virtudes para otro mundo posible II. Convivencia, respeto y tolerancia* con la temática sobre las *Virtudes* y que al frente de ellas coloque a la *Convivencia*. ¿Por qué la convivencia es una virtud?

²⁴ Sánchez Pascual, Andrés, Introducción en Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad*. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, Herder, Barcelona, 1995, p. 8.

Entiendo que hay una relación muy estrecha entre cuidado y convivencia pues no es posible pensarlos separados, distantes y menos en oposición. Como lo manifiesta el mismo Boff: “La convivencia permite sentarse juntos, coexistir y dialogar.”²⁵ En este sentido es una virtud. Todos sus términos indican acompañamiento, cuidado, corresponsabilidad. No se puede *convivir* o *vivir-con* de manera desinteresada. La convivencia superficial no es auténtica convivencia. El *vivir-con* significa compartir intereses, preocupaciones y destinos comunes. Sabemos que no podemos vivir sin *con-vivir*, sin embargo surge la pregunta ¿cómo convivir?

En un primer momento pensamos que la convivencia se realiza de manera privilegiada entre y con los seres humanos, sin embargo no es exclusiva de ellos; hoy podemos perfectamente extenderla a todos los seres, pues vivimos con ellos, entre ellos y así también convivimos, coexistimos juntos, necesitamos unos de otros. Con este sentido de convivencia prescindimos del carácter de uso-utilidad que era el que primaba anteriormente. Nosotros cobramos conciencia de nuestro ser y de nuestra responsabilidad estando y conviviendo con los demás seres.

La convivencia es una virtud ética porque, precisamente, no puede desatenderse de los demás seres; la virtud no consiste sólo en estar juntos, sino en convivir juntos, es un estado de co-implicación, interés, cuidado, preocupación y responsabilidad. La auténtica convivencia hace posible la interpenetración de las vidas.

²⁵ Boff, Leonardo, *Virtudes para otro mundo posible II. Convivencia, respeto y tolerancia*, p. 7.

Boff comunica que el término convivencia, acuñado con el sentido que aquí se menciona, tuvo su origen en Brasil en relación con el pensamiento de Paulo Freire y de las Comunidades Eclesiales de Base. Para el propósito que aquí perseguimos transcribiremos el siguiente párrafo vinculado con las preocupaciones de Freire, dice Boff:

«Vivencia» deriva de convivir y de coexistir. Convivir y co-existir son modos de ser globalizantes e incluyentes. Es consecuencia de la vida tomada en toda su complejidad, compartida con los otros, coexistiendo con ellos y participando dinámicamente de sus vidas, de su sentido de la existencia, de sus luchas, de sus búsquedas, de sus derrotas y de sus victorias. En esa convivencia se da el aprendizaje real como construcción colectiva del saber, de la visión del mundo, de los valores que orientan la vida y de las utopías que mantienen abierto el futuro.²⁶

Pienso que este sentido de convivencia no se limita a las relaciones y preocupaciones humanas, sino que bien cabe su extensión al campo de la ecología en donde se incluye el trato con todos los seres que integran el universo.

Somos conscientes de que si tenemos una casa común (el universo) es indispensable la convivencia entre todos los seres que la habitamos; pero, para llevar a cabo la buena convivencia, ésta debe ir acompañada del *respeto* y de la *tolerancia*, entre otras muchas exigencias que nos impone la vida buena en común.

²⁶ *Ididem*, p. 29.

¿Qué debemos entender por *respeto*? En primer término, el reconocimiento y aceptación de la alteridad. Pero, la alteridad no se limita al ‘otro humano’, sino que comprende ‘todo lo que nos rodea’, todo lo que está a nuestro lado (cercano o lejano). “A lo largo de la historia se han dado muchos tipos de relación con la naturaleza, unos más respetuosos y cooperadores, otros más agresivos y utilitaristas.”²⁷ A estos segundos es a los que se hace el llamado al reconocimiento de la alteridad y el respeto que ello conlleva. Sin el reconocimiento y el respeto no hay verdadera alteridad, en el sentido de convivencia con el otro. En esta trayectoria histórica Boff hace un amplio reconocimiento a las comunidades indígenas “donde se vive una profunda comunión con la comunidad de vida y un sagrado respeto por todos y cada uno de los seres.”²⁸ Situación verdaderamente extraña a la mentalidad pragmática y utilitarista de la vida moderna. Boff retoma unas palabras crudas de Edward Wilson que se encuentran en su libro *El futuro de la vida* en donde reprueba la actitud humana que se ha empeñado en destruir la naturaleza, dice: “«El ser humano transformó el Edén en un matadero, y el Paraíso ocupado en un paraíso perdido. Y hasta el día de hoy ha venido desempeñando el papel de asesino planetario, únicamente preocupado por su propia supervivencia a corto plazo. Ya hemos sacrificado una buena parte de la biofera; y la ética de conservación —en forma de tabú, de totemismo o de ciencia— casi siempre ha llegado demasiado tarde».”²⁹

²⁷ *Ibidem*, p. 50.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 51.

Y, dentro de esta ética de la conservación ¿dónde quedó el respeto por la alteridad?

El respeto a la alteridad, en el sentido aquí expresado, constituye uno de los pilares fundamentales de una ética mínima que posibilita el encuentro y la convivencia entre todos los seres que integramos el universo. Sin el respeto a la alteridad se provocarán separaciones, luchas y fundamentalismos que destruyen toda posibilidad de entendimiento y convivencia. Es, precisamente, el respeto uno de los mínimos universales éticos que dan lugar a la convivencia pacífica y planetaria. Sostiene Boff: “Esta ética mínima puede resumirse en el siguiente principio de la *Carta de la Tierra*: «Respetemos y cuidemos de la comunidad de vida con comprensión, compasión y amor». He aquí los valores básicos, la ética de mínimos que puede sustentar la convivencia humana dentro de la Casa Común que es el planeta Tierra.”³⁰

El respeto por los seres (alteridad) surge y se sustenta en la dignidad de su propia existencia; es decir, el valor y el reconocimiento de su dignidad nace del ser mismo, no de nosotros; todo ser es digno y ‘vale’ por el hecho de ser; lo que a nosotros compete es manifestar nuestra solicitud y responsabilidad por ellos, modo de expresión de nuestra actitud ética³¹.

En el mundo de la vida no todo es orden, unidad, armonía; también ahí se da el desorden, la confrontación, la oposición; ante tal realidad ¿cómo lograr la convivencia pacífica? La idea y práctica de que en este mundo ‘todo se vale’ conlleva indiferencia, negli-

³⁰ *Ibidem*, p. 57.

³¹ Esta visión se puede ampliar acudiendo a la propuesta ética de Arthur Schopenhauer fundada en el respeto y la compasión.

gencia, irresponsabilidad. Tal situación hace surgir la necesidad de la *Tolerancia* que, como comenta Boff: “es la capacidad de mantener, positivamente, la difícil y tensa coexistencia entre los dos polos, sabiendo que ambos se oponen, pero que también componen una misma y única realidad dinámica.”³² Es decir, es una realidad que se construye en medio de esas dificultades. La imposición, la inflexibilidad, son expresiones de fundamentalismos y dogmatismos; en el interior de ambos anida la intolerancia que imposibilita y destruye el diálogo y la convivencia. Tolerancia es la virtud de aprender a con-vivir en la diversidad, diferencia y oposición.

Boff hace mención de dos tipos de tolerancia: la pasiva y la activa.

“La *tolerancia pasiva* representa la actitud de quien acepta la coexistencia con el otro, no porque lo desee, sino porque no consigue evitarlo.”³³ Este tipo de ‘tolerancia’ debe ser sometida a una revisión crítica, severa, para descubrir si realmente cumple con lo que a la tolerancia compete. El autor le atribuye tres vicios concretos: la indiferencia, la pusilanimidad y la comodidad. Son vicios que no solo no permiten la convivencia, sino que la destruyen.

“La *tolerancia activa*, por su parte, es la actitud de quien convive positivamente con el otro porque lo respeta y acepta la multifacética riqueza de la realidad.”³⁴ A ésta le acompañan virtudes como el respeto, el reconocimiento, la sencillez, la apertura, etcé-

³² Boff, Leonardo, *Virtudes para otro mundo posible II. Convivencia, respeto y tolerancia*, p. 73.

³³ *Ibidem*, p. 75.

³⁴ *Ibidem*, p. 77.

tera, en suma este tipo de tolerancia lleva a todos los seres a descubrir la grandeza y el valor de la diversidad. Es el campo propicio para el desarrollo de la ética: el hombre aprende a ser y convivir con los demás seres del planeta.

La tolerancia se encuentra estrechamente unida o, mejor dicho, en dependencia de un derecho fundamental común: todo ser tiene derecho a coexistir con todos los demás seres del planeta. Estamos hablando del derecho a la coexistencia común. Su implicación social es la siguiente: “Las sociedades deben organizarse de tal modo que todos gocen del derecho a ser incluidos y tener los medios necesarios para seguir existiendo sobre la Tierra.”³⁵

Debemos pensar ahora en la relación de la tolerancia y la inclusión del otro. Éstas son absolutamente indispensables en la conformación y el ejercicio de las sociedades democráticas y plurales. En oposición a ellas se encuentran los fundamentalismos y dogmatismos que, en su raíz, anida la existencia de una sola Verdad, la propia. El otro queda excluido; se le niega la posibilidad de ser escuchado. Lo grave de estas posturas es que se convierten en actitudes prácticas que se imponen en todas las actividades de la vida cotidiana. “Así, por ejemplo, tenemos hoy el fundamentalismo técnico-científico, que entiende que el actual tipo de ciencia y de técnica es la única forma de conocimiento y de relación adecuada con la realidad.”³⁶ Y, como éste, otros fundamentalismos más pretenden imponerse como formas de vida, de conocimiento, de

³⁵ *Ibidem*, p. 79.

³⁶ *Ibidem*, p. 90.

dominación absoluta; cabe mencionar, al respecto, el positivismo lógico y el empirismo pragmático.

Para concluir, tendríamos que sostener con Boff que la tolerancia, el respeto y la convivencia son indispensables para la conformación de un mundo en paz. Porque: “Existir es siempre co-existir; vivir es siempre con-vivir. El coexistir y el convivir exigen, como primera actitud, el respeto al otro en cuanto otro, diferente a mí.”³⁷

¿Por qué un *ethos* de *Solidaridad*? Para Boff esta urgencia nace de los fenómenos reales que caracterizan a nuestra sociedad mundial actual. Los hechos que acompañan esta situación son: la desigualdad, la miseria, la violencia, el consumismo, la deshumanización, la indiferencia, la explotación, el individualismo, en fin, la desintegración humana. El hombre ha perdido su sentido como ser humano-social, ha centrado su visión e interés en sí mismo, se ha extraviado en su propio egoísmo. Tal situación reclama no una “revolución política ni económica”, sino una “revolución ética” que nace de nuestra propia “vergüenza humana” que exige un reconocimiento de sí mismo. “Necesitamos, por tanto, un *ethos* que se solidarice con todos los que han caído en el camino.”³⁸ Es éste el sentido de la solidaridad, no aquél que surge del asistencialismo ni del paternalismo, sino del sentido de una humanidad compartida y la misma para todos los seres humanos. Solidario es aquel que está con el otro recorriendo su camino hasta salvarle de esa condición. “La solidaridad está inscrita objetivamente en el código de todos los seres, pues todos somos interdependientes unos de

³⁷ *Ibidem*, p. 117.

³⁸ Boff, Leonardo, *Ética y moral.*, p. 55.

otros. Coexistimos en el mismo cosmos y en la misma naturaleza con un origen y un destino comunes.”³⁹ Pero, en los hechos esto no es verdad. La verdad es que tenemos orígenes distintos y destinos no comunes. Sin embargo, los hechos también nos enseñan que tanto el origen como el destino han sido impuestos y nos rige el principio de la sobrevivencia del más fuerte. El cuidado, la responsabilidad, la solidaridad nos son ajenos. Aquí el imperativo ha de ser, en palabras de Boff: “«Solidarízate con todos los seres, tus compañeros en la aventura planetaria y cósmica, especialmente con los más perjudicados, para que todos puedan ser incluidos en tu cuidado».”⁴⁰

La solidaridad no tiene que ver con la atención y el apoyo a aquellos seres que se encuentran en desgracia; su raíz es más profunda y con una dimensión más amplia: nace de nuestro reconocimiento como seres finitos, temporales y limitados; nace también de nuestro reconocimiento como seres en interdependencia, seres que necesitamos unos de otros para construir nuestra existencia de manera más digna; requerimos unos de otros en la construcción colectiva de la vida.

Frente a las adversidades y al estado actual de la cultura occidental se requiere de una actitud crítica que nos permita no sólo reconocernos como sujetos críticos, sino, principalmente, como sujetos transformadores de dicha situación. Y esto sólo es posible en una acción conjunta donde el Yo y el Tú se reconocen como generadores de condiciones nuevas y libertadoras. Donde el poder de la constitución del yo le viene dado por el reconocimiento del tú.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 56.

5.2. ETHOS Y COMPASIÓN

¿Qué sentido tiene el *ethos* de la compasión? ¿Qué lugar ocupa la compasión en el *ethos-morada*? El primer paso que nos permite esclarecer esta relación y descubrir el auténtico sentido de la compasión es depurarla del uso común a la que la hemos sometido. Por eso no hay cabida para la compasión como lástima o pena por los males ajenos. Este modo de compasión degrada al pobre, al menesteroso, al sufriente, de la misma manera que al que la practica. Boff, en una primera instancia, recurre al sentido de la compasión propio del cristianismo primitivo, no a su institucionalización (por las iglesias), dice: ser compasivo significa ser misericordioso y “Tener misericordia equivale a tener un corazón (*cor*) capaz de sentir a los *miseros* y salir de sí para socorrerlos. Es una actitud que la misma palabra com-pasión sugiere: compartir la pasión del otro y *con* el otro, sufrir *con* él, alegrarse *con* él, caminar *con* él.”⁴¹ Podemos decir que se trata de compartir la vida, el sentimiento, el sufrimiento, lo cual rebasa los límites del carácter puramente asistencial a la que la hemos reducido.

Parece que la compasión, que hace referencia directa a la alteridad, no tiene nada que ver con la ecología, con el medio ambiente. Boff mismo apela al budismo para indicar que ésta puede ser considerada como una de sus grandes aportaciones al mundo occidental. “El *ethos* que se compadece, en la percepción budista, nos enseña también cómo debe ser nuestra relación con la naturaleza: primero tenemos que res-

⁴¹ *Ibidem*, p. 57.

petarla en su alteridad, y después cuidar de ella. Sólo entonces podemos usarla, en la justa medida, para nuestro provecho.”⁴² Nuevamente, en este sentido, en el *ethos-compasión* se conjuntan la solidaridad, la responsabilidad y el cuidado.

La compasión se inserta dentro de la experiencia básica del budismo, articulando dos movimientos diferentes pero complementarios: el desapego total del mundo, por medio de la ascesis, y el cuidado del mundo mediante la compasión. A través del desapego, el ser humano se libera de la esclavitud del deseo de poseer y acumular. Y a través del cuidado, se re-liga afectivamente al mundo, responsabilizándose de él.⁴³

La compasión tiene este doble efecto: de liberación y de donación. Ambos están perfectamente articulados. Solamente liberándonos de lo que nos esclaviza, interior o exteriormente, se puede obtener la capacidad de donación; es en este juego recíproco de dar-recibir donde nos integramos a la misma naturaleza dentro de la Totalidad. El ejercicio del poder, de la dominación, de la explotación, no esclaviza fundamentalmente al otro, aun cuando así lo parezca, sino a sí mismo. El hombre es esclavo de su propia producción, de sus deseos e intereses. La compasión no es un sentimiento de “benevolencia”, sino un modo de vivir con el otro y lo otro. “Por medio de estos «modos

⁴² *Ibidem*, p. 59.

⁴³ Boff, Leonardo, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Trotta, Madrid, 2002, p. 103.

de ser», los seres humanos realizan continuamente su autopoiesis, esto es, su autoconstrucción histórica.”⁴⁴

La situación ecológica actual nos obliga a preguntarnos ¿qué clase de racionalidad requerimos para subsanar los daños provocados en el Planeta por el abuso de la racionalidad instrumental? Creemos que es necesario recuperar una *razón sensible y cordial* que es la que nos permite relacionarnos con el mundo natural y humano de forma absolutamente diferente al modo como nos hemos habituado, se trata de la *convivencia*: vivir en convivencia con todos los seres que se encuentran en-el-mundo. Debemos desplazar el imperio del uso de la razón mecánica y utilitarista que se ha encargado de instrumentalizar las “conductas humanas” en miras a su propio beneficio. El hombre no es el ombligo del mundo. Si logramos hacer a un lado o anular todo tipo de antropocentrismos y socio-centrismos, entonces podremos construir una comunidad de vida, es decir, una comunidad donde convivan todos los seres con su propia dignidad. Alcanzaremos una convivencia en armonía, respeto y cordialidad con todos los seres que habitan en la Tierra. “...todo es relación y todo tiene que ver con todo, en todos los momentos y lugares...; todos los seres son interdependientes y todos cooperan entre sí para continuar en este planeta.”⁴⁵

Finalmente, dice Boff, lo que requerimos es “Cultivar una ética del cuidado que atraviesa todas las disciplinas e impregna todas las actitudes.”⁴⁶ Ética que sólo es posible a la vanguardia de la razón sensible

⁴⁴ *Ibidem*, p. 105.

⁴⁵ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, p. 150.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 151.

y cordial, de una razón plena e íntegramente humana. Ética del cuidado y de la responsabilidad que nos permite ver con serenidad cuál es nuestro lugar en el cosmos y cómo convivir y relacionarnos con todos los demás seres que lo integran.

A partir de la modernidad el puesto que se le asignó a la razón funcional, en el escenario de la vida humana, fue decisivo; ‘todo quedó a expensas de la dominación’; su imperio fue total y absoluto: aquello que no fuese aceptado, reconocido o juzgado por ella quedaba sometido a sospecha. Sólo ella podía garantizar el auténtico y verdadero conocimiento.

Durante mucho tiempo no nos percatamos que habíamos tomado un camino equivocado, que más allá del dominio de esta razón se ocultaba, consciente o inconscientemente, otro modo de estar-en-el-mundo, mucho más amplio y enriquecedor, se trataba del uso de la razón cordial, del sentimiento, de la pasión y todas sus manifestaciones. Sólo con ella volveríamos a nuestro estado originario de estar-en-el-mundo. Sólo con ella podíamos sentirnos enlazados en una convivencia armoniosa con todo el universo y con todos los seres que lo habitamos. Dice Boff: “Si no volvemos a sentir a la Tierra con afecto y amor, como nuestra madre, y a nosotros como la parte consciente e inteligente de ella, difícilmente nos moveremos para salvar la vida, sanar heridas e impedir catástrofes humanitarias y ecológicas.”⁴⁷

Como podemos observar no se trata de una razón ‘sentimental’, sino de una razón responsable, comprometida y decidida a cambiar el rumbo de la historia.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 103.

Por eso se le reconoce como razón consciente e inteligente, como razón transformadora del statu quo en el que nos hemos establecido cómodamente.

Ante los embates, grandes y pequeños, de que ha sido objeto la naturaleza hemos caído en la cuenta de que la Tierra, la biosfera, el medio ambiente, no son invulnerables; los cambios que se han provocado en ellos son un testimonio de esta intervención desequilibrada y distorsionada. Sin embargo, el que hayamos caído en la cuenta de esta situación revela nuestro grado ínfimo de conciencia y de responsabilidad acerca de nuestras acciones. El deterioro continúa y se presenta, cada vez, con consecuencias más graves para la vida del planeta, incluyendo la vida de nuestra especie. No se trata de una ‘denuncia’, sino de un llamado a nuestra conciencia. Boff cita el siguiente párrafo de *La Carta de la Tierra* que dice: “«Estamos en un momento crítico de la historia de la Tierra, en el que la humanidad debe elegir su futuro... o formar una sociedad global para cuidar la Tierra y cuidar unos de otros o arriesgarnos a la destrucción de nosotros mismos y de la diversidad de la vida».”⁴⁸

El autor menciona las tres virtudes cardinales que nacen de la cultura del cuidado y de la responsabilidad, que son: “la búsqueda del bien común, la autolimitación y la justa medida.”⁴⁹ Virtudes que han sido excluidas del ritmo social, político, económico, que se proyecta en la humanidad presente.

Al referirse a la tercera virtud, dice:

⁴⁸ Boff, Leonardo, *Ética y moral.*, p. 71.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 72.

La justa medida se exige en dos importantes campos de la actividad humana actual: la ecología y la biotecnología. En la ecología se plantea continuamente la cuestión: ¿cuál es la justa medida de intervención en la naturaleza para satisfacer nuestras necesidades y, al mismo tiempo, conservar el capital natural, de modo que pueda regenerarse y perdurar indefinidamente?

Aquí necesitamos sabiduría y prudencia para no someter a la biosfera a un estrés excesivo. En el campo de la biotecnología tenemos que preguntarnos: ¿cuál es la justa medida en la manipulación del código genético humano? Esa medida aparece cuando el ser humano entra en una profunda comunión con la propia vida.⁵⁰

Boff reconoce dos fuentes de la ética: la religión y la razón. La religión –dejando de lado las grandes diferencias entre las diversas doctrinas religiosas– aporta algunos principios éticos que pueden reconocerse como ‘mínimos’ sobre los que es posible construir una convivencia universal pacífica, entre todos los seres humanos. La razón que irrumpe en la historia –al menos en el mundo occidental– es aquella que, a través de grandes pensadores que reflexionaron y disertaron sobre principios éticos universalmente válidos. Pero, el hombre no sólo es razón, también es *pasión*.

Aquí surge una dialéctica dramática entre la pasión y la razón. Si la razón reprime la pasión, triunfan la rigidez, la tiranía del orden y la ética utilitaria. Si la pasión prescinde de la razón, dominan el delirio de las pulsiones y la ética hedonista, del puro disfrute

⁵⁰ *Ibidem*, p. 76. Cf. El justo medio aristotélico.

de las cosas. Mas, si se impone la justa medida, y la pasión se sirve de la razón para un autodesarrollo ordenado, entonces emergen las dos fuerzas que sustentan una ética prometedora: la ternura y el vigor.⁵¹

Para Boff, la ternura y el vigor son los principios sobre los que nace y se edifica una nueva ética. Se trata de una ética vinculada directamente con todos los aspectos de la vida humana: la familia, el trabajo, el juego, el descanso, la educación, la convivencia, el arte, la ciencia, en fin, la cultura. “La ternura es el cuidado para con el otro, el gesto amoroso que protege y da paz. El vigor abre caminos, supera obstáculos y transforma los sueños en realidad. ...Son dos principios capaces de sustentar un humanismo sostenible, fundado en la materialidad de la historia y en la espiritualización de las prácticas humanas.”⁵² Son dos principios éticos que sirven de basamento para una ética de la responsabilidad común y compartida, para una ética del cuidado, de la compasión y de la vigilancia. Ética y humanismo conjugan estos elementos insustituibles de la vida humana: corporalidad y espiritualidad. Somos seres que requerimos de la materialidad para vivir y cubrir algunas necesidades, pero también somos seres que ejercemos acciones espirituales que trascienden la historia, como el arte, la poesía, la cultura.

El cuidado exige una práctica que le es inherente: el sentido de la justa medida. ¿Cómo y cuánta debe ser nuestra intervención en la naturaleza para que no se estrese ni perjudique el capital natural y al mismo

⁵¹ *Ibidem*, p. 33.

⁵² *Idem*.

tiempo cubra nuestras necesidades? La justa medida es el óptimo relativo, el equilibrio entre el más y el menos. Aquí entra el cuidado como una especie de sabiduría práctica que considera los distintos factores y mide, por el principio de precaución y prevención, los efectos que pueden tener en el medio ambiente.⁵³

⁵³ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, p. 53. Para otro momento se abordará el tema de la sabiduría práctica.

6

EL CUIDADO COMO *ETHOS* *ORIGINARIO*: MODO FUNDAMENTAL DEL SER HUMANO

6.1. EL SER-EN-EL-MUNDO DEL DASEIN

Heidegger aborda la temática de la estructura originaria del estar-en-el-mundo y de sus momentos constitutivos. A partir de eso, nos hemos propuesto indagar ¿cómo ha de ser determinada la estructura originaria del estar-en-el-mundo desde el punto de vista ontológico-existencial? ¿Es posible captar la totalidad estructural del estar-en-el-mundo del Dasein, como es y con sus posibilidades? ¿Ser en sí mismo y con los otros? Heidegger se pregunta: “¿Hay alguna vía para llegar fenoménicamente a este ser, sobre la base del actual planteamiento de la analítica existencial?”¹ Él mismo responde que *no* se puede alcanzar fenoménicamente ese todo estructural por el solo ensamblaje de sus elementos.

La constitución fundamental del ser del Dasein es estar-en-el-mundo. El Dasein es un ente existente que comprende su propia existencia; es el ente que sabe y da cuenta de su existencia como ser-en-el-mundo. A esto es a lo que el autor se refiere cuando habla de estructura fundamental del Dasein; pero, su ser no se agota ahí. “El estar-en-el-mundo es ciertamente una estructura del Dasein necesaria *a priori* que, sin em-

¹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 204.

bargo, no es suficiente, ni con mucho, para determinar plenamente su ser.”² No es suficiente con pensar el ‘estar-en’ del Dasein de manera espacial, como cosa; también es eso, pero es algo más que eso. El estar-en del Dasein es un *existencial* que lo diferencia de los demás entes. “*Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo.*”³

El ‘estar en medio’ del mundo del Dasein es un existencial y como tal no puede entenderse como un simple estar-juntas dos cosas. Ontológicamente son dos modos diferentes de estar-en, como existencial y como un ente que está ahí. Como existencial es ontológicamente *cuidado* (*Sorge*). El carácter existencial del ser de Dasein es fundamentalmente diferente del ser del ente que está-ahí. “Por otra parte, el ser del Dasein no ha de ser deducido de una idea del hombre.”⁴ La estructura ontológica del Dasein es comprensión. Así, la comprensión como la disposición afectiva (angustia) son constitutivos de la estructura originaria del Dasein. El ser de Dasein se develará como cuidado. “La elaboración ontológica de este fenómeno existencial fundamental exige una delimitación frente a ciertos fenómenos que a primera vista podrían ser identificados con el cuidado. Tales fenómenos son la voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso. El cuidado no puede ser derivado de ellos, puesto que ellos mismos están fundados en aquél.”⁵

² *Ibidem*, p. 80.

³ *Ibidem*, p. 81.

⁴ *Ibidem*, p. 204.

⁵ *Ibidem*, p. 205.

¿En qué sentido podemos decir que la existencia del mundo presupone la existencia del Dasein? Heidegger dice que el “mundo” es un *constitutivum* del Dasein y que una visión del mundo exige una visión de las estructuras fundamentales del Dasein. De ahí la necesidad de un estudio acerca de la analítica del Dasein. Una constitución fundamental del Dasein es el estar-en, diferente del estar-en de los demás entes, así por ejemplo: el traje está en el armario. En cambio, el estar-en del Dasein es un *existencial* que viene a determinar al ente que soy cada vez yo mismo; cosa que no sucede con el traje que está en el armario.

El ‘estar en medio’ es otro existencial de Dasein que no puede identificarse simplemente con el estar-juntos como las cosas que están ahí. El estar-ahí, propio del Dasein, le hace un ser comprensor de sí mismo y de los demás entes. “El Dasein comprende su ser más propio como un cierto «estar-ahí de hecho».”⁶ El estar-en-el-mundo del Dasein, como un ente ‘intra-mundano’, le abre una multiplicidad de formas de cómo hacerse manifiesto, por ejemplo: “habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar... Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del *ocuparse* [*Besorgen*], un modo de ser que deberá caracterizarse aún más a fondo.”⁷ También menciona los modos de ser deficientes del ocuparse, es decir, del dejar de hacer, por ejemplo: omitir, renunciar, reposar y todo lo que tenga que ver con “nada más que” relacionados con el ocuparse.

⁶ *Ibidem*, p. 82.

⁷ *Ibidem*, p. 83.

El “ocuparse de algo” es un modo de estar-en-el-mundo, es un existencial y por tanto con carácter ontológico. Si damos seguimiento a esta idea podemos llegar a ver que el ser mismo del Dasein debe mostrarse como *Sorge, cuidado*. De nuevo se apunta al carácter ontológico del Dasein, no a un estado óptico que se puede presentar en todo Dasein. “Todo esto es ópticamente posible, al igual que la «despreocupación» y la «alegría», porque el Dasein entendido *ontológicamente*, es *Sorge, cuidado*. Puesto que al Dasein le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto es esencialmente ocupación.”⁸

Estar-en-el-mundo es esencial al ser del Dasein, no es una ocurrencia ni un capricho ni siquiera una ‘propiedad’. Ya mencionamos que su modo de ser es estar-en-el-mundo.

Hay un aspecto sumamente interesante que Heidegger expone cuando se refiere al carácter ontológico del Dasein en su estar-en-el-mundo, que consiste en que el Dasein comprende su estar-en-el-mundo a partir del ente y del ser del ente que no es él mismo, pero que comparten con el mundo. Su crítica a la relación *sujeto-objeto* (que en apariencia es evidente), a la teoría del conocimiento y a la metafísica se finca, precisamente, en el olvido del sentido y la necesidad ontológica, es decir, situaciones que se han dejado en la oscuridad. O nos arraigamos en el conocimiento puramente óptico o en el puramente conceptual, sin tocar el orden ontológico. En la teoría del conocimiento, bajo el modelo sujeto-objeto, se encierra tanto de “verdad” como de vacuidad. Sobre toda esta proble-

⁸ *Idem.*

mática del conocimiento concluye con lo siguiente: “El conocimiento es un modo del existir [del *Dasein*] que se funda en el estar-en-el-mundo. Ésa es la razón por la cual el estar-en-el-mundo reclama, en tanto que constitución fundamental, una *previa* interpretación.”⁹

6.2. EL DASEIN COMO MODO DE SER-EN-RELACIÓN-CON- EL OTRO Y LO OTRO

El ser-en-el-mundo del *Dasein* es ser-en-relación-con, es decir, establece un vínculo relacional con el otro y lo otro a modo de cuidado, atención, cultivo, etcétera, y su modo de realización es en la vida cotidiana, ónticamente.

Para Heidegger el desarrollo histórico del término óntico, ‘*cura*’, nos permite descubrir nuevas estructuras fundamentales del *Dasein*. *Sollicitudo* es solitud, inquietud, preocupación, angustia, ya no solo cuidado, sino éstas también son estructuras existenciales del *Dasein*.

El cuidado como estructura fundamental del *Dasein* (ser arrojado en el mundo) se encuentra vinculado al de perfección en el ejercicio de esas posibilidades de ser libre. El cuidado no es una característica o cualidad que el ser del *Dasein* ejercite en determinadas circunstancias de su vida, sino “La condición existencial de la posibilidad de las «preocupaciones de la vida» y de la «dedicación [a algo]» debe concebirse como cuidado en un sentido originario, es decir, ontológico.”¹⁰ Sus no restricciones a un modo de ser,

⁹ *Ibidem*, pp. 88-89.

¹⁰ *Ibidem*, p. 221.

hace que: “Al cuidado le pertenece no sólo el estar-en-el-mundo, sino también el estar en medio de los entes intramundanos.”¹¹

¿Cuál es el sentido y el lugar que Heidegger le asigna a la ‘naturaleza’? Dice: “La «naturaleza» que nos «rodea» es sin lugar a dudas un ente intramundano, pero no tiene el modo de ser ni de lo a la mano ni de lo que está-ahí a la manera de una «cosa natural». Como quiera que se interprete este ser de la «naturaleza», *todos* los modos de ser del ente intramundano están ontológicamente fundados en la mundaneidad del mundo y, por ende, en el fenómeno del estar-en-el-mundo.”¹²

En el modo de relación con el otro se ubica la naturaleza, que no puede ser reducida tan solo a nivel de conocimiento, a un simple objeto; en este sentido la relación sujeto-objeto ya no tiene posibilidad de realización, en donde se encierra un tanto de “verdad” y se hace presente también la vacuidad. En el fondo, en este modo de relación, está implicada la problemática de qué sea el conocimiento. “Si se prescinde del hecho de que en la formulación de la última pregunta vuelve a aparecer el «punto de vista» constructivo, carente de evidencia fenoménica, ¿cuál es la instancia para decidir si debe y en qué sentido debe haber un problema del conocimiento, como no sea el propio fenómeno del conocimiento y el modo de ser del que conoce?”¹³

¹¹ *Ibidem*, p. 241.

¹² *Ibidem*, p. 232. Sin embargo, el modo de ser del Dasein no es sólo estar-en-el-mundo al modo de los demás entes, sino su estar es estar en medio de los entes intramundanos.

¹³ *Ibidem*, p. 87.

Unas palabras antes, Heidegger mismo, había dado una respuesta a estas preguntas. Así lo establece: “En este planteamiento no se echa de ver algo que hasta en la tematización más provisional del fenómeno del conocimiento ya está implícitamente dicho: que el conocimiento es una modalidad de ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, que tiene su fundamento óptico en esta constitución de ser.”¹⁴

Entender el estar-en-el-mundo como coestar nos lleva necesariamente a la pregunta ¿quién es el Dasein en la cotidianidad? Las estructuras del ser del Dasein son modalidades de ser del mismo. Estas estructuras del ser del Dasein son co-origenarias con el estar-en-el-mundo, y son: el coestar [*Mitsein*] y la coexistencia [*Mitdasein*]. “En este modo de ser se funda el modo cotidiano de ser-sí-mismo.”¹⁵

Tratemos de explicar estas cuestiones poniéndonos en el camino correcto de la pregunta. ¿Quién es el Dasein en la cotidianidad? Heidegger inicia estas reflexiones afirmando que la ‘esencia’ del ser del Dasein es la existencia. “*Si el «yo» es una determinación esencial del Dasein, deberá ser interpretada existencialmente.*”¹⁶ Estas consideraciones nos abren la posibilidad para descubrir y enraizar ¿cuál es el sentido del Dasein en relación con las cosas que se encuentran en-el-mundo y con los otros?

En una primera aproximación a estas ideas se puede correr el riesgo de pensar que la relación con las cosas en el mundo podría ser limitarlas a “útiles” a la mano y que sólo la relación con los otros (Dasein) po-

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibidem*, p. 139.

¹⁶ *Ibidem*, p. 142.

dría salvar ese carácter utilitario. Pero, “Si el coestar es existencialmente constitutivo del estar-en-el-mundo, entonces deberá ser interpretado, al igual que el trato circunspectivo con lo que está a la mano dentro del mundo, que anticipadamente hemos caracterizado como ocupación, donde el fenómeno del *cuidado*, que es el modo como el Dasein será determinado en general (cf. Capítulo 6 de esta sección).”¹⁷

Esta forma de relación con los otros y con lo otro siempre es y sigue siendo problemática. Partimos del supuesto de que la relación con los otros, de Dasein a Dasein, es o se debe a la misma naturaleza (esencia), pero esto no es más que un supuesto. Para algunas perspectivas actuales, la relación con lo otro también adquiere la dimensión del otro (sin que esto nos lleve a la identificación o a la confusión), sino simplemente a descubrir que lo otro tiene su propia “dignidad” que no es necesariamente inferior. Refiriéndose al Dasein, en su estado fenoménico, dice: “El estar-en-el-mundo, al que le pertenece con igual originariedad el estar en medio de lo a la mano y el coestar con otros, es siempre por mor de sí mismo.”¹⁸

Desde la propia perspectiva y preocupación de Boff se descubre que el cuidado auténtico voltea la mirada primero sobre sí mismo y desde ahí se ocupa de los otros y de lo otro. El cuidado es inauténtico cuando se expresa de manera obsesiva y ejerce poder de dominación. El cuidado como constitutivo esencial del ser del Dasein se encuentra estrechamente enlazado con el estar-en-el-mundo y con la temporalidad.

¹⁷ *Ibidem*, p. 146.

¹⁸ *Ibidem*, p. 203.

Refiriéndose a Heidegger dice que éste “Analiza los diversos conceptos aristotélicos equivalentes al cuidado (*Sorge*), especialmente el de *epithimia* (celo, cuidado), *prohairesis* (volverse hacia el otro), *orexis* (el deseo, la pulsión, el preocuparse del otro).”¹⁹ Por eso, para él el cuidado es un existencial que pertenece a la misma naturaleza del ser del hombre. Esta connotación, en estado originario, nos remite al doble sentido del cuidarse y del cuidar. Cuidarse porque estamos en una condición de vulnerabilidad, de riesgo, de temporalidad y de finitud; y, cuidar como ocupación y preocupación por el otro y lo otro, que puede corresponder a lo que Heidegger llama «el desempeño del cuidado».

Boff señala que hay un tercer sentido perteneciente al cuidado que consiste en el *principio de precaución* y de *prevención* generado por la creciente degradación de la naturaleza y la amenaza de la especie humana. Podemos decir que este sentido del cuidado tiene que ver con la situación y condiciones de la vida actual. “Todo cuidado es poco, dada la aceleración de las tecnologías de explotación y la transformación de los recursos naturales. Precaución y prevención son expresiones del cuidado (Derani 1997, 167).”²⁰

Para hablar del ser, origen, importancia y dimensión del cuidado, aspectos difíciles de atrapar en una conceptualización, Boff se vale de la metáfora-mito

¹⁹ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, p. 33. Conviene advertir que el título original de este libro fue: *El cuidado necesario*. De la vida, de la salud, de la educación, de la ecología, de la ética y de la espiritualidad.

²⁰ *Ibidem*, p. 37.

del cuidado²¹, en el que surgen los personajes de Júpiter, Tierra y Saturno, mismos que no existen independientes de nuestro ser ni son producto de nuestra imaginación. Se trata, pues, de realidades que tienen un contenido histórico-social; es decir, son realidades estrechamente vinculadas con nuestra existencia. Pero, ¿qué significación tiene cada una de ellas? Accedamos a sus diversas interpretaciones.

1. Tierra. “El ser humano, en las diversas culturas y fases históricas, ha ido formulando esta intuición: pertenecemos a la Tierra; somos hijos e hijas de la Tierra; somos Tierra. Por eso «hombre» viene de *humus*. Hemos salido de la Tierra y a ella volveremos. ... Somos la misma Tierra que en su evolución ha alcanzado la fase del sentimiento, de la comprensión, de la voluntad, de la responsabilidad y de la veneración. En una palabra: somos la Tierra en su momento de autorrealización y de autoconciencia.”²² No sabemos por qué el hombre desvió su mirada y no quiso reconocer su origen. No sólo se olvidó de la Tierra y la menospreció, sino que se colocó como centro de la misma y la hizo depender de su voluntad y ambiciones. En este “desatino” el hombre la instrumentalizó, la usó a su ‘antojo’ y la perjudicó. ¿Qué hacer para retornar al camino original? Ciertamente, el primer paso es desprendernos de la idea del *homo sapiens* que, como lo llama Boff, ha desembocado en el *homo demens*. En segundo lugar hemos de apreciarnos como Tierra, según nuestro origen y de conectarnos con todo y con todos. Somos seres de relación.

²¹ Cf. Boff, Leonardo, *El cuidado esencial*. Ética de lo humano, compasión por la Tierra, pp. 37-56.

²² *Ibidem*, p. 58.

2. Júpiter, que se identifica con el Cielo. El hombre no sólo es Tierra también es elevación, espiritualidad. Éste en su condición de Tierra se proyecta hacia la relación con el Todo y todos, encuentra caminos de re-ligación.

3. “En el reino de Saturno, convivían dioses y hombres/mujeres en total y perfecta integración; es un ambiente de justicia, de dicha y de paz inalterable. Es una utopía. ¿Pero sólo utopía?”²³ Parece que Saturno abre posibilidades al hombre en la búsqueda de nuevas y mejores convivencias. Es la posibilidad de su realización histórica y social. Saturno es el dios *cuidado* que acompaña al hombre en su camino. “El cuidado es el camino histórico-utópico de la síntesis posible para nuestra finitud. Por eso es el *ethos* fundamental, la clave desifradora de lo humano y de sus virtualidades.”²⁴

No es propósito de este trabajo colocar, en el escenario de la reflexión, el tema del cuidado como un concepto emergente de la situación actual, sino recuperar su sentido originario, es decir, como un constitutivo esencial del ser humano. A partir de ahí podemos abrir espacios a reflexiones que tienen que ver con nuestra situación vital. Así, el cuidado atañe directamente a la vida humana en relación con los otros, con la ecología y con nuestro hábitat. “La especie humana puede desaparecer y la Tierra quedar gravemente herida.”²⁵

En la tesitura de la situación que ‘vive’ el hombre en la actualidad, Boff retoma unas palabras que se encuentran en el preámbulo de la *Carta de la Tierra*

²³ *Ibidem*, p. 67.

²⁴ *Ibidem*, p. 68.

²⁵ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, p. 13.

que son un reflejo de la preocupación mundial, dice: “o hacemos una alianza global para cuidar unos de otros y de la Tierra o corremos el riesgo de autodestruirnos y de destruir la diversidad de la vida.”²⁶

El cuidado, en el orden práctico, se hace presente a través de una relación amorosa, respetuosa y no agresiva con la realidad. Estamos conformados por esa misma realidad.

El cuidado no depende ni de la política ni de la técnica, sino es un *arte*, es decir, abre la posibilidad de una nueva forma de vivir en-el-mundo-con-los-otros y con-lo-otro.

Vinculado con las actividades, actitudes, disposiciones de la vida cotidiana, Boff señala que el cuidado tiene dos tipos de expresiones: a) el cuidado *natural-objetivo* y b) el cuidado ético-consciente. El primero, se refiere a esta disposición-actitud que guardamos para con nuestra vida y todo cuanto nos rodea. Se expresa a través de una actitud amorosa, precavida y preventiva con todo lo que nos conforma y nos es familiar. El segundo, en cambio, “Se trata del cuidado natural asumido conscientemente de modo reflejo como valor, interiorizado de forma deliberada y hecho actitud y proyecto de vida (Foucault 2005).”²⁷ Lo propio de este cuidado ético-consciente es que responde a un proyecto de vida asumido voluntaria y libremente, adquiere una dimensión social, personal y planetaria.

La totalidad de las estructuras existenciales del Dasein encuentran su unidad en el cuidado, modo de ser del Dasein. Así lo expresa el propio Heidegger: “La totalidad existencial del todo estructural ontoló-

²⁶ *Ibidem*, p. 14.

²⁷ *Ibidem*, p. 24.

gico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en (el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* [*Sorge*], que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial. Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óntico, tal como la preocupación o, correlativamente, la despreocupación.”²⁸

Así el cuidado viene a ser una determinación ontológica del ser del Dasein. Originariamente así es el ser del Dasein y se relaciona directamente con una actividad en particular que realice; esta actividad expresa, más bien, los modos de la solicitud o de la ocupación. La ocupación es un modo cómo el Dasein está en el mundo. Es un modo que le permite ocuparse de las cosas que le son significativas y familiares. Así el Dasein se familiariza con el mundo ocupándose de las cosas. Es ontológica porque designa una forma de estar-en-el-mundo; es un existencial.

La cotidianidad del Dasein es la forma cómo éste se relaciona diariamente con el mundo. Es nuestra manera de vivir cotidianamente en el mundo. Hay dos formas de ocuparnos de las cosas que están en el mundo: a) objetivándolas, tratando de decir lo que son y, b) descubriendo la significatividad que las cosas tienen para nosotros y sus relaciones con otras cosas. En la cotidianidad el Dasein se encuentra inmerso en sus ocupaciones.

En el trato con los entes, de los que nos ocupamos, éstos nos aparecen como útiles a la mano y nos

²⁸ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 214.

remiten a otras cosas, a lo que Heidegger llama contexto remisional. Así el Dasein se comprende a sí mismo a partir de estar inmerso en la ocupación en medio de los entes.

6.3. EL CUIDADO COMO SER DEL DASEIN

La definición nominal del término *cuidado* (del latín *cura*), al que en este momento nos vamos a referir, tiene, para nosotros, una significación eminentemente existencial; es decir, se vincula directamente con nuestro modo de ser humano: en relación con el otro y con lo otro. En este sentido Boff hace la recuperación de su significado etimológico, dice: “El cuidado sólo surge cuando la existencia de alguien tiene importancia para mí. Paso entonces a dedicarme a él; me dispongo a participar de su destino, de sus búsquedas, de sus sufrimientos y de sus éxitos, en definitiva, de su vida. «Cuidado» significa, entonces, desvelo, solicitud, diligencia, celo, atención, delicadeza.”²⁹ Precisamente, éste es el modo de ser humano. Si logramos entenderlo y resignificarlo en esta dimensión, entonces el cuidado se vincula directamente con toda nuestra existencia, es decir, es nuestro compañero de camino. Su expresión más palpable se hace patente en la responsabilidad.

En esta resignificación se transforman los conceptos de existencia y vivencia y pasan a ser co-existencia y con-vivencia, es decir, así se estructura nuestro modo de ser-en-el-mundo en relación con todas las cosas. Nuestro modo-de-ser es ser-en-relación.

²⁹ Boff, Leonardo, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*, p. 73.

El Dasein se interpreta a sí mismo como cuidado, aunque sea preontológicamente. La pregunta fundamental por el ser (que guía la ontología heideggeriana) nos conecta directamente con aquellos fenómenos explicitados, como son: el estar a la mano y el estar-ahí que determinan primeramente al ente intramundano de manera diferente del Dasein. El estar a la mano y el estar-ahí son entes intramundanos que conforman la realidad; pero, diferentes del Dasein.

Comenta Heidegger que la ontología ha comprendido primariamente el estar-ahí, sin determinar ontológicamente el ser del Dasein, de donde se sigue la necesidad de someter a análisis la conexión ontológica entre cuidado, mundaneidad, estar a la mano y estar-ahí (realidad).

Heidegger señala cinco cuestiones que atañen directamente al análisis fundamental del Dasein, dentro de los cuales se encuentra el cuidado: "...la disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein (§40), el ser del Dasein como cuidado (§41), confirmación de la interpretación existencial del Dasein como cuidado por medio de la autointerpretación preontológica del Dasein (§42), Dasein, mundaneidad y realidad (§43), Dasein, aperturidad y verdad (§44)."³⁰ Para cubrir nuestro interés particular, abordaremos sólo los siguientes parágrafos (§41) y (§42), que tienen que ver explícitamente con el cuidado.

Hablar sobre la esencia del cuidado significa volver la mirada hacia nuestro ser; no se trata, por tanto, de limitarse a una acción, aun cuando tampoco se

³⁰ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 206.

excluya, pues si somos seres de cuidado, consecuentemente, la expresión de nuestras acciones han de ser una manifestación de nuestro ser. El obrar sigue al ser. Así podemos afirmar que el cuidado es nuestro modo de ser fundamental. El cuidado es el modo de ser humano. Un estudio fenomenológico del cuidado nos lleva a descubrir que así se manifiesta a la conciencia, como modo de ser. Boff comenta al respecto: “*No tenemos cuidado. Somos cuidado. Es decir, el cuidado posee una dimensión ontológica que entra en la constitución del ser humano. Es un «modo-de-ser» característico del hombre y de la mujer. Sin cuidado dejamos de ser humanos.*”³¹ Esta consideración que hace Boff del cuidado tiene su fuente en el pensamiento de Heidegger y le permite reafirmar su propia posición: “El cuidado es una estructura ontológica que está siempre en la base de todo lo que el ser humano emprende, proyecta y hace; el cuidado suministra preliminarmente el suelo en el que se mueve toda interpretación del ser humano.”³² Podemos decir que así como para Heidegger la comprensión es una estructura originaria que caracteriza al hombre, de la misma naturaleza es el cuidado. Sólo así el hombre se comprende a sí mismo como cuidado.

Heidegger dice que la conciencia se revela como llamada del cuidado. Cuidado de sí mismo, como ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo ocupándose de sí mismo y de su coestar con los otros. No se trata de una conciencia que se quede atrapada en sí misma, ensimismada, sino de una conciencia que escucha el

³¹ Boff, Leonardo, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*, p. 71.

³² *Ibidem*, p. 72.

llamado y llama. “El Dasein mismo llama en cuanto conciencia desde el fondo de este estar.”³³

En el siguiente párrafo Heidegger afirma que el Dasein es el objeto de la investigación filosófica en su sentido ontológico; ocasión para mostrar su relación con el cuidado, como estructura ontológica del Dasein, pues, con ello siempre se alude al modo propio de la vida humana, a su existencia concreta, tal y como fácticamente vive, en esa apertura hacia el mundo, en su relación con las cosas, las personas y las situaciones. Dice: “El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico.”³⁴ De donde se sigue que: “El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el *cuidado* (*curare*).”³⁵ Así se refiere Heidegger al *cuidado* como una estructura ontológica fundamental de la existencia humana. El *cuidado* tiene el sentido de “habérselas con” y “tener cuidado”; por eso Escudero comenta lo siguiente: “¿Y de qué tiene cuidado la vida fáctica? Manteniéndose fiel a la estructura intencional que gobierna todos sus comportamiento, la vida fáctica se cuida de, se ocupa de, se preocupa por todo aquello que le sale al encuentro en su trato diario y cotidiano con el mundo.”³⁶ Situación que nos revela cuál es el alcance o la dimensión del *cuidado* en el ejercicio de la vida fáctica en el mundo (con las cosas, con los otros y consigo mismo, como ya se ha mencionado

³³ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, pp. 296-297.

³⁴ Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp], Trotta, Madrid, 2002, p. 31.

³⁵ *Ibidem*, p. 35.

³⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 92.

anteriormente). Continúa Escudero precisando que: “En líneas generales, la *Sorge* o el cuidado designaría la estructura general que engloba a los tres modos básicos de relacionarse con el mundo: a) el ocuparse de las cosas del mundo circundante o de los quehaceres mundanos (*Besorgen*); b) el preocuparse por las demás personas con las que el *Dasein* comparte mundo (*Fürsorge*); c) las inquietudes de cada uno o las preocupaciones propias del sí mismo (*Bekümmern*).”³⁷ Otro de los conceptos significativos íntimamente vinculado al cuidado es el del “trato” que es el modo de relación con el que el *Dasein* trata prácticamente con el mundo.

Una expresión que viene a ‘enmarcar’ lo que el cuidado engloba es, en palabras de Heidegger, lo siguiente: “Correlativamente, el cuidarse expresa la preocupación por los medios de subsistencia, por la profesión, por los placeres, por la tranquilidad, por la supervivencia, por la familiaridad con las cosas, por el saber acerca de, por la consolidación de la vida en su fines últimos.”³⁸

El ente al que le compete la tarea del cuidado de sí mismo somos nosotros mismos. Esto no quiere decir que el cuidado se restrinja a sí mismo, pero sí es el ente que, por su comprensión, se las tiene que ver con su propio ser. En este sentido, el ser de este ente se diferencia de lo que está ahí dentro del mundo. Su modo de ser es la propiedad e impropiiedad, sin que ninguno de estos modos de ser sea más o mejor que el otro.

El cuidado de sí mismo exige el conocimiento de sí mismo, opuesto al ‘conocimiento’ narcisista que

³⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 92-93

³⁸ *Ibidem*, p. 35.

nos proporciona una imagen falsa y alienante. Somos diferentes a las demás cosas que se encuentran en el mundo, pero no superiores a ellas. La conciencia que nos hace distintos también nos hace responsables. “Todos los seres del universo, según la nueva cosmología, son portadores de cierta subjetividad porque tienen historia, viven en interacción e interdependencia de todos con todos, aprenden intercambiando y acumulando informaciones. Este es un principio cosmológico universal.”³⁹ Principio que envuelve también nuestro ser humano que se forma, transforma y construye a partir de las interrelaciones e interacciones con los demás seres del universo. Éste debe ser el punto de arranque del ‘conócete a ti mismo’. Sabemos de nuestro ser en el cosmos y de nuestras relaciones con él; relación que también nos permite saber que no sabemos lo que somos, por lo menos no completamente.

El cuidado de sí mismo implica también el cuidado del cuerpo. Pero, ¿qué es el cuerpo? Distanciándonos de la influencia griega que pensaba al ser humano como un compuesto de cuerpo y alma, la antropología actual propone que: “El ser humano es fundamentalmente cuerpo. Un cuerpo vivo y no un cadáver, una realidad bio-psico-energético-cultural, dotada de un sistema perceptivo, cognitivo, afectivo, valorativo, informacional y espiritual.”⁴⁰ Se trata de una *unidad* perfectamente estructurada, sin posibilidad de disolución. El ser humano es un cuerpo espiritualizado y un espíritu corporeizado. “En este sentido podemos decir que el espíritu es visible. Cuando, por ejemplo, miramos una cara, no vemos sólo los ojos, la boca, la

³⁹ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, p. 82.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 93.

nariz y el juego muscular. Notamos también alegría o angustia, resignación o confianza, brillo o abatimiento. Lo que se ve es, pues, un cuerpo vivificado y penetrado de espíritu.⁴¹ No hay cabida para pensar que el cuerpo es cárcel del espíritu; antes bien, el cuerpo y sus manifestaciones son expresión de la profundidad del espíritu. En él se revela su fuerza y su debilidad, su finitud y su esperanza. Los dualismos no sólo dificultan las comprensiones integrales, sino fragmentan y distorsionan el sentido de la vida. La integralidad del hombre no sólo se centra en sí mismo, sino que alcanza a los demás seres con los que se relaciona y vive. Debido a tal condición es que requiere del cuidado de sí mismo y de los demás. “Sólo él puede ser un ser ético, un ser que cuida y se responsabiliza por sí y por el destino de los otros. El ser humano puede ser hostil a la vida, oprimir y devastar, pero puede ser también un ángel bueno, defensor y protector de todo lo creado. Depende de si se empeña en cuidar o deja que fuerzas oscuras e incontrolables asuman el rumbo de la historia.”⁴²

¿Cómo lograr el equilibrio sin extralimitarnos en el culto al cuerpo o en el menosprecio al espíritu? Las huellas que va dejando el tiempo, el trabajo, las preocupaciones de la vida no sólo se hacen manifiestas físicamente, también son expresión del modo de vida recorrido. El rostro, como parte del cuerpo, revela también la ‘plenitud’ o la ‘penuria’ de la vida vivida. “El ser humano-cuerpo debe dejar que se transparen-

⁴¹ *Ibidem*, p. 94.

⁴² *Ibidem*, p. 96.

te la armonía interior y exterior, como miembro de la gran comunidad terrenal y biótica.⁴³

Sin embargo, el cuerpo no se agota en lo individual, también se encuentra el cuerpo-social cuyo cuidado reclama una pronta atención político-social humanitaria. Quizá este cuerpo, por su generalidad, sea el más deteriorado por la carencias elementales, como lo son: tanto el alimento, la educación, el trabajo, la salud y todo lo que atañe a la vida espiritual del mismo, así como el respeto a la dignidad, a su cultura, a sus modos de vida comunitaria, etcétera.

El conocimiento de sí mismo conlleva el cuidado de sí mismo. En tanto más nos conozcamos más cuidado tendremos de nosotros y así nos aceptaremos interior y exteriormente. Con respecto al cuerpo dice Boff: “Nada más ridículo que la construcción artificial de una belleza fabricada que no está en consonancia con una belleza interior. Se pierde la luminosidad y gana lugar la vanidad vacía de brillo.”⁴⁴

Jamás encontramos el sí mismo en estado puro; en él se encuentran las paradojas:

Otro componente del cuidado consigo mismo es saber y aprender a convivir con la paradoja que atraviesa nuestra existencia: nos sentimos impulsados a la bondad, la solidaridad, la compasión y el amor. Y simultáneamente tenemos en nosotros pulsiones de llamada al egoísmo, la exclusión, la antipatía e incluso al odio. Estamos hechos con estas contradicciones, que nos vienen dadas con la existencia. Antropológicamente se dice que somos al mismo tiempo

⁴³ *Ibidem*, p. 99.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 83.

sapiens y *demens*, gente de inteligencia y lucidez y junto a esto, gente de rudeza y violencia. Somos el encuentro de las oposiciones.⁴⁵

En este mismo sentido Ángel Xolocotzi nos recuerda que, en el § 4 de *Ser y Tiempo*, Heidegger señala que el Dasein no es un ente como los demás entes, y una razón importante de esta diferencia es porque al Dasein «le va en su ser este mismo ser». “Pero entonces qué le corresponde al Dasein desde sí mismo? En primer lugar, que *en su ser le va su ser* o como más adelante indicará que *cuida* su ser. Y le va o lo cuida precisamente porque no es un universal aplicado o un ente cerrado.”⁴⁶ Quiero entender así que el cuidado es el modo propio del ser de Dasein a diferencia de los demás entes. Y si el Dasein pregunta por su ser, de acuerdo con la naturaleza de la pregunta en sentido heideggeriano, es porque no es un ser cerrado, sino en apertura. Tiene como tarea pensar su ser y el de los demás entes, iguales a él o distintos. De donde se puede inferir el cuidado de sí, de los otros entes como él y de las cosas.

Existen dos actitudes o virtudes que acompañan al cuidado de sí y al cuidado del otro; al cuidado de sí mismo la expresión máxima que le acompaña es el amor; al cuidado del otro la manifestación suprema que se revela es la amistad. El cuidado del otro, en tanto amistad, atiende las situaciones de la vida en estado

⁴⁵ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁶ Xolocotzi, Ángel, *Subjetividad radical y compasión afectiva*. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdes, México, 2007, p. 190.

de bienestar o en estado de vulnerabilidad. Cada una de estas virtudes encuentra su modo de realización en las actividades de la vida cotidiana.

Heidegger reconoce que las interpretaciones precedentes ya nos muestran al cuidado como ser del Dasein; en este sentido se le reconoce como constitutivo del hombre, no como algo circunstancial o accidental, como es el caso de la “preocupación” por algo o la “aflicción” por algo, sino en sentido ontológico. Bien puede citarse ahora, para una mejor comprensión, la fábula antigua (de la *cura*) en la que Heidegger ve la autointerpretación del Dasein como “cuidado”.

Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro,
y cogiéndolo meditabunda lo comenzó a modelar.
Mientras piensa en lo que hiciera, Júpiter se presenta.
Pídele Cura le dé espíritu y fácilmente lo consigue.
Como Cura quisiese darle su propio nombre,
niégase Júpiter y exige se le ponga el suyo.
Mientras ellos discuten, interviene también la Tierra
pidiendo que su nombre sea dado a quien ella el
cuerpo le diera.
Tomaron por juez a Saturno, y éste, equitativo, juzga:
‘Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el
espíritu y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo
recibid, reténgalo Cura mientras viva, porque fue la
primera en modelarlo. Y en cuanto a la disputa entre
vosotros por el nombre, llámenle hombre, ya que del
humus ha sido hecho’.⁴⁷

Entiendo que siendo el estar-en-el-mundo esencialmente cuidado, en él se relacionan estructuralmente la *ocupación* (*Besorgen*), es decir el cuidado de las

⁴⁷ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 219.

cosas, la *solicitud* (*Fürsorgen*), es decir el cuidado por los otros, y el *cuidado de sí* (*Selbstsorge*). De ninguna manera de forma aislada. “El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* «antes», es decir, desde siempre, *en* todo fáctico «comportamiento» y «situación» del Dasein.”⁴⁸ Con lo cual Heidegger disuelve esta separación entre teoría y praxis o la supremacía de una sobre la otra. “«Teoría» y «praxis» son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado.”⁴⁹

Si regresamos nuevamente la mirada a los inicios del párrafo § 41 donde se nos presenta el ser del Dasein como cuidado o al cuidado como el ser del Dasein nos podemos percatar que, por un lado, el cuidado mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental, y, por el otro, el cuidado no es simple en su estructura; por eso la reiteración de Heidegger de que no se puede llegar al todo estructural del cuidado sólo por la reintegración de todos sus elementos.

La totalidad de la estructura originaria del ser del Dasein se revela como cuidado; en él se fundan los fenómenos de la voluntad, del deseo, de la inclinación y del impulso. De ahí la necesidad de una comprobación preontológica de la interpretación existencial del Dasein como cuidado. El ser del Dasein, desde antiguo, se reconoce, al menos, preontológicamente como *cura* (*cuidado*).

¿En qué medida la angustia y lo abierto posibilitan la totalidad del todo estructural del Dasein? Dice Heidegger: “El conjunto de lo que allí se encuentra puede ser resumido en la siguiente enumeración for-

⁴⁸ *Ibidem*, p. 215.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 215.

mal: el angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo; el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado; aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo. Por consiguiente, el fenómeno de la angustia tomado en su totalidad muestra al Dasein como un estar-en-el-mundo fácticamente existente.”⁵⁰

El ser del Dasein es ontológicamente cuidado – como ya se dijo anteriormente-, de modo que el cuidado no puede limitarse a una expresión óptica, práctica. Desde esta perspectiva ontológica el cuidado posee un carácter ético: el hombre realiza el bien mediante el cuidado. “La *perfectio* del hombre –el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus propias posibilidades (en el proyecto)– es «obra» del «cuidado».”⁵¹ La libertad, para Heidegger, es un constitutivo fundamental del Dasein que tiene su fundamento en el cuidado; no es una facultad de la voluntad. La libertad existencial se remite al poder ser y es condición de posibilidad para la libertad existencial.

Pero, la determinación particular óptica del cuidado, en su conjunto, no determina su generalización, pues esta ‘generalización’ es *ontológico-apriorística*. Lo cual quiere decir que la determinación óptica del cuidado está sustentada en su estructura ontológica.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 213.

⁵¹ *Ibidem*, p. 220.

6.4. EL CUIDADO COMO *ETHOS*

El *Ethos*, como morada, está marcado por su carácter existencial; morada no se refiere a la construcción material, física, sino al modo de ser; ésta nos revela el modo de ser de las cosas y de las personas, ambas caracterizadas por el modo de ser en-relación-con. De ahí que la morada sea originalmente nuestro *ethos*: nuestro modo de ser en-relación-con el mundo y con los otros. Si esta relación se deteriora o se destruye es impostergable la recuperación de la ética; de ahí surge la tarea que nos impele a reflexionar y reconstruir nuestra morada.

Boff comenta al respecto: “En sentido existencial, la morada significaba –y significa también para nosotros– la red de las relaciones entre el medio físico y las personas...”⁵² La morada como nuestro modo de ser en-relación-con lo otro y con los otros nos pone en el camino de la responsabilidad, del cuidado, de la vigilancia, de la “vuelta” hacia una manera diferente de vivir y comportarnos.

Por morada podemos entender nuestra casa, nuestra ciudad, nuestro Estado, nuestra Patria o nuestro Mundo, con sus costumbres, culturas, modos de organización, valores, principios, etcétera, que contribuyen a la formación de nuestro carácter, nuestro modo de ser y actuar en el mundo. Por eso la morada tiene que ver con el carácter, con el talante que abre posibilidades de vida en convivencia-con. ¿Será éste el *ethos* de nuestra civilización actual? ¿O es que he-

⁵² Boff, Leonardo, *Ética y moral.*, p. 40.

mos extraviado el rumbo? Como se puede advertir, la preocupación es fundamentalmente ética.

Boff señala varios caminos que dan cuenta del ejercicio equivocado de la razón. Ésta, a modo de ejemplo, se olvidó del ser y se concentró en el ente, fruto de la autonomía de una razón puramente instrumental-analítica que sólo tiene oídos para escuchar la voz de la exterioridad, olvidándose de la interioridad. Una razón que sólo tiene frente a sí sus propios raciocinios, sus propios intereses, sus deseos e inquietudes, pero que se olvidó del otro, del cuidado, del bien común y equitativo, de una razón solidaria que es la que muestra el carácter del ethos como morada común y compartida.

Cuando nos referimos al *cuidado* con pretensiones de universalidad ética es porque le reconocemos que pertenece a la esencia concreta del ser humano y, en este sentido, de ningún modo anula la diversidad o pluralidad, más bien asume la diversidad en una tarea común.

La justicia atiende específicamente las partes, el cuidado mira la totalidad; justicia y cuidado proceden con lógicas diversas, no opuestas, antes bien se complementan. Dice Boff que en la práctica de la vida cotidiana: “Todo debe ser hecho en la justa medida, que es lo óptimo relativo. Encontrar esta justa medida es obra de la razón prudente, transformada en sabiduría práctica.”⁵³ De donde podemos claramente entender que la justicia como el medio justo-óptimo corresponde perfectamente al cuidado.

En el mundo occidental, comenta Boff, los dos paradigmas a los que se hace referencia son: el de la

⁵³ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, p. 69.

ética de la justicia y el de la ética del cuidado; ambos deben ser concordantes para formular principios o normas con pretensiones de universalidad. Y, la justicia⁵⁴ debe estar presente en todas las virtudes; justicia como justo medio.

Hemos insistido en que la justicia y el cuidado no pueden transitar por caminos separados y menos en oposición. La unión de ambos contribuye a la conformación de una ética integral de la experiencia humana. Ambos se requieren para la formación individual y socialmente. No es suficiente la justicia, como tampoco lo es sólo el cuidado. En la base de su unión está el reconocimiento del ser humano como ser en relación, es decir, como ser-con-los-otros. “El cuidado como dimensión ontológica y antropológica muestra esta vinculación de todos con todos por el hecho de la reciprocidad general y por la lógica misma del cuidar y del ser cuidado, asumida como realidad Fontal y compromiso relacional.”⁵⁵ La reflexión sobre ambos aspectos necesariamente nos lleva al reconocimiento del sentido ético originario del ser del hombre. No podemos ‘estancarnos’ en la dimensión social que nace del contrato ni en el ordenamiento de las relaciones humanas que surge de la ley o del derecho. La justicia y el cuidado, por su propia configuración, deben trascender los órdenes estrictamente formales.

⁵⁴ Recordemos que hay tres tipos de justicia: a) la conmutativa que se realiza entre los ciudadanos; b) la distributiva que ejerce el Estado con los ciudadanos; y, c) la legal que se ocupa de regular la relación de los ciudadanos con el Estado.

⁵⁵ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, p. 78.

El ser humano es capaz de un amor universal e incondicional que constituye la utopía de toda la vida personal y social y también su móvil secreto. [...] Justicia y cuidado son los dos pilares sobre los cuales se sustenta la morada humana (*ethos* en griego). Ambos producen la felicidad posible y el suficiente bienestar para todos. La biocivilización que queremos deberá sustentarse en este tipo de ética, buena para los humanos y amigable con la naturaleza.⁵⁶

Ya dijimos que el cuidado es una estructura originaria propia del ser humano, *a priori*, que precede toda actividad; de donde se infiere que el hombre es esencialmente cuidado: cuidado de sí, del otro y de lo otro. Es una *disposición a...* Boff retoma un pensamiento del parágrafo § 41 de *Ser y tiempo* de Heidegger y lo interpreta en los siguientes términos: “Esto significa que el cuidado se encuentra en la raíz primera del ser humano, antes de que haga nada. Y todo cuanto haga irá siempre acompañado de cuidado e impregnado de cuidado. Significa reconocer que el cuidado es un *modo-de-ser* esencial, siempre presente e irreductible a otra realidad anterior. Es una dimensión Fontal, originaria, imposible de desvirtuar totalmente.”⁵⁷

Si el hombre es esencialmente cuidado, preguntamos ¿en qué momento o de qué manera ha deteriorado su ser de modo tal que, parece, su actividad ya no manifiesta o expresa ese modo de ser? Si el cuidado revela nuestro modo de ser, parece que nos hemos distanciado de éste nuestro modo de ser. El que se iden-

⁵⁶ *Ibidem*, p. 79.

⁵⁷ Boff, Leonardo, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*, p. 30.

tifique como estructura originaria de nuestro modo de ser, no significa que no se pueda deteriorar. ¿Será que nuestra esencia humana está en riesgo de perderse? Y si el cuidado posibilita la existencia en tanto existencia humana ¿qué pasa cuando éste no aparece en toda actividad humana que debe ser acompañada por el cuidado? Éstas y muchas interrogantes más interpelan al hombre como ser de cuidado. En el orden personal, social, político, laboral, lúdico, comercial, el ser de cuidado se expresa o se oculta. Y de una u otra forma revelará su naturaleza.

Boff reitera: “Urge un nuevo *ethos* de cuidado, de sinergia, de «re-ligación», de benevolencia, de paz perenne para con la Tierra, para con la vida, para con la sociedad y para con el destino de las personas, especialmente de las grandes mayorías y condenadas de la Tierra.”⁵⁸

Cuando Heidegger habla del cuidado —como ya se dijo— se refiere a una estructura existencial del ser del Dasein. Esto quiere decir que no se trata de una cualidad o de una ‘simple actitud’, sino de nuestro modo de ser-en-el-mundo. Somos cuidado. Sin embargo, parece que no sólo hemos disminuido este modo de ser propio, sustantivo, sino que lo hemos degradado a un modo de ‘comportamiento’ sometiéndolo al dominio del poder, del dinero, de la producción, de la ganancia. Y, esto no es más que un reflejo de nuestra pérdida como seres humanos.

Paradójicamente Boff pronuncia que el cuidado y la sustentabilidad (sostenibilidad) de nuestra vida, de nuestra ecología, de nuestra Tierra, de nuestra casa,

⁵⁸ *Ibidem*, p. 35.

no es posible si no vienen acompañados de una revolución espiritual⁵⁹. Lo cual quiere decir: despertar la dimensión más profunda del ser humano que le hace sensible a la solidaridad, a la justicia y a la fraternidad. “La espiritualidad nos saca de la soledad, perdidos en el mundo y sin raíces, sin saber a quién pertenecemos ni hacia dónde vamos. La espiritualidad nos conecta y re-conecta con todas las cosas, nos abre a la experiencia de pertenecer al gran Todo, nos fortalece en la esperanza de que el sentido es más fuerte que el absurdo y que la luz tiene más derecho que las tinieblas.”⁶⁰

Decimos que el hombre es un ser trascendente (cuerpo-espíritu) por su apertura a la totalidad, por su capacidad de traspasarse a sí mismo y de relacionarse con el otro, lo otro y el Otro. Trascendencia significa traspasarse, salirse de sí mismo para relacionarse-con, para encontrarse-con. “Trascendencia es estar abierto en totalidad a sí mismo, al otro, al mundo y al Infinito. Es su apertura total.”⁶¹

Entendida en estos términos, la trascendencia adquiere una dimensión espacio-temporal; ya no es posible entenderla en ruptura con los límites del mundo, sino en una religación con él, con todo cuanto nos rodea y nos relaciona. Es dentro de esta dimensión que la totalidad puede ser vista y comprendida bajo el paradigma del cuidado. “...el cuidado en su núcleo esencial exige otro tipo de paradigma de civilización en el cual el capital espiritual sea un eje central, capaz de

⁵⁹ Aclara que la espiritualidad no es monopolio de ninguna religión.

⁶⁰ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, p. 11.

⁶¹ *Ibidem*, p. 111.

dar un rostro más humano y fraterno a la convivencia humana, con los otros y con la naturaleza.”⁶²

En su obra *El cuidado necesario* cita a Vera Regina Waldow que acuña un concepto verdaderamente extraordinario sobre el cuidado, en razón del sentido integrador del mismo; es decir, en él se conjuntan y se expanden no sólo todas las relaciones con el sí mismo y con los otros, sino también con la naturaleza, con la historia, con la vida y con la trascendencia. Su pronunciamiento al respecto es el siguiente: “Cuidar consiste en una forma de vivir, de ser, de expresarse; es una postura ética y estética frente al mundo; es un compromiso con el estar-en-el-mundo y una contribución al bien-estar general, a la conservación de la naturaleza, a la promoción de las potencialidades, de la dignidad humana y de nuestra espiritualidad; es cooperar a la construcción de la historia, al conocimiento de la vida.”⁶³

Cuidar es una *disposición* a vivir nuestra condición de seres humanos en relación con todo lo que nos rodea, nos forma y transforma. Es la posibilidad de realizar nuestro proyecto de ser en su dimensión integral.

¿Qué relación guarda el cuidado con nuestro planeta, con el medio ambiente, con la ética? Hemos dicho que el carácter ontológico del modo-de-ser-cuidado no se limita al hombre, sino que se manifiesta en todo cuanto el hombre piensa, hace, crea; con todo cuanto se relaciona, co-existe y con-vive. Este modo de ser cuidado es acción. Al centrar nuestra reflexión en el cuidado de la Tierra, del Planeta, del lugar donde habitamos, recurrimos nuevamente a Boff que comen-

⁶² *Ibidem*, p. 117.

⁶³ *Ibidem*, p. 131.

ta: “Para cuidar el Planeta, todos tenemos que pasar por una alfabetización ecológica y revisar nuestros hábitos de consumo. Hay que desarrollar una ética del cuidado.”⁶⁴ Un conjunto de organizaciones mundiales se ha ocupado de este asunto y ha elaborado nueve principios, que se sostienen en una ética del cuidado, orientados a la concientización del cuidado del Planeta, a saber:

- 1) Construir una sociedad sostenible.
- 2) Respetar y cuidar de la comunidad de los seres vivos.
- 3) Mejorar la calidad de la vida humana.
- 4) Conservar la vitalidad y la diversidad del planeta Tierra.
- 5) Mantenerse dentro de los límites de la capacidad del sustento del planeta Tierra.
- 6) Modificar actitudes y prácticas personales.
- 7) Permitir que las comunidades cuiden de su propio medio ambiente.
- 8) Generar una estructura nacional para integrar desarrollo y conservación.
- 9) Construir una alianza global.⁶⁵

En estos términos le confiere al cuidado una connotación ética sustantiva, es decir, es un constitutivo de nuestro modo de ser y actuar en el mundo. No se refiere a una acción aislada provocada por situaciones de riesgo inminente. Él mismo le asigna la nominación de imperativo categórico ético, en los siguientes términos: “*Si quieres salvar este bello y pequeño pla-*

⁶⁴ Boff, Leonardo, *El cuidado esencial*, p. 108.

⁶⁵ *Idem*.

*neta, tu hogar humano, si quieres salvar la diversidad de formas de vida, si quieres salvar la civilización humana y si quieres salvarte a ti mismo, entonces empieza ahora mismo a cuidar de todo y de todos, porque fuera del cuidado no hay salvación para nadie.*⁶⁶

Es un imperativo categórico no sólo por la urgencia que nos demanda la situación actual del planeta, sino, fundamentalmente, por la determinación que nos impele nuestra misma forma de ser como seres humanos, que nos conformamos por nuestro actuar.

Hemos de advertir que no se trata de dos cuestiones diferentes —ética y cuidado—, sino imbricadas la una en la otra. Cuidado y *ethos* van de la mano, son de la misma naturaleza. Dice Boff: “De esta comprensión del cuidado como naturaleza del ser humano en el mundo y en la historia, surge la dimensión ética. La ética no se deriva del cuidado. El propio cuidado ya es en su esencia ética, en el sentido clásico de *ethos* como cuidado de la casa y de todos los que en ella habitan, sea la casa individual, sea la Casa Común que es el planeta Tierra. Hoy más que nunca necesitamos este *ethos-cuidado* para mantener vivo y en orden ese Hogar de todos, pues no tenemos otro que nos acoja.”⁶⁷

Cuando el hombre reflexiona sobre sí mismo y es capaz de trascenderse es entonces cuando se concibe como parte del cosmos, del universo, y es cuando descubre su *ethos* del cuidado que se expresa en responsabilidad, solidaridad y compasión con el Todo. El hombre se redefine a sí mismo como parte del cosmos, de la Tierra, y es así como se trasciende. Su *ethos* co-

⁶⁶ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, p. 149.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 40.

bra sentido en su quehacer. Deja de ser normatividad para convertirse en *disposición*, en modo de ser.

Boff habla de la necesidad de instaurar un nuevo ethos que transforme no sólo la vida del hombre, sino de toda la realidad existente; pero, este ethos sólo es factible a partir de una *nueva óptica*; dice al respecto: “En momentos críticos como los que estamos viviendo recurrimos nuevamente a la sabiduría ancestral de los pueblos y acudimos a las escuelas de unos y otros. Hay que construir un nuevo *ethos* que permita una nueva convivencia entre los seres humanos y los demás seres de la comunidad biótica, planetaria y cósmica; que propicie nuevamente la fascinación ante la majestad del universo y la complejidad de las relaciones que sustentan a todos y cada uno de los seres.”⁶⁸

Pero, ¿cómo llevar este proyecto a la realización de la vida práctica y cotidiana? Boff piensa que este ethos debe expresarse a través de las diversas morales: “... (valores, actitudes y comportamientos prácticos) dependiendo de las diversas tradiciones culturales y espirituales. A pesar de ser diversas, todas las propuestas morales alimentarán el mismo propósito: salvaguardar al planeta y garantizar las condiciones de desarrollo y de coevolución del ser humano hacia formas cada vez más colectivas, más interiorizadas y espiritualizadas de realización de la esencia humana.”⁶⁹ Ciertamente, las tendencias actuales de nuestras organizaciones sociales, inspiradas en el capitalismo y el individualismo, son contrarias al espíritu de la dirección aquí señalada. No

⁶⁸ Boff, Leonardo, *El cuidado esencial*. Ética de lo humano, compasión por la Tierra, pp. 26-27.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 27.

nos cabe la menor duda de que hemos perdido el rumbo que nos marca nuestro *ethos* humano.

Con la tarea de recuperar el sentido auténtico del cuidado, que va más allá de un acto o una acción, como lo exige la disposición humana originaria, se podrá construir una nueva filosofía que se presente como holística, ecológica y espiritual. De este modo el cuidado, como *ethos* originario, como modo de ser esencial, asume esta porción del mundo como nuestro hábitat que debemos organizar, cuidar y habitar. “El cuidado es, verdaderamente, el soporte real de la creatividad, de la libertad y de la inteligencia. En el cuidado se encuentra el *ethos* fundamental de lo humano.”⁷⁰ Por ser fundamental no puede ser desplazado, sustituido o suprimido a no ser que se destruya la naturaleza o esencia humana. Los caminos que se han trazado en orden a rescatar la esencia humana todos transitan por las sendas del cuidado. Esto quiere decir que todas las manifestaciones humanas éticas deben expresarse a través del cuidado. Cuidado de uno mismo, del otro y de lo otro –animal, planta o cosa–, es decir, de la Tierra como realidad o casa donde habitamos.

El gran peligro que representa la sociedad tecnológica es que nos aleje de nuestro hábitat terrenal-humano y nos conduzca a edificar una nueva *casa virtual*.

En esta dinámica de la visión y constitución del mundo nos encontramos con dos actitudes radicalmente opuestas: la del conquistador y la del cuidador (vigilante, custodio, guardia). La primera nos permite imaginar la conquista de lo inimaginable; es tal el horizonte de posibilidades que se le presentan al hombre

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 13-14.

que sin ningún pudor, seducido por el anhelo de conquistador, puede desquiciar su propio hábitat. La segunda nos hace volver a nuestra propia esencia: seres de condición contingente que buscan el sentido integrador de la vida; el hombre asume su responsabilidad como ser-en-el-mundo.

Bajo las directrices de una ética pura y estrictamente racional nos encaminamos hacia el reduccionismo, una especie de solipsismo, que sólo busca fundamentar, justificar o establecer principios normativos que rijan la conducta humana universalmente; es posible que bajo esta forma de proceder se encuentren móviles políticos o intereses partidarios y egoístas. Si intentamos romper con este procedimiento unilateral y vincularnos a la razón con el corazón y el pathos, entonces damos cabida a la inclusión del otro. Con lo cual abrimos el horizonte no sólo a una ética de la búsqueda (razón), sino también a una ética del cuidado y del bien común.

Boff apunta que un *ethos* que va más allá de la razón permite que nazca y crezca un *ethos* del amor, del cuidado, de la responsabilidad, de la solidaridad, de la compasión y, finalmente, se conforme un *ethos integrador*. ¿Cómo entender este *ethos* sin que se distancie de la existencia, de la vida?

Ante los desafíos ecológico-ambientales, que enfrenta el hombre de nuestro tiempo, se presenta como impostergable la presencia de la ética con compromisos concretos que se encaminen no sólo a “parar” el ritmo destructivo con dimensiones catastróficas, sino principalmente a asumir una actitud que reoriente esta visión poco consciente de tal situación. Es así como surge la categoría ética del cuidado, como aspecto

constitutivo de nuestro modo de ser-en-el-mundo. Seres de cuidado. Ser que trasciende el carácter puramente instrumental asignado al “cuidado”. Boff comenta al respecto: “El «cuidado» constituye la categoría central del nuevo paradigma de civilización que pugna por emerger en todas las partes del mundo.”⁷¹ Entiendo que no se trata de un “paradigma” al modo de la ciencia, sino del paradigma que impele a redefinir nuestro modo de ser-en-el-mundo y con-el-mundo. Este paradigma tiene un sentido vivencial-existencial que no se agota en la búsqueda de “recursos”, “instrumentos” epistemológicos, políticos, tecnológicos que se orientan a detener los efectos destructivos del ecosistema. Si recuperamos el carácter ontológico del cuidado, entonces caeremos en la cuenta de su propia naturaleza, que se identifica con la del ser humano; así podemos pensar con Heidegger que originariamente el ser del hombre es cuidado y que el cuidado es nuestro modo humano de ser-en-el-mundo.

Boff, en las siguientes páginas⁷², desarrolla los dos modos-de-ser-humanos-en-el-mundo: modo-de-ser-trabajo y modo-de-ser-cuidado. Ambos son diferentes, pero complementarios. Sin embargo, en el curso de la historia se han distanciado y, en ocasiones, excluido.

El modo-de-ser-trabajo ha hecho su *intervención* en la Naturaleza bajo el régimen de la razón lógico-instrumental. Su modo-de-ser-humano se expresa sólo como *lógos*. A la naturaleza se le reduce a objeto de conocimiento, de manipulación, de beneficio indivi-

⁷¹ Boff, Leonardo, *Ética y moral.*, p. 49.

⁷² Cf. Boff, Leonardo, *El cuidado esencial.* Ética de lo humano, compasión por la Tierra, pp.74-86.

dual o ‘comunitario’. Se la mira en términos de funcionalidad, utilidad, confort material. Se le considera como fuente de producción ejerciéndose sobre ella poder y dominación que no se limita a ella misma, sino repercute también en el mismo hombre.

El trabajo fue así un factor que generó desequilibrio en las relaciones con la naturaleza, por eso asevera Boff: “Para recuperar su equilibrio, necesitamos imprimir cuidado en el trabajo para que no destruya el equilibrio de la naturaleza.”⁷³ Si el cuidado, como ya se dijo, es un constitutivo esencial del ser humano, éste debe hacerse presente en todas las actividades humanas, como lo es en este caso el trabajo. El trabajo no sólo representa fuerza, agresión, transformación, etcétera, sino también conlleva atención, solidaridad, solicitud, creatividad, aspectos que deben complementar la otra dimensión del trabajo. Del mismo modo tendríamos que incluir la carga social y comunitaria que él implica.

El ente en el mundo está libre en cuanto a sus posibilidades. “Lo a la mano queda descubierto, en cuanto tal, en su utilizabilidad, empleabilidad, perjudicialidad.”⁷⁴ Con lo cual se abre la posibilidad de relacionalidad de los entes a la mano.

En cambio, el modo-de-ser-cuidado se dirige a la naturaleza con el propósito de *interactuar* con ella; ya no es objeto de manipulación y explotación, sino sujeto de relación, de reconocimiento y de responsabilidad; la razón imperante ya no es *logos*, sino *pathos*, expresión del sentimiento y de la convivencia; el hombre se mira como parte de ese Todo; ya no domina

⁷³ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, p. 75.

⁷⁴ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 168.

la idea del antropocentrismo, sino del hombre como parte de la naturaleza: “Este «modo-de-ser-en-el-mundo», en forma de cuidado, permite al ser humano vivir la experiencia fundamental del valor, de aquello que tiene importancia y cuenta definitivamente. No del valor utilitarista, sólo para su uso, sino del valor intrínseco de las cosas. A partir de ese valor sustantivo surge la dimensión de alteridad, de respeto, de sacralidad, de reciprocidad y de complementariedad.”⁷⁵ Boff insiste en que el modo-de-ser-cuidado va acompañado de un conjunto de valores que nacen desde la interioridad y que se reflejan en la actividad vital; tales valores (virtudes) son: el amor, la *phronesis*, la ternura, la caricia, la amabilidad, la convivencia, la compasión, etcétera.⁷⁶

¿Cómo lograr el equilibrio entre estos dos modos-de-ser? No es suficiente el conocimiento dependiente sólo del *logos*, tampoco lo es sólo con el *pathos*, por su lado. Se requiere de la colaboración de ambos; sólo que, por las circunstancias que actualmente vivimos quizá sea más urgente la recuperación del *pathos* que inaugure el nuevo paradigma de convivencia con la Tierra. “Es un sentir cargado de cuidado, de responsabilidad y de compasión.”⁷⁷

Pero, ¿qué significa que el cuidado se constituya en el modo-de-ser esencial-humano, cuando siempre habíamos pensado y sostenido que el hombre era esencialmente creatividad, libertad, inteligencia? ¿Por qué ahora el cuidado? En el cuidado se encuentra el *ethos*

⁷⁵ Boff, Leonardo, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*, p. 78.

⁷⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 87-106.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 95.

fundamental del ser humano que está estrechamente unido a la *com-pasión*. Somos cuidado, compasión.

Juzgamos que hemos perdido el camino, le hemos dado más importancia al *tener* que al *ser* y, desafortunadamente, hemos también empobrecido el *tener*, pues lo hemos limitado a lo material. Esto no significa que nos orientemos por una visión catastrófica o pesimista, simplemente tenemos que reflexionar. Boff hace un llamado de alerta: “El proyecto de crecimiento material ilimitado, mundialmente aceptado, sacrifica a dos terceras partes de la humanidad, agota los recursos de la Tierra y compromete el futuro de las generaciones venideras.”⁷⁸ Estas ideas se conectan directamente con nuestro *ethos vital*: el cuidado de nosotros mismos, del otro y de la Tierra. “La degradación creciente de nuestra casa común, la Tierra, denuncia nuestra crisis adolescente.”⁷⁹ Pero, estas consideraciones que aparecen con un grado de “nostalgia” y “sentimentalismo” no carecen de un sustento real, el diagnóstico de nuestra “sociedad civilizada” es muy claro, se ve acompañado de los siguientes síntomas: desinterés, indiferencia, abandono, falta de cuidado, en todos los órdenes de la vida. “Hay un descuido vergonzoso por el nivel moral de la vida pública marcada por la corrupción y por el juego explícito entre grupos que se disputan el poder...”⁸⁰, y todo lo que sabemos pasa en nuestra sociedad civilizada. ¿No es, acaso, vergonzosa la actitud y el cinismo de nuestros políticos que no muestran ningún interés real en favor del bien común y por la sociedad? Se recrimina la vio-

⁷⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 19.

lencia, la protesta, la manifestación, pero, ¿cuándo o dónde se han abierto caminos de diálogo, de comprensión mutua que resuelvan los problemas que demanda la vida social? Si no hay muestras de preocupación por el hombre, ¿lo habrá por la Tierra y todo lo que en ella habita?

Hemos comentado que el cuidado es una estructura constitutiva del ser humano, del ser humano en su totalidad: cuerpo-mente-espíritu. Es al cuidado al que le compete orientar cada una de estas “partes” en miras a descubrir la dirección correcta que produzca el equilibrio, la armonía. La enfermedad no es otra cosa que el mal que provoca el desequilibrio en la armonía de las partes que deben integrarse en la totalidad.

Normalmente nos ocupamos del cuidado de nuestro cuerpo y de lo que le rodea; nos enfocamos en el cuidado físico y material. Tampoco descuidamos la parte mental, pensamientos, deseos, intereses e inquietudes. Pero, poca atención dedicamos a la parte espiritual, quizá se deba a su desconocimiento. ¿Qué atañe, propiamente, al cuidado espiritual? Boff indica al respecto: “Cuidar el espíritu significa cuidar de los valores que orientan nuestra vida y de los significados que suscitan esperanza en el más allá de nuestra muerte. Cuidar el espíritu implica poner los compromisos éticos por encima de los intereses personales o colectivos. Cuidar el espíritu exige alimentar el rescoldo interior de la contemplación y de la oración para que nunca se apague.”⁸¹ Es aquí donde el autor asigna un lugar especial a Dios; es en esta relación donde el espíritu encuentra su plenitud presente y futura.

⁸¹ *Ibidem*, p. 125.

En el mundo occidental la interpretación del libro del Génesis, en su primer capítulo, se ha inclinado en una sola dirección, en la que se sostiene que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, ser privilegiado y supremo de la creación. De ahí se ha desprendido que el hombre se considere no sólo superior a la naturaleza creada, sino dueño y señor de la misma. Así el hombre, apoyándose en esta interpretación, ha ejercido su poder y dominio sobre la naturaleza. Idea que se ha vinculado también con el pensamiento de Descartes y Bacon, representativos de la modernidad, que comparten la exaltación del hombre sobre la naturaleza. Ésta no es más que un instrumento y utensilio del que puede disponer el hombre, si no a su antojo sí para su 'beneficio'. Pero, no sólo se puede dar esta lectura del texto bíblico, por lo menos hay otra lectura más. Se trata del mismo texto, pero con un sentido totalmente distinto. El hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, es creatura de Dios que ha dejado su impronta en él. Si partimos de este pensamiento podremos arribar a otro sentido totalmente distinto y distante del primero. Es decir, Dios ha creado al hombre y lo ha colocado en el paraíso del mundo para que administre y cuide de la herencia que le ha legado, como hijo suyo. En esta interpretación también cambia el sentido del trabajo, ya no es de castigo y maldición, sino posibilidad de realización de la vida. Con lo cual debe erradicarse por completo la idea de subyugar-dominar y sustituirla por la de cuidado y responsabilidad.

En este sentido dice Boff:

En esta teología de la creación aparece el lugar singular del ser humano. Él no está encima sino dentro y al final de la creación. Es el último que aparece; se encuentra en la retaguardia. El mundo no es fruto de su deseo o de su creatividad; no vio su principio. Porque es anterior a él, el mundo no le pertenece; pertenece a Dios, su creador. Pero se le ha dado el mundo como jardín que debe cultivar y cuidar. Por tanto, la relación que el humano tiene con la creación es fundamentalmente de responsabilidad, una relación ética.⁸²

Con lo cual puedo entender que, en este relato, los pensamientos centrales son: mundo-responsabilidad-cuidado-ética. No aparece más el poder-dominación.

Hablamos también de la dialéctica de la reciprocidad del cuidado, es decir, de la reciprocidad entre cuidar y ser cuidado. No es suficiente pensar, atender y recuperar el impulso humano del cuidar, también se presenta la necesidad de ser cuidado. No basta con ser cuidador, sino también ser cuidado. ¿Quién cuida al cuidador? Es tarea humana construir una comunidad que cuide al cuidador.

En esta dinámica del cuidado, que se pone en práctica en nuestro mundo occidental, le hemos concedido el primado al ejercicio racional argumentativo, olvidándonos de otros recursos que también tienen su lugar e importancia: “Esta disposición a mantener relaciones de cuidado no son la conclusión de un argumento racional, sino que revela la existencia de un sentimiento y de un afecto.”⁸³ Móviles que acompañan a las acciones humanas.

⁸² Boff, Leonardo, *La dignidad de la tierra*, p. 54.

⁸³ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, p. 76.

Desde la perspectiva de la reciprocidad, cuidar y ser cuidado, Boff dice que podríamos asumir la siguiente conclusión: “Formalizando una ética del cuidado diríamos: hay un dato de base que es la predisposición natural de cuidar y el deseo de ser cuidado. Este es el dato ontológico previo que impregna toda la existencia humana en cuanto humana. Es el carácter de universalidad de esta ética.”⁸⁴

¿Es posible arribar a algunas conclusiones?

En este ejercicio de reflexión una de las conclusiones a las que hemos podido llegar es que debemos preguntarnos no solamente sobre el destino final y común de la especie humana, sino ¿qué será de nuestra casa común, la Tierra? ¿Quién vigilará y atenderá estos intereses comunes que sobrepasan los económicos, materiales, de consumo, de sobrevivencia en el planeta? Boff sostiene que, ciertamente, esta tarea no la hará el liberalismo que es ciego, sordo y mudo a los intereses generales. Habrá que buscar otra alternativa.

A MODO DE CONCLUSIONES

El concepto mismo de ‘bien común’ tendrá que dar un giro, es decir, ya no se puede aplicar sólo a los seres humanos, debe incluir también a la Tierra, al medio ambiente, a los animales, pues todos ellos forman parte de nuestra casa común. A este concepto de ‘bien común’ debemos incluir además los de fraternidad, solidaridad, cuidado, responsabilidad, cooperación, jus-

⁸⁴ *Ibidem*, p. 77.

ticia, igualdad, etcétera, que abrirán caminos nuevos de vida en común.

Cuidado no es sólo una estructura humana; todos los seres son cuidado; cuidar y ser cuidado conforman el ser de toda la Tierra, de todo el Universo. Nace el deseo, el sentimiento del cuidado como una actitud o disposición ética que nos caracteriza a los seres humanos: somos seres de cuidado, somos seres éticos.

La situación alarmante en la que nos encontramos, como género humano, es descrita por Fairfield Osborn⁸⁵, Presidente de la Sociedad Zoológica de Nueva York, en los siguientes términos de responsabilidad:

«Ya algunas regiones terrestres, antes vivas y productivas, han sucumbido bajo los malos tratos del hombre. Otras están muriendo. Si continuamos haciendo sucumbir a otras, la naturaleza no dejará de reaccionar inexorablemente, de la forma que le es propia, como por otra parte ya ha empezado a hacerlo». La advertencia no ha sido escuchada. La marea humana se ha duplicado desde que fueron escritas estas líneas proféticas. Los bosques devastados, las tierras desertizadas, los ríos contaminados y la atmósfera transformada a escala planetaria: si las crisis ecológicas generadas por el desequilibrio población/capacidades productivas del entorno eran antes regionales o locales, con la mundialización del capitalismo industrial, la perspectiva de una situación ecológica crítica a escala planetaria se ha convertido en una realidad tangible. Situación tanto más preocupante por el hecho de que todos los intentos de romper de forma duradera con el modo de producción

⁸⁵ Cf. *La Planète au pillage*, París, Payot, 1949.

y de consumo dominante han fracasado y sólo han conducido a desastres aún peores.⁸⁶

Al término de su libro, *El cuidado esencial*. Ética de lo humano, compasión por la Tierra, Boff dedica unas breves páginas para expresar sus conclusiones. Respecto al cuidado dice que es: “como la clave descifrador de la esencia humana.”⁸⁷ Pero, aun cuando se ha insistido en el cuidado como estructura humana originaria, no se puede perder de vista el carácter dinámico, de desarrollo y construcción del mismo; no se puede entender como algo estático o acabado. Su naturaleza revela su constitución trascendente, immanente e histórico-utópica (temporal). Para su explicación el autor recurre a la fábula-mito del cuidado⁸⁸. Otra conclusión relevante que nos ofrece este autor tiene que ver con la ética, modo-de-ser; no hay que buscar el *ethos* fuera del ser humano, sino dentro de sí mismo, “...entendido en su plenitud que incluye el Infinito. Necesita volver sobre sí mismo y descubrir nuevamente su esencia, que se encuentra en el cuidado.”⁸⁹

Para finalizar, he de hacer mención de una idea que actualmente circula en algunos textos que asumen una actitud crítica sobre el funcionamiento de la ética, por su escasa atención a los fenómenos ecológicos que reclaman reflexión, y mencionan que ésta ‘ha llegado demasiado tarde’. Pienso, más bien, que somos nosotros los que ‘hemos llegado demasiado lejos’ y no

⁸⁶ Deleage, Jean Paul, *Op. Cit.*, pp. 298-299.

⁸⁷ Boff, Leonardo, *El cuidado esencial*. Ética de lo humano, compasión por la Tierra, p. 155.

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 37-56.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 157.

queremos plantearnos las preguntas éticas porque no deseamos enfrentarnos a las verdaderas consecuencias que son desafiantes para la conducta, para la vida y, finalmente, para el ser del hombre. Un modo de justificar nuestra falta de compromiso con esta situación ecológica es recurrir a ese pronunciamiento falaz de que la ética ‘ha llegado demasiado tarde’. La ética conlleva una reflexión crítica acerca de nuestra realidad presente, cosa que ‘nos parece’ poco oportuna y por eso buscamos eludir dicha responsabilidad.

Así como el ejercicio de reflexión es común, compartido, responsable, así también ha de ser la acción ética.

BIBLIOGRAFÍA

- Arellano Hernández, Antonio, *Cambio climático y sociedad*, Universidad Autónoma del Estado de México/Miguel Ángel Porrúa, México, 2014.
- Boff, Leonardo, *Ética y moral. La búsqueda de los fundamentos*, Sal Terrae, Santander, 2004.
- _____ *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Trotta, Madrid, 2002.
- _____ *El cuidado necesario*, Trotta, Madrid, 2012.
- _____ *La dignidad de la Tierra. Ecología, Mundialización, Espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid, 2000.
- _____ *Virtudes para otro mundo posible II. Convivencia, respeto y tolerancia*, Sal Terrae, Santander, 2007.

- _____ *El águila y la gallina: una metáfora de la condición humana*, Trotta, Madrid, 2006.
- _____ *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 2002.
- _____ *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Trotta, Madrid, 2001.
- Deleage, Jean Paul, *Historia de la Ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza*, Icaria Ed. Barcelona, 1993.
- Esquirol, Josep M., *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, Gedisa, Barcelona, 2011.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- _____ *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp], Trotta, Madrid, 2002.
- _____ *Caminos de bosque*, Alianza Universidad, Madrid, 1996.
- _____ *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1994.
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990.
- Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.
- Küng, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 2003.
- _____ *Una ética mundial para la economía y la política*, Trotta, Madrid, 1999.
- _____ *Ética mundial en América Latina*, Trotta, Madrid, 2008.
- _____ (editor), *Reivindicación de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 2002.

- _____ y Kuschel, Karl-Josef (editores), *Ciencia y ética mundial*, Trotta, Madrid, 2006.
- _____ Rin-Maurer, Angela, *La ética mundial entendida desde el cristianismo*. Posiciones, experiencias, impulsos, Trotta, Madrid, 2008.
- Leff, Enrique, *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*, Siglo XXI editores, México, 2014.
- Mayz Vallenilla, Ernesto, *Invitación al pensar en el siglo XXI*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracaz-Venezuela, 1998.
- Moreno Claros, Luis Fernando, *Martin Heidegger*, Edaf, Madrid, 2002.
- Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica. Vici-situdes en las ciencias*. Broca en la física. Prólogos a la «Biblioteca de ideas del siglo XX», Espasa-Calpe, Madrid, 1965. Colección Austral 1360.
- Papa Francisco, *Carta Encíclica. Laudato si. Sobre el cuidado de la casa común*, Parroquial de Clavería Editores, México, s.f. Documentos Pontificios 124.
- Serres, Michel, *El contrato natural*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2004.
- Vattimo, Gianni (compilador), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- Xolocotzi, Ángel, *Subjetividad radical y Comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Delthey, Husserl y Heidegger*, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, México, 2007.
- _____ *Fenomenología viva*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Facultad de Filosofía y Letras, México, 2009.

SEGUNDA PARTE

TEMAS Y PROBLEMAS DE LA ECOLOGÍA PARA EL SIGLO XXI

José María Aranda Sánchez
Facultad de Artes
arandasjm@gmail.com

INTRODUCCIÓN

En los últimos años la ética ambiental ha sostenido que para poder hacernos responsables de los problemas ambientales tenemos que construir una axiología de mayor alcance que la aportada por las éticas tradicionales. Con tal propósito, el “valor intrínseco” de la naturaleza se ha convertido en la premisa central de su discurso. Sin embargo, las referencias al valor intrínseco se han entremezclado con la acción de justificar deberes hacia el mundo no humano así como con las críticas al antropocentrismo inherentes a la ética tradicional.

Desde la ética ecológica, el antropocentrismo es una visión filosófica dualista, anclada en el pensamiento y la religión dominantes en la cultura occidental, que únicamente consideran merecedores de valor intrínseco a los seres humanos y sus intereses. Su predominio secular explicaría que el mundo no cuente con una “consideración moral”.

Esta crítica del antropocentrismo caracteriza gran parte de los intentos de edificar una “nueva éti-

ca”, la cual, animada por los importantes avances de la ecología científica, pueda hacerse cargo de la crisis ecológica actual. (Leopold, 2000)

Según Arribas (2006), el discurso de la nueva ética ha enredado las derivaciones ontológicas de la ecología con la tarea de fundamentación ética, en busca de los rasgos “objetivos” y definitivos que permitan justificar la ampliación del ámbito de la moralidad.

En este primer capítulo del libro se plantean dos puntos problemáticos: ¿Cuáles son las visiones contrapuestas que funcionan como marcos de significación para la ética ambiental?, y ¿qué controversias al interior de la ética ambiental pueden dar cuenta de las tensiones que se presentan?

El objetivo principal es plantear las controversias, como una vía de indagación teórica, tomando los núcleos del debate para la reflexión.

Entonces, lo primero es abrir el análisis de los encuadres o formas de abordar el problema a partir de los principales paradigmas ambientalistas: el Antropocentrismo y el Biocentrismo. El primero es la doctrina que, en el plano de la epistemología sitúa al ser humano como medida de todas las cosas, y el de la ética defiende que los intereses de los seres humanos es aquello que debe recibir atención moral por encima de cualquier otra cosa. Así la naturaleza humana, su condición y su bienestar -entendidos como distintos y peculiares en relación a otros seres vivos- serían los únicos principios de juicio según los que deben evaluarse los demás seres y en general la organización del mundo en su conjunto.

Por otra parte, el biocentrismo es un término aparecido en los años setenta para designar a una teo-

ría moral que afirma que todo ser vivo merece respeto moral. Asociado en sus orígenes con la ecología profunda o radical, el biocentrismo pretende reivindicar el valor primordial de la vida. El biocentrismo es un modo de pensar que se contrapone al teocentrismo y al antropocentrismo. Funda su ideario en los conceptos de interacción, la coevolución, la complejidad de las relaciones entre las especies, la no discriminación el trato con los animales, la cultura de lo vivo, la interactividad de los sexos, la democracia participativa, la agricultura ecológica y el uso de las energías renovables.

En esta parte, interesa mostrar como, de un lado, los argumentos y posiciones son antagónicos, ya que el papel absoluto de los humanos se contrapone con las visiones ecocentristas donde las entidades no humanas cumplen funciones vitales, para el planeta en su conjunto; pero, de otra parte, ninguna atina a superar la polarización naturaleza/cultura, sin lo cual el problema de la ética ambiental queda atrapado.

Con esa base, se avanza al análisis de dos controversias centrales, a saber: la relación naturaleza/sociedad, siempre compleja y que radicaliza las posiciones: infranqueable para el Antropocentrismo; mientras que el biocentrismo la considera una verdadera articulación, una trama soportada por los sistemas vivos, donde los humanos tienen gran responsabilidad ecológica.

En este debate se llevan al límite las posiciones contrapuestas; pero, desde nuestra perspectiva, ninguna de las dos logra resolver la cuestión primordial, es decir, ¿de que forma asumir la ética ambiental, cuando, de un lado, los humanos se asumen como el centro y

eje de la vida en la Tierra¹; mientras que los biocentristas insisten en la necesidad de replantear el principio de la interdependencia naturaleza/sociedad y actuar en consecuencia con esa responsabilidad?

Por ello, las controversias se desplazan básicamente por la ponderación de los no humanos como portadores de un “valor intrínseco”, a fin de impulsar una nueva ética que no se sostenga únicamente en el valor instrumental, puesto que esto dejaría sin argumentos cualquier valoración meta-ética².

¹ Y en el espacio sideral.

² Es decir, instrumental, utilitaria.

PRINCIPALES CONTROVERSIAS DE LA ÉTICA AMBIENTAL

7.1 DOS ENCUADRES PARA DEFINIR UNA ÉTICA AMBIENTAL

Existe un acuerdo general entre los teóricos de la ética ecológica y del pensamiento ambiental en cuanto a la existencia de dos orientaciones principales y contrapuestas entorno a la valoración de la naturaleza y la relación de los humanos con ella: el Antropocentrismo¹ y el Biocentrismo². (Kwiatkowska, 2008; Kwiatkowska e Issa, 2003; García, 2004; Camilo, 2005; García, 2004; Rieschmann, 2003; Capra, 1999)

El Antropocentrismo, o también conocido como **visión dominante en occidente**, en la relación sociedad/naturaleza, establece que las personas son fundamentalmente diferentes de todas las demás criaturas, a las cuales dominan. Asimismo, afirman que las personas son dueñas de su destino; pueden elegir sus objetivos y aprender a hacer lo necesario para conseguirlos.

Asimismo, la visión antropocéntrica afirma que el mundo es muy grande, por lo que proporciona ili-

¹ Existen cantidad de referencias: sitios, páginas, libros, artículos, blogs, etc. Pero una compilación importante y representativa de lo que se escribe entorno al antropocentrismo en términos muy amplios, se encuentra en la obra de Muguerza (Muguerza, 1994; 1990)

² El biocentrismo, para los propósitos de este capítulo, fue impulsado y repensado sobre todo por Catton (Catton, 1980, 1984) y Duncan (Duncan, 1993).

mitadas oportunidades a los humanos. Y predomina la idea de que la historia de la sociedad es la del progreso; donde cada problema puede atenderse y resolverse, sin que el progreso deba detenerse.

El **antropocentrismo**, en sentido moral, es una doctrina según la cual los seres humanos constituyen la sede y medida de todo valor. Esta orientación se asocia con el atomismo o individualismo moral, en el sentido de considerar al individuo (y no al “todo” o la comunidad) como punto de partida de la ética. Desde esta perspectiva, a la ética le preocupa prioritariamente el respeto de una propiedad -o conjunto de propiedades- características de los individuos.

Dentro de esta corriente, el **antropocentrismo fuerte** considera al ser humano en un sitio especial dentro de la naturaleza, concediéndole un valor más alto que al resto de las especies. Por ello es que tiene un dominio indiscutible sobre la naturaleza y no cabe calificar moralmente la relación entre las sociedades y el resto de los seres vivos. Se establece que, debido a sus capacidades únicas, la tecnología y la ciencia encontrarán solución para todos los problemas que se presenten. (Riechmann, 2003)

De ahí que puede hablarse de un antropocentrismo violento, basado en la “soberbia narcisista” (Silva, 2010: 24), pero donde la violencia destructiva de los humanos no se puede explicar por sí misma, sino como un cambio al interior de las sociedades y las propias relaciones interhumanas. Se trata de aclarar que actuamos con la naturaleza como lo hacemos con nosotros mismos, ya que mientras desarrollamos una sociedad en la que impera el dominio, sólo podemos ver a los seres vivos bajo el esquema de la dominación. Es

decir, que la inferiorización y el avasallamiento de los otros seres vivos se inició con la violencia destructiva entre los humanos, con eso que Erick Fromm llamó “agresión maligna”, que busca destruir y aniquilar a un semejante, en oposición a cierta “agresión benigna”, identificada por la biología por su función adaptativa, y por ello, a favor de la sobrevivencia (Fromm, 1974). Lo que interesa destacar aquí es la vinculación entre la primera y el dominio patriarcal, específicamente la violencia de los hombres sobre las mujeres, seres más débiles y menos agresivos.

De hecho, la teoría crítica³ del patriarcado plantea la hipótesis acerca de la organización social originaria y sobre el surgimiento posterior de la violencia. Y como consecuencia de esa lógica de la dominación se instauraron la misoginia (aún vigente) y la violencia contra la naturaleza. Por ello, puede afirmarse que el antropocentrismo se conformó como un antropocentrismo dualista, violento y excluyente en relación a la mujer y el conjunto de los otros seres vivos que no cuentan con fuerza y poder, esto es, los “débiles”. No extraña, entonces, que a partir de ese momento las necesidades de los otros seres vivos carecieron de importancia, ya que no tenían los mismos derechos que los machos poderosos al disfrute de los beneficios de la Tierra; mientras que los fuertes podían tenerla como su posesión, y podían explotarlos y arrebatarles sus propios espacios vitales, incluso ignorar las consecuencias que tendría el crecimiento descontrolado de la población humana para los ecosistemas. (Sagols, 2014)

³ Especialmente con Theodor Adorno.

Como insiste Lizbeth Sagols, en el fondo, la extensión del desprecio a la mujer hacia los otros seres vivos, estuvo relacionado con su intervención en la fertilidad y sentirse superior a la mujer, toda vez que sin él no habría nuevos seres humanos. Fue cuando amplió su dominación a todos aquellos similares a las mujeres, es decir, a los seres naturales de igual forma que a todos los carentes de poder, de nuevo, los “débiles”, que incluye: los extranjeros, los viejos, los enfermos, los trabajadores-exclavos, los niños, los homosexuales, los pobres. En una palabra, “con el patriarcado se impuso el dominio violento del hombre poderoso, fuerte, posesivo y narcisista; desde entonces cobraron importancia suprema el tamaño y la fuerza física, puesto que se había roto ya con la admiración al gran todo de la naturaleza”. (Sagols, 2014: 24)

Y va más lejos al afirmar de manera tajante que el antropocentrismo violento en contra de la naturaleza no es, por lo tanto, un término neutro que abarque a la humanidad como conjunto, ya que encierra un androcentrismo, o también un “falocentrismo” (Derrida, 2007), que como ya se indicó es misógino, por lo que sin tal desprecio y violencia contra las mujeres no puede comprenderse en su complejidad la violencia contra la naturaleza, ya que el no discutido carácter neutral con que se ostenta el antropocentrismo lo que hace es ocultar, silenciar y por ello mantener el fondo del problema que es la falta de equidad de los seres vivientes iniciada con la dominación de las mujeres y ampliada a todos los otros seres que no son “fuertes”.

Ahora bien, la teoría crítica del patriarcado no está a favor de un antiantropocentrismo como sí lo plantean las ecoéticas radicales (Naess, Schweitzer),

con lo cual queda a salvo de los problemas éticos de estas posiciones. En todo caso, es antropto-androcéntrica; aunque no se opone del todo a la centralidad de los humanos. Como veremos más adelante, su punto de quiebre no es el valor “intrínseco” y “objetivo” de la naturaleza, sino precisamente la relación que establecemos los humanos con ésta, lo que supone ser conscientes de la diferencia humana caracterizada por su capacidad de valorar y generar relaciones significativas.

Asimismo, y como ya se ha señalado en este texto, derivado del desprecio por el otro, en la medida que puede ser sometido, esta teoría resalta el *cuidado* como uno de los valores fundamentales y primeros de la humanidad, similar a la prohibición de matar, que únicamente pueden asumir los humanos, lo que conlleva la conciencia de que toda libertad humana no es sólo espontaneidad y contingencia, como en el caso de los animales, sino que implica la auto-aceptación de límites y respeta el valor de “lo otro” como *diferente*. Por ello, crea normas de cómo tratar a la naturaleza. Y si bien estamos ante una teoría que subraya nuestra interdependencia con la naturaleza, no subsume al ser humano dentro de ésta, puesto que destaca que además de haber inventado la agricultura, avance que nos liberó parcialmente del ámbito natural, y no obstante seguir el modelo natural de las mujeres que cuidaban la vida en lugar de destruirla, experimentamos la necesidad de autoimponernos exigencias en la ley implícita del amor, el cuidado y la compasión a la que se refiere Bachofen, siendo esta preferencia básica la que sostendrá el posterior surgimiento del *ethos-carácter*.

Puede afirmarse, entonces, que la humanidad es concebida por la teoría crítica del patriarcado como in-

terdependiente y a la vez independiente de la naturaleza. Más aún, siguiendo los planteamientos de Warren, que se enfoca en los desarrollos posteriores de la ética autocrítica emanada de Sócrates, los humanos contamos con la capacidad de autodeterminarnos conscientemente, lo que nos otorga un plus en relación con el resto de los seres vivos, ya que ni los animales ni las rocas ni las plantas pueden realizarlo: esto nos ubica no sólo como distintos, sino como responsables de no tener por ello derecho alguno de dominación. (Warren, 2000)

Lo anterior significa que no aparece en esta concepción algún acuerdo con una posición holístico simplista, y menos aún la pretensión de sustituir la ética con la mística, toda vez que los humanos no han de fundirse con el ámbito natural o subordinarse a él; pero sí tendrá que estar vinculado estrechamente con todo lo existente: claramente, la autonomía del sujeto y de la ética misma quedarán garantizadas.

Cabe señalar que algo parecido, aunque con más precisión, encontramos en la ecoética de Leopold. En efecto, al igual que la teoría crítica del patriarcado, Leopold parte del amor, admiración y respeto ante el todo de la Vida y el conjunto de interacciones que supone, por lo que su pensamiento es holista y no antropocéntrico: concibe a los humanos como parte integral del conjunto de los seres vivos y está a favor de rechazar el abuso y la violencia contra la naturaleza. Incluso, propone vivir en *simbiosis*, en interdependencia con la naturaleza. Sin embargo, el holismo de Leopold no es simplista y homogeneizante, y por lo mismo, su idea de *simbiosis* no se define únicamente como asimilación pasiva de un ser en otro, sino a una

cooperación mutua entre distintos seres vivientes en pro de un desarrollo. (Leopold, 2000)

Particularmente, Leopold enfatiza la mutua afectación de los integrantes de un ecosistema, influencia en la cual cada uno de ellos mantiene su autonomía. De ahí que puede hablarse de un holismo complejo que pondera las *diferencias* y argumenta que el conjunto de relaciones dentro del todo exige de independencias y discontinuidades. De no ser así, los miembros del ecosistema se enfermarían por igual, es decir, en un holismo homogeneizante en el que no se consideran las diferencias, puesto que todo se encuentra articulado con todo, no resulta lógica la salud del sistema en su conjunto, puesto que alguna enfermedad podría extenderse sin remedio al conjunto de sus integrantes.

Al paralelo, Leopold distingue al ser humano de los demás seres vivientes, resaltando en éste su capacidad de libertad, concebida como alternativa construida. De ahí que sostenga que contamos con dos posibles actitudes ante la naturaleza: (1) la del conquistador, que la considera como “esclava” y “sirviente”, o (2) la del cuidado biótico, capaz de entender a la tierra como un gran organismo colectivo. O la del científico que “afila su espada” para sacar ventaja de los seres vivos, o la del científico que “ilumina su universo”. (Leopold, 2000: 153)

Desde luego que esta posibilidad marca claramente la diferencia de los humanos respecto al resto de los seres vivientes y lo hace independiente relativamente. Por ello, cuando Leopold aboga por una *simbiosis* con el orden natural no está proponiendo un replegamiento o subordinación, sino una colaboración desde nuestra diferencia específica. Es entonces

cuando se advierte la alternativa que se presenta a los humanos al ser conscientes de que sus acciones no son indiferentes para el planeta, ya que tienen consecuencias determinantes, ya que lo conforman como tal en el devenir temporal, en la corrosión que implica tal devenir y nos conduce a la destrucción, a la muerte. Y esa conciencia de las implicaciones es ya una “superioridad” que debe comprenderse como responsabilidad para actuar con un sentido, es decir, en función de la capacidad ética. De ahí que, como conclusión, cabe afirmar que no es la naturaleza la que nos obliga a conducirnos éticamente, como lo sostienen Schweitzer, Naess y Rolston, sino más bien nos obliga nuestra condición de mortales y seres conscientes, en estrecha interrelación con el sentimiento de maravilla ante el conjunto de la Vida, quiere decir, Leopold no se cuenta entre los ecocentristas radicales. Sin embargo, sí propone una diferente concepción del sujeto ético.

En efecto, una idea de esta dimensión existencial no encasillada en los criterios tradicionales de un quehacer racional y orientado exclusivamente a los asuntos humanos supone un dualismo tajante con respecto al ámbito natural y sensible. Por ello, Leopold se mantiene firme en que la ética tiene que evolucionar, esto es, transitar de su encerramiento en el mundo humano hacia la inclusión de los ecosistemas y la Tierra. Y justamente se trata de una evolución en la medida que, finalmente, se amplía la noción de *igualdad* a todos los seres vivos. El punto crítico estriba en esclarecer ¿qué tipo de ética corresponde? ¿de qué manera los acercamos a la naturaleza, que es otro para el ser humano, y que ha provocado posiciones dualistas, sin violencia, como la de Kant?

Según Leopold, una ética es determinada forma de *orientación* ante situaciones ecológicas desconocidas y complejas, o que exigen reacciones tan diferidas, que el camino del sentido común a favor de la sociedad no es discernible para el común de las personas. Un caso de orientación entre los animales son los instintos que despliega al enfrentarse con tales situaciones. Incluso podría considerarse la ética como una especie de instinto comunitario que se genera de improviso; pero que sí es reflexionado. (Leopold, 2000)

Se trata, entonces, de una ética que responde al nivel más elemental desde el que parte la conciencia y la valoración; y aunque Leopold no aclara cuál es su idea precisa del instinto, o sea, si es algo determinista, repetitivo o inalterable, no parece proponer un determinismo ético puesto que, por un lado, no aseguraría que se trata de un “instinto comunitario” que se impulsa sobre la marcha y, por otro, no tendría lugar en su pensamiento ni la alternativa entre la posición de conquista y la de “cuidado biótico”, y menos aún la de la singularidad del ser humano como un ser “corroído por el tiempo”. Por ello, es más razonable aceptar que concibe la ética en términos de algo más próximo a la idea de una conducción originaria, pero no determinista. Finalmente, lo importante es tener en cuenta que con la idea que presentamos Leopold problematiza que tan ajena está la ética de la naturaleza, es decir, la modalidad y ubicación de esa compleja interacción entre sociedad y naturaleza. (Sagols, 2014)

Por su parte, el **antropocentrismo moderado** (o débil) incluye al utilitarismo, que admite la superioridad de los hombres respecto de otros seres vivos; pero no aceptan que esta superioridad sea absoluta e ilimi-

tada, apoyándose en la ética de la responsabilidad. En el primer caso, reconoce valor a ciertas entidades no humanas; aunque sólo en la medida en que compartan ciertas características con los seres humanos. Lo humano permanece como modelo y punto de referencia para valorar lo no humano. Asimismo, la posición de Hans Jonas ⁴estipula que los seres vivos poseen un valor objetivo en función de su capacidad de tener fines. A partir de aquí, el imperativo es la preservación de las condiciones para la existencia del ser humano en el futuro. El ser humano es responsable frente a la tierra, a los seres vivos y a los seres humanos, presentes y futuros. Desde esta definición, pueden plantearse críticas a todos los desarrollos tecnológicos que pongan en peligro la continuidad del planeta. (Jonas, 1994)

Puede considerarse que el antropocentrismo fue formulado clásicamente por el presocrático (y Sofista) Protágoras de Abdera (411-481 d.C.) al afirmar que “el ser humano es la medida de todas las cosas”. En aquel tiempo, y prácticamente hasta nuestros días, el medio ambiente había carecido de la condición de materia moral para una gran mayoría de filósofos o no se había profundizado como ahora en dicha condición. (Gambra, 1972: 59-60)

La naturaleza quedaba situada entre lo que los estoicos denominaban los *adiaphora*, las cosas axiologicamente neutrales desde un punto de vista ético. Jenofonte afirmaba que la reflexión moral razonaba en el supuesto socrático de que solamente los asuntos concernientes al hombre poseen dimensión moral. La ética, se diría, tiene como objeto de reflexión las ac-

⁴ Sin duda uno de los exponentes más agudos y críticos del Antropocentrismo; aunque a la vez uno de sus apologistas.

ciones de los hombres respecto a sí mismos o respecto a sus semejantes, mientras que la conducta humana respecto a la no-humano que le rodea: animales, plantas, tierra o aire, carecería de dimensión moral, a no ser que indirectamente lesionara derechos o intereses de otros hombres (Gómez-Heras, 1997).

Esta posición “antropocéntrica” sobre la ética continuó durante el Renacimiento, cuando se generalizó la convicción de que solamente tiene sentido aquello que el hombre recrea, transformándolo a su medida y de acuerdo con el propio interés. Ideas que subyacen a la imagen mecanicista del cosmos delineada por Galileo⁵, Bacon⁶ o Descartes⁷ en la que el hombre es contrapuesto a la naturaleza como señor, intérprete y dominador de la misma (Gómez Heras, 1997), así como cuantificador y formalizador matemático de

⁵ Astrónomo, filósofo, matemático y físico italiano, vinculado directamente con la revolución científica del Renacimiento, que a partir de observaciones en el telescopio, estableció la teoría heliocéntrica, contra la oposición religiosa.

⁶ Francis Bacon: célebre filósofo, político y escritor inglés, que centró su análisis en la reorganización del método científico. Específicamente en su *Novum Organum*, o Indicaciones relativas a la interpretación de la naturaleza, avanzó en la caracterización de la lógica del método experimental inductivo, con base en la inferencia por analogía, a partir de la observación y experimentación precisas.

⁷ René Descartes, filósofo, matemático y físico francés, considerado uno de los pilares de la filosofía moderna y uno de los más destacados personajes de la revolución científica del Renacimiento. Estableció el célebre principio “cogito ergo sum” (pienso, luego existo), elemento esencial del racionalismo occidental. Creador de la Geometría Análítica y su aportación fundamental a la definición del método científico, con base en sus Reglas para la dirección de la mente y su Discurso del Método.

la *res extensa* encauzada por Descartes y aplicada por la ciencia moderna (Husserl, 1976). Por último, la disociación hombre-naturaleza, implícita en la dualidad *res cogitans-res extensa*, generó la convicción en el hombre moderno de que éste desarrollaba ciencia y filosofía con la convicción de que existía un sujeto pensante, que construye una racionalidad matemática y un objeto pensado, la *res extensa*, que se configuraba geoméricamente conforme a leyes y formas de tal racionalidad. La naturaleza quedaba reducida a objeto, sometida a un proceso de desubstanciación y depotenciación que la incapacitaba para ser sujeto de derechos y soporte de valores. (Ver Serres, Hermes I, La Comunicación, pp. 135-189)

Esta última eliminación de la naturaleza como objeto de la ética y su reducción a objeto de conocimiento en el fondo lo que “ocultaba era la perversión de la idea de razón, la monopolización desde hace siglos del término razón como razón técnico-estratégica tendente a la eficacia, el éxito y el provecho” en lugar de razón concebida como apertura a todos los factores de la realidad. (Arribas, 2006)

Kant formuló este punto de partida antropocéntrico al afirmar que “se toma como deber hacia otros lo que es un deber del hombre hacia sí mismo” de modo que las obligaciones del hombre frente a la naturaleza y los animales forman parte “indirectamente” del deber del hombre consigo mismo. (Cortina- J. Conill, 1989)

En la actualidad algunos defensores del antropocentrismo parten del propio campo de la ecología. Así, Gómez Gutiérrez (1997) propone una ética en la que “el respeto que la Naturaleza reclama es un derecho que nace de la esencia misma de la supervivencia

de las especies como elementos de un sistema estrechamente integrado. En términos generales lo lícito es defenderse del depredador, controlar al competidor, respetar al neutral y proteger al colaborador” por lo que “el paradigma antropocéntrico, precisamente por dar prioridad absoluta a las cuestiones humanas y por tratarse de la calidad de vida y supervivencia de las especies, no sólo está capacitado para fundamentar una ética ecológica, sino que tiene que hacerlo”⁸

Frente a las versiones de esta ética en las que los destinatarios de las consecuencias de la acción humana fueran excluidos como moralmente poco relevantes, han aparecido éticas menos antropocéntricas que se hacen cargo de casos difíciles que involucren precisamente a destinatarios no humanos de las acciones. Un caso es el de la ética teleológica de Jonas. (Jonas, 1994) , que propone superar la modernidad, lo que él denomina el “programa baconiano” de conquista de la naturaleza por el hombre que lleva asociada la consideración de la naturaleza como algo sin valor intrínseco y reducida a mero instrumento para la satisfacción humana con una ética nueva que hunda sus raíces en la metafísica. Para Jonas el hombre se ha erigido en amo despótico de la naturaleza y ésta ha comenzado a resentirse del devastador poder de la técnica (Rodríguez Duplá, 1997).

El nuevo escenario impulsó a buscar otros horizontes para la acción humana, exigiendo nuevos principios morales. El más básico de ellos ordena incondicionalmente la conservación de la especie humana.

⁸ Obligatoriedad que, desde nuestra perspectiva, es la base de la Responsabilidad Social Ambiental. (Aranda y González, 2010)

El aumento del radio de acción técnica, en especial el riesgo de catástrofe nuclear y el que conlleva la degradación de la biosfera genera una experiencia de peligro, una “heurística del miedo” que aviva nuestra sensibilidad hacia la naturaleza y el valor de los bienes amenazados. A la vista del carácter acumulativo y muchas veces irreversible de los efectos de la técnica moderna, toda cautela es poca, y la prudencia recomienda adoptar la máxima de conceder más crédito a los pronósticos negativos que a los positivos (Jonas, 1994).

El resultado de esta “heurística del miedo” sería el de una “ética de emergencia” que traiga a primer plano los deberes relativos a la supervivencia de la humanidad y suspenda cautelarmente las aspiraciones de más alto vuelo, no porque no sean en sí mismas razonables, sino por el deseo del bien supremo puede tener como precio la desaparición del género humano. (Rodríguez Duplá, 1997; Savater, 1991)

En el caso que nos ocupa, es claro que el paradigma antropocéntrico ha sido seriamente criticado, en especial desde aquél 1968 cuando Raquel Carson comenzaba un verdadero cuestionamiento en el pensamiento, seguramente uno de las de mayor peso en hasta ahora. Su libro “La primavera silenciosa” que se volvió famoso acusaba del deterioro ambiental al poder ilimitado del ser humano. La creencia - surgida en la modernidad - de que todo lo que el hombre decidía era en sí mismo lo mejor, por haber sido fruto de una voluntad libérrima, daba primacía y legitimidad absoluta a su acción sobre la naturaleza. (Carson, 1968:)

Surgieron con gran fuerza numerosos grupos ecologistas que adoptaron un pensamiento que re-

sponde al nombre de "ecología profunda" o *Deep Ecology* descrito por primera vez por Arne Naess en un artículo publicado por la revista *Inquiry* y titulado "*The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement*".

De sus principales argumentos⁹ se desprenden dos consecuencias de la mayor relevancia. Ante todo, el estilo de vida de aquellos que han experimentado el cambio de su ego restringido en el ego ecológico no puede seguir orientado -como sucede en el capitalismo contemporáneo- por el deseo de mayor nivel de consumo. El cambio radical que ha sufrido su visión del mundo lo impulsa necesariamente a buscar una vida más sencilla; aunque también más llena de experiencias, aceptando una disposición de medios requeridos para disfrutarla. Naess insiste mucho en no dejar de revisar nuestros valores habituales a favor de valores que enaltezcan la experiencia en todos sus aspectos.

La otra consecuencia es de mayor importancia filosófica, en la medida que ese cambio en la percepción del mundo es la base para poder llevar al cabo la acción correcta. Esto es, que se da un decisivo apartamiento de la ética (incluso la ambiental) y de la moral y el deber, para aproximarse a la ontología, como soporte para la acción correcta. Este cuestionamiento llega incluso a poner en duda el fundamento de la ética para la conservación. Esto es, si la gente percibe el cuidado que le brinda a la naturaleza como un sacrificio de su interés egoísta, la ética que se lo demanda como obligación no conseguirá eficacia práctica. El mejor camino es la identificación del individuo con el

⁹ Ver apartado *De la Ecología Profunda a la Alfabetización ecológica* en este libro.

universo natural, ya que será entonces cuando la conservación se aprecie en términos de un interés propio, auténtico, y la acción se realizará por amor y con gusto, más no por deber que se considera exigido desde afuera. (Naes, 2002)

Es así que el **Biocentrismo** ostenta una posición opuesta al antropocentrismo o en todo caso es anti-antropocentrista, con los siguientes supuestos básicos:

- a) Aunque los humanos presentan características excepcionales, como la cultura y la tecnología, continúan siendo una especie entre las muchas que se encuentran implicadas de forma interdependiente dentro del ecosistema global.
- b) Los problemas humanos no están influidos sólo por factores sociales y culturales; también lo están debido a intrincados lazos causales y retroalimentación en la trama de la naturaleza; además que las acciones humanas intencionales conllevan consecuencias no previstas ni deseadas.
- c) Los humanos viven en un medio ambiente biofísico limitado, finito del que dependemos, lo cual impone importantes restricciones físicas y biológicas a los asuntos humanos.
- d) Por ello es que, a pesar de las innovaciones de los humanos y los poderes que de ella se derivan puedan por un tiempo ampliar aparentemente los límites de la capacidad de carga, las leyes ecológicas no pueden ignorarse.

Para el Biocentrismo, ni la economía ni la política dan explicaciones al origen de los principios, sólo las distintas filosofías sugieren un marco antro-

pológico en el cual las personas descubren o intentan descubrir su identidad. Es por ello que para establecer el marco completo que requiere la resolución del conflicto ambiental, se tuvo que profundizar hasta la dimensión moral y antropológica. Si en el campo de la sociología, la economía o la política las distintas opciones, habían desarrollado nuevas formas desde el paradigma NEP¹⁰, no es de extrañar pues que en el terreno filosófico se planteara también este movimiento, que a su vez se trasladaría al campo de la ética.

Si ésta es consecuencia de la concepción antropológica, lógicamente la valoración moral de las acciones llevadas a cabo por las personas se deriva de la coherencia con las respuestas halladas en su sistema filosófico. Además, si los sistemas filosóficos dependen a su vez de la parcela de realidad que perciben, el paradigma NEP acabaría modificando el sistema ético de la sociedad. (García, 2004)

La ética biocéntrica parte del reconocimiento de un orden en la naturaleza y del funcionamiento de la ecología previo a la voluntad popular o individual. En este orden, la vida de los seres no humanos es un valor en sí (Naess, 1984). La moral “no hagas lo que no te gustaría que te hicieran”, que aplicada a la naturaleza se traduce en “trata bien a la naturaleza y la naturaleza te tratará bien, haz daño a la naturaleza y la naturaleza pronto te destruirá”, a la que un niño llega desde los hechos de la ecología, es una ética universal que se aplica a nuestras relaciones con todo tipo de vida en todas las partes del mundo. (García, 2005)

¹⁰NEP: Nuevo Paradigma Ecológico: Ver, entre otros: Catton y Duncan, 1978)

Si el antropocentrismo tiene su origen en la voluntad de dominio que caracteriza la sociedad industrial europea, cuyo objetivo final es liberar al hombre disminuyendo su dependencia de la naturaleza y consiguiendo objetivos biológicamente no imprescindibles para la supervivencia (Ferry, 1992), para algunos el biocentrismo tiene su origen en Leopold, quien abre una nueva vía que se enfrenta radicalmente a la concepción antropocéntrica dominadora o fuerte: “La Conservación no va a ninguna parte, porque es incompatible con nuestro abrahámico concepto de la tierra. Abusamos de la tierra porque la miramos como si nos perteneciera. Si la mirásemos como una comunidad a la que pertenecemos, empezaríamos a utilizarla con amor y respeto”. (citado en García, 2005: 59-61)

De acuerdo con la afirmación de Arribas, la posición biocéntrica se conformó definitivamente en 1979, momento en que la tierra es observada y captada a través de una serie de fotografías desde el espacio por primera vez (Arribas, 2006) . A raíz de éstas, el geólogo James Lovelock (Lovelock, 1979) en su Hipótesis Gaia recupera la idea de madre tierra (Gaia), y la define como “un sujeto vivo, consciente y capaz de sentir” puesto que “es la vida la que fabrica en gran medida su propio ambiente”. (Capra, 1999: 224-232)

Frente al antropocentrismo fuerte y destructor, las distintas formas de biocentrismo o de la *Deep Ecology*¹¹ afirman la prioridad de lo vital. Como consecuencia de ello, se reivindica un cambio de conciencia que ayude a encontrar nuevos criterios de progreso, eficiencia y acción racional (Merchant, 1992).

¹¹ Ver: Bardford, 1989 para aclarar: ¿hasta dónde puede ser profunda la ecología profunda?

En los nuevos principios que se plantean, ya no tienen sentido aquellos que partían de la exclusividad del ser humano o sus intereses y relaciones sociales.

A diferencia de los orígenes de la ética propiamente fisiocéntrica, la ética de Schweitzer¹² no procedería de principios de la biología o de la ciencia ecológica a diferencia de los postulados de Leopold, sino de una ética de respeto a la vida cargada de religiosidad oriental. El hombre que se descubre a sí mismo como “vida que quiere vivir en medio de vida que quiere vivir” generaría un principio ético que afirmaría que “bueno es mantener, promover e impulsar a toda vida apta para el desarrollo a su más alto grado; destruir la vida, causarla daño o impedir su desarrollo es malo”. Todo ser viviente por el mero hecho de ser viviente, es portador de un valor intrínseco, consistente en desarrollarse según la ley de vida propia de la especie. La vida es proclamada valor absoluto, no admite rangos, no clases ni estratificaciones en quienes la comparten.

Es lo más universal y lo que fundamenta la convivencia entre hombres y cosas, y por ello acreedora del máximo respeto. La única actitud correcta ante la misma es la veneración, por tratarse de lo más santo en el Universo. De la vida se tiene vivencia mística, que se expresa en respeto hacia los vivientes y su medio, así la raíz del mundo moral tendría que ver no tanto con normas racionalmente adquiridas y sancionadas sino más bien con instancias intuitivo-emocionales, e incluso estéticas. Categorías como “solidaridad cósmica”, “empatía con la naturaleza” o “santidad de

¹² Schweitzer, 1960; ética del respeto a la vida, desde su base de religiosidad oriental.

vida”¹³ inspiran un discurso pleno de amor y servicio a la naturaleza (Gómez-Heras, 1997).

CONTROVERSIAS EN LA ÉTICA AMBIENTAL

Para fines de este capítulo, el término controversia se refiere a cada parte de la ciencia que aún no se encuentra estabilizada, es decir, cerrada o en la “caja negra”; lo cual no significa que existe un conflicto irresoluble, ni que se ha politizado, sino que se utiliza como término general para describir incertidumbres compartidas.

Las controversias son situaciones en las que discrepan los actores (o también donde se ponen de acuerdo sobre su desacuerdo). Aquí, la noción de desacuerdo debe ser admitida en su sentido más amplio: las controversias empiezan cuando los actores descubren que éstas no pueden ignorarse y las controversias terminan cuando los mismos actores logran llegar a un compromiso sólido para vivir juntos. Cualquier punto entre estos dos extremos (el frío consenso del desconocimiento recíproco y el consenso caliente del acuerdo y de la alianza) se puede llamar una controversia.

Ahora bien, las controversias envuelven toda clase de actores, no sólo seres humanos y grupos humanos, sino también elementos naturales y biológicos, productos industriales y artísticos, institucionales e instituciones económicas, artefactos científicos y técnicos, y otros más. Esto no significa que todos los actores son iguales o que actúan de la misma manera. Las mariposas migratorias y los vehículos a hidrógeno habitan mundos completamente inconmensurables y no obstante, en el debate sobre el calentamiento

del planeta pueden terminar compartiendo el mismo “frente de batalla”.

Las controversias son el lugar donde se forman las relaciones más heterogéneas. Así, los activos económicos de la biodiversidad, la cuota internacional del CO₂, los paneles científicos intergubernamentales, el debate sobre el calentamiento global se desarrolla por medio de la invención incesante de nuevas quimeras. Por ello, cada controversia funciona como una especie de “foro híbrido”, un espacio de conflicto y negociación entre actores que de otro modo simplemente se ignoran mutuamente. En todo caso, ¿dónde podrían los arrecifes de coral y las fábricas de reciclaje encontrarse si no es en la discusión del calentamiento del planeta?

Entonces, las controversias son la demostración viva de que las fronteras entre la física y la política, las finanzas y la biología, la ley y la ingeniería son tan insuperables como parecen frecuentemente.

Otro punto a considerar es el hecho de que las controversias despliegan lo social en su forma más dinámica. De ahí que no sólo nuevas y sorprendentes alianzas emergen entre las entidades más diversas, sino unidades sociales que parecían indisolubles repentinamente se rompen en una pluralidad de fragmentos en conflicto. Veamos, mientras que las mariposas y el hidrógeno se encuentran aislados inesperadamente bajo la misma coalición, entidades al parecer estables y definidas, tales como el “clima continental” o el “motor de combustión interna” estallan bajo presión de oposiciones internas.

Por ello que en las controversias, ninguna “asamblea natural” o técnica se puede dar por sentada. En

efecto, considerando cualquier controversia y tendrá un ejemplo claro del significado del guión de la Teoría del Actor-Red (TAR). Es decir, en las controversias, cualquier actor puede ser descompuesto en una red flexible y de cualquier red, no importa cuan heterogénea sea, puede coagular para funcionar como un actor unificado.

Las controversias son reducciones-resistentes. Los conflictos son, por definición, la situación donde se rechazan las viejas simplificaciones mientras que las nuevas deben ser todavía validadas o ser impuestas. En las controversias, los actores tienden a discrepar considerablemente acerca de muchos puntos, incluido sobre el desacuerdo en sí mismo. Esto se debe, principalmente, a que los problemas son tan difíciles de solucionar, debido a que se presentan como imposibles de reducir a una única y resumida cuestión. La dificultad de la controversia no radica en que los actores discrepan sobre determinadas respuestas, sino que no pueden incluso estar de acuerdo en las preguntas, como lo veremos más adelante.

Importa subrayar que las controversias emergen justo cuando las cosas que están asentadas empiezan a ser cuestionadas y discutidas. Este es el motivo del porqué los enfrentamientos son tan interesantes para las ciencias sociales, ya que abren las cajas negras, cosas e ideas que de otro modo serían dadas como garantizadas. Así, antes de la disputa por la contaminación y el calentamiento global, pocas personas consideraban al desarrollo económico como algo digno de discusión. Podía haber diferencias acerca de la manera de fomentar el crecimiento económico, pero todos estaban de acuerdo más o menos sobre su deseabilidad

(al menos en occidente). Hoy, tenemos centenares de definiciones de oposición acerca de qué es el desarrollo, incluso estamos empezando a preguntarnos si no debemos de de-crecer. Esto es muy sorprendente, ya que nosotros también lo consideramos como los fenómenos naturales. Hace pocos años, sin embargo, nadie pensaba que los niveles del mar podrían ser objeto de un debate público; pero hoy sabemos que no podemos discutir sobre el crecimiento económico sin también discutir acerca del crecimiento oceánico.

Las controversias, por lo tanto, son discusiones (aunque no siempre verbales) donde más y más objetos son discutidos cada vez más por cada vez más actores. ¿Quién antes del calentamiento del planeta pensó alguna vez que las comunidades Inuit¹³ o los osos polares pueden tener opiniones sobre estrategias industriales?. Hoy sabemos que sí tienen y deben ser tomadas en cuenta.

En una palabra, las controversias son conflictos; aunque algunas controversias nunca alcanzan la intensidad de las luchas abiertas, la construcción de un universo compartido es acompañada a menudo por el choque de mundos en conflicto. Esta es la razón por la cual, por ejemplo, la evaluación del cambio climático no se puede dejar sólo a los climatólogos. Mientras las economías nacionales y los sectores industriales pueden aumentar o caer según como se mida la temperatura, las especies biológicas pueden proliferar o

¹³ Los Inuit son habitantes de la tundra ártica del Norte de Alaska, Canadá y Groenlandia. Poseen rasgos físicos que los ayudan a sobrevivir en el frío, y hablan precisamente lenguas Inuit.

extinguirse y las culturas indígenas pueden ser revividas o borradas.

Desde luego que no todas las controversias se refieren a problemas vitales. Sin embargo, no importa cuan trivial sean sus objetos, los actores siempre toman las peleas muy seriamente, pues saben que el orden social y la jerarquía social están en juego. Las controversias deciden y son decididas por la distribución de poder. Los actores no nacen iguales en las controversias y rara vez tienen igualdad de oportunidades: las focas del Ártico y los líderes políticos fueron afectados por la conferencia sobre el clima de Bal, pero los segundos fueron probablemente más influyentes. Las controversias son luchas para conservar o para invertir desigualdades sociales. Puede ser que sean negociadas con procedimiento democráticos, pero implican a menudo la fuerza y la violencia.

En síntesis, cuando buscamos controversias, lo hacemos donde la vida colectiva es más compleja: dónde está involucrada la mayor y más diversa variedad de actores; donde las alianzas y la oposición se transforman imprudentemente; donde nada es tan simple como parece; donde todo el mundo está gritando y peleando; donde crecen los conflictos más duros. Allí, cualquiera encontrará un objeto de la cartografía¹⁴ de controversias.

Lo primero que aparece al hablar de ética ambiental es una serie de controversias que no es posible soslayar, y que más bien interesa permitir que se desplieguen plenamente. Es decir, que buscar puntos medios entre las posiciones sería lo más inadecuado,

¹⁴ Considerada básicamente como un mapeo con especificación de las redes que lo constituyen.

toda vez que las controversias no son simplemente una molestia a contener sino lo que permite que se establezca lo ético y que las diversas ciencias ambientales contribuyan a su construcción.

Resulta indiscutible que las diversas y nuevas evidencias que nos brindan las ciencias físicas y naturales, en relación con la estructura y funcionamiento de la naturaleza, exigen el abandono incondicional de una cosmología sagrada y la reestructuración de considerables volúmenes de nuestros conocimientos y valores. Así, mientras que la reinterpretación teórica es extremadamente compleja y difícil de diferenciar, resulta aún más complicado cambiar las visiones y los conceptos que están arraigados en el lenguaje cotidiano así como en los sistemas de valores que son el soporte de nuestras decisiones “racionales” (Kwiatkowska, 2008).

Los recientes avances en las ciencias de la vida apuntan a que los sistemas naturales muestran dinámicas irregulares (azar, caos, fluctuaciones estocásticas, y otros) que los distinguen de los sistemas esencialmente estables o balanceados, así consideradas por las teorías biológicas hasta hace unos años. La exploración del análisis desde la complejidad (no lineal) señala que las perturbaciones caóticas son normales. Asimismo, el estudio histórico de bosques y ecosistemas variados¹⁵ sugiere que las especies y su contexto ambiental varían caóticamente y que las especies no alcanzan simplemente una permanente, o duradera, adaptación ideal a su entorno. Incluso, en modelos de

¹⁵ Ver Humprey y Buttel, 1982. Para profundizar en la compleja relación de las entidades humanas y no humanas con los flujos de energía en los ecosistemas.

especies múltiples, el caos parece presentarse comúnmente y no como excepción. (Capra, 1999)

Ahora bien, teniendo en cuenta que no es posible una objetivación de los procesos naturales, inclusive que nuestro conocimiento de la naturaleza nunca será definitivo, podría fortalecer la preocupación por las consecuencias de la actuación humana en el mundo natural y social. En este sentido, podemos aceptar, de inicio, que la ética ambiental pretende legitimarse como la reflexión racional y práctica sobre los problemas derivados de la relación sociedad-naturaleza. (Kwiatkowska, 2008) Sin embargo, esta especificidad de inmediato conlleva dos consideraciones:

1. Plantear la ética ambiental como posible, y no únicamente como discurso, supone una redefinición de la ética, ya que ésta únicamente se ocupaba de valores y normas humanas, por lo que pensar que en la naturaleza pueda haber valores morales o plantearse la posibilidad de establecer normas en la relación entre la sociedad y el resto de seres vivos rebasa los alcances de la perspectiva ética tradicional; y
2. Como consecuencia de lo anterior, tiene que replantearse el tipo de relación de la sociedad con otros seres vivos, y con la naturaleza en su conjunto. Esto implica descubrir un nuevo ámbito de calificación moral: los seres vivos, los ecosistemas, la naturaleza.

Entonces, la división tradicional (¿o moderna?) entre el sujeto moral y el mundo amenaza con derribarse, de tal manera que ahora las acciones y decisiones

de los seres humanos respecto de la naturaleza empiezan a recibir una valoración moral. En efecto, desde el surgimiento de la Ética Ambiental, la reflexión no puede desarrollarse aislada y conceptualmente, sino que es imprescindible centrarse en las relaciones entre las sociedades y su medio.

7.3 LA COMPLEJA RELACIÓN SOCIEDAD/NATURALEZA.

La controversia central en la ética ambiental, tiene que ver con la compleja y mal comprendida relación naturaleza/cultura, misma que si bien es concebida de manera diferente por las dos orientaciones en debate, sí constituye un escollo para la construcción de las bases de la misma, en la medida que coinciden en mantener una supuesta “naturaleza”, misma que según Latour es inexistente como tal, lo que impide, tanto desde el antropocentrismo como del biocentrismo, ir más allá de las representaciones, evidenciando que, en efecto, se trata sobre todo de una incertidumbre epistemológica. (Latour, 2004)

La relación entre el polo: **sujeto/sociedad** con el polo: **naturaleza**, lejos de ser simple y lineal resulta difícil y complejo, sobre todo si tenemos en cuenta que así como no existe una naturaleza universal, tampoco hay culturas diferentes o universales. Únicamente podemos hablar de naturalezas-culturas.

Para entrar en el análisis empezamos por retomar las paradojas¹⁶ que se presentan al “pensamiento moderno” entre la sociedad y la naturaleza, según Latour : (Latour, 2007: 59)

PRIMERA PARADOJA

La naturaleza no es nuestra construcción: es trascendente y nos supera infinitamente.

La sociedad es nuestra construcción: es inmanente a nuestra acción.

SEGUNDA PARADOJA

La naturaleza es nuestra construcción artificial en el laboratorio: es inmanente. n

La sociedad no es nuestra construcción, es trascendente y nos supera infinitamente

Ante estas paradojas, la CONSTITUCIÓN de la modernidad estableció las siguientes garantías para resolverlas:

Primera garantía: aunque nosotros construyamos la naturaleza, es como si no la construyéramos.

Segunda garantía: aunque no construyamos la sociedad es como si la construyéramos.

Tercera garantía: la naturaleza y la sociedad deben ser absolutamente distintas; el trabajo de purificación (separación entre los polos huma-

¹⁶ Contrasentidos, contradicciones o incongruencias. Particularmente la connotación de Latour, como la presenta en Reensamblar lo social, ParteI: pp.39-224, Op Cit.

no/no humano) debe permanecer absolutamente distinto del trabajo de mediación (mezcla entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y cultura).

El punto a debate es: si consideramos los híbridos sólo tenemos que vérnolas con mixtos de naturaleza y cultura; si consideramos el trabajo de purificación, nos enfrentamos a una separación total entre la naturaleza y la cultura.

Es necesario tener en cuenta que las “tres garantías” expuestas en conjunto van a permitir el “cambio de escala” de los modernos. En efecto: (a) van a poder hacer intervenir a la naturaleza desde todo punto de vista en la fábrica de sus sociedades, sin por ello dejar de atribuir su trascendencia radical; (b) van a poder convertirse en los únicos actores de su propio destino político, sin por ello dejar de sostener su sociedad por la movilización de la naturaleza. Por un lado, la trascendencia de la naturaleza no impedirá su inmanencia social; por el otro, la inmanencia de lo social no impedirá que el Leviatán siga siendo trascendente.

Ahora bien, las paradojas de Latour también pueden considerarse en términos de controversias, es decir, a manera de contradicciones que, lejos de quedar canceladas por la imposibilidad de deliberación o argumentos posibles, se despliegan como campos de confrontación y contrastación, mostrando que las diferencias tienen que ser enfrentadas, develadas y ponderadas, ya que las posturas encontradas únicamente ponen de manifiesto que el debate sigue en pie. Por ello, la perspectiva es tomar a Latour como punto de partida en esta reflexión, y avanzar en otro momento

al despliegue de las controversias acerca de la falsa oposición naturaleza/cultura, desde las bases mismas de los adelantos científicos, muy especialmente de la biotecnología y el genoma humano¹⁷.

Asimismo, las relaciones entre naturaleza y sociedad pueden enfocarse, principalmente como controversias, desplegando los posibles puntos de vista: (Latour, 2007: 157)

El Antropocentrismo, sosteniendo un **Relativismo**¹⁸ **Absoluto**, acepta la existencia de culturas sin jerarquía ni contactos, todas inconmensurables, donde la naturaleza está entre paréntesis.

Asimismo, defiende el **Relativismo cultural**: donde la naturaleza está presente pero fuera de las culturas, éstas tienen un punto de vista más o menos específico sobre ella.

Complementariamente, defienden un **Universalismo particular**: para el cual, una de las culturas (la occidental) posee un acceso privilegiado a la naturaleza, lo que la sitúa aparte del resto.

En una palabra: el Antropocentrismo, afirma la separación absoluta entre naturaleza y cultura, de la mano con el multiculturalismo relativizante¹⁹, con predominio de la cultura occidental, que incluye una epistemología acorde con la idea del sujeto cartesiano,

¹⁷ Ver particularmente Bertrand Jordan (Jordan, 2001), sobre los problemas de la bioética en tiempos de crisis civilizatoria.

¹⁸ Se trata de una orientación polémica e indebidamente manejada por la Sociología de lo social, que Latour considera en varios debates (Latour, 2010: 29-33)

¹⁹ Puesto que al aceptar la existencia de multi culturas, desconecta el vínculo de éstas con la naturaleza, que es la condición de la existencia misma de las culturas.

y donde la naturaleza, única, sólo cuenta como objeto, instrumento y mercancía para los humanos; aunque asimismo como continente donde pueden los humanos construir sus historias. Pero esa naturaleza pasiva, prístina y objetiva, ubicada en el polo opuesto de la sociedad, además de que no existe ya, supone que estas últimas pudieran prescindir de ella como parte de su misma posibilidad de existencia, es decir, implica una visión forzada de la relación naturaleza/sociedad la cual se queda solamente en el nivel de identificar a la primera con base en las cualidades primarias, e incluso las secundarias de la llamada “naturaleza”; pero dejando de lado lo principal, a saber: que la modernidad, a la vez que impone la separación tajante entre naturaleza y cultura, promueve a cada momento el surgimiento de los híbridos de naturaleza/cultura, dejando por lo tanto esa separación como una obstinación fallida del Antropocentrismo, obligado por la necesidad de mantener a toda costa sus premisas de origen, mismas que lo condenan a ocupar una posición que requiere superarse y matizarse, ya que postula una separación que en los hechos es inexistente, o bien resulta que la naturaleza no es única ni unívoca en sus definiciones.

El problema, más allá de que la fragmentación naturaleza/sociedad resulte ficticia, radica en que, sí de esa oposición deducimos algunas posibles consecuencias éticas, no hay mucho lugar para hablar de valor moral en el caso de las entidades no humanas, tal vez sí de cierta importancia moral; aunque, en cualquier caso, asumiendo que se trata de entidades incommensurables, y por lo mismo incomparables entre sí. Esto supone, en consecuencia, que el valor moral, si bien

hemos acordado que resulta relativo y no absoluto, prácticamente queda ausente en las entidades no humanas, ya que no existe forma de articular naturaleza y cultura, hechos y valores, en un esquema donde los hechos también puedan asociarse o ser equivalentes a valores. De lo contrario, como subraya esta posición pro-humanista, simplemente no es factible otorgarle atribuciones morales a las entidades que, por principio, son amorales; a pesar de que, no obstante, puedan ser sujetos de cuidado y protección.

De cualquier forma, la dicotomía naturaleza/cultura no permite pensar ni plantear una cierta simetría u homogeneidad entre las entidades no humanas y humanas en relación con los valores éticos, toda vez que conlleva una separación inexistente; pero que opera para mantener a raya a la naturaleza, y poder así imponerle los intereses, discursos y demás motivos humanos.

El Biocentrismo, en cambio, presenta otros problemas. En principio, al situar a la naturaleza no entre paréntesis, sino vinculada con los humanos en términos de interdependencia, si bien rebasa el Relativismo absoluto, no da el paso esencial, para situarse en otro lugar, a saber: no sólo incluir en el encuadre de los asuntos humanos a la naturaleza, y en ese sentido, en apariencia resolver la fragmentación de origen entre naturaleza y sociedad, sino otorgar al polo no-humano una distinta condición a la de cosa u objeto, lo que permitiría pensar que la no identificación entre ambas entidades tampoco es sinónimo de posible igualdad únicamente en cuanto parte de la cadena vital; sin embargo, de ello, como ya hemos señalado, no es lógico derivar implicaciones morales. El problema estriba en

que, así como se reconoce la interdependencia, también es necesario considerar la oposición determinada la modernidad, como condición para el dominio de la naturaleza, haciéndola muda, sin derechos, objeto al fin de la razón humana.

De lo contrario, la absolutización de la interdependencia por encima de la contraposición sistémica, puede derivar en una contemplación, adoración y admiración de la naturaleza, con la consiguiente “nueva” actitud hacia ella, más responsable y amorosa. Y No estamos afirmando que esto último sea cuestionable; pero no avanzar hacia la política, vale decir, hacia la construcción de un mundo común, con todos sus problemas y grandes obstáculos, el actuar como parte de la trama de la vida difícilmente conllevará u cambio de fondo en la relación naturaleza/sociedad.

7.4 CONTROVERSIA SOBRE EL VALOR DE LAS ENTIDADES HUMANAS Y DE LAS ENTIDADES NO HUMANAS (INSTRUMENTAL E INTRÍNSECO).

Otro núcleo y eje de las controversias entre el enfoque individualista (antropocéntrico) y el holista (biocéntrico) en relación con la ética ambiental radica en el valor moral ²⁰que asignamos a los humanos en el planeta tierra (y el universo) en relación con el conjunto de otras entidades no humanas.

El nudo conflictivo radica en la insistencia del antropocentrismo en que los humanos son los únicos

²⁰ El valor moral es el núcleo de los argumentos biocentristas, especialmente defendidos por Bateson (Bateson, 1979).

seres “constitutivamente morales” y, por lo mismo, la única fuente conocida de valor moral (Muguerza, 1990).

En contraparte, el biocentrismo plantea que es necesario reconocer un “valor intrínseco” a la naturaleza, como condición para construir una axiología de mayor amplitud, donde ésta quede inscrita, argumentando que incluso la “condición de estar vivo” podría aceptarse como criterio razonable y no arbitrario de consideración moral.

Sin embargo, como bien señala Arribas , y ofrece referencias importantes al respecto; aunque el biocentrismo acepte la premisa antropocéntrica de que únicamente los humanos pueden ser “agentes morales”, los seres vivos no humanos serían considerados como “pacientes morales” (objeto de nuestros deberes (Arribas, 2006).

Se advierte que estas nuevas visiones de la ética comparten la afirmación de que el mundo no humano o partes de él importan más allá de su posible empleo como medio para fines humanos ulteriores y que esa importancia deriva de su “valor intrínseco” (no instrumental, sino, valor en sí), el cual es develado, descubierto por la ecología científica, frente al antropocentrismo como orientación general. Se trata de un valor implícito asociado a su función biológica en la trama de la vida, y que por lo mismo resulta “objetivo”. Y muchos filósofos de la ecología creen que “descubrir” el valor objetivo de seres o ecosistemas es condición suficiente para afirmar su valor no instrumental o valor como fin en sí, con lo cual se acerca a los juicios del naturalismo ético. (García, 2005)

Sin embargo, basarse en el “valor intrínseco” de la naturaleza, como “valor objetivo” sólo conlleva a confusión en la tarea de fundamentación ética, ya que el valor moral no es una propiedad objetiva sino algo que atribuimos los seres humanos a otros seres u objetos. De lo contrario, estaríamos en riesgo de caer en alguna forma de naturalismo ético, edificada sobre los frágiles cimientos de una intransigencia anti-anthropocéntrica.

Desde nuestra perspectiva, esa tendencia obedece a que la embestida contra el antropocentrismo exige combatir cualquier forma de subjetivismo. La cuestión es que puede resultar equivocado identificar a éste con posiciones éticas instrumentalistas, de igual manera como el reconocimiento de propiedades “objetivas” no trae como consecuencia la obligación moral de respetarlas, confundiendo las fuentes del valor con el objeto del valor.

Por supuesto que la ecología científica afianza una ontología naturalista que supone las continuidades biológicas entre los seres humanos y el mundo. Por ello, la premisa metaética de la interdependencia biótica tiene una importancia decisiva para nuestras pautas de comportamiento en el futuro, sobre todo porque revela incertidumbres esenciales que hemos de considerar al momento de fundamentar deberes morales hacia nuestros semejantes y hacia el mundo no humano. (Arribas, 2006)

Ciertamente que la ética también está interesada en las premisas metaéticas, ya que muchos juicios éticos se vinculan con referencias a hechos; pero lo que no es permisible lógicamente es que derivemos obligaciones morales desde proposiciones fácticas.

La controversia se tensa si se exige asumir al valor intrínseco como fundamento absoluto para los deberes morales, propósito al que aspiraba el naturalismo ético, sobre todo el representado por el darwinismo de Homes Rolston III²¹. El problema es que en esa posición anti-anthropocéntrica se pueden confundir dos dimensiones del concepto, sin tener en cuenta que su relación mutua es contingente. En efecto, mientras la ontología dualista antropocéntrica se ve seriamente cuestionada por la ecología científica que insiste en que los humanos únicamente somos un sofisticado producto biológico de la inagotable capacidad auto-poietica de Gaia (Capra, 1999), tampoco podemos dejar de señalar que el rechazo de la ontología antropocéntrica no nos salva de asumir el “antropocentrismo ético” al que nos encontramos plenamente articulados. (Murzaga, 1990)

BIBLIOGRAFÍA

- Aranda, José y Sergio González, 2010, “Problematicación de la Responsabilidad Social o Colectiva”, en *Ciencia ergo sum*, ...
- Arribas, Fernando, 2006, “Del valor intrínseco de la naturaleza”, *Isegoría*, no.34, enero-junio, pp.261-275, España, Universidad Rey Juan Carlos.
- Bateson, Gregory, 1979, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York, Dutton.

²¹ Ver Murzaga, 1990, “De la materia a la razón”, en Desde la perplejidad.

- Bradford, George, 1989, *How Deep Is Deep Ecology?: With an Essay Review on Woman's Freedom*, Ojai, California: Times Change Press.
- Camilo, José Cela, 2005, "Moral y medio ambiente", en *Senderos de la conservación y de la restauración ecológica. Evaluación crítica y ética*, México, Centro de Estudios Filosóficos,, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, pp.46-75.
- Capra, Fritjof, 1999, *La trama de la vida, Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama.
- Carson, R., 1980, (1960), *Primavera silenciosa*, Barcelona, Grijalbo.
- Catton, William, 1984, "'Human ecology and social policy'", en M. Miclin y H.M.Choldin (eds.), *Sociological human ecology: Contemporary issues and applicatios*, Boulder, Westview Press, pp.385-426.
- , 1980, *Overshoot: The ecological basis of revolutionary change*, Urbana, University of Illinois Press.
- Catton, William And Dunlap, Riley (1978), "Environmental Sociology: A New Paradigm", *The American Sociologist* 13: 41-49.
- Cortina, J. Y Conill, A, 1989, *Doctrina ética elemental*, trad. De la obra de Kant, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza.
- Derrida, Jacques (2007), "La farmacia de Platón", en *La diseminación* (1975), Madrid, Fundamentos.
- Duncan, R.C., 1993, "The life-expectancy of industrial civilization: The deadline to global equilibrium", *Population and Environment*, Vol. 14, núm4, pp, 325-357.
- Fromm, Erick (1974), *Anatomía de la destructividad humana*, México, Siglo XXI.

- Gambra, Rafael, 1972, *Historia sencilla de la Filosofía*, Madrid, Ed. Rialp.
- Gandhi, Mahatma, 1972, *Non-violence in peace and war (1942-1949)*, England, Garland, Pub.
- García, Ernest, 2004, *Medio ambiente y sociedad. La civilización industrial y los límites del planeta*, Madrid, Alianza.
- García, Margarita, 2005, *Ecología profunda y Educación*, Memoria presentada para optar por el grado de Doctora, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Educación.
- Gómez Gutiérrez, J.M., 1997, “La naturaleza como modelo de conducta” y “El problema de una ética del medio ambiente”, en *Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*, José Ma. Garcia (coord.), Madrid, Tecnos.
- Gómez-Heras, J.Ma, 1997, “El problema de una ética del medio ambiente”, en *Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*, Jo.Ma. Gómez-Heras (ccord.), Madrid, Tecnos.
- Humprey, C.R. y F.H. Buttell, 1982, *Environment, energy and society*, Belmont (CA), Wadsworth.
- Husserl, E., 1976, *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona, Anthropos.
- Iranzo, J.M., 2002, “Un error cukltural situado: la dicotomía Naturaleza/Sociedad”, *Política y Sociedad*, Vol.39, núm.3, Madrid, pp. 615-625.
- Issa, Jorge, 2003, “El giro pragmático en ética ambiental, en Teresa Wiatkowska y Jorge Issa (comps.), *Los caminos de la ética ambiental II*, México, Plaza y Valdés, pp.85-92.

- Jonas, Hans, 1994, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- Jordan, Bertrand, 2001, *Los impostores de la genética*, Barcelona, Península.
- Kealey, D.A., 1990, *Revisioning environmental ethics*, Albany, State University of New York Press.
- Kwiatkowska, Teresa, 2008, *Controversias de la Ética Ambiental*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza y Valdés.
- Kwiatkowska, T. Y J. Issa (comps.), 2003, *Los caminos de la Ética Ambiental. II*, México, Plaza y Valdés.
- Latour, Bruno, 2010, *Crónicas de un amante de las ciencias*, Buenos Aires, Delalus Eds.
- 2008, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires,, Manantial.
- , 2007, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de Antropología Simétrica*, Argentina, Siglo XXI Eds.
- , 2004, *Politics of Nature. How to bring the sciences in to democracy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Leopold, Aldo, 2000, *Una ética de la tierra* (trad. Isabel Lucio Villegas) (edición de Jorge Riechmann), Madrid, Los libros de la Catarata.
- Lovelock, James, 1979, *Gaia*, Nueva York, Oxford University Press.
- Merchant, Carolyn, 1992, *Radical Ecology: The Search for a Liable World*, Nueva York, Routledge.
- Muguerza, Javier, 1994, “El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal”, *Doxa*, núm.15-16.

- 1990, “De la materia a la razón”, en *Desde la perplejidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Naes, Arne, 2002, *Life's Philosophy: Reason & Feeling in a Deeper World*, Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Passmore, John, 1978, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza* (trad. De Álvaro Delgado), Madrid, Alianza.
- Riechmann, Jorge, 2003, *Tiempo para la vida. La crisis ecológica en su dimensión temporal*, España, Montes.
- Rodríguez Duplá, L., 1997, “Una ética para la civilización tecnológica: La propuesta de H. Jonas”. En, *Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*, Jo. Ma. García (coord.), Madrid, Tecnos.
- Sagols, Lizbeth (2014), *La ética ante la crisis ecológica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fontamara.
- Savater, Fernando, 1991, *Ética para Amador*, Barcelona, Ariel.
- Schweitzer, A., 1960, *Kujltur und Ethik*, Munich,
- Serres, Michel, , *Hermes I, La Comunicación*, Barcelona, Anthropos,
- Silva, J. (2010), “El largo peregrinar hacia la humanización”, *Revista ConSciencia de la Universidad la Salle*, núm.12, México.
- Warren, Karen (2000), *Ecofeminist Phylosophy*, New York, Rowman & Littlefield Publishers.

**DE LA *ECOLOGÍA PROFUNDA*
A LA ALFABETIZACIÓN ECOLÓGICA
EN LA COMPRENSIÓN DE LOS SERES
VIVIENTES**

Sin duda la creciente preocupación por las cuestiones ecológicas y los cambios curriculares del sistema educativo han favorecido la progresiva entrada de los temas ambientales en la escuela. No obstante, por lo general esos temas son tratados de manera superficial, es decir, sin ir más allá de los enunciados generales, “por encima” de los problemas, y sin que logre promover en los estudiantes la comprensión y explicación de los procesos ambientales como sistemas complejos ¹ (Martínez, 1993; Harvey, 1997; Eve, et al, 1997; Martínez y Gocho, 1998; Hayles, 2003; Bocara. 2004; García, 2005; Reynoso, 2009).

Asistimos a un momento en que tanto niños como jóvenes y adultos queremos hacer algo por cuidar el planeta; pero la información disponible es en muchos casos insuficiente y, otras veces, confusa y contradictoria. Así, es frecuente que en las escuelas se lleven al cabo campañas “ecológicas”; sin embargo estas acciones por lo general quedan descontextualiza-

¹ Sistemas complejos: totalidades funcionales caracterizadas por sus componentes interconectados e interdependientes, diversos, adaptativos, dependientes del camino, y emergentes (no lineales, y multi-nivel. Martínez, 1993; Harvey, 1997; Eve, et al, 1997; Martínez y Gocho, 1998; Hayles, 2003; Bocara. 2004; García, 2005; Reynoso, 2009).

das de la propuesta pedagógica que debiera sustentar la Educación Ambiental (Damin y Monteleone, 2002).

Lo anterior se debe a que los docentes se encuentran ante el dilema de incorporar los temas que la sociedad demanda; pero que no estuvieron presentes en su formación académica-profesional. Por lo mismo, no cuentan con los marcos didáctico-disciplinares ni las experiencias formativas previas. Entonces tienen que enfrentarse al desafío de enseñar lo que no aprendieron, logrando exponer los temas sin que esa enseñanza pueda incidir en una formación para la sustentabilidad como tendría que ser (Jonassen y Land, 2000).

Tal es el caso de una práctica docente muy recurrente en las escuelas con la popular campaña de recolección de latas, botellas de plástico o de reciclado de papel. Por lo regular, se convierte en una moda y se diluye el objetivo. De ahí que, en lugar de apuntar a la modificación de determinados hábitos consumistas y apoyar la toma de conciencia acerca de la innecesaria cantidad de basura que se produce y el impacto que tiene en el ambiente, el propósito de la campaña se reduce a juntar un cierto volumen de material reciclable a fin de canjearlo por algún premio para la escuela (una computadora o una videocasetera). El punto es que “juntar latitas” y otras acciones pasa a ser un fin en sí mismo que no siempre es resignificado a través de una práctica escolar contextualizada por un antes y un después (cambio de actitud), ni adecuadamente encuadrado en una secuencia didáctica que permita conceptualizar, reflexionar y alcanzar una mirada crítica entorno a nuestras decisiones y acciones cotidianas, así como evaluar el impacto que éstas tienen en el ambiente (Damin y Monteleone, 2002).

A pesar de lo anterior, múltiples y diversos son los intentos y experiencias institucionales relacionadas con la Educación Ambiental contextualizadas en la realidad local donde se abren a la comunidad y que no se limitan a la escuela. Especialmente, suelen ser exitosas las experiencias que logran un trabajo interdisciplinario, por ejemplo, entre las áreas de ciencias naturales y ciencias sociales, donde se integran organizaciones sociales. (Gutiérrez, 1995; Jonassen, y Land, 2000; Wenger, 2001; Caride y Metra, 2001; Aguilar y Maihol'd, 2001; West, 2002; Sureda y Colom, 2003; Carabias, et al, 2009)

En este apartado se expone una pedagogía diferente a la dominante en las prácticas convencionales, que está vigente y generando múltiples experiencias ecológicas en diferentes ambientes y países, y que interesa considerar en sus fundamentos y plataforma metodológica, resaltando la importancia de re-plantear la cuestión desde la ecología profunda, y resituando el problema de la práctica ecológica en el momento mismo de la planeación educativa, a partir de la toma de conciencia de que, en estricto sentido, la mayor parte de nosotros somos unos *analfabetas ecológicos*, puesto que apenas tenemos unas cuantas nociones generales y superficiales de los complejos entretejidos que forman y conforman la vida en el planeta, y que tal vez por ello aún no asumimos con decisión y conocimiento los compromisos que las crecientes crisis ecológicas exigen.

El escrito se integra en tres apartados: una presentación de la *ecología profunda* de Arne Naess; la nueva perspectiva de los sistemas vivos de Fritjof Capra, y principios de la *alfabetización ecológica*, termi-

nando con algunas reflexiones derivadas del análisis y una prospectiva que busca ser a la vez invitación a re-pensar y actuar en consecuencia.

8.1 BASES DE LA *ECOLOGÍA PROFUNDA*

Desde la aparición de los primeros trabajos de Arne Naess a mediados de los años setenta se trataba de la irrupción de la *ecofilosofía*, como nueva rama de la filosofía, consecuencia de la necesidad de fundar una diferente relación sociedad/naturaleza.

Si bien desde mediados de los noventa Fritjof Capra (Capra, 1999) afirmaba que la Ecología Profunda constituía un nuevo paradigma, eminentemente holístico, a partir de una visión integrada del mundo, y no como una serie discontinua de partes, actualmente esa perspectiva no sólo sigue vigente sino que ha adquirido mayor relevancia, en la medida que no disocia a los seres humanos, ni objeto u artefacto alguno, del entorno natural. Es decir, concibe y percibe al mundo no como una colección de objetos separados entre sí, sino como una compleja red de procesos interconectados e interdependientes que configuran una trama, de la cual los seres vivos son una fibra.

En su expresión más abierta, la ecología profunda se presenta más como un movimiento que una filosofía. Condensa importantes conjuntos de personas de diferentes formaciones y ocupaciones, que coinciden y promueven el mismo estilo de vida y llevan al cabo campañas y acciones colectivas en defensa del ambiente, además de partidos verdes que participan en el terreno político de varios países, incluso un grupo

ultra que toma acciones ante problemas críticos de la biósfera.

De hecho, es un movimiento radical en dos aspectos: primero, debido a que busca plantear un cuestionamiento “profundo” acerca de las prioridades valorativas y de los supuestos filosóficos (tanto ontológicos como filosóficos y éticos) que se enlazan en nuestra forma de vivir y de pensar; segundo, y como consecuencia de lo anterior, puesto que promueve un cambio de fondo de las sociedades humanas que deje ya la idea del crecimiento económico como lo principal, en aras de una vida “simple en los medios pero rica en los fines”. Sobra decir que bajo esta premisa, al movimiento se le ha tachado de ingenuidad, sobre todo por desconocer los intereses políticos y el afán de lucro que se han impuesto en nuestras sociedades “desarrolladas”.

El sentido de la profundidad que proclama el movimiento apunta a señalar que es una reflexión en torno a los fundamentos de la organización social, que, para quienes cuestionan el modelo de desarrollo y los estilos de vida imperantes, no existe justificación alguna que dé cuenta de que sociedad, educación, incluso la religión resultan beneficiadas para toda la vida en el planeta considerado globalmente. Por ello es que, a continuación se pregunta qué se requiere para lograr los cambios necesarios. Más aún, no se limita la crítica a un enfoque científico: se tiene la obligación de una visión total. Por ello es que, a pesar de que la mayoría de los seguidores no son filósofos, ese “cuestionarlo todo” los hace conscientes de su propia filosofía (o ecosofía, como nombra Naess a ese conjunto de

“visiones totales” que surgen en parte de la ecología (Issa, 2003).

Tal como lo hiciera Sócrates, Naess busca producir un cuestionamiento hasta que los demás tengan el saber entorno a su posición sobre las cuestiones básicas de la vida y la muerte (Merchant, 1992; Sessions, 1995; Naess, 1969).

Ahora bien, esas “ecosofías” pueden presentar muchas diferencias (hasta llegar a la oposición) entre los partidarios de la ecología profunda; pero lo principal es la motivación de todos en cuanto a su vinculación especial con la naturaleza, en la medida que procede de sus creencias y actitudes más afianzadas: es la palanca y soporte para garantizar la continuidad y eficacia del movimiento. (García, 2005)

Sin embargo, la otra orientación que perfiló Naess para insistir en la idea de ecología “profunda”, destaca la diferenciación entre esta última perspectiva y aquella considerada como superficial, que si bien también muestra preocupación por el planeta, no deja de estar anclada a una idea antropocéntrica de los problemas ecológicos con base en la que la naturaleza tiene que protegerse básicamente por el valor instrumental que tiene para los humanos. Es ahí donde la ecología profunda critica duramente la desviación socialmente injusta a escala mundial, implícita en la ideología que nutre al movimiento de “reforma superficial”. En otras palabras, no basta con el combate a la contaminación y la explotación desmedida de recursos, ya que el propósito es principalmente la salud y opulencia de los habitantes de países desarrollados. Es entonces cuando el movimiento se radicaliza y llama a una revaloración metafísica del significado de

ser humanos. De ninguna manera se trata de repensar el lugar que le corresponde a los hombres en la totalidad del cosmos, sino de cambiar la perspectiva de que cada persona en el planeta se maneja y decide desde “su verdadero yo” (Issa, 2001).

En estricto sentido, el núcleo filosófico de la ecología profunda se encuentra constituido por dos postulados. El primero es la afirmación de un holismo de carácter místico a partir del cual los individuos únicamente existen como tales relativamente, o más bien, sólo pueden ser concebidos como tales en virtud de sus relaciones con los demás seres vivientes. La vida no es más que una red dentro de la cual los seres individuales constituyen nodos o centros de interacción espaciales. Sin embargo, no existe un ser vivo al margen del continuo biológico, y éste es en realidad un sistema de relaciones completamente integrado, quiere decir, una totalidad indiferenciada que se encuentra en flujo constante. La idea-fuerza para plantear esta ontología hiperholista la obtiene de Mahatma Gandhi, quien asimismo se inspiró en la escuela vedanta advaita de filosofía hinduista, que sostiene la tesis de la unidad esencial de todo lo existente.

De este primer supuesto, a saber, que no hay un auténtico argumento para diferenciar entre yo y no-yo, entonces, y éste es el segundo postulado de la ecología profunda, quien se identifica con la totalidad del universo no únicamente tiene la visión (ontológica) recta de las cosas, sino que además ha alcanzado un grado de madurez psicológica que deberá traducirse necesariamente en una transformación del trato que le dispensa la naturaleza. (Naess, 1995)

En efecto, la regla de la Autorrealización exige un llamado a que los hombres expandan la conciencia que tienen de sí mismos, y con ello dejen atrás la idea común y egoísta de que somos individuos separados con intereses particulares, para orientarnos correctamente hasta alcanzar un sentimiento de identificación con el todo. Entonces, la plena realización, así comprendida, consiste en una verdadera trascendencia² hacia un estadio religioso. Para Naess esta perspectiva conlleva, entre otras cosas, la presencia de un significativo impulso motivacional para la conservación ecológica (Passmore, 2001).

De tales argumentos se desprenden dos consecuencias de la mayor relevancia. Ante todo, el estilo de vida de aquellos que han experimentado el cambio de su ego restringido en el *ego ecológico* no puede seguir orientado -como sucede en el capitalismo contemporáneo- por el deseo de mayor nivel de consumo. El cambio radical que ha sufrido su visión del mundo lo impulsa necesariamente a buscar una vida más sencilla; aunque también más llena de experiencias, aceptando una disposición de medios requeridos para disfrutarla. Naess insiste mucho en no dejar de revisar nuestros valores habituales a favor de valores que enaltezcan la experiencia en todos sus aspectos.

La otra consecuencia es de mayor peso filosófico, en la medida que ese cambio en la percepción del mundo es la base para poder llevar al cabo la acción acertada. Esto es, que se da un decisivo apartamiento de la ética (incluso la ambiental) y de la moral y el deber, para aproximarse a la ontología, como soporte

² En términos de Kierkegaard. Ver especialmente: Kierkegaard, 1965.

para la acción correcta. Este cuestionamiento llega incluso a poner en duda el fundamento de la ética para la conservación. Esto es, si la gente percibe el cuidado que le brinda a la naturaleza como un sacrificio de su interés egoísta, la ética que se lo demanda como obligación no conseguirá eficacia práctica. El mejor camino es la **identificación** del individuo con el universo natural, ya que será entonces cuando la conservación se aprecie en términos de un interés propio, auténtico, y la acción se realizará por amor y con gusto, más no por deber que se considera exigido desde afuera. (Naess, 2002)

Sin duda la contribución central de la Ecología Profunda quedó planteada en su importante Diagrama *Delantal*³, y en la *Plataforma*⁴, que establece los puntos nodales del cambio requerido:

El Diagrama Apron consiste de Cuatro Niveles Fundamentales, y su propósito es aclarar en qué nivel del pensamiento inductivo/deductivo se ubican las diversas religiones y doctrinas filosóficas (Nivel I) y, en nuestro caso, la plataforma de la Ecología Profunda (Nivel II); mientras que el Nivel III corresponde a hipótesis y diagnósticos objetivos sobre el estado del mundo (como el efecto invernadero, erosión de suelos, destrucción de la capa de ozono en la atmósfera, y otros), que finalmente conduce lógicamente al Nivel IV de las decisiones y acciones ecológicas

³ Ideado por Naess para esquematizar al Movimiento de la Ecología Profunda como una visión total que comprendía muchos niveles estrechamente vinculados entre sí.

⁴ Redactada con George Sessions en 1984, en busca de aunar fuerzas y plantear un *suelo común* para quienes fueran seguidores del movimiento de Ecología Profunda. (Fox, 1990)

específicas en función de situaciones reales particulares, expresando la riqueza de la diversidad cultural implícita en el Nivel I. Precisamente en el Nivel I es donde se ubica la cosmovisión personal de Naess, nombrada por él Ecosofía T, fundamentada en una norma básica: Autorrealización⁵. A partir de ella Naess deduce un sistema normativo totalizador, que incluye el Diagrama Apron hasta el Nivel IV (cualquier otra Ecosofía tendrá que extenderse en todo el diagrama). (Drengson y Yuichi, 1995)

Por su parte, la Plataforma presenta los siguientes puntos:

1. El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no-humana en la Tierra tienen un valor intrínseco, con independencia de la utilidad que lo no-humano pueda tener para los propósitos humanos.
2. La riqueza y la diversidad de las formas de vida contribuyen a hacer realidad estos valores y son, por tanto, valores en sí mismos.
3. Los seres humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad, excepto para satisfacer necesidades humanas vitales.
4. El florecimiento de la vida y cultura humanas es compatible con un descenso sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana necesita esta disminución.

⁵ Implica que el Universo (la Naturaleza, el Tao), y todos los individuos (humanos y no humanos) del cual son parte, se autorrealizan, al progresar de una identificación con el estrecho ego, a una identificación de su propio ser, que lo abarque todo.

5. Actualmente la intervención humana en el mundo no-humano es excesiva, y la situación está empeorando rápidamente.
6. Por esta razón, las políticas deben cambiar. Estas políticas afectan a las estructuras básicas de la economía, la tecnología y la ideología. El estado que resulte será profundamente distinto del presente.
7. El cambio ideológico consiste principalmente en apreciar la calidad de la vida, más que buscar incrementar el estándar de vida. Habrá una toma de conciencia profunda de la diferencia entre lo grande (big) y lo importante (great).
8. Aquellos que suscriban estos puntos tienen la obligación de intentar realizar, directa o indirectamente, los cambios necesarios. (Naess, 1985: 267)⁶

Veamos algunos de los aspectos que más interesan para la presente reflexión:

El primer punto, relativo al valor intrínseco de lo humano así como de lo no-humano, destaca precisamente que lo novedoso de la EP es la preocupación por los entes no-humanos, sin menoscabo de la importancia de lo humano; y es lo profundo del análisis que permite motivar a los seguidores, impulsándolos a la vez a llevar al cabo los cambios que exige la superación de la crisis ambiental.

⁶ La Plataforma incluye por lo tanto los puntos de cohesión del grupo, sus metas principales, aspiraciones y proyectos compartidos. (Drengson, 2004)

En ese sentido, la crisis ecológica evidencia la crisis cultural, sobre todo, de valores⁷, de ahí la insistencia en reconocer el *valor intrínseco*, de todo lo que pueda denominarse como *vivo*; aunque este concepto no únicamente abarca lo que los biólogos entienden por seres vivos, sino que es más abarcativo e incluye ríos, montañas, ecosistemas. Por ello es que lo importante es el principio del valor inherente, lo que permite a quienes se identifiquen con el movimiento contar con una visión comprensiva, más allá de lo estrictamente biológico. (Norton, 2003)

En cuanto al segundo tema, sobre la riqueza y diversidad de distintas formas de vida, que contribuyen a la realización de los valores señalados, la EP ofrece una perspectiva de la naturaleza como modelo de abundancia y diversidad. Esto no hace más que confirmar los hallazgos de la biología entorno a la trascendencia de la variedad de formas vivientes como condición de la supervivencia de lo vivo. Y es justamente ese valor de la evolución, que deviene en diversidad y riqueza de las formas vivientes, lo que se defiende en este punto de la plataforma, razón por la cual tiene implicaciones, por ejemplo, en la producción agrícola, donde cualquier monocultivo es eminentemente ineficaz; pero asimismo en el plano de la diversidad cultural, abiertamente en contra de la “globalización” que busca imponer una cultura homogénea y dominante. (Wilson, 1992),

Sin embargo, a pesar de su aparente insistencia axiológica, la posición de Naess es básicamente onto-

⁷ Ver Jérôme Bindé, 2010, ¿Hacia dónde se dirigen los valores?; y Teresa Kwiatkowska, 2003, Controversias de la Ética Ambiental.

lógica, en la medida que hace de la humanidad algo consustancial de la naturaleza, lo que supondría, si fuéramos consecuentes, evitar el daño a ésta, toda vez que nos estaríamos perjudicando directamente. Entonces, cualquier ética y las acciones pertinentes vendrán como continuación de los principios ontológicos. (Grange, 1977)

También, de ahí que la EP tenga como punto de partida *lo que hay* en nuestro entorno, es decir, presenta un inicio completamente intuitivo⁸. (Naess, 1989)

En estrecha relación con el punto anterior, el tercer aspecto resulta importante, puesto que llama la atención acerca del no-derecho de los humanos de atentar contra esa diversidad biológica, más allá de lo estrictamente necesario para la supervivencia de la especie. Y especialmente si consideramos al humano como consumidor, que es el prototipo de lo que sucede en occidente. Asimismo, está en juego la cuestión del poder, toda vez que la idea imperante es que el poder se obtiene con la adquisición de bienes externos al humano, cuando que, según Naess, se trataría más bien de luchar por la fuerza interior, verdadera fuente de control de lo externo. Se trata nada menos que de la **autorrealización**, el “gran bien” de los filósofos, por lo que se buscaría su mayor desarrollo: es poder no sobre algo, sino para llevar al cabo algo. (Passmore, 1978)

Ahora bien, una delimitación entre lo vital y lo no-vital, es casi un asunto personal; si bien podría ser

⁸ Donde la intuición es una forma de conocimiento directo de la “realidad”, que implica la ininterconexión e interdependencia entre todo lo real, y que es la “regla de oro” de la Biología (Warwick, 1990)

local o nacional. En realidad, se trata de una apertura interpretativa, por parte de Naess, donde no hay imposición de posturas, sino algunas orientaciones, siempre sujetas a la decisión del actor en turno, principalmente para incentivar la creatividad y el desarrollo de los talentos personales. (Drengson, 2004)

En relación con el no-derecho humano a socavar la diversidad, se trataría más bien de un principio de *cotidianidad* vital, más que una premisa moral, sabidos los escollos que el término “derecho” implica en las sociedades organizadas; aunque, bien pensado el asunto, dice Naess, esta misma precaución conlleva una serie de cuestiones entre las que destacan: ¿Por qué no pueden tener derechos los animales o las plantas?, lo que sin duda abre un campo de visiones que pueden suavizar los marcos estáticos acerca de los seres humanos como diferentes y privilegiados en comparación con los entes no-humanos. (Latour, 2007)

El cuarto punto de la Plataforma, y uno de los más delicados y criticados⁹, se refiere al crecimiento poblacional; pero que no es generalizable a todo el mundo, debido a que el “problema” no se presenta en los países “desarrollados” sino que afecta a los no-desarrollados. Por ello es que la posición de Naes es controvertida; y aunque tiempo después la matizó declarando que la idea era que con menos humanos los no-humanos estarían mejor, el planteamiento maltusiano suscitó serios cuestionamientos que ninguno de

⁹ Aunque en un artículo de 1995 (‘Los ocho puntos revisitados’) el mismo Naess suavizó afirmando que “sería mejor para los hombres que éstos fueran menos, y, para los no-humanos, sería mucho mejor”

los seguidores de la EP supo justificar. (Ehrlich, 1968; Meadows, 1972; Warwick, 1990; Witoszek, 1999;)

El quinto argumento de Naes, relativo a la excesiva interferencia de los humanos sobre las entidades no-humanas, donde además pronostica que las cosas no harían sino empeorar, apunta directamente a los excesos humanos, fuera de lugar y justificación lógica, asociados a su arrogancia y falta de humildad, cambios ecológicos que se han vuelto en contra de las sociedades, daños que ya la ciencia está registrando y constatando que son responsabilidad de los hombres, ya que alteran significativamente el necesario equilibrio con la naturaleza, arriesgando incluso la pervivencia del planeta. Por ello, la EP es enfática en este principio, abriendo así el camino a la reflexión y al impostergable cambio de comportamiento. (Latour, 2004)

De ahí que, el sexto asunto a considerar, se haga indispensable un cambio en las normativas vigentes, en la medida que atentan contra las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas, donde las condiciones pasadas ya no son manejables ni recuperables.

En efecto, no obstante que Aunque en un artículo de 1995 el mismo Naess moderó es muy precavido entorno a sus señalamientos críticos contra las políticas imperantes, su posición es de orientar los cuestionamientos hacia las bases mismas de la organización política y tecnológica, lo que implica que las consideraciones ecológicas deben partir del núcleo de las decisiones; pero donde la EP no presenta una alternativa a lo existente, sino que establece una perspectiva que pone en el debate mundial la pertinencia del modelo de desarrollo y los estilos de vida predominantes. De otra manera, es decir, sin los cambios de fondo propuestos,

las crisis ecológicas seguirán y se agravarán debido a la negligencia de los gobernantes y de los tecnócratas; pero también a causa de que la ideología en boga no se ha modificado, a pesar de los constantes avisos que la naturaleza nos presenta cada día. (Naes, 1993a)

De lo que se sigue, punto número siete, que el cambio ideológico está vinculado con el aprecio y valoración de la calidad de vida, en contra de esa adhesión a modos de vida comunes, con expectativas de consumo cada vez mayores, distinguiendo así el sentido de lo “grande” y lo “grandioso”, como la diferencia entre el conformismo y cierta rebeldía para seguir las pautas y la moda materialista, más bien miope, centrada exclusivamente en el hombre. Aspecto que no conlleva necesariamente llamar a una vuelta civilizatoria a lo ancestral, ni un rechazo tajante a la tecnología. (Naess y Rothenberg, 1989)

Más bien, y este parece ser el mensaje, se trataría de ponderar entre la búsqueda a ultranza de un mejor “nivel de vida”, siempre asociado con la acumulación de bienes materiales y “confort”, y la “calidad de vida”, relacionada con el entendimiento de nuestra función y responsabilidad en la naturaleza, por lo que se requiere un valor especial: la fortaleza, a fin de no caer en las garras de la ideología materialista, y coherencia, para actuar consecuentemente a favor de la vida, y de las otras entidades no-humanas con las que nos encontramos entrañablemente vinculados¹⁰. (Lattour, 2008)

¹⁰ Que se expresó en la perspectiva de las redes y asociaciones dentro de las que participamos los humanos, en los diversos ecosistemas del planeta. (Capra, 1999; Margulis, 1989)

Finalmente, el corolario de los puntos anteriores, se dirige a convocar a todos aquellos que acepten tales preceptos, a colaborar directa o indirectamente a instrumentar los cambios requeridos. Se trata de un llamado a la responsabilidad y a asumir lo que conscientemente se avala y se acepta como importante, vale decir, a un actuar decidido, operante y que signifique un ejemplo para los demás. (Naess, 1999)

Ahora bien, como en varios de los puntos anteriores, también en este aspecto, Naes se muestra abierto a diversas posiciones, de tal manera que habrá seguidos de la EP que decidan actuar en solitario, modificando sus hábitos personales cada día; mientras que otros lo harán con proclamas y convocatorias públicas tratando de conjuntar fuerzas y motivos para luchar; pero donde lo más relevante será el actuar en el sentido de profundizar, de ir más allá de las apariencias y las consignas, en aras de un cambio de fondo, donde puedan converger diversos medios concretos de asumir la posición crítica, sin que exista una línea absolutizante que defina la calidad de cada participación. (Ballesteros, 1995)

A la fecha, la Ecología Profunda (EP) es una corriente teórica y de acción colectiva e individual relevante, sobre todo en Europa y Estados Unidos, que mantiene su presencia y muestra la fuerza social necesaria para impulsar actividades a favor del ambiente y, lo más importante, para seguir cuestionando el modelo de desarrollo capitalista y los estilos de vida irresponsables ecológicamente.

Cabe señalar que, por supuesto, la EP también ha recibido críticas y oposiciones, sobre todo en cuanto a no haber reconocido suficientemente la importancia

de las mujeres en las tareas ambientalistas, e incluso parecer anti-humanista por el “mayor” valor que otorgaba a los demás seres vivos de la naturaleza en relación con los humanos.

En un balance provisional de sus aportaciones el saldo es positivo y muy prometedor para las actividades individuales y colectivas presentes y porvenir.

8.2 NO CREENCIA EN EL MODERNISMO.

El otro punto fuerte de la EP que interesa analizar se refiere a la no aceptación del modernismo como horizonte para la civilización humana y obstáculo para enfrentar las crisis ecológicas. Algunos aspectos de la crítica y cuestionamiento del modernismo ya han sido señalados más arriba; sin embargo otros dos temas requieren especial consideración: a) Los tiempos múltiples, y b) la existencia de naturalezas-culturas como expresión de la diversidad sociocultural.

En el primer caso, se trata de no aceptar como única la concepción del tiempo de la “modernidad”, es decir, un tiempo lineal que iría desde un antes sin progreso, y un después del “modernismo”, puesto que se requiere una visión de *tiempos múltiples*, que nos permita comprender nuestro pasado y nuestro futuro, así como incluir otros mundos humanos y no humanos.

Recordemos que el tiempo no es un marco general sino el resultado provisional de la unión de los seres. La disciplina moderna reunía, enganchaba, sistematizaba para que se mantuvieran juntos, la cohorte de los elementos contemporáneos y de esa forma eliminar a los que no pertenecían al sistema. Esa ten-

tativa ha fracasado, siempre lo ha hecho¹¹. Por ello, para la EP resulta imprescindible una concepción de diversas “dimensiones” temporales, sobre todo teniendo en cuenta a los premodernos, con su temporalidad por intensidad, es decir, su capacidad para concebir el pasado y el porvenir como repetición y renovación; pero también a los posmodernos, que insisten en que los tiempos modernos dejaron de pasar. Lo que no implica que debamos regresar a la manera de los antimodernos.

En todo caso, no debemos pasar de una temporalidad a otra debido a que una temporalidad no tiene nada de temporal. Más bien es un modo de ordenamiento para relacionar elementos. Si cambiamos el principio de clasificación obtenemos otra temporalidad con base en los mismos acontecimientos.

La idea de una repetición idéntica del pasado y la de una ruptura radical con todo pasado son dos resultados simétricos de una misma concepción del tiempo. El problema es que no podemos volver al pasado, a la reiteración, a la tradición, ya que esos grandes campos inmóviles son la imagen invertida de esa tierra que hoy ya no nos está prometida: la fuga hacia delante, la revolución permanente, la modernización. (Latour, 2007)

La cuestión clave, para no aceptar el tiempo único del modernismo sino los tiempos múltiples de diversas culturas, es aceptar que no emergemos de un pasado oscuro que confundía las naturalezas y las cul-

¹¹ Al respecto, afirma Latour: “No son sólo los beduinos o los Kung los que mezclan los transistores y los comportamientos tradicionales, los baldes de plástico y los odres de piel de animales... Todos hemos llegado a mezclar los tiempos” (Latour, 2007:112)

turas para llegar a un futuro donde los dos conjuntos se separarán por fin claramente gracias a la continua revolución del presente. Por ello es que afirma Latour que la modernización, en este sentido, jamás ocurrió. (Latour, 2007)

Con la EP y su énfasis en no creer en el modernismo como el único destino de la humanidad, tampoco podemos aceptar que los tiempos modernos pasaban de una buena vez eliminando todo a su paso. Más bien, al contrario, resulta que lo reprimido (el pasado) se encuentra de regreso. No hay nada más grande que la naturaleza circundante; los pueblos del Este no se reducen ya a sus vanguardias proletarias; en cuanto a las masas del tercer mundo, nada las circunscribe. ¿Cómo librarse de ellas, se preguntan los modernos con angustia? ¿Cómo modernizarlas a todas?

Y aunque la plataforma de la EP retiró de sus postulados lo relativo a la no aceptación de las clases sociales, con el argumento que este punto rebasaba la cuestión ecológica, queda claro que su cuestionamiento se refería al rechazo a toda forma de explotación del hombre por el hombre y de la naturaleza por los hombres, uno de los pilares de la modernización imposible.

Ahora bien, así como la EP hizo hincapié en la necesidad de abrir sus planteamientos a la diversidad cultural, también dejó en claro que no podemos hablar de “la naturaleza” como un todo homogéneo, sino más bien de diversas naturalezas, tanto en el sentido de que la no sostenibilidad es un rasgo específico de algunas culturas¹², como debido a que la misma concepción de la naturaleza cambia en diferentes culturas.

¹² Sobre todo si comparamos un medio ambiente de algún país industrializado, con el medio típico de comunidades con

El quid del asunto es preguntarnos ¿cómo es posible no hacer una diferencia radical entre la naturaleza universal y la cultura relativa?, sin embargo, la noción misma de cultura es un artilugio creado por nuestra puesta entre paréntesis de la naturaleza (en contra de la cual se revela la EP). Entonces, así como no hay una naturaleza universal, tampoco existen culturas diferentes o universales.

En todo caso, sólo hay naturalezas-culturas, y son ellas las que ofrecen la única base de comparación posible. En efecto, todas las naturalezas-culturas son semejantes en cuanto a que construyen a la vez los seres humanos, divinos y no humanos. Ninguna vive en un mundo de signos o de símbolos arbitrariamente impuestos a una naturaleza exterior conocida únicamente por nosotros. “Algunos, para construir su colectivo, movilizan antepasados, leones, estrellas fijas y la sangre coagulada de los sacrificios; nosotros, para construir los nuestros, movilizamos la genética, la zoología, la cosmología y la hematología” .(Latour, 2007: 155)

Ahora bien, la modernización, aunque destruyó a sangre y fuego la casi totalidad de las culturas y las naturalezas, tenía el objetivo claro de diferenciar las leyes de la naturaleza exterior y las convenciones de la sociedad. Un frente coherente y continuo de revoluciones radicales, en ciencia, en técnica, en administración, en economía, en religión, los acompañaba, verdadera topadora tras la cual el pasado desaparecía para siempre; pero ante la cual por lo menos se abría el

población descendiente de asentamientos originarios, donde en general cuidan la “naturaleza” y sus recursos.

porvenir. El pasado era la mezcla salvaje, el porvenir, la distinción civilizadora.

Pero el modernismo, al no lograr la distinción civilizatoria, y pretender desconocer las relaciones particulares entre naturalezas y culturas generadas en distintos territorios, ambientes y ecosistemas del planeta, impide diferenciar los nexos y redes específicas que se conforman entorno a diferentes procesos civilizatorios, lo que conlleva desajustes y asimetrías ecológicas que han derivado en crisis cada vez más difíciles de manejar.

Por ello, la EP pugna por el reconocimiento de las naturalezas-culturas tal y como existen en los países y localidades, como condición para superar las contradicciones socio-ambientales y dar viabilidad al proceso civilizatorio global, afectado por los excesos del modernismo y la no inclusión de la “naturaleza” en la política del mundo común.

LA NUEVA PERSPECTIVA DE LOS SISTEMAS VIVOS

Mucho antes de proponer algunos principios, relativamente sencillos y claros, con base en los cuales impulsó una nueva pedagogía ecológica Fritjof Capra llevó al cabo un profundo estudio, análisis y reflexión entorno al problema ecológico y los sistemas vivientes, que lo llevó no sólo a consultar y deliberar con los principales científicos de todo el mundo durante mediados y finales de los años ochenta, sino también a explorar sobre un posible “nuevo” paradigma en la enseñanza ambiental, producto precisamente de ese ir más allá en la explicación de los problemas ecológicos urgentes de enfrentar; pero además acerca de otro camino para asumir individual y colectivamente la responsabilidad social que nos corresponde.

La obra central de Capra, y de la cual haremos una narración-resumen parcial, con el propósito de ir llevando al lector por la lógica que el autor encontró más idónea en su afán de presentar en un todo coherente la síntesis de su perspectiva, es *La trama de la vida*, ampliamente reconocida por expertos, filósofos y estudiosos de los temas ambientales como un aporte que marcó un momento de ruptura y re-comienzo de la reflexión profunda de nuestro lugar y compromiso como seres humanos ante la complejidad de la vida y su sostenibilidad ahora y en adelante (Capra, 1999).

Se trata de un recorrido que nos va mostrando, a veces a pasos y en momentos a grandes saltos, como el esclarecimiento del problema ecológico no fue ta-

rea fácil ni exenta de controversias, principalmente científicas, que derivaron en una diferente forma de comprender la crisis ambiental y, en consecuencia, de ofrecer una alternativa para asumir nuestra responsabilidad, una vez que hemos logrado abordar la cuestión desde la exigencia del pensamiento, es decir, cuando hemos avanzado desde la apariencia y la contemplación hasta la comprensión y la acción consecuente (Arendt, 2002).

El primer pasaje fue mostrar cómo, desde la física, vale decir, de la ciencia exacta por excelencia, se registró un cuestionamiento de fondo entorno al viejo paradigma que concebía al universo como un sistema mecánico compuesto de piezas, al cuerpo como una máquina, la vida social como un campo de lucha por la supervivencia y el poder; la creencia en el progreso material sin límites a través del crecimiento económico y tecnológico, así como la idea de que el patriarcado y la consiguiente dominación sobre las mujeres por parte de los hombres era algo así como una ‘ley natural’.

El nuevo paradigma, que ya hemos analizado suficientemente en el punto anterior, de la Ecología Profunda es sin duda el eje y pivote del replanteamiento, por lo que no agregaremos nada más.

El paso siguiente consistió en considerar la emergencia del pensamiento sistémico como un segundo momento en el cual la humanidad avanzó para esclarecer y “resolver” un viejo dilema filosófico y científico: la relación entre el *todo* y las *partes* que lo componen. En efecto, para Capra la secuencia llevó al conocimiento científico del estudio de las partes a la comprensión del todo, en la medida que se avanzó

desde el paradigma mecanicista al ecológico, que supone lo holístico u organicista.

No se trató de un cambio lineal ni mucho menos, sino de un ‘péndulo caótico’, a partir de la irrupción del pensamiento sistémico, encabezado por los biólogos, que antepusieron la percepción de los organismos vivos como totalidades integradas. Más adelante, la psicología de la Gestalt¹ y la nueva ecología habrían de esclarecer el esquema y darle proyección hacia otras áreas del conocimiento.

Para Capra, la tensión entre mecanicismo y organicismo tiene mucha historia, y se refiere a la añeja oposición entre substancia (materia, estructura, forma, cantidad) y forma (patrón, orden, cualidad). Así, ante el mecanicismo de Descartes el primer cuestionamiento radical, si bien surgió en el arte, la literatura y la filosofía del XVIII, fue en el XIX cuando Emmanuel Kant opuso las máquinas a los organismos, otorgándoles a éstos la capacidad de autoproducción y autoorganización (Capra, 1999).

Desde el mecanicismo del siglo XIX, reforzado por los descubrimientos en biología, especialmente en microbiología, se avanzó a través de las controversias con el vitalismo, hasta llegar a la biología organicista, que en oposición al mecanicismo y al vitalismo, tomó el problema de la forma biológica, sembrando la semilla de lo que hoy denominamos *pensamiento sistémico*. En esa vía, se exploró el concepto de organización,

¹ Corriente de la psicología moderna, surgida en Alemania a principios del siglo XX. Sostiene, con base en investigación empírica, que la ‘buena forma’ o la más sencilla es la que domina la captación de los contextos, otorgándole a la percepción de la configuración el papel central en la apropiación del entorno.

que iría reemplazando la antigua noción de función en fisiología, lo que propició un cambio del pensamiento mecanicista al sistémico. De ahí se dio un importante paso para identificar una de las propiedades especiales de toda manifestación de vida: la tendencia a construir estructuras multinivel de sistemas dentro de sistemas. Donde cada uno de ellos forma un todo con respecto a sus partes, siendo a la vez parte de un todo mayor. De esta manera, las células se combinan para formar tejidos, éstos para conformar órganos y éstos a su vez para configurar organismos (Capra, 1999).

Estas ideas de la biología organicista, por lo tanto, suponían una concepción sistémica de la vida en términos de conectividad, relaciones y contexto. Según esta visión, las propiedades esenciales de un organismo o sistema viviente, son cualidades del todo que ninguna de las partes presenta. O sea, emergen de las interacciones y relaciones entre las partes.

Como consecuencia de estos cambios epistemológicos, Capra afirma que resultó en un shock para la ciencia del siglo XX ya que implicó la constatación de que los sistemas no pueden ser comprendidos por medio del análisis, es decir, que las propiedades de las partes no son intrínsecas, sino que únicamente pueden ser comprendidas en el contexto de un conjunto mayor. Lo que deriva en una inversión de los términos: *las propiedades de las partes sólo pueden conocerse desde la organización del conjunto*. De ahí que el pensamiento sistémico no se concentre en los componentes básicos, sino en los principios esenciales de organización.

En tanto que los biólogos organicistas tenían ante sí la totalidad irreductible en los organismos, los

físicos cuánticos en los fenómenos atómicos y los psicólogos de la Gestalt en la percepción, los ecólogos la encontraban en sus estudios de comunidades de plantas y animales². Y así fue como el ecólogo botánico británico A.G. Tansley refutó la noción de superorganismo y propuso el término “ecosistema” para describir a las comunidades de animales y plantas. Actualmente se entiende por ecosistema una comunidad de organismos y su entorno físico, interactuando como una unidad ecológica, indicando la aproximación sistémica de la ecología.

Para Capra, la nueva ciencia de la ecología (De-léage, 1993) enriqueció el emergente pensamiento sistémico con la introducción de dos nuevos conceptos: **comunidad** y **red**. En una palabra: la mayoría de los organismos no sólo son miembros de comunidades ecológicas, sino además complejos ecosistemas que contienen cantidad de organismos más pequeños dotados de relativa autonomía; pero integrados armoniosamente en un todo funcional. Por ello es que la “*trama de la vida*” es una expresión, con mucha historia, para dar cuenta del entretejido e interdependencia de todos los fenómenos; donde los sistemas vivos son redes en interacción con otros sistemas. (Jacob, 1994; Penfield, 1995; Monod, 1998; Wagensberg, 2001; Rozsak, 2003; Diamond, 2007; Schödinger, 2012)

Lo principal, entonces, radicó en el **cambio de las partes al todo** o bien de *objetos a relaciones*. Puede decirse que se trató de un cambio de esquemas, de diagramas, por eso es que para el pensar sistémico las

² Comunidades ecológicas o bióticas: conjuntos de poblaciones de diferentes especies que conviven en un sitio donde pueden interactuar, al menos potencialmente, de diversas formas.

relaciones son prioritarias. Sin embargo, la red de relaciones se describe en términos de su correspondiente red de conceptos y modelos, ninguno de los cuales es más importante que otro. Asimismo, el viejo paradigma de la certeza del conocimiento científico se ve cuestionado por el nuevo paradigma que acepta que todos los conceptos y teorías científicas son limitados y aproximados: la ciencia nunca puede ofrecer una comprensión completa y definitiva (Bateson, 1998).

Esto último conlleva al pensamiento en términos de procesos, es decir, que en la ciencia sistémica cada estructura es vista como expresión de procesos subyacentes. En esta lógica, el metabolismo de la célula viva, que combina orden y actividad de un modo que no puede ser descrito por la ciencia mecanicista, implica miles de reacciones químicas, que se producen simultáneamente para transformar los nutrientes de la célula, sintetizar sus estructuras básicas y eliminar los productos de desecho. “El metabolismo es una actividad continua, compleja y altamente organizada” (Capra, 1999: 63).

Más adelante, debido a los esfuerzos de Bertalanffy, el pensamiento sistémico era ya un movimiento científico de importancia; y él mismo insistía en que el pensamiento evolucionista, es decir, en términos de cambio, crecimiento y desarrollo, requería una nueva ciencia de la complejidad. Y si bien se reconoce a la termodinámica y su “segunda ley” como expresión pionera de la nueva aproximación, o sea, el trascendente principio de la disipación de la energía, o mejor conocido como entropía, apenas se introducían los principios de irreversibilidad, de un vector de tiempo en la ciencia de la época.

Por ello, uno de los méritos de Bertalanffy fue haber acuñado el término “*equilibrio fluyente*” para dar cuenta del funcionamiento de los sistemas abiertos, que a diferencia de los sistemas cerrados -característicos de las máquinas-, describían el equilibrio dinámico de los sistemas vivos, razón por la cual se imponía una “*nueva termodinámica*” donde la autorregulación de las estructuras disipativas es la regla y principio cibernético (Bertalanffy, 1974).

De ahí a la autopoiesis, es decir: la organización de lo vivo, Capra muestra con abundantes referencias la conexión exacta entre autoorganización y vida, enfatizando el proceso de **cognición**, en una nueva comprensión, mostrando cómo se trata de una red de procesos de producción, en la cual la función de cada componente es participar en la producción o transformación de otros componentes de la red (Capra, 1999).

Este paso fue crucial y derivó en la concepción de *Gaia*, la tierra viva, en una concepción que, haciendo eco a las reflexiones de Lovelock, avanzó junto con Lynn Margulis hasta develar gradualmente una compleja red de bucles de retroalimentación que, afirmaron, era la responsable de la autorregulación del planeta (Lovelock y Margulis, 1974).

Así, la mezcla de sistemas vivos, como los animales, y no vivos como rocas o el agua, conformamos un todo orgánico con base en la complejidad del sistema.

Esa visión de los seres vivos como redes autoorganizadoras, cuyos componentes se encuentran interconectados y son interdependientes, nos dice Capra, tiene referencias en la historia de la filosofía de las ciencias; pero las herramientas matemáticas para estudiar la interconectividad no-lineal, típica de las re-

des, sólo se dio con las llamadas *matemáticas de la complejidad*, o también teoría de los sistemas dinámicos, que es precisamente una teoría matemática, y no una teoría de los fenómenos físicos (Jantsch, 1980; Guattari, 1996; Guiddens, 1998; Capra, 1999; Maturana y Varela, 2000; Maturana y Varela, 2001; Prigogine y Stengers, 2004).

Específicamente, estas matemáticas incluyen: Una referencia a la ciencia clásica y el álgebra superior; las Ecuaciones diferenciales, la retroalimentación y las iteraciones. Las huellas del caos en Poincaré, las trayectorias de los espacios abstractos, los *atractores extraños*, la geometría fractal, los números complejos, y los patrones dentro de patrones. De tal manera, que la nueva síntesis permite confirmar la estructura de los sistemas vivos, a saber: las *estructuras disipativas*, directamente relacionadas con los cambios; sólo que ahora se trata de estructuras que se encuentran en no-equilibrio y no-linealidad. Lo que además se vincula con lo que Prigogine establece como irreversibilidad e indeterminación de los procesos (Prigogine, 2008).

Entonces, la relación entre orden y desorden queda removida, toda vez que del desorden puede surgir el orden; e incluso del orden al desorden que muestra la idea del movimiento de estado improbable a estado probable, condición que matemáticamente puede definirse como el estado *atractor* de equilibrio térmico. (Capra, 1999)

Con todas esas nuevas bases, y la convicción de que en los seres vivos existen bucles catalíticos³ (quiere decir, procesos químicos no-lineales, *irreversibles*)

³ Para profundizar en el tema y sus complejidades, ver Fred Alan Wolf, 2013.

que conducen a inestabilidades a través de la reiterada retroalimentación autoamplificadora, y siguiendo las reflexiones de Prigogine, Capra nos conmina a integrarnos más plenamente con la naturaleza, a la cual le debemos respeto, cooperación y el diálogo, un nuevo diálogo con las entidades no-humanas.

Y si bien el desarrollo de su planteamiento entorno a la autopoiesis⁴, desde nuestro punto de vista, queda insuficientemente formulada, no deja de ser interesante pensar en la fusión de los mundos simbólico y natural, justamente a partir del lenguaje humano. Lo que nos remite de nuevo al sistema *Gaia* y a los ecosistemas, como las unidades básicas de los sistemas vivientes, en su articulación con las entidades no bióticas. Se trata de comprender y visualizar al universo en su totalidad, donde la vida existente y los ecosistemas operan en forma de redes, a partir de componentes que interactúan entre sí de tal manera que la red entera se autorregula, organiza y funciona con su entorno. Así, el despliegue de la vida nos conduce a saber que sabemos, es decir, al autoconocimiento, característico de la psique humana.

10. PRINCIPIOS DE UNA PEDAGOGÍA PARA LA ALFABETIZACIÓN ECOLÓGICA.

Del anterior recorrido, Capra nos lleva finalmente a reflexionar en el hecho de que somos unos verdaderos *analfabetas ecológicos*; pero que podemos avanzar para lograr un verdadero conocimiento ecológico el

⁴ En lo relativo a la escala social.

cual, desde su perspectiva, tendría que partir de los siguientes principios: (1) interdependencia entre todos los integrantes de una comunidad ecológica, ya que se encuentran interconectados en una vasta y compleja red de relaciones, la *trama de la vida*; (2) el carácter cíclico de los procesos ecológicos, puesto que los circuitos de retroalimentación son caminos a través de los cuales los nutrientes son continuamente reciclados. Entender que comunidades enteras de organismos han evolucionado de este modo a lo largo de miles de millones de años, usando y reciclando sin cesar las mismas moléculas de minerales, agua y aire; (3) la asociación es otro de los rasgos esenciales de las comunidades sostenibles, donde los intercambios cíclicos de energía y recursos en un ecosistema se sostienen en una cooperación omnipresente, o sea, al establecer vínculos, vivir incluso unos dentro de otros y cooperar. Se trata de aspectos distintos de un mismo patrón de organización, para lograr la máxima sostenibilidad⁵

⁵ Desarrollo sostenible es el término que se le da al equilibrio del manejo del planeta en tres ámbitos: ambiental, social y económico, teniendo en cuenta que ningún recurso renovable deberá utilizarse a un ritmo superior al de su generación, ningún contaminante deberá producirse a un ritmo superior al que pueda ser reciclado, neutralizado o absorbido por el medio ambiente; ningún recurso no renovable podrá aprovecharse a mayor velocidad de la necesaria para sustituirlo por un recurso renovable utilizado de manera sostenible. Mientras que el desarrollo sustentable alude al manejo de los recursos naturales humanos, sociales, económicos y tecnológicos, con el fin de alcanzar una mayor calidad de vida para la población, y al mismo tiempo, velar porque los patrones de consumo actuales no afecten el bienestar de las generaciones futuras.

De los anteriores principios, Capra desprende dos nuevas características a tomarse muy en cuenta en los sistemas vivos: la **flexibilidad** y la **diversidad**. En el primer caso, sugiere además una correspondiente estrategia de resolución de conflictos, ante las inevitables discrepancias al interior de toda comunidad ecológica; mientras que el papel de la diversidad se encuentra íntimamente ligado a su estructura en red. Así, en los ecosistemas, la complejidad de su red es consecuencia de su biodiversidad, por lo cual esa comunidad será ecológicamente resistente. De ahí que para el autor, la supervivencia de la humanidad dependerá en gran medida de nuestra capacidad de comprender los principios de ecología y vivir en consecuencia, es decir, dependerá de nuestra alfabetización ecológica (Pomier, 2002).

Ahora bien, sobre la base de los anteriores principios, se requiere emprender de otra manera la tarea de educación ecológica, cambiando significativamente el esquema y el proceso de *alfabetización ecológica*, lo que supone, además, considerar lo siguiente: (Capra y Luigi, 2014).

10.1 REPLANTEAR EL CURRÍCULUM

Este principio establece que es necesario desacralizar el currículum entendido como conjunto de temas y lecciones predeterminados, listos para su aplicación en los educandos, para impulsar una concepción diferente, donde no cabe la idea de un currículum de “talla única”, sino que éste existirá en todo lugar donde se genere aprendizaje. Bajo esta perspectiva, se buscará

que cada quien y siempre en colectivo establezca los contenidos que su propia motivación y experiencias personales les lleven. Así, los niños pueden encontrar relevancia y significado en el aprendizaje cuando ellos están metidos hasta las rodillas en un río o midiendo los efectos de la restauración de los pájaros cantores y los sauces. Cuando las comunidades-escuelas están profundamente comprometidas en resolver problemas de restauración, ellos practican una capacidad esencial para la sostenibilidad; pero penosamente faltante en muchos curriculums: la capacidad para la compasión, extendiendo la vigilancia a todas las formas de vida.

10.2 PARTIR DE LA TEORÍA DE LOS SISTEMAS VIVIENTES

La teoría de los sistemas funciona adecuadamente como un marco científico que requiere un cambio de percepción hacia una nueva manera de pensar basada en las relaciones, el contexto, y las conexiones. La pregunta es: ¿existe un patrón de organización común que pueda ser identificado en todos los seres vivos?. Así es, y su principal propiedad es que se trata de un patrón en forma de red. Por ello, dondequiera que encontremos sistemas vivos -organismos, partes de organismos o comunidades de organismos-, podremos observar que sus componentes están dispuestos en forma de red. Si vemos la vida, vemos redes. Asimismo, ha quedado en claro que los seres vivos comparten la emergencia espontánea de orden, conocida científicamente como “autoorganización”. Y este proceso inclu-

ye la creación de nuevas estructuras y nuevos modelos de comportamiento, es decir, procesos de desarrollo, aprendizaje y evolución. Asimismo, la autoorganización se da únicamente cuando el sistema se encuentra alejado del equilibrio. Finalmente, implica la interconectividad no-lineal de los componentes del sistema.

10.3 CONSIDERAR LA SABIDURÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Esta “nueva manera” de pensar, de percibir el mundo en términos del contexto y las conexiones, es también sabiduría ancestral. Los pueblos indígenas se han sostenido ellos mismos a través del tiempo en comunidades entendidas para incluir a los humanos, a las otras criaturas vivientes, y a la tierra. Es importante asimilar cómo las maneras de educar que estuvieron una vez indisolublemente integradas en la vida de una comunidad deben ser ahora conscientemente refortificadas, en su propio lugar, y hasta en un mayor grado en las sociedades industrializadas y altamente móviles. En las comunidades sostenibles, el compromiso de la comunidad total es ponderado como esencial para el bienestar de todos.

10.4 UNA PEDAGOGÍA BASADA EN EL LUGAR (SITUADA)

Los niños necesitan comprometerse organizadamente con los sistemas vivientes y con la vida de las personas quienes viven gracias a estos sistemas. Antes de que

los estudiantes sean introducidos a un conocimiento disciplinario más avanzado, ellos deberían ser inmersos en habitats y comunidades tal como estos ocurren, fuera de los límites construidos en los salones de clases -como los ríos, las montañas, los conucos, los humedales, los jardines, los bosques, los lagos, las islas. De tal compromiso crece la reverencia que es capaz de transformar el aprendizaje del simple conocimiento a una pasión por preservar esos lugares. La enseñanza situada, al establecer un vínculo entre la educación y la vida, permite generar prácticas educativas auténticas. Se trata de un aprendizaje comprendido como proceso multidimensional de apropiación cultural, ya que se logra una experiencia que incluye el pensamiento, la afectividad y la acción.

10.5 EDUCACIÓN CON BASE EN PROYECTOS

Las perspectivas experiencial y situada plantean el problema de la organización y secuencia de los contenidos de la enseñanza o de la estructura del currículo en términos de saberes y habilidades o competencias que la persona debe lograr para afrontar los problemas, necesidades y asuntos relevantes que se le plantean en los entornos académicos y sociales donde se desenvuelve. De esta manera, las experiencias educativas en que participan los estudiantes en forma de actividades propositivas y auténticas, organizadas en forma de *proyectos*, constituyen los elementos organizadores del currículo. Éste debe ofrecer al alumno situaciones que lo conduzcan a un crecimiento continuo, gracias a la interacción entre las condiciones objetivas o socia-

les e internas o personales, es decir, entre el entorno físico y social y las necesidades, intereses, experiencias y conocimientos previos de los alumnos.

10.6 CONFORMACIÓN DE COMUNIDADES DE APRENDIZAJE

Esta es la profunda lección que necesitamos aprender de la naturaleza. La manera de sostener la vida es construir y mantener la comunidad. La comunidad es esencial para entender la sostenibilidad, y también es esencial para enseñar la ecología de la manera multidisciplinaria que requiere. En las escuelas, varias disciplinas necesitan ser integradas para crear un currículum orientado ecológicamente. Obviamente esto solo es posible si profesores de varias disciplinas colaboran, y si la administración de la escuela hace que tal colaboración sea posible. En el proyecto se establecerá la conformación de comunidades de aprendizaje en la medida que diversos grupos de estudiantes y docentes participen en la integración de redes donde se generen las experiencias educativas situadas, con base en proyectos, y, como prioridad, que resulten en un verdadero servicio a la comunidad.

10.7 TRADUCIENDO TEORÍA EN PRÁCTICA

La perspectiva experiencial, de “aprender haciendo” y el pensamiento reflexivo, en el caso de la Educación Ambiental adquiere especial relevancia, por lo que esta propuesta plantea una secuencia pedagógica para

experimentar con el aprendizaje, en los siguientes términos: a) En primer lugar se buscará que los estudiantes **descubran** un problema, vale decir, se den cuenta de cómo funcionan los sistemas vivientes, de su relación con el medio abiótico, de tal manera que, b) Exploren ese medio, profundicen en los factores que intervienen, encuentren las causas y avancen a la comprensión de lo sucedido, promoviendo que se motiven a c) Enseñar a otros niños y docentes su descubrimiento y entendimiento del problema, lo que conducirá su esfuerzo a tratar de d) Cambiar esas condiciones, encontrar alternativas viables, para lo cual tendrá que, e) Actuar, entrelazando su hallazgo con otras historias, es decir, estableciendo vínculos con la comunidad de la que forma parte.

10.8 ASUMIR LA RESPONSABILIDAD PERSONAL

Por la vida en general y por los sistemas vivientes de su entorno en particular. Lo más importante es tomar conciencia de la necesidad de impulsar formas y modelos sostenibles de vida, difundirlos y actuar en consecuencia, ya no como una tarea escolar o una acción aislada, sino en términos de un proyecto de vida comprometido con la sostenibilidad. Lo que implica considerar que la Educación Ambiental no termina jamás, y que la responsabilidad social debe asumirse como un compromiso ético que se tiene con la sociedad en su conjunto y con el planeta en su complejidad creciente.

10.9 CULTIVAR LA INTELIGENCIA EMOCIONAL, SOCIAL Y ECOLÓGICA

A fin de generar conocimientos, habilidades y valores esenciales para una vida sostenible. Por ello, incluye: *Descubrir; explorar; enseñar; cambiar y compartir*. Como la secuencia a seguir en la aplicación de esta pedagogía, ya que se trata de una serie de experiencias-acciones por medio de las cuales, básicamente los niños (y pre-jóvenes), accederán a esta diferente forma de conexión con la naturaleza. Veamos brevemente cada uno de los momentos en sus rasgos principales:

10.9.1 *DESCUBRIR*

El contacto directo con la naturaleza tiene como propósito encontrar relaciones que la propia trama de la vida ofrece; aunque puedan estar encubiertas o no ser visibles a primera vista; pero que es posible develar a partir de la vivencia inmediata. Se trata de iniciar el proceso educativo no con teorías o conceptos, sino con la operación racional-afectiva de la indagación, lo que supone una búsqueda inicial para dar con los factores de la situación observada. Y ese transparentar los hechos supone no únicamente el resultado de un impulso investigativo, que existe en todos los humanos y otros seres vivos, sino además el establecimiento de un vínculo entre quien descubre y eso “real” de su descubrimiento; pero que a la vez tiene otras dos dimensiones, a saber: lo simbólico y lo imaginario. El primero para dar cuenta de los conceptos con los cuales accedemos a la naturaleza; mientras que lo imaginario

expresa justamente el peso de la imagen en cuestión, de tal manera que los tres registros: real, simbólico e imaginario entran en acción en el momento del descubrimiento, abriendo el análisis a los conocimientos sobre una forma de vida sostenible, siempre desde el entrelazamiento de las entidades humanas con las entidades no humanas. Asimismo, el momento del descubrimiento permite empezar a captar la complejidad de las relaciones observadas, desde la perspectiva de quien está en posibilidad de asumir la función de agencia, es decir, la de poder hacer actuar a otras entidades, mismas que en la “recomposición” de la trama de la vida igualmente pueden ocupar la función de agencia, con base en el rol que puedan desempeñar.

10.9.2 EXPLORAR

Para guiar adecuadamente la exploración, como segundo momento del proceso, es necesario tener en cuenta uno de los principios generales de la AE plantea la idea de que quienes aprenden son “inteligentes por naturaleza”, y que cuatro principios específicos orientan la acción de examinar y auscultar: (a) la naturaleza es nuestra maestra; (2) la sostenibilidad es una práctica comunitaria; (3) el mundo real es el ambiente óptimo para el aprendizaje ecológico, y (4) la vida sostenible se encuentra arraigada en un profundo conocimiento del lugar. En efecto, podemos aprender de las sociedades indígenas tradicionales que han crecido por siglos siguiendo determinados patrones. Aceptar a la naturaleza como maestra ayuda a los educadores a centrarse en los principios ecológicos básicos (como

la capacidad de soporte o de carga⁶, la Ley del Mínimo de Leibig⁷, los niveles tróficos y energéticos⁸ y la sucesión ecológica⁹).

Así, la exploración posibilita comprender la sostenibilidad como práctica colectiva, donde lo más importante es aprender el “arte” de vivir en un mundo interdependiente. Por lo cual es prioridad mostrar cómo las comunidades actúan en el mundo, utilizan recursos y se relacionan con muchas otras comunidades de las que ellas son una parte. Los lugares conocidos y amados profundamente tienen la mejor oportunidad de ser protegidos y preservados. De esta manera, ellos podrán alimentar y cuidar esos lugares para las futuras generaciones. Además, estudiar un lugar en profundidad ayuda a crear un sentido de parentesco o afinidad.

⁶ Tamaño o densidad máxima de una población que puede soportar un ambiente dado. Es la densidad poblacional a la cual la tasa de nacimientos es igual a la tasa de muertes y, por lo tanto, el crecimiento poblacional es de cero.

⁷ Principio de la Ecofisiología que establece que el rendimiento de un organismo depende del recurso que presenta menor disponibilidad en un hábitat, es decir, del que más limita su desempeño.

⁸ Posición que guardan los organismos o sus actividades alimenticias en la cadena alimentaria. Los organismos del primer nivel trófico son los productores primarios, los del segundo nivel son los consumidores primarios y los del tercero son los consumidores secundarios.

⁹ Proceso de cambio direccional (no cíclico) en una comunidad ecológica a través del tiempo. Su inicio generalmente está asociado a un disturbio. Pueden darse: sucesión primaria, donde el cambio se da a partir de un disturbio que elimina todos los elementos bióticos; o sucesión secundaria, donde el cambio se genera a partir de un disturbio que permite la permanencia de una fracción de elementos bióticos.

También permite a los estudiantes “ver” a través de los ojos de la gente que considera ese lugar como su hogar. Los ayuda a imaginar y contribuir a la solución de los problemas a partir de sus condiciones locales.

10.9.3 ENSEÑAR

Una variedad de estrategias de enseñanza son particularmente apropiadas para nutrir una vida sostenible. Es importante promover métodos de instrucción pluridisciplinarios que sean adecuados para cada nivel de edad de los alumnos; que vinculen activamente a los estudiantes en el aprendizaje dentro y fuera del salón de clases, que los involucre en proyectos de largo plazo, y puedan crear una atmósfera de confianza e intercambio de puntos de vista con mucho sentido y reflexión acerca de temas ecológicos complejos. Lo principal es el aprendizaje basado en el lugar, ya que captura y despierta la imaginación de los estudiantes y contribuye a una relación de compañerismo y compromiso cívico. Toda una serie de herramientas se proporciona a los maestros a fin de que puedan planear e instrumentar un curriculum sostenible. Incluye libros, guías de discusión, listados de recursos, lecciones, seminarios de desarrollo profesional, y otros eventos diseñados por los educadores. Lugar especial ocupa el aprendizaje organizado entorno a proyectos de los estudiantes.

10.9.4 CAMBIAR

La pregunta central es ¿cómo un cambio en la conciencia sobre la sostenibilidad puede repercutir a través de un curriculum escolar en la vida de los estudiantes, en la gobernanza y en la planeación? En una palabra ¿cómo podemos cambiar los sistemas establecidos? Uno de los principales hallazgos en la experiencia del Centro de Alfabetización Ecológica es que los cambios, si queremos que sean duraderos, no pueden simplemente ser impuestos por el sistema, como en el caso de la familia, la escuela o el distrito escolar. La experiencia indica que los sistemas por lo regular son resistentes al cambio; y es así como preservan sus identidades y persisten. Pero los sistemas también son en parte dinámicos. Asimismo, cada sistema viviente “ocasionalmente” encuentra puntos de inestabilidad, ante los cuales algunas de sus estructuras se quiebran y emergen nuevas estructuras o nuevas formas de comportamiento. Este fenómeno es uno de los contrastes de la vida, es la base del aprendizaje, la evolución y la innovación. Y así, mientras que los cambios impuestos por un sistema tienen frecuentemente corta vida, es posible *crear condiciones* que ayuden a determinar si un sistema confrontado con el cambio resiste, colapsa o se abre él mismo a la emergencia de la creatividad y la innovación.

10.9.5 COMPARTIR

Para completar los pasos y momentos de la alfabetización ecológica, con base en las experiencias de Fritjof Capra y colaboradores, es muy importante comunicar

a otros compañeros las diversas vivencias y resultados obtenidos en su práctica ecológica, ya que favorecen el acompañamiento colectivo, ofrecen variedad de casos, tanto exitosos como problemáticos, para compartir y abren la reflexión a cada uno de los trabajos que las diferentes escuelas están desarrollando. Así, el círculo se cierra y a la vez se abre, ya que las diferentes presentaciones aportan al conjunto de los participantes las formas y expectativas que orientan las actividades de alfabetización. A través de los intercambios van apareciendo con mayor claridad los obstáculos superados, los puntos de soporte para impulsar los cambios, al tiempo que se acumulan experiencias y se apoyan para llevar adelante sus proyectos. En buena medida se amplía la red de interesados que están llevando al cabo distintas acciones, comprometidos con tratar de avanzar sobre la base no de la competencia sino de la cooperación, es decir, evitando los esquemas de “premios” y concursos para determinar quiénes o cuáles son los mejores trabajos, sino en un encuadre de vinculación entre los estudiantes y sus docentes, que a través de cursos y encuentros planeados, puedan exponer y también recibir no sólo nuevos conocimientos sino además la calidez y comprensión requeridos para sentirse incluidos e involucrados en los procesos de alfabetización ecológica.

REFLEXIONES

- La Alfabetización Ecológica es una concepción de los seres vivos y una práctica ecologista que puede aportar a la diversidad de expresiones y

formas de asumir la educación ambiental desde diversas orientaciones y condiciones sociales.

- La AE se presenta como el resultado final y conclusión de un cambio histórico de paradigma, con bases científico-sociales y una experiencia empírica de trabajo con niños y jóvenes para cultivar e impulsar una nueva pedagogía ambiental.
- Como una orientación particular de los enfoques no antropocéntricos, su propósito central es generar cambios institucionales y personales a partir de modificaciones en los procesos de enseñanza-aprendizaje para una vida sostenible.
- El aprendizaje para una vida sostenible es el núcleo y eje de desarrollo para una verdadera alfabetización ecológica.
- Los principios de la AE se dirigen a promover un cambio profundo en la concepción común acerca de la Tierra y los sistemas vivientes que conlleva un aprendizaje basado en el lugar, y que mira al futuro y las siguientes generaciones.
- La nueva pedagogía valora e incluye los conocimientos ecológicos ancestrales, de voz de los pobladores que conservan la sabiduría de sus antepasados, por lo que combina ciencia y tradiciones en un esquema coherente.
- Asimismo, vincula la escuela con su comunidad, aportando a la conformación de redes heterogéneas a partir de las cuales se organiza y desarrollan los programas ambientales.
- Además, la AE ofrece una perspectiva de la vida como una totalidad (compleja) en la cual los humanos tenemos una función ineludible en

nuestras relaciones de interdependencia con las entidades no humanas, superando las visiones estrechas y obsoletas para dar paso al optimismo de la acción.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Margot y Gunther Maihol'd (comp.) (2001), *Hacia una cultura ecológica*, México, FES.
- Arendt, Hannah, 2002, *La vida del espíritu*, Buenos Aires Paidós.
- Bateson, Gregory, 1998, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohle-Lumen.
- Bertalanffy, L. Von, 1974, *Robots, Hombres y mentes*, Madrid, Guadarrama.
- Bocara, Nino (2004), *Modeling complex Systems*, Nueva York, Springer.
- Capra, Fritjof, 2003, *Las conexiones ocultas*, Madrid, Anagrama.
- , 1999, *La trama de la vida*, Barcelona, Anagrama.
- Capra, Fritjof y Luigi Luisi (2014), *The Systems View of Life: A Unifying Visión*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Caravias, Julia, Jorge A. Meave, Teresa Valverde y Zenón Cano-Santana (2009), *Ecología y medio ambiente en el siglo XXI*, México, Oearson-Prentice Hall.
- Caride, J.A. y P.A. Metra (2001), *Educación ambiental y desarrollo humano*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Damin y Monteleone, 2002, *Temas ambientales en el aula*, Buenos Aires, Paidós.

- Delédge, Jean Paul (1993), *Historia de la Ecología, una ciencia del hombre y de la naturaleza*, España, Icaria.
- Diamond, Jared (2007), *Colapso*, Madrid. Ed. El Bolsillo.
- Eve, Raymond, Sara Horsfall y Mary E. Lee (1997), *Chaos, complexity and sociology: Myths, models and theories*. Thousand Oaks, Sage.
- García, Margarita, 2005, *Ecología profunda y educación*. Memoria para obtener el grado de doctor, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- García, Rolando (2005), “Una polémica que conserva actualidad”. *El Arca Digital*, no.56, marzo, http://www.elarcadigital.com.ar/elarca/numerosanteriores/ARCA56/PDF_56/09CAOS56.PDF.
- Guattari, Félix (1996), *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial.
- Guiddens, Anthony (1998), *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.
- Gutiérrez, J. (1995), *La educación ambiental, Fundamentos teóricos, propuestas de transversalidad y orientaciones extra-curriculares*, Madrid, La Muralla.
- Harvey, David L. Y Michael Reed (1997), “Social sciences as the study of complex Systems”, en L. D. Kiel y E. Elliot (compiladores), *Chaos theory in the social sciences. Foundations and applications*, Ann Arbor, The University of Michigan Press: pp.295-323.
- Hayles, K, (2003), *La evolución del caos: el orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*, Barcelona, Gedisa.
- Issa, Jorge, 2003, “El giro pragmático en la Ética Ambiental”, en T. Kwiatkowska y Jorge Issa (compil.),

- Los caminos de la Ética Ambiental. II*, México, Plaza y Valdés, pp. 85-92.
- Jacob, F, (1994), *La lógica de lo viviente*, Barcelona, Laia.
- Jantsch, Erich (1980), *The Self-Organizing Universe*, Nueva York, Pergamon.
- Jonassen, D. Y Land, S. (comps.) 2000, *Theoretical Foundations of Learning Environments*, Mahwah, Nueva Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Kierkegaard, Soren, 1965, *El concepto de angustia* (trad. De Demetrio Rivero), Madrid, Guadarrama.
- Lovelock, James y Lynn Margulis, 1974, "Biological Modulation of the Earth's Atmosphere", *Icarus*, Vol.21.
- Martínez, Mekler, G (1993), "Dinámica y estructura de sistemas complejos", *Temas selectos de física estadística*, L. García-Colín, F. Ramos Gómez, R. Rechtman (coords.), El Colegio Nacional, México, pp. 141-227.
- Martínez, Mekler, G., Gocho, G. (1998) "Al borde del milenio: caos, crisis y complejidad", *Ciencias de la materia. Génesis y evolución de sus conceptos fundamentales*, L. De la Peña (compilador), México, Siglo XXI Editores.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela (2001), *Autopoiesis: The organization of the Living*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela (2000), *El Árbol del Conocimiento*, Buenos Aires, Debate.
- Merchant, Carolyn, 1992, *Radical Ecology: The Search for a Liable World*, New York: Routledge.
- Monod, J, (1998), *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets

- Naess, Arne, 2002, *Life's Philosophy: Reason & Feeling in a Deeper World*, Athens, Georgia, University of Georgia Press.
- , 1995, "Self Realization. An Ecological Approach to Being in the world", en Sessions, *Deep Ecology for the 21 st Century*, p. 224.
- , 1988, "Deep Ecology and Ultimate Premises", *Ecologist*, núm.18, 4-5, pp.128-131.
- , 1969, *Scepticism*, New York, Humanities Press.
- Passmore, John, 1978, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, (trad. De Álvaro Delgado), Madrid, Alianza.
- Penfield, Wilder (1995), *The Mysteries of the Mind*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Pomier, Philippe, 2002, "Determinismo biológico: el desafío de la Alfabetización Ecológica en la concepción de Fritjof Capra", *Tópicos en Educación Ambiental*, Brasil, Ministerio del Medio Ambiente, pp. 7-18.
- Prigogine, Ilya, 2008, *Las leyes del caos*, Barcelona, Drakontos.
- Prigogine, Ilsa e Isabelle Stengers (2004), *Order out of Chaos*, Nueva York, Bantam.
- Reynoso, Carlos (2009), *Modelos o metáforas. Crítica del paradigma de la complejidad de Edgar Morin*, Buenos Aires, Editorial SB.
- Sessions, George (ed.), 1995, *Deep Ecology for the 21 st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, 1ª. Ed., Boston, MA: Ssambhala.
- Sureda, J. Y A.J. Colom (2003), *Pedagogía ambiental*, Barcelona, CEAC.

- Schrödinger, Erwin (2012), *¿Qué es la vida?*, México, TusQuets Editores.
- Wagensberg, J. (2001), *La necesidad del azar*, Barcelona, Gedisa.
- Wenger, E., 2001, *Comunidades de práctica, aprendizaje, significado e identidad*, Barcelona, Paidós.
- West, Teresa (2002), *Ecología y educación. Elementos para el análisis de la dimensión ambiental en el curriculum escolar*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wolf, Fred Alan, 2013, *Bucles temporales y pliegues espaciales*, Barcelona, Ediciones Obelisco.

**GOBERNANZA AMBIENTAL Y LAZO
SOCIAL: CONCEPTOS CLAVE PARA LA
AGENDA ECOLÓGICA ANTE EL
CAMBIO CLIMÁTICO**

Según Keim Caldeira, la pregunta de hasta cuánta presión podemos someter al planeta Tierra, está ya en la agenda pública internacional, y se estima que los límites soportables abarcan entre 10 y 50 años. Pero lo cierto es que los efectos del dióxido de carbono que ya hemos incorporado en nuestra atmósfera se prolongarán durante cientos de miles de años (Caldeira, 2012). Sin embargo, los riesgos derivados del cambio climático, tal y como la gente los experimenta, constituyen sólo un conjunto de preocupaciones entre muchas otras. De ahí que resulta prioritario procurar introducir el interés por el cambio climático en la vida cotidiana de las personas, con la conciencia clara de los complejos problemas que esto conlleva.

Y más allá de los objetivos que se establezcan lo más importante en este momento en lo relativo a las políticas de cambio climático es el **cómo** hemos de participar. De tal manera que se planifique para el futuro; pero teniendo presente que **el corto plazo es la clave para el largo plazo**.

Sabemos que no se puede depositar mucha confianza en los mercados de carbono, ya que hoy día no sólo es difícil evaluar su posible éxito, sino que también es fácil que puedan convertirse en una manera de escamotear su responsabilidad. Igualmente es

necesario evitar que el cambio climático se convierta en capital político. Es conocida la tentación de hacerlo, por parte de gobiernos y partidos cuando la presión es grande. Por ello, serán preferibles los acuerdos entre los principales rivales políticos para asegurar la continuidad de la política de cambio climático, y no pensar que, como ya existe una ley que obligue a las partes, con eso será suficiente para alcanzar el cambio necesario.

La particularidad del problema del cambio climático, radica en que se trata de un fenómeno único, que exige especial atención internacional, nacional y local debido a su carácter eminentemente complejo, multidimensional y con una multiplicidad de implicaciones. Y aunque se han alcanzado acuerdos internacionales relevantes, como la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático (CMNUCC) (ONU, 1992), no existen propiamente políticas sobre el cambio climático, es decir, que **no hemos realizado un análisis profundo de las innovaciones políticas que es necesario llevar al cabo si en verdad buscamos que las pretensiones de limitar el calentamiento global resulten eficaces.**

11.1 ¿EXISTE UNA VERDADERA POLÍTICA ANTE EL CAMBIO CLIMÁTICO?

Según Anthony Giddens, en su importante libro *La política del cambio climático* (2010), es imprescindible considerar lo siguiente:

- a) El Estado será un agente de vital importancia, por sus atribuciones políticas nacionales e inter-

nacionales; (b) el avance tecnológico es esencial para lograr reducir las emisiones de gas invernadero; aunque se requiere la intervención del Estado para impulsar el despegue y cambios requeridos; (c) el papel de los mercados tiene que ir más allá del que desempeñan en el comercio de emisiones; (d) no puede hablarse de la política del cambio climático sin la participación del movimiento verde, que en buena medida ha abanderado la causa del cambio climático; (e) sin embargo, no se trata de propugnar por un “regreso a la naturaleza”, sino al entendimiento de la complejidad de la polarización naturaleza/sociedad y su falsa oposición; (f) por ello, más que pretender “salvar el planeta”, la cuestión está en preservar y/o mejorar un modo de vida adecuado y digno para los seres humanos, (g) que puede y debe ser la ocasión para reorientar los valores, proyectos y formas de organizar nuestras sociedades, aprovechando la necesidad de cambiar la lógica del uso de las energías para reducir las desigualdades y contener la nueva carrera militar que ya es una amenaza; (h) además, tenemos que acordar algún tipo de planificación a largo plazo, pensando sobre todo en nuevas formas de planificación, donde la planeación participativa es una alternativa interesante y factible. La lucha contra el cambio climático exige programas a largo plazo, por lo que un primer reto será mantenerlos en el primer plano del interés político, es decir, ¿de qué manera posicionar el problema del cambio climático en la jerarquía de asuntos prioritarios de la agenda pública por un

largo periodo? (i) al estar frente a un fenómeno complejo, vale decir, multicausal y de la mayor dificultad en alcanzar soluciones que puedan dejar satisfechos “a todos”, tenemos que abordar el riesgo y la incertidumbre, quiere decir, cómo gestionar el riesgo y de qué maneras incorporar en nuestros planes las incertidumbres; (j) lugar especial ocupa la concientización social, sobre todo cuando la mayoría de las poblaciones no lo están, y en particular cómo afrontar el hecho de que al no ser del todo “tangible”, el cambio climático podría no mantenerse como prioritario en la agenda pública mundial y local en el largo plazo; (k) asimismo, la tecnología suscita muchos problemas difíciles, empezando porque las inversiones en recursos de energía renovable son cruciales para contrarrestar el cambio climático; pero esos recursos no se generarán automáticamente ni se activarán a través de la acción de las fuerzas del mercado exclusivamente. Es decir, el Estado tiene que subvencionar esos recursos, a fin de que resulten competitivos frente a los combustibles fósiles y en la protección de las inversiones de cara a las fluctuaciones a las que están sujetos los precios del petróleo y del gas natural. Considerando, también, que el cambio tecnológico únicamente puede predecirse hasta determinado punto. (l) La respuesta al cambio climático tiene que estar directamente ligada a la seguridad energética, y aunque se ha vuelto un lugar común aceptarlo, es poco lo que se plantea con solidez en la mayoría de la bibliografía y documentación que trata del tema;

(m) la mayor parte de las alternativas en torno a cómo abordar el cambio climático son negativas, es decir, se basan en el ahorro, el recorte, la retirada y la reducción de gastos; (n) finalmente, también es altamente probable que sólo la estrategia basada esencialmente en la privación pueda no funcionar. Es un hecho que debemos crear un modelo positivo de futuro “bajo en carbono”, y que se conecte con la vida cotidiana sencilla del día a día; como ese modelo no existe, hay que abrir camino en tal sentido, lo que implica que no se trata sólo de una visión verde sino entrelazado en la red con los sistemas político, y económico en una asociación de colectivos heterogéneos (Giddens, 2010).

Complementariamente, es impostergable insistir en que la temperatura media global no refleja el estado de salud del planeta, por lo que la política climática tiene que estar atenta a todo un abanico de signos vitales (Victor y Kennel, 2015). En efecto, hace cerca de diez años el debate internacional se ha enfocado en mantener el calentamiento global por debajo de los dos grados Celsius con relación a los valores preindustriales. Este propósito, si bien atrevido; pero de fácil comprensión, fue aceptado acriticamente y se generalizó su predominancia.

En relación con la mitigación¹ de emisiones, el quinto informe de evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC)

¹ Mitigación: aplicación de políticas y acciones destinadas a reducir las emisiones de las fuentes o mejorar los sumideros de gases y compuestos de efecto invernadero.

se encuadra en la consecución de tal objetivo. Y algo similar acontece con otras políticas orientadas a reducir las emisiones de carbono, ya se trate de California o la Unión Europea. De hecho, a finales de 2015 se realizará en París la 21ª Conferencia Internacional sobre Cambio Climático, y de nuevo el objetivo será impedir un calentamiento por encima de 2 grados Celsius.

Con base en el artículo científico “Es hora de abandonar el objetivo de los 2 0 C”, es momento de ponerle un alto a esta simplificación y encarar la realidad del problema. La tesis de los autores es que el objetivo de los 2 grados Celsius está desubicado política y científicamente. En lo primero, ya que ha permitido que varios gobiernos finjan llevar al cabo acciones correspondientes cuando en los hechos han actuado apenas para reducir el calentamiento global. En lo científico, puesto que existen mejores indicadores para evaluar el impacto humano en el clima que la temperatura superficial media, que se registra como estancada desde 1998 y muy débilmente asociada con algo que los gobiernos o empresas puedan controlar directamente (Victor y Kennel, 2015). Por ello, insisten los investigadores citados, en que se requieren nuevos objetivos, a fin de evaluar nuestra incidencia sobre el clima y los peligros que conlleva, y abrir la atención a toda una gama de signos planetarios vitales más enraizados en la ciencia. El replanteamiento de metas tiene que poner la mirada en los muchos gases emitidos por la actividad humana, y a las políticas dirigidas a reducirlos

De hecho, puede hablarse de un cierto “oportu-nismo político” lo que está sucediendo con muchos países, a partir de la dificultad para articular acciones

prácticas, que se puso de manifiesto desde las primeras reuniones internacionales. Así, en 1992, cuando la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático hizo pública la necesidad de prevenir una interferencia antropogénica peligrosa para el sistema climático, no se logró acuerdo y precisión en el significado de “peligroso”², por lo cual resultó inútil, ya que la ciencia ofrece una variedad de respuestas según el sector del clima considerado y en general cada país define su punto de vista al respecto. Por ello, durante las Conferencias de las Partes de 2009 y 2010, celebradas en Copenhague y Cancún, respectivamente, replantearon el objetivo en términos de un parámetro más específico: la temperatura media global. La crítica es que la cifra de 2o Celsius se estableció sin suficiente base científica; aunque suponía un punto de vista sencillo y que ya había surgido en otros foros, como el del IPCC, la Unión Europea y el G8. En ese momento, el límite de 2 grados parecía una meta concreta y alcanzable.

A la fecha, se han presentado dos problemas políticos: se trata de un objetivo inalcanzable en la práctica. Es decir, los intentos por reducir las emisiones globales no han tenido éxito, y, con un aumento continuo de la concentración de gases de efecto invernadero, más pronto que tarde se rebasará el umbral de los 2oC. Y hay que reconocer que si bien los modelos predicen que el calentamiento puede mantenerse por debajo de ese tope si las emisiones se reducen drásticamente en todo el planeta, la cuestión es que las simulacio-

² Más adelante se plantea una alternativa para pensar sobre el peligro en su relación con los desastres desde una perspectiva sociológica y aplicable al problema del cambio climático.

nes estiman situaciones utópicas, como la cooperación mundial casi inmediata así como la disponibilidad generalizada de ciertas técnicas, como la generación de bioenergía con captura de carbono o algunos métodos de almacenamiento que ni siquiera se ha comprobado que operen a gran escala (Victor y Kennel, 2015). Y considerando que la meta de 2oC parece firme y vinculada con el calentamiento futuro, se ha generalizado la falsa percepción de que los representantes políticos están tomando medidas para proteger el clima; pero, al simular que luchan por un fin alcanzable, no advierten que obstaculizan la visión de que persiste la necesidad de una adaptación³ en masa al cambio climático.

Aunado a lo anterior, el objetivo de los 2oC no resulta práctico, sobre todo por que únicamente guarda una relación probabilística con las emisiones y las regulaciones legales, razón por la que no se traduce en pautas concretas para gobiernos ni ciudadanos. Por la parte científica, la meta de los 2oC no presenta una base sólida. En efecto, “La temperatura media del planeta apenas ha aumentado en los últimos 16 años” (Victor y Kennel, 2015: 8). No obstante, otros datos señalan una aceleración del forzamiento radiactivo, o sea, la medida en que la acumulación de gases de efecto invernadero se *encuentra modificando el equilibrio energético del planeta. Tal es el caso del Ártico*, que ha experimentado un calentamiento muy rápido, puesto que el clima en las latitudes altas es más sensible a las alteraciones climáticas que el del planeta

³ Adaptación: medidas y ajustes en sistemas humanos o naturales, como respuesta a estímulos climáticos, proyectados o reales, o sus efectos, que pueden moderar el daño, o aprovechar sus aspectos benéficos.

globalmente considerado. Y se ha argumentado que tal amplificación ártica podría estar causando condiciones meteorológicas extremas en las latitudes medias (Masters, 2015).

Asimismo, sería muy importante contar con un solo índice que diera cuenta de todos los riesgos del cambio climático; pero eso no existe. De ahí que, en su lugar, requerimos de un conjunto de indicadores acerca de los diversos efectos de la actividad humana sobre el clima y sus probables consecuencias (Vázquez, 2004; Garduño, 2004).

En este capítulo se enfoca la atención en lo acontecido en México en 2013, cuando confluyeron la Tormenta *Ingrid* y el Huracán *Manuel*, como caso de estudio para observar que no se ha logrado avanzar hacia la gobernanza ambiental, como alternativa de práctica social horizontal y democrática donde gobierno, sociedad civil y empresa participen como asociados para enfrentar y resolver problemas. Para problematizar ese concepto y en contraste abierto, se considera la cuestión de la gubernamentalidad ecológica, concepto que permite analizar la posición no neutral del Estado ante las crisis ecológicas, como dispositivo para construir e imponer una visión biopolítica de éstas. Asimismo, se reflexiona acerca del concepto *lazo social* con el propósito de exponer las dificultades teóricas y prácticas que posibiliten las acciones necesarias para encarar desastres y riesgos ante el cambio climático.

11.2 EL PROBLEMA DE LA GOBERNANZA AMBIENTAL Y LA GOBERNAMENTALIDAD ECOLÓGICA

La gobernanza es un conjunto de relaciones basado en la horizontalidad y el acuerdo (Pascual y Godàs, 2010; Aguilar, 2010; Stoker, 2000; Rhodes, 1997). Como lo señalan Pascual (2008) y Porras (2007), actualmente existen varias aproximaciones teóricas a la conceptualización de gobernanza, las cuales van desde la gobernanza entendida como Estado mínimo, a la gobernanza en red, pasando por la gobernanza como gestión pública (Rhodes, 1996). Por otro lado, el término de gobernanza ha presentado varias connotaciones en ámbitos territoriales (gobernanza global, gobernanza europea o gobernanza local), sectoriales (gobernanza del territorio, gobernanza del agua, gobernanza urbana, gobernanza metropolitana) o metodológicos (gobernanza electrónica). Las concepciones se caracterizan por las relaciones entre el gobierno, la sociedad y la iniciativa privada (Cerrillo, 2005: 13).

Actualmente la perspectiva de la gobernanza se ha usado como noción en la que las decisiones públicas no corresponden a decisiones aisladas por parte del gobierno, sino que son resultado de una red de actores interdependientes, una relación de acción pública que incluye organizaciones no gubernamentales y gubernamentales.

De acuerdo con Porras (Porras, 2007: 165), la gobernanza se define como el arte o manera de gobernar que se propone como objetivo el logro de un desarrollo económico, social, institucional y territorial

duradero, promoviendo un sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado de la economía.

De esta manera, algunos autores coinciden en que la gobernanza explica el creciente rol de actores no gubernamentales en el diseño de políticas públicas y servicios. Por lo tanto, la gobernanza no debe entenderse como la reducción del Estado, sino como una forma de recuperación de éste, al que le corresponde conducir el desarrollo económico y social.

De nuevo, según Porras (Porras, 2007) y Lefèvre (Lefèvre, 2005, 2010), la atención teórica y práctica se desplaza del tema de la capacidad gubernativa hacia la forma en que el gobierno puede facilitar las condiciones de coordinación gobierno/sociedad civil.

Ahora bien, la gobernanza implica coordinación en red ante una variedad de actores con diferentes intereses y objetivos, a causa de la incapacidad del Estado para resolver los problemas ambientales por sí solo.

La divulgación de la autoridad en nuevas formas políticas ha llevado a la riqueza de nuevos enfoques de gobernanza (Marks y Hooghe, 2004; Pierre, 2000); uno de éstos es la gobernanza multinivel (*multi-level governance*) con la cual se argumenta cómo el poder no se concentra en un solo actor, sino se distribuye entre diferentes actores, de forma no jerárquica, con la cual se fomenta la aparición de fuertes redes de cooperación intrarregional que no pueden ser controladas totalmente por las instituciones gubernamentales (Ostrom, 2005; Porras, 2007).

La gobernanza multinivel explica dimensiones horizontales y verticales; multinivel se refiere a la mayor interdependencia de gobiernos operando en diferentes niveles territoriales, de esta manera se com-

prende la creciente interdependencia entre actores a distintos niveles territoriales.

La gobernanza de base territorial aparece como respuesta al hecho social de los problemas ambientales. Según Pascual (Pascual, 2006), la gobernanza se caracteriza por cuatro procesos de colaboración: colaboración entre diferentes niveles político-administrativos (gobernanza multinivel), colaboración entre entidades municipales (gobernanza/cooperación horizontal), colaboración para el desarrollo económico y colaboración para la participación ciudadana.

Desde este enfoque, precisando más la perspectiva seleccionada, se reconoce a la gobernanza de base territorial como la gestión de las interdependencias entre municipios y actores, que prioriza la horizontalidad por objetivos frente a la institucionalidad político-administrativa del Estado mexicano en el tema ambiental (Pascual, 2004, 2006; Iracheta, 2009). Así, se postula una gobernanza de base territorial que mediante el enfoque de redes fortalece las relaciones verticales y horizontales.

Distintos autores señalan a la gobernanza como un nuevo arte de gobernar en democracia. En el caso del movimiento América-Europa de Regiones y Ciudades, la noción de gobernanza designa un nuevo arte de gobernar que tiene en la gestión de las interdependencias entre diferentes actores su principal instrumento de gobierno (Pascual y Godàs, 2010).

En este sentido, la tarea de gobernar no se limita a la provisión de recursos o servicios públicos ya definidos, sino por la representatividad territorial, donde sobresale la capacidad del gobierno para atender las

necesidades y retos ambientales que enfrentan los individuos a determinadas escalas territoriales.

Hablar de gobernanza es referirse a una nueva forma de gobernar (*governance*), como herramienta de descripción y análisis de las pautas de interacción entre actores ubicados en distintos lugares de la estructura social, en una dimensión normativa debido a las consecuencias no previstas y las externalidades o interferencias, que demandan la acción de límite para alinear comportamientos e incentivos (Mayntz, 1998). Siguiendo a Mayntz, se identifica que en la década de los sesenta la nueva teoría de la gobernanza referenciaba a las teorías prescriptivas de la planificación; en los setenta, se refirió a los estudios empíricos sobre el desarrollo de las políticas, y en los ochenta, a la implementación de las políticas (Mayntz, 1998). En los noventa se amplió su uso a la problemática internacional por los organismos internacionales, tanto en los sectores económico como político, y más recientemente, a la problemática territorial (Porrás, 2007).

Se plantea que los patrones de interacción se basan en las reglas del juego (instancias formales e informales) que constriñen el comportamiento de los actores (y agentes) y desempeñan una función de doble propósito: solucionar dilemas de distribución y apertura a problemas de información. En una nueva vuelta de revisión, caben dos denotaciones: (1) como una nueva forma de gobernar, opuesta al modelo piramidal, con un esquema más horizontal y de cooperación donde agentes estatales y actores sociales participan en redes (asociadas) mixtas públicas-privadas; y (2) como diversos modos de coordinar y articular acciones individuales o expresiones básicas del orden

social (Mayntz, 2005). En una orientación similar, puede concebirse a la gobernanza como un proceso de interacción horizontal entre una pluralidad de actores empeñados en alcanzar cierto equilibrio de intereses entre el poder público y la sociedad civil (Cerrillo, 2005). En otra lectura de la gobernanza, la línea de fuerza se encuentra en las *interdependencias sociales* asociadas a ciertas tendencias sociales de largo espectro, sobre todo la diferenciación y la integración. De ahí que se deprime la frontera de lo público y lo privado, ya que los intereses son compartidos, razón por la cual es posible hablar de conversión en los papeles del gobierno más que la reducción de éstos a causa de las cambiantes relaciones (Kooiman, 2005). En todo caso, la gobernanza aparece como un fenómeno social donde participan instituciones de gobiernos, sector privado y organizaciones sociales, con funciones variantes según niveles sociales y sectores en cuestión (Rhodes, 2005). Este autor coincide con Mayntz en que se trata de un nuevo proceso gubernamental, una modificación en el status de la norma establecida, o bien un nuevo método con el cual se gobierna a la sociedad. Por otra parte, también se insiste en que el sentido de la gobernanza radica en que conforma un conjunto de normas, principios y valores que delinear la interacción entre actores y agentes que actúan en la consecución de políticas públicas, misma que se genera en entornos estables denominados redes de políticas públicas (Fox y Miller, 1998). Esta diferente forma de gobernar también se está practicando en políticas públicas de gestión ambiental con distintas estrategias (Rosales y Brenner, 2015). El concepto de gobernanza ambiental no únicamente hace referencia a la puesta en prácti-

ca de un conjunto de leyes y normas gubernamentales así como la ejecución de la ley con fines de conservación, sino además de marcos políticos organizativos y culturales que condicionan la gestión y control de los recursos naturales y culturales. Por el carácter global de las crisis ecológicas, y en general de los problemas ambientales, los nuevos marcos institucionales se establecen en diversas escalas, desde el ámbito internacional o mundial, pasando por el nacional-regional y local, generando otras tantas formas de interacción entre actores (o agentes) gubernamentales, privados, colectivos y grupos sociales. Por ello, los actores que intervienen se encuentran motivados por diferentes intereses y objetivos; aunque potencialmente conciliables. En la dinámica colectiva, cada actor está en posibilidad de lograr sus propósitos y alcanzar la gestión ambiental de los recursos naturales a nivel de los ecosistemas y escalas territoriales anidadas, no sólo a causa de los procesos de interacción de los actores, las regulaciones y los marcos legales o de actuación concertados, sino por los nexos funcionales que se presentan en los ecosistemas. Como un criterio consabido, la gestión de los recursos naturales se caracteriza por ser una actividad o acción a cargo de las instituciones de gobierno, mientras la población, sean dueños o poseedores de la tierra y los recursos tenían reducida o ninguna participación, es decir, permanecían como receptores de las políticas públicas, que desde los organismos internacionales, los gobiernos, nacionales y regionales, marcaban, y sin que estos niveles presentaran coherencia entre sí. Y si bien desde finales de los años ochenta en México se inició la estructuración institucional de la gestión ambiental, a la par con el

trabajo científico y académico para sentar las bases de la ecología política como disciplina, la participación ciudadana institucionalizada tardó varios años más en hacer su aparición con un marco normativo y, sobre todo, una perspectiva menos vertical para la gestión ambiental (Leff, 2000, 2001; Durand, e, la gobernanza cobra sentido puesto que las políticas públicas vinculadas con la gestión de los recursos dejan de ser decisiones impuestas emanadas de los gobiernos, a fin de impulsar procesos de toma de decisiones incluyentes, transparentes y cooperativas que requieren acuerdos institucionales entre los actores implicados. En este aspecto. De ahí que se registra un cambio, toda vez que los propietarios de la tierra y de los recursos, antes marginados de las acciones concertadas, comienzan a participar en la toma de decisiones a través de formas de organización colectivas conjuntamente con los agentes gubernamentales, accediendo a la planeación y el uso de los recursos naturales así como al desarrollo sostenible (Rosales y Brenner, 2015). Sin embargo, las acciones del gobierno, lejos de resultar evidentes y claras por el solo hecho de que el discurso que las vehiculiza intenta convencernos de que, en efecto, únicamente surgen por el compromiso que tienen con la población y su entorno, tienen que ser puestas en cuestión, de lo contrario ignoraríamos todo lo que la ciencia política ha descubierto acerca del papel del Estado en la reproducción del sistema en su conjunto. Y esto es de lo que trata la biopolítica y la gobernamentalidad.

Para poder problematizar las acciones del gobierno en materia ambiental; pero, sobre todo, comprender las políticas públicas que interesa analizar,

acudimos a Foucault con la intención de incorporar un punto de vista cuestionador de la “neutralidad” en dichas acciones y así complementar la observación de las posibilidades de la gobernanza ambiental, con una lectura desde la ciencia y la política del entorno natural, expresada en el gran interés actual en las crisis ecológicas. En este sentido, se introduce en la problematización el concepto de “biopolítica de la población”, que entra en cortocircuito con el de gobernanza, a partir del cual se desprenden nuevas tecnologías gubernamentales que pueden concebirse en términos de “gubernamentalidad” ecológica, para referirnos a ciertos controles gubernamentales orientados al manejo de la población y su ambiente natural (Rutheford, 2000). En efecto, un aspecto cada vez más significativo en el control de la población, comúnmente olvidado, es que el conocimiento y la administración de la población requieren a la par de la definición y el manejo del ambiente natural en el cual esa población se asienta y del que obtiene sus recursos. Un punto nodal es que las prácticas de la ecología moderna y del control ambiental tienen que verse como una articulación de la biopolítica, en la medida que tales prácticas se originan en el interés del gobierno por administrar las relaciones múltiples y continuas entre la población y sus recursos y tienen relación con ella. Lo que supone que el discurso ecológico contemporáneo es una expresión de lo que Foucault denomina “el problema de las riquezas de la población” (Foucault, 2006). El problema “población-recursos”, tan en boga en el siglo XIX, también es crucial en el debate contemporáneo acerca de las “crisis ecológicas”, en el que la noción de la capacidad ecológica de la Tierra, el acele-

rado crecimiento de la población y el consumo de los recursos naturales son tenidos como amenaza para el bienestar y el futuro de la humanidad. Tales discursos problematizan el ambiente global como un nuevo ámbito de conflicto político-social y hacen preocupar a la autoridad desde el interior del marco del enfoque global de los ecosistemas aplicado por la ciencia moderna del ambiente. Por ello que el conocimiento científico especializado es fundamental para la definición de los problemas contemporáneos que plantea el ambiente (Rutherford, 2000). En esta lógica, la noción de ciencia regulatoria establece la confianza que en los países industrialmente avanzados muestran en los comités de asesores, quienes se han afianzado como pieza clave para la formulación de políticas gubernamentales en áreas como la salud y el ambiente. Estas instancias de asesores expertos no únicamente proporcionan apoyo para legitimar las políticas y programas de gobierno, sino que además ejercen un rol más importante de vigilancia epistémica ya que construyen el marco conceptual de los riesgos ecológicos y certifican lo que puede aceptarse como conocimiento práctico científicamente aceptable en el mundo de la naturaleza. De hecho, los constantes intentos que lleva al cabo la ecología de los sistemas globales, y que por supuesto se transfieren a los sistemas nacionales y locales, por definir las interrelaciones sociedad-naturaleza (ambiente) se caracterizan por altos niveles de incertidumbre *técnica* y conflicto social en potencia. Incluso, la acelerada difusión de la regulación social asociada con el aumento del discurso sobre los problemas ecológicos, a partir de los años setenta, ha generado en nuevo campo para el manejo biopolítica de la vida y con ello

del ambiente. El eje de reflexión radica en comprender cómo la población se convirtió en el objetivo de una nueva forma de bienestar y seguridad, definida a partir de la ecología, en la cual las dependencias públicas responsables de la protección ambiental así como las disciplinas profesionales que requerían se fijaron la meta de proteger a la población en contra de tecnologías peligrosas y ambientalmente nocivas, que exigían análisis y prospectivas de mayor complejidad entorno a los riesgos y beneficios de la regulación.

Y el haber sostenido las políticas sobre la ciencia regulatoria no consistió en un esfuerzo por aportar mayor estabilidad y legitimidad a esas políticas ambientales, sino que además en aspectos relevantes definió el papel de la sociedad, al constreñir en los hechos el ámbito y la índole de la intervención de ésta en la toma de decisiones de la política pública que conllevan riesgos (Luhmann, 1991). En una palabra, la ciencia reguladora no describe al ambiente, más bien lo construye, activamente como objeto de conocimiento, y a través de distintas estrategias de intervención directa, lo maneja y vigila. Por ello la importancia creciente de la ciencia reguladora ecológica en su articulación especialmente significativa del carácter biopolítico de la racionalidad gubernamental hoy día, que vinculado al rol determinante de la gran ciencia, de la mano con las iniciativas del gobierno y los intereses industriales (sobre todo de las corporaciones transnacionales).

11.3 EL PROBLEMA DEL LAZO SOCIAL

Ante todo, el lazo social, como vínculo consistente, desinteresado e incondicional entre los sujetos y sus prójimos, se plantea como imposible. Así, desde Freud, cuando establece la presencia del malestar en la cultura como elemento que rompe con la ilusión de igualdad para todos, en la medida que la promesa de felicidad es sólo un sueño a alcanzar, sueño en tanto ilusión imposible de satisfacer (Le Rider, et al, 2004). La presencia de la imposibilidad en la estructura social es la razón que lleva a los sujetos a pagar la cuota de sufrimiento y malestar, invariablemente presente en todo tipo de lazo social, como consecuencia de la articulación al Otro⁴. Se trata de una respuesta a algo que se sustrae, que falla. Entonces, el lazo entre sujeto y cultura se presenta, desde esta perspectiva, como uno de los imposibles freudianos.

El lazo social en Lacan, así como en Freud, parte de ser producto de una falla, de un imposible, fraguado siempre por medio de un discurso, más no como una transmisión sencilla entre los sujetos, puesto que se trata de la transmisión del deseo (Lacan, 1992).

Ahora bien, las formas que toma el malestar en la cultura actualmente así como las soluciones que se inventan para mitigarlo son diferentes a otras épocas,

⁴ Gran Otro, propuesta por Lacan como un espacio inaugural de significantes que el sujeto encuentra desde su entrada en el mundo, se trata de una realidad discursiva, y la totalidad de los términos que constituyen este espacio remite siempre a los otros y ellos participan de la dimensión simbólica bordeada por la de lo imaginario.

tanto en el orden de las estructuras colectivas como para los sujetos considerados en su singularidad.

El pasaje del capitalismo productivo, correlato de la modernidad hacia la posmodernidad, caracterizada por el capitalismo financiero y la globalización, se asienta en estrategias discursivas entretejiendo los lazos sociales que producen profundas modificaciones en la lógica colectiva y en los modos de la subjetividad contemporánea. Tienden a disolverse los lazos que sostienen la trama social con pérdida de los vínculos de solidaridad y reciprocidad.

En nuestra época, el modo del lazo social está degradado por el desprestigio de la función pacificante del amor y de la palabra en tanto pacto, arrastrando a los sujetos a padecer un goce mortífero que impone tanto la destrucción del otro como la propia. En tanto, la lógica del mercado y el consumo aplana las diferencias entre los sujetos en un proceso seguro y eficaz de asimilación, tendiente a hacer pasar por igual lo diferente que todo acontecimiento discursivo conlleva.

Desde la cultura contemporánea se favorecen ciertas coartadas para eludir la ley de la castración⁵, dibujando nuevas estrategias para sortear la falta que facilitan la posición renegatoria de la castración. Actualmente parece propiciarse la complicidad en la desmentida a nivel social, a través de una legalidad que consiente la coexistencia tanto de lo prohibido como de su transgresión.

⁵ Para Lacan, en una perspectiva algo diferente a la de Freud, se trata de una falta simbólica de un objeto imaginario, por lo que constituye la representación simbólica de una emasculación que recae en un objeto imaginario, el falo absoluto del padre omnipotente.

La renegación obliga a escindirse y tomar partido sobre la base de suprimir y distorsionar un fragmento de lo real⁶. Arma una ficción que tiene la eficacia de determinar efectos para las personas que se encuentran bajo su órbita. El sujeto es fácilmente engañable porque quiere creer en la consistencia del Otro como sede de todas las respuestas o de todo el goce⁷ aunque para eso se haga estafar. Convengamos en que esto es posible porque la renegación es un hecho de estructura en las neurosis. El neurótico evita el momento, el instante de la revelación que haría desvanecer la creencia en la existencia del Otro.

El descrédito en la palabra junto a la caída general de ideales, valores y significaciones que ordenaron nuestro mundo hasta hace poco tiempo, favorece este perfil renegatorio y el surgimiento de personajes prototípicos

⁶Lo real es una categoría esencial de la teoría psicoanalítica, especialmente de la orientación lacaniana, como el registro correspondiente no a la realidad, sino a lo imposible de simbolizar, a una ex-sistencia que el psicoanálisis no puede alcanzar porque es un real externo a la palabra, al sujeto de la palabra, etc., sino como aquello que vuelve siempre al mismo lugar. Al respecto, Lacan siempre da el ejemplo de las estrellas, de los astros. Ese real inamovible, que hagamos lo que hagamos vuelve, además, no sólo esta fijo, sino que tiene cierta temporalidad cíclica, que en el caso del inconsciente no remite a ciclos naturales, sino a ciclos determinados por el azar, en los que se vuelve a un punto que, para cada uno de nosotros, retorna, y que no se mueve de cierto lugar.

⁷Lo que está en juego en el goce es del orden en el cual el ser vivo se conjuga con el lenguaje. La dimensión del goce coincide con el lugar de un agujero en la estructura, que surge por el efecto paradójico de la operatoria significante. Entendiendo que este lugar (agujero) que se delimita es externo al significante, pero a la vez se encuentra dentro de su campo.

de la época, prometedores de goces infinitos que no reconocen su falta ni reciben sanciones por sus excesos.

El deseo es la marca de la subjetividad, sin deseo el sujeto se desintegra en los goces arrasadores de sus objetos. Es lamentable que la cultura posmoderna requiera del ser humano la disolución de su subjetividad con la consecuente desorientación del deseo y la causa que lo guía. Por sobre la ética del deseo⁸ prevalece una engañosa propuesta de goce irrefrenable y desmedido.

Las instancias de producción de lazo social en las estructuras colectivas permitirían acotar el goce obscuro. Pero la modalidad imperante en los lazos sociales, en la actualidad, oscila entre el aislamiento del individualismo y la masificación de los fundamentalismos, extremos que dificultan la producción de lazo social y favorecen la desligadura pulsional, generando un exceso mortífero del goce. El narcisismo ha llegado a su forma más desarrollada y el hombre posmoderno, cuanto más se encierra en la lógica narcisista, más se aleja de la idea de sujeto y de lazo social.

⁸ En Lacan designa el campo de existencia del sujeto humano sexuado, por oposición a todo abordaje teórico del ser humano que se atenga a lo biológico, a la conducta o a los sistemas de relación. Lo diferencia de la necesidad y la demanda. Es pensado en su diferencia con el amor. Se constituye en su búsqueda recíproca y frustrada: si, epistemológicamente las necesidades se alienan en la demanda que consagra al hombre al significante, el deseo se produce imaginariamente, crea objetos fascinantes sobre el cuerpo del otro, hay falta en cada sujeto por el hecho de la alienación de las necesidades en la demanda. El erotismo, y lo que Freud llamaba pulsional, pertenecen por lo tanto al registro de lo que Lacan llama el deseo, acentuando la inadecuación y la falta, más que el carácter alucinatorio que Freud le atribuía.

Hoy, la ferocidad del discurso capitalista determina un incremento de la frecuencia e intensidad de crisis económicas que provocan el pasaje a la precarización y la marginalidad de un número importante de la población, potenciando la falta de sostén simbólico que la sociedad y su ley deberían brindar a los ciudadanos.

Ulloa sostiene que ésta es una situación de violentación y maltrato comunitario. No es de extrañar, entonces la manifestación cada vez mayor de una violencia ciega e insensata. En efecto, convivimos con la crueldad, pero no debemos estar en connivencia con ella. No hay que asumir ni ojos cerrados, ni guiño cómplice. El poder no es necesariamente cruel. Lo es cuando tiene un dispositivo sociocultural que garantiza la impunidad (Ulloa, 2012).

Es precisamente Fernando Ulloa quien ha llamado “cultura de la mortificación” a aquella situación estable donde la calidad de vida y las condiciones de trabajo de una población han disminuido sensiblemente produciendo efectos en los sujetos del orden del sufrimiento y la intimidación que vividos cotidianamente terminan siendo asumidos como “normales”. Se niega que existan esas condiciones adversas, vivenciando familiarmente lo siniestro. En efecto, aparece lo siniestro cuando se convive familiarmente con algo que se ignora o se ha negado”. Se produce una verdadera amputación de la subjetividad, con sus consecuencias de pérdida de inteligencia y creatividad, acobardamiento, inhibición y desadueñamiento del propio cuerpo con fatiga y desgano para el placer y para la acción: importante obstáculo para ejercer pensamiento crítico (Arendt, 1996).

El mismo Ulloa propone aproximarse a las instancias de la polis, promoviendo la apertura del mo-

vimiento subjetivo, primer paso para desalienarse de la cultura de la mortificación. Define el *síndrome de violentación institucional*, en el cual, el sujeto a fuerza de convivir con lo intolerable, deja de ser un operador que cumple una función, para cumplir una función de síntoma, no pudiendo investir ya más su tarea. La crisis, entonces, se cronifica. Según Ulloa, una subjetividad y una conciencia distinta se producen al sacar a la gente de la idiotez, en el sentido griego de alguien que no sabe lo que está haciendo, no tiene ideas claras sobre su oficio y su responsabilidad. Por ello, insiste en que, la producción de pensamiento sabio no es cosa de sabios reclusos sino de pensamiento surgido del debate de ideas colectivo. De ahí que, conjunto social o numerosidad social es el espacio de establecimiento y mantenimiento del lazo social, también es, una vez axiomatizada la incompletud de lo simbólico y la imposibilidad del goce absoluto, un intento de recuperación de goce perdido. Su consistencia proviene de la identificación imaginaria con el semejante. Relación especular que precipita en el par amor- identificación y odio- agresividad. Su dinámica se caracteriza por ambivalencia, transitivismo, imagería, afianzamiento del yo. Justamente, su agente es el yo, el individuo social (Ulloa, 2012).

Promover el lazo social significa que cada sujeto desde su propia implicación pero participando en conjunto con otros, interroga lo que no anda, como síntoma social, creando un campo de lectura colectiva, alianza productiva por la vía de lo simbólico.

Ahora bien, siempre que hablamos del lazo social, tenemos que vérnolas con la cuestión de la intersubjetividad, o más bien de la relación con el “otro”.

Para ser congruente este análisis, me propongo enfocarlo, como en el caso del lazo social, desde la teorización lacaniana, lo que implica abordarlo desde una suerte de análisis espectral que haga visibles sus dimensiones imaginaria, simbólica y real, como lo desarrolló Lacan en su famoso nudo Borromeo. En primer lugar, se encuentra el otro imaginario, otras personas “como yo”, es decir, mis semejantes humanos con los que estoy comprometido en las relaciones especulares de competencia, mutuo reconocimiento y otras. Después, está el “gran Otro” simbólico, la “sustancia” de nuestra existencia social, el conjunto de reglas impersonales que modulan nuestra existencia. En tercer lugar, está el Otro como Real, la Cosa imposible, el “socio inhumano”, el Otro con el cual no es posible diálogo alguno simétrico, mediado por el orden simbólico. Lo importante es percibir cómo están interrelacionadas estas tres dimensiones. El prójimo como la Cosa significa que, debajo del prójimo como mi semblante, mi imagen especular, siempre acecha el abismo insondable de la Otredad radical, de una Cosa monstruosa que no puede “morigerarse”.

Ya en su seminario 3, Jacques Lacan establece esta dimensión:

“Por qué (el Otro) con una O mayúscula? Por una razón sin duda delirante, como ocurre siempre que nos vemos obligados a introducir signos suplementarios a los que el lenguaje brinda. La razón delirante es aquí la siguiente. Tú eres mi mujer: después de todo, ¿qué sabe uno? Tú eres mi amo: de hecho, ¿cómo estar seguro? El valor fundante de estas palabras está precisamente en que lo apuntado por el mensaje, así como lo manifiesto en el fingimiento, es

que el Otro está ahí en cuanto Otro absoluto. Absoluto, es decir que es reconocido, pero no conocido. Asimismo, lo que constituye el fingimiento es que, a fin de cuentas, no saben si es o no un fingimiento. Esta incógnita en la alteridad del Otro es lo que caracteriza esencialmente la relación de palabra en el nivel en que es hablada al otro” (Lacan, 1995: 59).

Según lo anterior, Lacan nos induce a recurrir a la performatividad, al compromiso simbólico, precisamente y sólo en la medida en que el otro al que encontramos no se limita a ser el semblante imaginario, sino que también es el elusivo Otro absoluto de la Cosa Real con quien no es posible ningún intercambio recíproco. A propósito de hacer que nuestra coexistencia con la Cosa sea al menos soportable, tiene que intervenir el orden simbólico como Tercero, el mediador pacificador: la “morigeración” del Otro-Cosa para convertirlo en un “semejante humano normal” no puede suceder a través de nuestra interacción directa, sino que presupone la agencia de un tercero al que ambos nos sometemos; no hay intersubjetividad (ninguna relación simétrica y compartida entre humanos) sin el orden simbólico impersonal. Luego entonces, entre los dos términos no puede subsistir ningún eje sin el tercero: si el funcionamiento del gran Otro se suspende, el prójimo amistoso coincide con la Cosa monstruosa (Antígona); si no hay prójimo con quien pueda relacionarme como socio humano, el orden simbólico mismo se convierte en la cosa monstruosa que me parasita directamente. Si no hay Cosa que apunte nuestro intercambio cotidiano simbólicamente regulado con los otros, nos encontramos en un universo habermasiano “chato” y aséptico, en el cual los sujetos

están privados de su presunción de pasión excesiva, reducidos a ser peones sin vida en el juego regulado de la comunicación.

Despejando las limitaciones de esta orientación, interesa aquí subrayar la importancia del concepto de prójimo, para el pensamiento político y desde el abordaje psicoanalítico del problema del lazo social como imprescindible; aunque en principio imposible, para asumir los riesgos y peligros del cambio climático.

Así, para Hannah Arendt, en sus estudios acerca del totalitarismo, indicó que, a diferencia de la tiranía, donde aún existe la política, en aquél se asiste a la desaparición de la política, y el malestar de la “soledad” que describe en condiciones totalitarias podría explicarse como un síntoma social o cultural, no indicativo de una nueva forma (o fracaso) de la política; ...”pero es precisamente la desaparición del espacio del prójimo lo que marca, según Arendt, la pérdida de lo político como tal” (Reinhard, 2010:41).

Al plantear que la desaparición del prójimo, perdido en un cuerpo político fusionado sin órganos, es el acontecimiento definitivo en la disolución final de lo político en la modernidad, los señalamientos de Arendt orientan el debate en el sentido de que el prójimo es una categoría de gran importancia para la teoría política, no únicamente en una función de la ética, sino como categoría de relación social esencial para el mantenimiento de la esfera política en su complejidad.

En ese sentido, interesa continuar la reflexión desde el psicoanálisis, para lo cual recordamos que ya Freud insistió en que el sujeto aprende a pensar en relación con sus percepciones del prójimo, en tanto ser humano vecino, alguien semejante (seguramente

no los padres, ni un extraño, sino otro niño), en una escena donde la novela familiar y el contrato social encuentran su raíz común y a la vez su mutua contradicción. ¿Por qué?

El prójimo es la persona contigua situada entre el sujeto y su objeto maternal primordial, el complejo ominoso de percepciones a través de las cuales la realidad subjetiva se divide entre el mundo representable de la cognición y el elemento “inasimilable” que Freud llama *das Ding*, “la cosa” (Freud, 1976). Lacan define *das Ding* como el encuentro con algo en el otro que es completamente ajeno, una extrañeza intrusiva que rebasa las composiciones del yo y el otro y sus politizaciones como “amigo” y “enemigo” (Lacan, 1992). La Cosa materializa la ambigüedad constitutiva del objeto primordial, el trauma de su disposición incierta entre presencia excesiva y ausencia total. Lacan describe el encuentro con el prójimo como un modo de *mediación*; la Cosa es esa parte del otro que es “muda”, pero el prójimo habla y constituye así un patrón para el surgimiento del sujeto: “*Es por intermedio de ese **Nebenmensch**, en cuanto sujeto hablante, que todo lo que se relaciona con los procesos de pensamiento puede adquirir forma en la subjetividad del sujeto*” (Lacan, 1991:53 y 67).

Pero en la medida en que el *Nebenmensch* es la “persona de al lado”, justamente contigua al sujeto y su fuente materna tanto de placer como de displacer, representa a todas y cada una de las otras personas con las cuales el sujeto está unido en una relación de similitud competitiva, una “igualdad” imaginaria impuesta -en buena medida- como justicia distributiva en el mundo social por códigos civiles y morales. Sin em-

bargo, en tanto el *Nebenmensch* es siempre *esta* persona de al lado, puesto que está siempre encarnado en una persona particular que llena el lugar arbitrario del prójimo, materializa una dimensión ominosa dentro de la relación social, un goce que resiste la identificación y la “comprensión” receptivas y vincula al yo y el otro, en cambio, en un lazo de agresión mutua. Por ello, en lugar de representar un reino secundario de mediación social e intelectual abstracta que refleja (o reflexiona sobre) un mundo más fundamental de objetos y deseos maternos y paternos, el *Nebenmensch* marca la inconmensurabilidad entre la representación y lo que la excede, el antagonismo que inscribe una imposibilidad en el corazón de las relaciones tanto sociales como familiares (Reinhard, 2010).

El prójimo lleva dentro de sí la “cosa”, el meollo de goce que es a la vez ajeno, extraño e irreconocible en el otro e íntimo para mí: el secreto de mis propias pulsiones traumáticas. *“Lo que molesta a Freud en el mandato de amar al prójimo es, justamente, el hecho de que condensa sus propias intuiciones más perturbadoras acerca de la naturaleza del superyó, al promover y prohibir a la vez, en un mismo enunciado, la violencia del goce”* (Reinhard, 2010 : 67). En su apreciación, el prójimo materializa el antagonismo fundamental, tanto al interior de la familia como en lo social y entre ellos, la “extrañeza” que acosa al sujeto de la razón práctica. El antagonismo *entre* lo familiar y lo social es lo que inspira el proyecto de convertir al uno en el otro, pero el antagonismo que el prójimo deposita *dentro* de cada uno, como su intersección negativa, impide el éxito de cualquier traducción de esa índole. Es decir, el deseo familiar no precede a la responsa-

bilidad social ni la condiciona, sino a la inversa: la respuesta al prójimo no constituye la superación sino la *causa* del amor edípico.

Interesa en este punto retomar el razonamiento de Lacan en el Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, cuando presenta la problemática del amor al prójimo como un dilema para el cual no hay solución clara. Sugiere una modificación del clásico caso testigo Kantiano de la razón ética para explicar su percepción de la situación. En un caso extremo, según Kant, es evidente que debemos morir antes que testificar falsamente, toda vez que la ley bíblica contra el falso testimonio constituye un auténtico imperativo categórico para la razón práctica: no podemos imaginar, afirma Kant, un mundo coherente que aprobara el falso testimonio. Lacan interroga qué tanto se modificarían las cosas si no fuera ya cuestión de perjurio, sino de ofrecer un testimonio *veraz* el cual, sin embargo, condenaría a nuestro semejante; por ejemplo, si “se me emplaza a informar sobre mi prójimo o mi hermano por actividades que son perjudiciales para la seguridad del estado” (Lacan, 1991: 223). Argumenta que estaría atrapado entre dos deberes igualmente urgentes: amar a mi prójimo y apoyar el bien común representado por los intereses nacionales. Testimoniar contra el otro, en nombre de la Verdad, puede por cierto sustentar mi goce, que puede incluir la condena a muerte de mi prójimo. No obstante, en la medida que hacerlo exigiría que yo hablara desde el lugar de la Ley y en su nombre, elimino con ello las condiciones necesarias para mi goce, que sólo puede ser sustentada por y como transgresión. De otra parte, negarme a testimoniar, a fin de salvar la vida de otra persona, es tratarla como mi “se-

mejante”, cuyo bien, autopreservación, satisfacción de necesidades, imagino en el espejo de mi propio yo. Y esto supone omitir encontrarla como “mi prójimo”, de cuyo goce no puedo presumir que la conozco, y puedo, en rigor, traicionarla junto con la ley moral al no testimoniar contra ella. El sujeto del goce está en un atolladero para el que la ética de la razón práctica no ofrece escapatoria. Ser leal a la ley paterna significa traicionar al prójimo, y enfrentar al prójimo que está desnudo frente a mi significa resignarse a abandonar las condiciones de la propia sociabilidad.

Lo anterior no significa, por supuesto, que se niegue la existencia de acciones solidarias con los semejantes, mucho más en condiciones de desastres o desgracias que afectan a muchos. Y es conocido el hecho de que en situaciones extraordinarias y críticas son comunes los comportamientos ejemplares, incluso heroicos; aunque también cobardes, o al menos faltos de solidaridad o el mínimo de sentido de cooperación. En todo caso, interesa problematizar cómo el lazo social, más que un supuesto implícito en un “modelo” social ante eventos de riesgo y peligro colectivos, es importante plantearlos desde su carácter de posible obstáculo. Sobre todo cuando es el Estado quien incluye en su discurso (desvalorado) el llamado a la solidaridad y el apoyo; y si bien es ampliamente reconocida la actitud de los mexicanos con nuestros semejantes, nacionales o extranjeros, la participación ciudadana tendría que considerarse verdaderamente como importante en el diseño de escenarios ante el cambio climático, más allá de tomar opinión, aceptar sugerencias o promover denuncias: se trata de inclusión en todo el proceso.

**FORMAS DE PARTICIPACIÓN
CIUDADANA ANTE EL CAMBIO
CLIMÁTICO EN MÉXICO: ALCANCES Y
LIMITACIONES DE UNA FALLIDA
GOBERNANZA**

En este punto interesa reflexionar entorno a la institucionalización de la participación ciudadana a través de la reglamentación en leyes y normas, considerada como un mecanismo y a la vez un derecho social, cuando se tiene reconocida cuando se vincula con las instituciones estatales, por lo que se trata de una categoría individual que, no obstante, se expresa colectivamente, y que presenta dos dimensiones entrelazadas: es estatus, que representa la posibilidad del individuo de pertenecer y por lo tanto actuar bajo las valoraciones y legalidades de la comunidad en que se inscribe, y además avala derechos jurídicos ante la aparición de un solo poder dominante; y la práctica, donde el ciudadano es libre (jurídicamente) para actuar y diseñar las decisiones de su vida política (Ochman, 2006).

La participación ciudadana ante el cambio climático se encuadra en el conjunto de disposiciones, distribución de competencias, política nacional de cambio climático, instancias particulares para enfrentarlo, instrumentos de planeación, incluyendo los escenarios climáticos, programas de las entidades federativas; un sistema de información sobre el cambio climático, instrumentos y normas, así como la evaluación de la

política correspondiente, y un título específico abocado a la participación social, todo esto estipulado en la Ley General de Cambio Climático (2012).

En efecto, en la Ley General de Cambio Climático se establece que ...”la participación ciudadana, que se contempla en la formulación, ejecución, monitoreo y evaluación de la Estrategia Nacional, planes y programas de mitigación y adaptación a los efectos del cambio climático” (LGCC, 2012:15) se formalizará con base en lo establecido tanto en la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente (LEGEEPA, 1988), como en la Estrategia Nacional para la Participación Ciudadana en el Sector Ambiental (ENAPCI, 2008); aunque en el Título Único, relacionado con la participación social, se afirma que, ...”Artículo 109. Los tres órdenes de gobierno deberán promover la participación corresponsable de la sociedad en la planeación, ejecución y vigilancia de la Política Nacional de Cambio Climático” ... y ... “Convocar a las organizaciones de los sectores social y privado a que manifiesten sus opiniones y propuestas en materia de adaptación y mitigación al cambio climático” (LGCC, 2012:40).

En cuanto a la LEGEEPA, ésta considera en forma muy general la participación ciudadana, aceptando el gobierno la tarea de promover la participación “corresponsable” de la sociedad en la planeación, ejecución, evaluación y vigilancia de la política ambiental y de recursos naturales. Convocando a todos los actores implicados, organizaciones obreras, sociales, empresarios, campesinos, instituciones educativas, públicas y privadas y demás interesados a emitir sus opiniones y propuestas (LEGEEPA, 1988).

Por su parte, la *Estrategia Nacional para la Participación Ciudadana en el Sector Ambiental de 2008* (ENAPCI), establece la necesidad de un nuevo “pacto social” y propone la figura de los *consejos de participación ciudadana* como el núcleo de la participación institucionalizada en materia ambiental. Y si bien plantea que la intervención social deberá guiarse por una serie de valores como la transparencia y el acceso, la corresponsabilidad, la inclusión, respeto, compromiso, tolerancia, justicia, solidaridad, equidad e igualdad, el centro de las atribuciones para los participantes estriba en la defensa de los derechos ciudadanos de asociación, petición, participación, denuncia y acceso a la información en lo relativo al ambiente (ENAPCI, 2008:).

En la ENAPCI se afirma que, hasta ese momento, en el desenvolvimiento de la participación ambiental mexicana se había hecho énfasis en el reconocimiento legal, su institucionalización y el establecimiento de espacios, recursos y mecanismos para hacerla realidad. Y esta plataforma ya está creada, si bien por su propia naturaleza tendrá que aceptar cambios permanentes. Con base en esta plataforma, ya es posible trabajar más en el desarrollo de capacidades ciudadanas para participar, sobre todo en educación y formación, comunicación e información.

Los objetivos generales de la Estrategia Nacional, elaborados teniendo como base el CMNUCC y los estudios de Nicholas Stern (Stern, 2008) que incluyen la Mitigación y la Adaptación, considerando el largo plazo, son: la reducción de hasta un 30% de emisiones de GEI en 2020 y de 50% en 2050. Y se establecen tres fases progresivas para la Adaptación: (a) 2009-2012:

evaluación de vulnerabilidad y valoración de implicaciones económicas; (b) 2013-2030: fortalecimiento de capacidades, y (c) 2031-2050: consolidación de capacidades. También es importante señalar que, para el éxito de la planeación, el gobierno mexicano advierte la necesidad de complementar sus esfuerzos con apoyo financiero y tecnológico de países desarrollados (situación prevista en el CMNUCC).

Para la Mitigación, se incluyen los temas de desechos; generación y uso de energía; uso del suelo; cambio o uso del suelo y silvicultura; y para la Adaptación: recursos hídricos; salud pública; agricultura; ganadería; silvicultura y pesca; gestión integral del riesgo; ecosistemas; ordenamiento territorial y desarrollo urbano; infraestructura de transportes y comunicación; energía, industria y servicios.

Asimismo, se incorporan objetivos de Transversalidad de las políticas públicas de cambio climático, imprescindibles para que el gobierno cumpla su responsabilidad en el tema; pero que no serán tomados en cuenta en este análisis ya que no incluyen directamente a la ciudadanía, sino que se circunscriben a los niveles de gobierno; aunque desde luego son de interés ciudadano.

Queda en claro que no se trata de un cambio menor, sino de una verdadera transformación, tanto para las metas de adaptación como en mitigación. Por ello, lo primero que salta a la vista es la necesidad de una suerte de *convergencia política y económica*, ya que probablemente influirán en el grado de aceptación ciudadana de las políticas propuestas.

Asimismo, para promover la adaptación, el gobierno tiene que ayudar a fomentar la innovación y la

creatividad en los diversos ámbitos de la empresa y la sociedad civil. Es requerida la participación ciudadana, con una distribución de derechos y responsabilidades que atraviese los diferentes niveles de gobierno. Un problema político importante es el hecho de que la financiación de los proyectos de adaptación deberá inevitablemente que competir, hasta cierto punto, con las inversiones necesarias para la mitigación.

Se trata de cambios de fondo que, sobre todo, implican la reunión de TODOS los actores involucrados en los diferentes objetivos particulares de la planeación para el cambio climático, lo que significa no sólo la deliberación y negociación, sino además la construcción de acuerdos que garanticen la efectividad, eficiencia y equidad, bajo el difícil principio de que se persigue el bien común buscando equidad en los intereses de las partes implicadas (Magaña, 2004).

12.1 EL CASO DE LA TORMENTA INGRID Y EL HURACÁN MANUEL, 2013: MAGNITUD DEL DESASTRE.

Durante el mes de septiembre de 2013 dos fenómenos naturales asolaban las costas mexicanas del pacífico, afectando principalmente el estado de Guerrero; sin embargo, toda la costa del pacífico resultó con serios daños, tan remarcable fue su tránsito que a una semana de que ambas precipitaciones tocaran las costas mexicanas las inundaciones provocadas por los dos fenómenos ya habían dejado 171 municipios con declaratoria de desastre natural, equivalentes al 7% del total nacional (CNN-México, 2013).

En el quinto reporte especial del Panel Intergubernamental del Cambio Climático, 2013 (PICC) se indica que la actividad humana es responsable de más del 50% del cambio climático actual y de los aumentos en la temperatura global de los últimos años (CAF 2015:11). Según datos del Servicio Meteorológico Nacional al menos desde el 15 de agosto reconocía ya la ocurrencia de “Manuel” e “Ingrid” (González Villarreal, 2013:4); aunque el conocimiento de la probabilidad de su formación no significa que se pudiera saber en ese momento su trayectoria o magnitud.

El Instituto de Evaluación de Riesgos Naturales y Antropogénicos (ERN), ubicado en la ciudad de México, señala al 9 de septiembre como el día en donde un sistema de baja presión en el suroeste del Golfo de México originó la depresión tropical, cuyo centro se encontró a 10 km del este-noroeste de Veracruz, que evolucionó en la mañana del día 13 a tormenta tropical, asignándosele el nombre de *Ingrid*, siendo esta la depresión tropical No. 10, para ascender a Huracán categoría 1 el día 14, estado que mantendría hasta el día 16, cuando se degradaría a tormenta tropical, cayendo a depresión tropical y finalmente en estado de disipación el día 17 (ERN, 2013).

En el Océano Pacífico, el ERN ubica al día 10 de septiembre como el día en que la depresión tropical No. 13-E se forma y asciende posteriormente a tormenta tropical, asignándosele el nombre de *Manuel*, los días 14 y 15 mantuvo este estado, entrando en etapa de disipación el día 16, ascendiendo a Huracán categoría 1 la noche del 18, cerca de Altata, Sinaloa.



Fuente: QUO, 2013

Enio Carro Pérez, investigador de la Universidad Autónoma de Tamaulipas, describe la situación destacando que tabúes como la suerte o expresiones como “cuando te toca te toca” resolvían el dilema en cuanto a *qué hacer* ante la situación de peligro. El hecho fue que autoridades y ciudadanos ignoraron las alertas; turistas, por ejemplo, quedaron atrapados en Acapulco tras el arribo de la Tormenta Tropical *Manuel*, personas que no estaban allí antes del 13 de Septiembre, describe el autor y que llegaron con la intención de aprovechar las vacaciones del fin de semana y el día 16 de Septiembre (Carro Pérez, 2013).

Giddens considera la existencia de este escenario cuando argumenta que la capacidad del público para percibir el peligro es limitada, en especial cuando se somete a los mismos estímulos continuamente para interpretar el peligro, tanto así que llegan a perder su relevancia rápidamente. Por otra parte los países me-

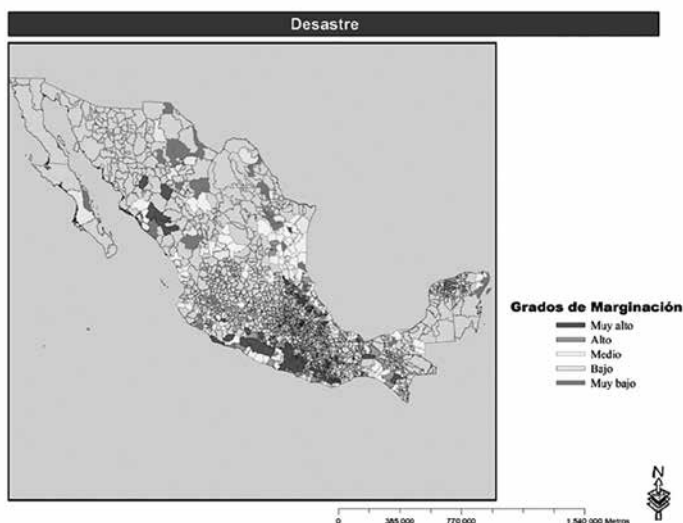
nos industrializados tienden, dice, a tomar con mayor seriedad los eventos relacionados con el cambio climático (Giddens, 2010).



Fuente: La Prensa, 2013

Según datos de la CONAPO, los estados más castigados por la tormenta *Ingrid* y el huracán *Manuel* resultaron ser Tamaulipas, Veracruz, Oaxaca, Guerrero y Michoacán con la proporción de población afectada siguiente: Guerrero-72.35%, Tamaulipas-47.23%, Michoacán-43.80%, Veracruz-30.46%. Sin embargo, 32 declaratorias de desastre natural, según el reporte de daños del Centro Nacional de Prevención de Desastres, establecieron el estado de emergencia en una parte de sus municipios por el caso de zonas incomunicadas, deslaves y desbordamientos, entre otras afectaciones, como es el caso de San Luis Potosí con desbordamiento de los ríos Moctezuma, Tampaon y Gallinas; provocando inundaciones en partes bajas de El Naranjo y Ciudad Valles, además de quedar inco-

municadas las localidades de San Vicente Tancuayalab, Tanquian, Axtla, Rioverde, Huhuetlan, Tamazunchale, y Villa de Arriaga (CENAPRED, 2014).



Municipios marginados declarados en desastre

Fuente: CENAPRED, 2014

El impacto económico de desastres en el país en el 2013 implicó un gasto de 4,776 millones de dólares, ubicándolo como el tercero con mayores costos en los últimos 35 años, especialmente, por las afectaciones asociadas con el impacto de los ciclones tropicales *Ingrid* y *Manuel* en distintas entidades federativas, según el Informe de Actividades 2013 del mencionado Centro Nacional de Prevención de Desastres y publicado en 2014.

Asimismo, la Coordinación Nacional de Protección Civil de la Secretaría de Gobernación en el PROGRAMA Nacional de Protección Civil 2014-2018,

retoma el caso de la tormenta *Ingrid* y el huracán *Manuel*, que en su interacción provocaron lluvias torrenciales, inundaciones y deslizamientos de tierra en Guerrero. Aunque resultó una de las zonas más afectadas no fue el único territorio con ese tipo de afectaciones, sin embargo el esquema sociocultural dificultó los operativos (SEGOB, 2014).

El 30 de septiembre de 2013, en el informe del licenciado Luis Felipe Puente, Coordinador Nacional de Protección Civil, se dio declaración pública sobre los eventos relacionados a estos desastres naturales durante una sala de prensa, afirmando haber realizado 214 boletines del Sistema de Alerta Temprana para Ciclones Tropicales, desde el inicio de temporada de ambos fenómenos, mismos que se mantuvieron vigilados constantemente: *“el caso de Manuel todos los reportes meteorológicos, tanto de la CONAGUA, como de la NOA de los Estados Unidos de América, indicaron que este se mantuvo en calidad de moderado. Hasta el 18 de septiembre cuando se encontraba ya al sureste de los Mochis, Sinaloa, momento en el cual alcanzó en ese momento la categoría de huracán.”* Bajo la idea de que se llevaron a cabo las medidas y rastreos adecuados para este evento inesperado es la acción de riesgo/peligro en donde se encuentra la mayor debilidad (CONAGUA, 2014).

También se dijo que: *“Del análisis de las lluvias se concluye que estas fueron extraordinarias del orden de los 1000 años de recurrencia, a lo que hay que sumar los escurrimientos naturales de la zona; esto sin contar con el hecho de que independientemente de la gran cantidad de agua proveniente del ciclón Manuel, también afectó gravemente al Estado de Guerre-*

ro el agua inusitadamente provino de escurrimientos generados por el huracán Ingrid, situación inédita en los registros históricos con los que contamos.”

Según el reporte de “Impacto Socioeconómico de los Desastres en México durante 2013” presentado por la CENAPRED 20 entidades fueron dañadas, 401 municipios declarados en desastre, acumulando alrededor de 900,000 personas afectadas directamente, considerando a ambos huracanes los más destructivos en la historia de México. 63.7% de los daños y pérdidas computadas en el 2013 fueron a causa de Ingrid y Manuel, donde Guerrero fue el estado más afectado con más de 23,000 millones de pesos, seguido de Veracruz con más de 6,000 millones de pesos (CENAPRED, 2014^a).

A nivel mundial el Servicio Meteorológico Nacional de la CONAGUA considera entre los eventos climáticos más importantes en 2013 a los huracanes Manuel e Ingrid, destacando que la última vez que dos ciclones afectaron de forma simultánea al país fue con las tormentas tropicales Alma en el Atlántico y la Número Dos en el Pacífico, las cuales arribaron entre el 13 y 16 de junio de 1958.

En mayo de 2014 se retoma el caso a nivel gobierno por parte de la diputada integrante del Grupo Parlamentario del PRD en la LXII Legislatura, Claudia Elena Águila Torres, quien plantea reformar y adicionar diversas disposiciones de las leyes generales del equilibrio ecológico y la protección al ambiente, de cambio climático, de asentamientos humanos, y de protección civil a través de un proyecto con iniciativa de ley que reconsidera al caso de la Tormenta Tropical *Manuel* y el Huracán *Ingrid* una manifestación nega-

tiva del cambio climático. Las consideraciones en este suceso pueden llevar a ubicar, de nuevo, al cambio climático como una herramienta política más que como una representación de la reconsideración de lo que representa el cambio climático. (Claudia Elena Águila Torres, 2014: http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2014/05/asun_3114680_20140519_1395941426.pdf).

12.2 FALTA DE PLANEACIÓN PARTICIPATIVA Y DE PREVISIÓN.

La principal limitación a la política del Estado mexicano ante el cambio climático tiene que ver con el tipo de planeación impuesto, considerando que cuando las estrategias de participación ciudadana en la gestión ambiental siguen un esquema vertical que excluye las prácticas locales o a los interesados, pueden surgir conflictos (West et al, 2006). Y aunque se logre tener éxito en el corto plazo, es el momento de superar el sistema de mando y control para la protección de la “naturaleza” (Holling y Meffe, 1996; Ludwig, 2001).

En efecto, cada vez más se reconoce que la gestión sostenible de los recursos naturales no puede lograrse sin la participación de las comunidades y ciudadanías afectadas (Ribot, 2002, Pretty, 2003). Las principales razones para la participación en la gestión del medio ambiente tienen que ver con: (1) la necesidad de una verdadera democratización de la gestión (Elster, 1998), incluyendo el ‘empoderamiento’ de los participantes (Tippett et al, 2007); (2) la coproducción de conocimientos entre los expertos y los usua-

rios (Roux et al, 2006); (3) mejorar la relación entre la población (comunidad) y el área de manejo de recursos naturales (Mendez-Contreras, et al, 2008; Pretty, 2003); (4) llegar a un consenso entre las partes interesadas así como el desarrollo de una visión común del futuro (Baker et al, 2004); y (5) el aumento de la eficacia de los proyectos de gestión ambiental (Reed, 2008).

Por ello es que, para alcanzar una gobernanza sustentable, las partes interesadas deben llegar a un consenso acerca de la situación actual y los objetivos para el futuro en una plataforma que propicie el aprendizaje social (Rist et al, 2007).

El diálogo y los debates generados en este proceso son puntos fuertes de entendimiento y confianza y esto contribuye a configurar una visión compartida del futuro y un plan para lograrlo (Andersen y Jaeger, 1999, Brown et al, 2001). En este sentido, la creación de **escenarios de planeación participativa** puede ayudar a conformar visiones comunes, coproducción de conocimientos, así como fomentar la cooperación entre los diferentes actores (Andersen y Jaeger, 1999, Wollenberg et al, 2000, Biggs et al, 2007; Zurek, 2007).

Los escenarios son descripciones plausibles de lo que podría suceder en el futuro basados en un conjunto coherente de hipótesis sobre elementos clave y los impulsores del cambio (Carpenter et al. 2005). Ya sean cualitativos o cuantitativos, los escenarios no son instantáneas estáticas de los acontecimientos futuros, sino que incluyen una secuencia lógica de las imágenes del futuro y los impulsores del cambio (Rotmans 2000; Palomo, et al, 2011;).

Si bien se afirma que los avisos de alerta por la tormenta tropical Manuel fueron emitidos a tiempo, las autoridades no advirtieron la excesiva cantidad de agua que caería ni la magnitud del desastre que estaba por ocurrir. Los alcaldes de Guerrero aceptaron que no supieron dimensionar la gravedad, donde por lo menos se registraron 95 muertos, de un total de 139 en el país. Y a pesar de que desde el sábado 14 de septiembre se instaló el Comité de Protección Civil, junto con autoridades federales, y se acordó la vigilancia de carreteras; alistar maquinaria por si ocurrieran deslaves, así como monitoreo de ríos y presas, y una alerta general por el propio comité, en las horas siguientes se desbordaron ríos y presas del estado, se inundó la zona hotelera de Punta Diamante y la autopista del sol registró 20 deslaves, provocando la muerte de algunos turistas que iban a vacacionar. Los daños a la autopista del siglo XXI y la inundación del aeropuerto ocasionaron que 40 mil turistas quedaran varados en el puerto de Acapulco.

El domingo 15 de septiembre un deslave sepultó al menos a 70 personas en la comunidad La Pintada, en Atoyac, mientras que la mayoría de las carreteras y caminos del estado quedaron bloqueadas por los deslaves. Más de 20 mil personas resultaron damnificadas en el Estado de Guerrero, incluyendo zonas donde no se tenía acceso, ya que los caminos estaban destruidos y por varios días las condiciones de nubosidad impidieron los vuelos en helicóptero. El día 21 de septiembre, un Black hawk se estrelló en la sierra con cinco policías federales a bordo mientras llevaban al cabo tareas de rescate.

Por su parte, el sector hotelero afirmó que no existió información alguna de Protección Civil en materia de afectación al turismo, en particular de las lluvias que podían esperarse con la tormenta “Manuel”.

Según un experto en el tema¹, los sistemas de alerta que están en función en México tienen varias fallas puesto que están diseñados para organización entre funcionarios, pero no tienen a la población en el centro. En los sistemas meteorológicos no han logrado incluir a la población ni logrado hacer que los pronósticos sean ni inteligibles ni avisen con cierta precisión de la amenaza. Estos son asuntos muy importantes que los gobernantes no han conseguido superar, ya que éstos tienen que sobreponer los problemas del riesgo de desastres como prioridad.

Para Mario Garza, director del diplomado en Protección Civil de la Universidad Iberoamericana, el Sistema Nacional de Protección Civil debe realizar un trabajo con un perfil “orientado hacia la población”, y que no obstante el gobierno mexicano ha hecho algunos esfuerzos preventivos como el sistema de alarma contra sismos y el sistema de alerta temprana contra huracanes que sí han funcionado, ya que se ha reducido el número de muertos por el paso de fenómenos naturales, debe darse más educación a la población acerca de los riesgos por ese tipo de eventos (Morales y Reséndiz, 2013).

¹ El ingeniero Mario Garza.

REFLEXIONES

- Los desastres provocados por el cambio climático se presentan cada vez más como parte de nuestra realidad cotidiana; pero difíciles de considerar únicamente como fenómenos ‘naturales’ o sociales, ya que las crisis ecológicas demuestran que no podemos seguir ignorando, desde la política, lo que acontece con la ‘naturaleza’;
- En la medida que el cambio climático se inscribe en la lógica del Riesgo/peligro, tanto el Estado como la ciudadanía tienen que asumir su responsabilidad, el primero aplicando la normatividad y asumiendo su función central y capacidad de agencia, y la segunda, no únicamente estando al pendiente y acatando los lineamientos de protección civil, sino además participando activamente en la planeación hacia los cambios necesarios, y, para su bien, estableciendo lazos sociales que permitan construir vínculos más allá de lo institucional;
- En la experiencia de la tormenta *Ingrid* y el Huracán *Manuel*, Las medidas tomadas por el gobierno mexicano, aunque escuálidas, cumplen con las políticas de mitigación y adaptación bajo las cuales se ha suscrito el país en las últimas reuniones para atender el cambio climático a nivel internacional. Las declaraciones oficiales de desastre natural por estado suelen ser en materia política la herramienta más utilizada para hacer frente a los desastres, atendiendo el problema una vez sucedido pues parecen las medidas pre-

ventivas ser desatendidas por autoridades y ciudadanos o quizá simplemente mal ejecutadas.

- Si tenemos en cuenta que el riesgo no es necesariamente un estado de certeza en cuanto al conocimiento sobre la existencia del mismo, los eventos desarrollados del día 12 al 18 de septiembre se mostraron como el periodo de diferenciación para la identificación del peligro, el movimiento de los vacacionistas y el momento en que ambas tormentas adquieren el grado de huracán categoría 1, sugiere una incapacidad de los medios oficiales y sociales para transmitir este estado en la población potencialmente afectada, lo que podríamos llamar **prevención**, orillando a los distintos sectores implicados a actuar para reparar y no para anticipar.
- Por ello, la participación ciudadana institucionalizada tendría que plantearse y llevarse a la práctica con el propósito de ir más allá de la acción declarativa, para avanzar a la creación de escenarios futuros, conjuntamente con el Estado, como alternativa para resolver el problema de la protección ambiental sin dejar de impulsar la mejor calidad de vida de la población. Lo importante es dotar de significado a los escenarios, en congruencia con la emergencia de lazos sociales, sobre la base de la información que se tenga acerca de las decisiones a tomar, evitando que éstas sean desestimadas o no atendidas adecuadamente en las alertas comunicadas, a fin de mantener la efectividad de los planes de acción en curso, y construyendo sobre la marcha los vínculos necesarios.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Luis (2010), *Gobernanza. El Nuevo proceso de gobernar*, México, Fundacvión Friedrich Naumann para la libertad.
- Andersen, I. E., and B. Jaeger. 1999. Scenario workshops and consensus conferences: towards more democratic decision-making. *Science and Public Policy* 26(5):331-340.
- Arendt, Hannah (1996), “Crisis de la cultura: su significado político y social”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política (1961-1968)*, Barcelona, Península, pp.209-238. Traducción: Ana Poljak.
- Baker, J.P., et al (2004), Alternative futures for the Willamete River Basin, Oregon, *Ecological Applications*, 14: 313-324.
- Biggs, R., C. Raudsepp-Hearne, C. Atkinson- Palombo, E. Bohensky, E. Boyd, G. Cundill, H. Fox, S. Ingram, K. Kok, S. Spehat, M. Tengö, D. Timmer, and M. Zurek (2007), *Linking futures across scales: a dialogue on multiscale scenarios. Ecology & Society* 12(1): 17.
- Brown, K., et al (2001), Trade-off análisis for marine protected area Management, *Ecological Economics*, 37:417-434.
- CAF-Banco de Desarrollo de América Latina (2015), *Infraestructura para el desarrollo de América Latina*, Santiago de Chile, CAF.
- Caldeira, Ken, 2012, “El gran experimento climático ¿A cuánta presión podemos someter el planeta?”, en *Investigación y ciencia*, núm. 434, Barcelona, Edición española de Scientific American: 70-75.

- Carro Pérez Ennio Héctor (2013). Apuntes preliminares sobre conducta preventiva, a propósito de los accidentes de tráfico y los huracanes “Ingrid” y “Manuel” en México.
- Calderón, A.G. (1999), “La conceptualización de los desastres, desde la geografía”, en *Vetas: Cultura y conocimiento social*, Año I, núm.2, Agosto.
- Carpenter, S. R., P. L. Pingali, E. Bennett, and M. Zurek, editors. 2005. *Ecosystems and human well-being: scenarios*. Millennium Ecosystem Assessment, and Island Press, Washington, D.C., USA.
- CENAPRED (2014a), *Impacto Socioeconómico de los Desastres en México durante 2013*. Revisado el: 04/09/2015 En Línea en: www.cenapred.unam.mx/es/.../RESUMEN_EJECUTIVO_2013.docx
- CENAPRED (2014b). *Informe de Actividades 2013*. SEGOB, CENAPRED-México. Revisado el 30 de agosto de 2015 En Línea en: http://www.cenapred.gob.mx/es/documentosWeb/Publicaciones/informe_de_actividades2013.pdf
- Cerrillo, A (2005): *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia*. Madrid: Instituto Nacional de Administración Pública.
- CNN (2013). Las lluvias de ‘Ingrid’ y ‘Manuel’ dejan desastre en 171 municipios. Revisado el: 13 de julio de 2015. En Línea en: <http://mexico.cnn.com/nacional/2013/09/23/las-lluvias-de-ingrid-y-manuel-dejan-desastre-en-171-municipios>
- CONAGUA (2014), Coordinación General del Servicio Meteorológico Nacional (2014). *Reporte del Clima en México – Reporte Anual 2013*.
- Coordinación Nacional de Protección Civil de la Secretaría de Gobernación (2014). *PROGRAMA*

Nacional de Protección Civil 2014-2018. SE-
GOB, Secretaría de Gobernación. Revisado el: 30
de agosto de 2015. En Línea en: [http://www.dof.
gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5343076&fec
ha=30/04/2014](http://www.dof.
gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5343076&fec
ha=30/04/2014)

Durand, et al (2012), *La naturaleza en contexto. Ha-
cia una ecología política mexicana*, México, Uni-
versidad Nacional Autónoma de México-Centro de
Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y
Humanidades-Centro Regional de Investigaciones
Multidisciplinarias-El Colegio de San Luis.

Elster, J., editor. 1998. *Deliberative democracy*. Cam-
bridge University Press, Cambridge, UK.

(ENAPCI) (2008), *Estrategia Nacional para la
Participación Ciudadana en el Sector Ambiental*,
México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos
Naturales.

ERN (2013). *Daños por los huracanes Ingrid y Ma-
nuel*. Instituto de Evaluación de Riesgos Naturales
y Antropogénicos. Revisado el 26 de agosto de
2015 En Línea en: <http://www.ern.com.mx/Boletines/InformesDanos/130925-H.pdf>.

Foucault, Michel (2006): *Seguridad, territorio, pobla-
ción: curso en el Collège de France (1977-1978)*,
México: Fondo de Cultura Económica.

Fox, C.J. y H.T. Miller (1998, *Posmodern Public Ad-
ministration*, Londres: Sage.

Garduño, René, 2004, “Qué es el efecto invernadero?,
en Julia Martínez y Adrián Fernández Bremauntz
(compil.), *Cambio climático: una visión desde Mé-
xico*, México, Secretaría del Medio Ambiente y Re-
cursos Naturales-Instituto Nacional de Ecología:
29-40.

- Freud, Sigmund (1976), "Manuscrito H. Paranoia (24 de enero de 1895), en *Obras completas*, vol.I, pp. 246-253, Buenos Aires, Amorrortu.
- González Villarreal, Fernando J.; Domínguez Mares, Malinali; Arriaga Medina, Jorge A. (2013), *Impactos del huracán "Ingrid" y la tormenta tropical "Manuel" en territorio mexicano*, Red del Agua – UNAM.
- Giddens, Anthony (2010), *La política del cambio climático*, Madrid, Alianza Editorial.
- Holling, C. S., and G. K. Meffe. 1996. Command and control and the pathology of natural resource management. *Conservation Biology* 10(2):328-337.
- Iracheta, Alfonso (2009), *Políticas públicas para gobernar las metrópolis mexicanas*, México, Miguel Ángel Porrúa-El Colegio Mexiquense.
- Kooiman, J. (2005): "Gobernar en gobernanza". En: Instituto Nacional de Administración Pública (ed.). *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia*, Madrid, INAP, pp. 57-81.
- Lacan, Jacques (1995), *El seminario 3. Las Psicosis (1955-1956)*, Buenos Aires Paidós.
- (1992), *El seminario 17, El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*, Buenos Aires, Paidós.
- (1991), *El seminario 7. La Ética del Psicoanálisis (1959-1960)*, Buenos Aires, Paidós.
- Lefèvre, Christian (2010), "¿Metrópolis ingobernables?. Experiencias europeas", *Política y sociedad*, Vol.47, núm.3, pp.131-143.
- (2005), "Gobernabilidad democrática de las áreas metropolitanas. Experiencias internacionales para las ciudades latinoameri-

- canas, en Eduardo Rojas, Juan R. Cuadrado-Roura y José Fernández (eds.), *Gobernar las metrópolis*, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo, pp.127-194.
- Leff, Enrique (2001): *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, México: Siglo XXI Eds.
- (2000): “Pensar la complejidad ambiental”. En: Leff, Enrique, Funtowicz, S., de Marchi, B. (coords.), *La complejidad ambiental*, México: Siglo XXI Eds.-Universidad Nacional Autónoma de México- Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, pp. 7-53.
- Le Rider, Jacques, et al (2004), *Sobre el malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LGEEPA (1988), *Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente*, Poder Ejecutivo Federal, México.
- LGCC (2012), *Ley General de Cambio Climático*, México, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión-Presidencia de la República.
- Ludwig, D. 2001. The era of management is over, *Ecosystems* 4:758-764.
- Luhmann, Niklas (1991), *Sociología del Riesgo*. Universidad Iberoamericana. Guadalajara, Jalisco, México.
- Luhmann, Niklas (1992), “La moral social y su reflexión ética”, en Palacios, Francisco Jarauta, Xavier. *Razón, ética y política: el conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos, p. 47-58

- Magaña, Víctor O, 2004, “El cambio climático global: comprender el problema”, en Julia Martínez y Adrián Fernández Bremauntz (compil.), *Cambio climático: una visión desde México*, México, Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales-Instituto Nacional de Ecología: 17-28.
- Marks, Gary y Liesbeth, Hooghe (2004), “Constrasting visions of multilevel governance”, en Lan Bache y Mathew Flinders (eds.), *Muli-level governance*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 15-30.
- Masters, Jeff (2015), “El comportamiento anómalo de la corriente en chorro”, en *Investigación y Ciencia*, núm. Febrero, pp.
- Mayntz, Ruth (2005): “Nuevos desafíos de la teoría de la gobernanza”. En: *Instituto Nacional de Administración Pública*, Madrid: INAP, pp. 83-98.
- (1998): “New challenges to governance theory”. En: *Jean Monet Chair Paper RSC*, núm.98/50.
- Méndez-Contreras, J., F. Dickinson, and T. Castillo Burguete (2008), “Community member viewpoints on the Ría Celestún Biosphere Reserve, Yucatán, México: suggestions for improving the community/ natural protected area relationship”, *Human Ecology* 36:111-123.
- Morales, Alberto; Reséndiz, Alberto (2013) “Omissiones históricas en emergencia”, reporta SG. El Universal. Revisado el: 22 de septiembre de 2015 En línea en: <http://archivo.eluniversal.com.mx/nacion-mexico/2013/impreso/omisiones-historicas-en-emergencia-reporta-sg-209662.html>

- Ochman, Martha (2006), *La reconfiguración de la ciudadanía. Los retos del globalismo y la posmodernidad*, México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey-Campus Estado de México-Porrúa.
- ONU (1992), Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio climático, Nueva York.
- Ostrom, Elinor (2005), *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.
- Palomo, Ignacio, Berta Martín-López, Cesar López-Santiago y Carlos Montes, (2011), “Participatory Scenario Planning for Protected Areas Management under the Ecosystem Services Framework: the Doñana Social-Ecological System in Southwestern Spain, *Ecology and Society* 16(1): 23.
- Pascual, Josep M. (2008), “La gobernanza democrática: un arte de gobernanza para el progreso económico y social de ciudades y regiones”, en Luis Escribano del Vando (dir.), *Regiones y ciudades ante el desarrollo humano contemporáneo: la gobernanza democrática*, España, Consejería de Gobernación, Dirección General de Administración Local, Junta de Andalucía, pp.17-38.
- (2006), Nuevos enfoques al gobierno de las metrópolis: el gobierno red o gobernanza metropolitana”, en Feria J.M. (coord.), *Los procesos metropolitanos: materiales para una aproximación inicial*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, pp. 171-180.
- (2004), “La estrategia de las regiones y la gobernanza territorial”, en A.A.W. *Estra-*

- tegia regional y gobernanza territorial: la gestión de fredes de ciudades*, Sevilla, Consejería de Gobernación- Junta de Andalucía, s/p.
- Pascual, Josep M. y Xavier Godás (2010), “¿Qué es la gobernanza?”, en Josep M. Pascual Esteve y Xavier Godás Pérez (cords.), *El buen gobierno 2.0: la gobernanza democrática territorial*, Valencia, Aeryc, Adjuntament de Barcelona, Tirant lo Blanch, pp.19-33.
- Porras, Francisco (2007), “Teorías de la gobernanza y estudios regionals”, *Secuencia Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm.69, pp. 161-185.
- Pretty, J. 2003. Social capital and the collective management of resources. *Science* 302:1912-1914.
- Reed, M. S. 2008. Stakeholder participation for environmental management: a literature review. *Biological Conservation* 141:2417-2431.
- Reinhard, Kenneth (2010), “Hacia una teología política del prójimo”, en Slavoj Zizek, Eric L. Santner y Kenneth Reinhard, *El prójimo tres indagaciones en teología política*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 21-103.
- Ribot, J. C. 2002. *Democratic decentralization of natural resources: institutionalizing popular participation*. Washington, D:C, World Resources Institute.
- Rist, S., M. Chidambaranathanb, C. Escobarc, U. Wisemannd, and A. Zimmermann (2007),”Moving from sustainable management to sustainable governance of natural resources: the role of social learning processes in rural India, Bolivia and Mali”, *Journal of Rural Studies* 23(1):23-37.

- Rhodes, R. A.W. (2005), “La nueva gobernanza, gobernar sin gobierno”. En *Instituto Nacional de Administración Pública*, Madrid, INAP, www.inap.org.mx/portal/images/RAP/la%20gobernanza%20hoy.pdf.
- (1996), “The new governance: governing without government”, *Political Studies*, núm.XLIV, pp. 652-667.
- Rosales, Rocío y Ludger, Brenner (2015): *Geografía de la gobernanza. Dinámicas multiescalares de los procesos económico-ambientales*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa-Siglo XXI Eds.
- Rotmans, J., M. van Asselt, C. Anastasi, S. Greeuw, J. Mellors, S. Peters, D. Rothman, and N. Rijkens. 2000. Visions for a sustainable Europe. *Futures* 32:809-831.
- Roux, D. J., K. H. Rogers, H. C. Biggs, P. J. Ashton, and A. Sergeant (2006), Bridging the science–management divide: moving from unidirectional knowledge transfer to knowledge interfacing and sharing. *Ecology & Society* 11(1): 4. [online] URL: <http://www.ecologyandsociety.org/vol11/iss1/art4/>.
- Rutherford, Paul (2004), “Ecología, ciencia natural y biopolítica”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Núm.3, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 147-165.
- SEGOB (2014), *Sala de prensa El Coordinador Nacional de Protección Civil*, Luis Felipe Puente Espinosa y el Subsecretario de Normatividad de Medios de la Secretaría de Gobernación y Voce-

- ro del Gabinete de Seguridad del Gobierno de la República, Eduardo Sánchez Hernández. Secretaría de Gobernación. Revisado el: 30 de agosto de 2015. En Línea en: http://www.gobernacion.gob.mx/es/SEGOB/Sintesis_Informativa?uri=http%3A%2F%2Fwww.SEGOBSwb%23swbpress_Content%3A4418&cat=http%3A%2F%2Fwww.SEGOBSwb%23swbpress_Category%3A2
- Stern, Nicholas (2008), “The economics of climate change”, *American Economic Review*, Vol.98, pp. 1-37.
- Stoker, Gerry (2000), “Urban political science and the challenge of urban governance”, en Jon Pierre (ed.), *Debating Governance. Authority, Steering and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 91-109.
- Tippett, J., J. F. Handley, and J. Ravetz. 2007. Meeting the challenges of sustainable development —a conceptual appraisal of a new methodology for participatory ecological planning. *Progress in Planning* 67:9–98.
- Ulloa, Fernando (2012), *Novela clínica psicoanalítica*, Buenos Aires, México, Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales-Instituto Nacional de Ecología y Medio Ambiente, Zorzal.
- Vázquez, Lorenzo, 2004, “Investigación de los glaciares y del hielo de los polos”, en Julia Martínez y Adrián Fernández Bremauntz (compil.), *Cambio climático: una visión desde México*, México, Instituto de Ecología y Cambio Climático: 53-64.
- Victor, David y Charles Kennel (2015), “Es hora de abandonar el objetivo de los 2oC”, en *Investigación y Ciencia*, núm.462, marzo, pp.8-10.

- West, P., J. Igoe, and D. Brockington, (2006), Parks and peoples: the social impact of protected areas, *Annual Review of Anthropology* 35:251-277.
- Wollenberg, E., D. Edmunds, and L. Buck (2000), Using scenarios to make decisions about the future: anticipatory learning for the adaptive comanagement of community forests, *Landscape and Urban Planning* 47:65-77.
- Zurek. 2007. Linking futures across scales: a dialogue on multiscale scenarios. *Ecology & Society* 12(1): 17.

IMÁGENES Y GRÁFICOS

- QUO (2013), *Manuel e Ingrid vistos desde el espacio*. Revisado el 16/08/15. En Línea: <http://quo.mx/noticias/2013/09/16/manuel-e-ingrid-vistos-desde-el-espacio>
- La Prensa (2013), *Turistas atrapados*. Revisado el 18/08/15. En Línea: <http://laprensa.peru.com/actualidad/noticia-mexico-crece-80-numero-victimas-lluvias-12880>

Este libro se imprimió
en el mes de mayo de 2017
en los talleres de Creative CI
Ángel del Campo 14-3, Col. Obrera,
Del. Cuauhtémoc, D. F., México, C. P. 06800.

